



ISSN 2312-7112

**НАУКОВІ ЗАПИСКИ
НАЦІОНАЛЬНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ
«ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ»**

Серія «Філософія»

Випуск 17

Острог
Видавництво Національного університету «Острозька академія»
2015

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.)*

*До друку ухвалила вчена рада
Національного університету «Острозька академія»
(протокол № 9 від 26 березня 2015 р.)*

Редакційна колегія:

Кралуєк П. М., доктор філософських наук, професор, перший проректор з навчально-наукової роботи Національного університету «Острозька академія» (**відповідальний редактор**);

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

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, зав. кафедри культурології і філософії Національного університету «Острозька академія» (**зам. відповідального редактора**);

Петрушенко В. Л. доктор філософських наук, професор кафедри документознавства та інформаційної діяльності Національного університету «Острозька академія»;

Малахов В. А., доктор філософських наук, професор кафедри культурології і філософії Національного університету «Острозька академія».

Наконечна О. П., доктор філософських наук, професор кафедри і філософії Національного університету водного господарства та природокористування;

Жуковський В. М., доктор педагогічних наук, професор кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія».

Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія» / ред. колегія : І. Д. Пасічник, М. О. Зайцев та ін. – Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2015. – Вип. 17. – 170 с.

ISBN 966-7631-79-6

ISSN 2312-7112

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.

УДК 101(477)(08)

ББК 87. 3(4Укр)

ISBN 966-7631-79-6
ISSN 2312-7112

© Видавництво Національного університету
«Острозька академія», 2015

УДК 304.2

Святослав Вишинський**КІНЕЦЬ СМISЛУ ЯК КІНЕЦЬ ІСТОРІЇ. ОНТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ СВОБОДИ**

У статті розглядається проблема істини та свободи в контексті розвитку глобального мережевого суспільства. Зазначається, що нівелювання модернових вимірів суб'єктності та гуманізму несе загрозу як цінностям свободи, так і базовим передумовам існування людини як творчої та мислячої істоти. Поширення ультраліберальних, трансгуманістичних ідей та прогрес електронних технологій розуміється як перший крок у реалізації постмодернового проекту «Нелюдина».

Ключові слова: модерн, постмодерн, гуманізм, лібералізм, ноосфера, Просвітництво, Інтернет.

S. Vyshynskiy**THE END OF SENSE AND THE END OF HISTORY. ONTOLOGICAL ASPECT OF FREEDOM**

The article deals with the problems of truth and freedom in the context of development of the global network society. The author notes that grading of modern dimensions of subjectivity and European humanism threatens the values of freedom and the very basic preconditions for existence of a human as a thinking and creative being. Thus spreading of ultraliberal, transhumanist ideas and the progress of electronic technologies mean the first step in realization of post-modern edition of the project of the Superman – meaning exactly the project of the Nonman. This situation leads to the end of the Enlightenment project with its humanism, logocentrism, rationalism and modernism. As a result, contemporary society lacks true freedom – and even lacks privacy that is still claimed to be some kind of value. It seems that the most prominent literary, cinematographic and philosophic dystopias are coming true in the 21st century, proclaiming the end of modernity – that is the end of history itself. The eccentric ideas of Max Stirner, advancing towards social chaos and ethical anarchy in the middle of the 19th century – nowadays form presentable social discourse of never-ending struggle for egoistic individual «rights» and «liberty». The man of today is no longer the titanic Worker, who mobilizes elementary natural forces and defies outer reality – but rather the first one of the Eloi breed. While total encoding of social and inner sensual experience into an all-sufficient electronic stream of signs in the end deprives mankind from direct and ingenuous touch with being – the bell of history tolls for the future of humanity. Thus we are facing time, when freedom is suppressed in the most delicate, yet extremely effective way – as the intrinsically human dimensions of existence are being revealed and manipulated, and then artificially constructed by technological network, reducing space for «inner transcendence» almost to null. The only possible alternative for this scenario is the new voluntarism as a key to the upcoming turn of a certain alter-modernity.

Key words: modernity, postmodernity, humanism, liberalism, noosphere, Enlightenment, Internet.

С. Вышинский**КОНЕЦ СМЫСЛА И КОНЕЦ ИСТОРИИ. ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ СВОБОДЫ**

В статье рассматривается проблема истины и свободы в контексте развития глобального сетевого общества. Отмечается, что нивелирование современных измерений субъектности и гуманизма несет угрозу как для ценностей свободы, так и для базовых предпосылок существования человека как творческого и мыслящего существа. Распространение ультралиберальных, трансгуманистических идей и прогресс электронных технологий понимается как первый шаг в реализации постмодернового проекта «Нечеловека».

Ключевые слова: модерн, постмодерн, гуманизм, либерализм, ноосфера, Просвещение, Интернет.

Нульова відмітка свободи

Ми живемо в епоху фундаментального краху ілюзій – однаково травматичного та просвітлюючого. Час перемін і зміна усталених політико-економічних систем, цінностей і світоглядів є часом, коли суть, на перший погляд, звичних процесів і явищ розкривається в широкій історичній перспективі та позбувається сторонніх нашарувань, домислів і марних очікувань. Це час, коли практика апробує теорію і виносить її на суд історії. Власне, тільки в завершенні епохи ми можемо адекватно підбивати підсумки та прогнозувати – і проектувати – майбутнє. Сьогодні ми вже досягли точки, коли можливо підводити підсумки тієї фази розвитку західної цивілізації, яку ототожнюють з феноменом Просвітництва – та подальшого становлення ліберально-демократичного суспільства.

На поч. ХХІ ст. з нею пов'язують більше розчарувань, аніж реальних здобутків. Рух, що колись був спрямований на загальну освіту широких верств населення, поширення не тільки грамотності, але й усіх фундаментальних знань, на гармонійний розвиток особистості, стимулювання особистої ініціа-

тиви, утвердження базових прав і свобод людини, становлення новітнього суспільства, влаштованого на засадах соціальної справедливості – всіх тих ліберальних тез, розвинутих протягом останніх двох століть, що нині поставлені під сумнів. Якщо не як теоретичні імперативи, то, щонайменше, як реальні здобутки.

На зламі модерну ми маємо визнати: свободи не стало більше. Не тільки в площині безпосереднього контролю людської активності в реальному та віртуальному просторі, звуженні дійсних прав і свобод на догоду боротьби з вітряками, обмеженні вибору наперед заданими рамками, на яких було збудоване сучасне суспільство – але просто тому, що ворогом свободи виявився сам лібералізм і закладені в ньому принципи. Давно діагностований Карлом Шміттом теоретичний конфлікт між лібералізмом та демократією тільки в другій пол. XX ст. був доведений до логічної розв'язки: дух і буква ліберальних ідей, заснованих на інтересах емансипованих індивідів, суперечать духу і букві ідей демократії, заснованих на інтересах солідарного колективу, об'єднаного певним історичним наративом. Аналіз сучасного медіа-простору наочно демонструє, що екстравагантні ідеї Макса Штірнера, в яких іще в середині XIX ст. вбачались початки хаосу та анархії, вже сьогодні становлять презентабельний громадянський дискурс боротьби за егоїстично потрактовані «права» і «свободи» індивіда.

Але не громадянина – адже й сама ідея громадянства та обов'язкової свідомої співучасті в житті держави і громад нині може сприйматись як апологія «тоталітаризму». Врешті, недалеко той час, коли термін «демократія» як «влада народу» (а отже, більшості) буде офіційно визнано його синонімом. Атомізація і подальший розпад суспільства, що впливають з такого підходу, є нічим іншим, як наступом на саму раціональну доцільність – принаймні, ту, що може формулюватись знизу, в інтересах народу, а не нав'язувану згори його експлуататорами. Нівелювання модернових вимірів суб'єктності та гуманізму несе загрозу як цінностям свободи, так і базовим передумовам існування людини як творчої та мислячої істоти. Оскільки традиційний соціальний вимір її буття ефективно підмінюється виміром віртуальності, а життя окремо взятої одиниці наповнюється псевдоцінностями, відтак симулюється і проживається *неавтентично*.

Поширення лібертарних, трансгуманістичних ідей та прогрес електронних технологій – це перший крок у реалізації постмодернної редакції проекту Надлюдина, під яким у теперішній ситуації належить розуміти не що інше, як проект *Нелюдина*. Своєю чергою, він передбачає остаточне закриття проекту Людини – гуманізму, логоцентричного Просвітництва, раціоналізму та модерновості. Парадоксальним чином ріст знань та їхньої імплементації в науково-технічному поступі привели до зростання контролю над окремо взятою особистістю: наближення ж до прадавньої людської мрії – створення мислячої істоти (від гомункула до штучного комп'ютерного інтелекту) – наближає і той час, коли людина, в дусі всіх антиутопій від «*ТНХ 1138*» до «*The Matrix*», стане цілковито контрольованою власними ж машинами. Останні публікації Едварда Сноудена [18] та «*WikiLeaks*» [17] тільки підтвердили: розвиток електронної техніки, що підтримує комфорт людського життя, вже сьогодні є інструментом не лише шпигунства, але й контролю і маніпуляції думками мас. Чим більше свободи – тим менше свободи. А з тим і реальної приватності, яка на словах та у формулярах усе ще вважається цінністю. Як забутому богу, їй за звичкою приносять жертви, але навіть набожні смертні в неї давно не вірять.

На практиці апологети лібералізму пропонують лише видимість свободи, адже по факту їхнє розуміння свободи є суперечливим: щоб її розширювати, потрібно щоразу звирятись не тільки з більшістю, але взагалі з усією сумою позицій – відтак кожен наступний крок у цьому напрямку є тільки обмеженням свободи кожного зокрема. Якщо раніше більшість вертикально диктувала свої позитивні норми («як слід жити»), і це називалось «демократією», то сьогодні вся сукупність індивідів горизонтально обмежує кожного, визначаючи і постійно доповнюючи негативні правила («як не слід жити»), що з часом залишають усе менше місця свободі, втручаючись не тільки в публічну сферу, але й у приватний простір. При цьому кожна наступна вимога одиниці стає правомірною підставою для чергового обмеження більшості – відтак ліберальний підхід потрактовується як такий, що потребує не реальної влади народу, а ефемерної влади індивіда («скованніе одной цепью»).

Повість українського письменника Валерія Шевчука «Птахи з невидимого острова» [14, с. 189–262] метафорично описує суспільство децентралізованого тоталітаризму, у якому кожен є водночас Господарем і Рабом над собою і всіма іншими. Не тільки у свободі дій, але й у свободі слова – і навіть мислення. Чинні політичні реалії як пострадянського простору, так і «розвинутого» Заходу показують з усією наочністю, що «кити», на яких зводиться сучасна цивілізація, і які знову і знову стають приводами для «гуманітарних» операцій з мільйонними жертвами серед цивільного населення – є не більше, ніж блефом еліт. Цінності «освіченого» Заходу є ж і його міфами, що приховують наготу короля.

Свободи слова і думки не може бути там, де немає свободи пізнання. І парадоксально, що саме в епоху, яку іменують «інформаційною», знання стає все менше. Аж до того, що стає необхідним проводити дистинкцію між поняттями «знання» як глибинного розуміння *смислу* речей та «поінформованості» як поверхової обізнаності в механізмах їхнього функціонування. «Вікі-знання» можна вважати синонімом до терміна «квазі-знання» [19], і в цьому сам принцип його накопичення і репрезентації

нагадає суспільні реалії лібералізму – кожен править і доповнює їх на власний розсуд, доки не досягається такий ступінь рівноваги, коли в сухому залишку є тільки сума взаємосуперечних позицій, кожна з яких не зобов'язує ні до чого, окрім добросовісного і максимально плюралістичного («збалансованого») цитування. У віртуальному світі фактів реальні смисли стають злочинами.

Відтак ми живемо в час, коли провадиться найвитонченіший з усіх наступів на свободу, які коли-небудь знала історія – наступ на внутрішній вимір життя, чого, здається не могли передбачити навіть апогети «внутрішньої трансцендентності» Ернст Юнгер та Юліус Евола. Нині ми є свідками перших кроків, спрямованих на позбавлення мислячого індивіда останнього оплоту його суверенності – приватності, яка спочатку висвічується у всіх своїх зовнішніх проявах (таємниця переписки, пересування, фінансових переказів, особистого життя), а далі буде прогнозуватись – та *проектуватись* – у проявах внутрішніх, на рівні формування ментальності, етосу і конкретних думок. Тому останньою метою лібералізму є позбавлення людини трансцендентного смислу її буття та підміна істинних духовних орієнтирів – хибними, живого Бога – ідолами. А там, де помирає Бог, наступною жертвою стає Людина [8, с. 728–729].

Гнозис на шкалі буття

Кінець Просвітництва – це не лише завершення епохи гуманізму, але й кінець *досвіду знання* в його властиво європейському значенні – як «гнозису», спрямованого на пізнання дійсного стану речей з висоти божественного Одкровення або ж із дна адамічної богозалишеності, через призму суб'єкт-об'єктної бінарності «істинного» та «хибного», «реального» та «ірреального». Саме такого знання, з перспективи якого відкривається сама можливість *смислу* – такого значення та мети, що лежать за межами данності, а тому передбачають відсторонений погляд суб'єкта пізнання, неуникну дуальність як критерій не тільки розрізнення і верифікації – але й, сутнісно: відмежування від ірреального, ілюзорного, фантомів матеріальності. Дуалізм відтак є передумовою модерності і самого Просвітництва – орієнтації на пізнання-як-заглиблення в суть речей – і, спрямований у часі, він же є передумовою самої історичності, де під історичним переживанням вічності потрібно розуміти її осмисленість чи, іншими словами, сюжетність, буття-до-фіналу [5] як спосіб колективного буття-до-смерті як до кінцевої необхідності, а отже, *достовірності* [11, с. 264].

Постмодерна втома від історії є не що інше, як втома від буття, наближення епохи Ніцшевих «останніх людей», які «придумали щастя» [10, с. 17]. Пошук істини втрачає сенс, а знання вже не дарує осмисленості існуванню смертних, які більше не бажають чути про смерть, тому позбуваються і гостроти *переживання*. Байдужість до знання найперше проявляється в його автоматичному поширенні – і такому ж поверховому засвоєнні, яке перетворюється на своєрідний спосіб розваги, доведення власного все-ще-існування через мінімальну рефлексію, яка не загрожує ані серйозними розумовими викликами, ані глибинним екзистенційним досвідом. Парадоксальним чином саме т. зв. «інформаційна» доба є часом цілковитої і, напевно, остаточної нівеляції знання: надмір знаків є найкращим свідченням їхньої девальвації: «Чим досконаліша техніка передачі інформації, тим посереднішим, вульгарнішим, сірішим стає її зміст» [7, с. 59].

Невипадково ситуація постмодерну збігається з піком електронно-технічного розвитку, домінацією «розумних технологій», чий досягнення обернено віддзеркалюють деградацію біологічної людини. Остання – більше вольовий Робітник [16, с. 235], що мобілізує стихії і кидає виклик реальності, але швидше перша із роду «заколисаних» елоїв [1, с. 17]. Перетворення і об'єктивної дійсності через призму її очей, і внутрішнього чуттєвого буття людини на потік знаків, кодованих електронними пристроями, що врешті, як і свого часу соціальні інститути, повністю заступають собою досвід *безпосереднього* співдотуку з буттям – це «перший дзвіночок» кінця свободи, людини, історії і самого буття. «По кому подзвін»? Убивцям божественного належить оплакувати себе, адже відречення від істини – як відречення від *смерті* – є відреченням від самого життя.

Невдоволеність дійсністю – те, що у фантастичному сценарії Артура Кларка стає першим кроком до людини, через убивство Іншого, зміну і підкорення світу («*Divide et impera!*»), тобто через онтологічне і темпоральне відмежування свідомості у просторі і часі від чужорідного «там», від *уже* і *ще* недосяжного «тоді» – нині, схоже, вичерпується. І цей процес характеризує не депресивні периферійні зони цивілізації, але її епіцентр – ту новітню Вавилонську вежу, на зведення якої було покладено стільки жертв протягом тривалої людської історії. Яка завершується на її вершині. Біблійна легенда про вавилонську катастрофу, наслідком якої стало Шміттове розрізнення на «своїх» і «чужих», а відтак і – новий діалектичний виток історії як перманентного поступу і боротьби за смисл майбутнього, як конкуренції проектів, а тому і свободи – вибору та орієнтації в «життєвому світі» – є пересторогою для нас. Ми як ніколи близькі до останнього, найвищого уступу перед небом, що може обернутись першим уступом Пекла, або, у кращому випадку, початком деградації і відкочування на стартові позиції історії. З яких наступного разу ми, можливо, оберемо *крайній* шлях.

Той самий Артур Кларк ще кілька десятиліть тому передбачав техніку як загрозу: за її допомоги людина стала людиною, вийшла за межі природи, а нині мріє про вихід за границі самого матеріаль-

ного буття – у вири цифрової віртуальності. Чи міг фантаст здогадуватись про те, що кінцем людства може стати не атомне чи екологічне самознищення через гіпертрофоване «жадання влади» [9], а втеча у комфортний «якби-світ», стерильну Матрицю, яка, подібно суперкомп'ютеру *HAL 9000*, поглине залишки людської свідомості і стане єдиною спадкоємицею, а з тим і розпорядницею властиво людських амбіцій? [7, с. 192] Те, що людина вже сьогодні втрачає свободу, стаючи заручницею і додатком до техніки та економічних законів розвитку цивілізації – лише банальна прелюдія до того моменту, коли повністю згасне її рефлексивна свідомість. А отже, і смислороджуюча суб'єктність, живе фаустівське начало Мандрівника, Творця і Шукача.

Подібний стан речей виглядає як розплата за користання титанічним жаром, силами стихій, підкорених людиною – і врешті таких, що підкорили людину, яка не витримала випробування вогнем – та упала з натягнутої линви над безоднею [10, с. 13], відкривши шлях чи то Блазню, чи Нелюдині (*sic*). Евокація Аїдових стихій рано чи пізно перетворює саме життя людини на примарне існування в царстві Персефони, яке в її світлій іпостасі поширюється і на світ живих, на поверхню реальності, що дедалі більше схожа на видимість – на сон свідомості, оповитої технологічним спрутом. Гайдеггеровий принцип *τεχνη*, завдяки якому людина, наражаючись на ризик [12, с. 322], проникла в таємниці Буття і трансформувала його на свій лад, згідно з власним розумінням істинності [13, с. 16], врешті веде її до загибелі, адже примушує долати навіть матеріальні передумови існування. Спершу людина спустошує космічну реальність, оголюючи морок Хаосу, а далі примушена до фундаментального стрибка у віртуальність, де її крихка біологічна оболонка позбудеться критичної залежності від природних стихій – проте потрапить в остаточну залежність від нею ж створеного штучного інтелекту, головного розпорядника у світі ілюзії, де не залишено місця волонтарному деструктивному началу свободи.

Прагнення абсолютного звільнення від тягот буття, від смерті і, зрештою, від самої себе веде людину лише до абсолютної несвободи. Викликавши на поверхню землі Гадеса, вона поплатиться за це душею і розумом – як гоголівський герой «Вечора проти Івана Купала» Петро Безродний, що увійшов у змову з чортом і спрямував пекельні таланти лише на власне *приземлення*, а відтак, і на самозречення, гайдеггерівське *забуття* істини [4, с. 43]. Уникання смертності-як-долі, воління вічного щастя, комфорту і безсмертя-як-сну є першим та останнім кроком на шляху до поневолення гностичним Деміургом, закриття людської проектності та її підміни квазі-людськими сурогатами.

Одвічний сюжет знаходить відображення в історії Йоганна Фауста і Мефістофеля [6] – того напів-легендарного німецького книжника, що у Шпенглерових «Сутінках Європи» дав ім'я західноєвропейському духові, яким помічена вся сучасна цивілізація [15, с. 226–227]. Його доля – це доля Заходу, доля вільного і критичного розуму, доля волі, спрямованої на самоподолання. Чи зможе він, як посполитий Пан Твардовський, вчасно вирватись із кігтів зла, силою молитви віднайти заступництво в небес? Скидається на те, що якщо західний розум і навернеться до молитов, то це означатиме повернення модерну до нового Середньовіччя, релігійного пафосу, ознаки якого нині проглядаються лише в ісламі. Тому доведеться констатувати і втрату всіх ліберальних здобутків європейського Просвітництва, так само, як свого часу із наступом юдео-християнства зійшли сутінки Античності, покривши темрявою цінності і пам'ятки греко-римської цивілізації.

Водночас подібний сценарій принаймні залишає надію на майбутнє, на відкритий фінал, невизначеність, а відтак, і на свободу, – адже зберігає *природні умови* розумового життя. Тоді як монізація об'єктивної реальності та її цілковите охоплення досвідом свідомості у кінцевому підсумку ведуть до цілковитого охоплення реальністю суб'єктивного *досвіду свідомості*, тобто до зняття ефекту рефлексії, дуальності, а відтак, до правдешньої смерті суб'єкта, за якою вже не послідує воскресіння. Адже йдеться не про спекулятивні філософські категорії, а про безпосередній екзистенційний досвід людського буття – саму *умову* людського існування. Гегелівський фінал історії, що реалізується в цілковитому самопізнанні духу [2, с. 422–434], – це не лише кінець світу як «кінець ілюзії» [3, с. 302], але й закономірний кінець людини, яку, передреслювавши традицію картезіанства і гуманізму, доведеться визнати за найбільшу з ілюзій. При цьому можливість безпосереднього знання Абсолютного Інтелекту, в-собі-буття, чистої тотожності «Я», що більше не знатиме незбалансованих позаматричних коливань, властиво людської суб'єктної розімкненості, смислотворчого і смислошукаючого, етичного Сартрвого Ніщо – це вже майже-реальність фактологічного мережевого штучного інтелекту, який поглинає ноосферу, і поза яким подібного сценарію – принаймні в матеріальному вимірі реальності – не досягнути. Чи залишається в нас інший вибір? Відповідь на це питання неможлива у формі раціональної аргументації, але тільки як ірраціональний, волонтарний імпульс, як воля-до-буття, воля-до-свободи, воля до – Людини.

Література:

1. Борозенец М. Ключ от Города Солнца. Краткая история новейшей утопии / Максим Борозенец // *Intertraditionale. Международный альманах Традиции и Революции.* – 2011. – № 2. – С. 4–17.
2. Гегель Г. Система наук. Феноменология духа / Георг Гегель. – СПб.: Наука, 2006. – 448 с.

3. Генон Р. Царство количества и знамения времени / Рене Генон // Царство количества и знамения времени. Очерки об индуизме. Эзотеризм Данте / Рене Генон. – М. : Беловодье, 2003. – С. 7–302.
4. Гоголь Н. Вечер накануне Ивана Купала. Бель, рассказанная дьячком ***ской церкви / Николай Гоголь // Вечера на хуторе близ Диканьки. Миргород / Николай Гоголь. – Харьков : Прапор, 1987. – С. 33–44.
5. Джемаль Г. Исторический финализм [Электронный ресурс] / Гейдар Джемаль. – Режим доступа : <http://politosophia.org/page/djermal-istoricheskiy-finalizm-video.html> (27.03.2012).
6. Жирмунский В. История легенды о Фаусте / Виктор Жирмунский // Легенда о докторе Фаусте. – М. : Наука, 1978. – С. 257–362.
7. Кларк. Космическая одиссея 2001 года / Артур Кларк. – М. : Мир, 1970. – 336 с.
8. Ницше Ф. Веселая наука («la gaya scienza») / Фридрих Ницше // Утренняя заря. Предварительные работы и дополнения к «Утренней заре». Переоценка всего ценного. Веселая наука / Фридрих Ницше. – М. : АСТ, 2006. – С. 605–910.
9. Ницше Ф. Жадания власти. Спроба переоцінки всіх цінностей / Фрідріх Ніцше // Так казав Заратустра. Жадання влади / Фрідріх Ніцше. – К. : Основи, 1993. – С. 329–414.
10. Ницше 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.
11. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер. – СПб. : Наука, 2006. – 452 с.
12. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / Мартин Хайдеггер. – СПб. : Наука, 2007. – 624 с.
13. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества / Мартин Хайдеггер. – М. : Высшая школа, 1991. – 192 с.
14. Шевчук В. Птахи з невидимого острова / Валерій Шевчук. – К. : Радянський письменник, 1989. – 472 с.
15. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Образ и действительность / Освальд Шпенглер. – М. : Айрис-пресс, 2004. – Т. 1. – 528 с.
16. Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт / Эрнст Юнгер // Рабочий. Господство и гештальт. Тотальная мобилизация. О боли / Эрнст Юнгер. – СПб. : Наука, 2002. – С. 55–440.
17. Julian Assange in conversation with Slavoj Žižek moderated by Democracy Now!'s Amy Goodman [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.frontlineclub.com/announcing_frontline_club_exclusive_julian_assange_in_conversation_with_slavoj_zizek/ (02.07.2011).
18. MacAskill E. Edward Snowden condemns Britain's emergency surveillance bill [Электронный ресурс] / Ewen MacAskill. – Режим доступа : <http://www.theguardian.com/world/2014/jul/13/edward-snowden-condemns-britain-emergency-surveillance-bill-nsa> (13.07.2014).
19. Van Veelen I. The truth according to Wikipedia [Электронный ресурс] / Ijsbrand van Veelen. – Режим доступа : <http://tegenlicht.vpro.nl/backlight/the-truth-according-to-wikipedia.html> (09.02.2009).

Рецензент** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича **М. Г. Марчук

УДК 141.33:78.01

Вікторія Полюга**ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ПАРАДИГМА МУЗИЧНОЇ ТВОРЧОСТІ**

У статті проаналізовано сукупність філософських поглядів щодо осмислення проблем творчості та музики. Виокремлено наукові трактування того, що музичній творчості притаманний екзистенційний тип рефлексії. Доведено, що в творчому процесі музикування людина здатна відображати свій внутрішній світ, екзистенційне відчуття самого себе.

Ключові слова: людина, музика, творчість, екзистенція, буття.

V. Polyuha**EXISTENTIAL PARADIGM OF MUSICAL CREATIVITY**

The article analyzes a set of philosophical views on issues of creativity and understanding music. Author determined scientific interpretation of that musical creativity inherent existential reflection type. Specifically singled interpretation of that musical creativity is only possible existential plane, because human existence has unique creative content where everyone is a separate personality in his own being. Addressing the creativity in music-making profound personality reveals his attitude to the world and finds his existential freedom.

We consider ekzystentsiynist music only in the context of musical creativity that inspired ideas of freedom in the philosophy of J.-P. Sartre, Nietzsche interpretations of music. Music is an existential work on irrational, transcendental level. Music penetrates the soul, when confronted with the inner world of man, and boundless imagery of musical creation is unique, it allows you to seamlessly vpliataysya own existence in the author's intention. The researcher examined closely vzaemozv'yazok between musical creativity and existence where it is proved that the creative process of making music people can display their inner world, existential sense of himself.

Key-words: people, music, art, existential, man.

В. Полюга**ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ПАРАДИГМА МУЗЫКАЛЬНОГО ТВОРЧЕСТВА**

В статье проанализированы совокупность философских взглядов в осмыслении проблем творчества и музыки. Выделены научные трактовки музыкального творчества, которым присущий экзистенциальный тип рефлексии. Доказано, что в творческом процессе музицирования человек способен отображать свой внутренний мир, экзистенциальное чувство самого себя.

Ключевые слова: человек, музыка, творчество, экзистенция, бытие.

В історії філософської думки є багато проблем естетичного спрямування, які заслуговують на належну увагу, проте серед них є така, що в умовах сучасності потребує нового дослідження – це осмислення проблеми музичної творчості в екзистенційному вимірі.

Проблема екзистенційної свободи як одна з вихідних цінностей європейської культури провадить до нового осмислення музичної творчості, як екзистенційної рефлексії особистості митця. Відповідно, феномен свободи відкривається у новому вимірі як внутрішнє почуття окремого індивіда. Людська чуттєвість, внутрішній світ людини, що відтворюється в музиці, наполягає на рівноцінності осмислення мистецьких проблем поруч з наукою, філософією. Саме тому, осмислення проблеми музичної творчості в екзистенційній площині є важливим, адже творчі можливості окремої людини постійно зростають, а разом з ними зростає і значення досліджень її суб'єктивних аспектів.

Метою статті є осмислення екзистенційного виміру музичної творчості.

І. Б. Савчук проаналізував екзистенційне підґрунтя музичного мистецтва доби модернізму, а саме – 1920-х рр., де розглянув феномен «екзистенційного» у єдності проявів його іманентних властивостей у філософії, естетиці та музиці [10]; осмислення музичної творчості, інтерпретації, семантики та ролі цієї проблеми займає вагоме місце і в педагогічній науковій думці, а саме у сучасних наукових дослідженнях науковець А. О. Васюріна розглядає властивість музики пробуджувати чуття естетичної насолоди, де звертає увагу на зміни в розумінні музичної насолоди [4]; дослідниця музичної екзистенції О. О. Капічіна вивчає феноменолого-екзистенційну та онтологічну сутність музичного сприйняття, а основою логіки розгляду музично-естетичного відношення вважає феноменолого-екзистенційний аналіз діалектики музичної свідомості [11]; осмислення феномена музики у контексті сучасних трансформацій естетичного «поза межами естетичного» здійснено в праці О. Гомілко [6], де виявлено практичний характер музики як способу вираження та структуризації тілесної присутності людини у світі;

російський науковець С. Л. Монахов вивчаючи метафізику музики А. Шопенгауера виділяє поняття музики як об'єктивіацію і вираження волі, також виокремлює спосіб пізнання цієї волі як першооснови буття [8].

Специфічною рисою мистецтва є те, що воно органічно поєднує в собі теоретичний та практичний аспекти художньо-творчої діяльності на основі залучення до надбань національної та світової мистецької скарбниці. Духовна культура людства є неможливою без музичного мистецтва. Завдяки його художньо-образній формі відбувається могутній естетично-емоційний вплив на особистість, що спонукає до розвитку її активності, спрямованої на творення краси в навколишньому світі й на внутрішнє самовдосконалення. Простежується взаємовплив музичного мистецтва і творчої діяльності людства. Музикознавець Борис Асаф'єв зазначив: «Кожен, хто в будь-якому мистецтві зумів створити хоча б крупицю свого, буде відчувати, любити і розуміти це мистецтво глибше й природніше, як співучасник будівництва» [1, с. 54].

У такому ж контексті і Микола Бердяєв (1874–1948) говорить про творчість: «це цілісна якість людської особистості, а не спеціальний дар, і вона свідчить про те, що людина проривається до першоджерела, що творчий процес у ній першопочатковий, а не визначається спеціальними нашаруваннями» [2, с. 510]. Таємниця творчості, на думку М. Бердяєва, полягає в тому, що творчий акт не може цілком визначатися матеріалом, який дає світ, у ньому є новизна, детермінована світом ззовні. Це той елемент свободи, який існує в кожному творчому акті. Творчість людини не є вимога людини, а є вимога Бога до Людини. Звідси, за Бердяєвим, до творчості здатна кожна людина, життя якої наповнене елементарними формами буття у світі. Погляди релігійно-ідеалістичних філософів та філософів-матеріалістів об'єднують те, що наслідком будь-якої творчості (матеріальної чи духовної) є творення, формування людської-митця, яка відчуває потяг до самовдосконалення і до вдосконалення навколишнього середовища, будь це повсякденна дійсність, емпірична реальність чи інформативна прогресія.

Науковцями в галузі педагогіки, психології, естетики, філософії творчість розглядається як діяльність, результатом якої є створення індивідуально нового, неповторного, оригінального. Однак прояви творчості можливі не лише у новизні кінцевого результату, вони виявляються в найрізноманітніших ситуаціях процесу діяльності людини. У своїй праці «Методологія наукової творчості» сучасний російський дослідник, філософ Анатолій Майданов зазначає: «Будь-який творчий акт унікальний і причому не лише новизною свого результату, а й оригінальністю шляхів, засобів і способів його одержання» [7, с. 78].

Засновник культурно-історичної школи в психології Лев Виготський (1896–1934) виділяє прояви творчого начала у будь-якій людській діяльності та переконаний, що творчість притаманна кожному: «Звичайно, найвищий вияв творчості і досі доступний лише небагатьом обраним геніям людства, але у буденному житті, що оточує нас, творчість є необхідною умовою існування, і все, що виходить за межі рутини і в чому міститься хоча б йота нового, зобов'язана своїм походженням творчому процесу» [5, с. 58].

Проаналізувавши низку уявлень про структуру творчого процесу та послідовність розгортання творчої думки, вкажемо на їхні основні характеристики: творчий акт завжди є полі змістовим; творчість є результатом діяльності, формат якої є кардинально новим, таким, що відображає «Я» творця; творчий акт виявляє не тільки «суб'єктивно новий зміст», а й «об'єктивний приріст» досвіду, знання, змісту – в тій чи іншій формі існування сутнісного (М. О. Бердяєв); творчий акт – це водночас процес і зміст духовного, естетичного, морального, професійного тощо; зростання особистісних самовиявів «Я» індивіда (Л. С. Виготський).

Можемо висловити таке припущення, що концептуальні засади філософського осмислення проблеми творчості досліджуються в онтологічному контексті, а пояснення феномена творчості у духовних процесах відбувається в межах авторського монізму.

Творчий акт постає як вчинок культурно-історичного змісту, у якому відбувається поєднання конкретного, одиничного та всезагального через зіставлення, співвідношення та взаємодоповнення індивідуального досвіду та досвіду вселюдського у пізнанні й перетворенні явищ світу

У філософії творчість визначають, з одного боку, як «форму людської діяльності, у процесі якої створюються якісно нові матеріальні та духовні цінності», а з іншого – як «здатність людини з матеріалу, який надає дійсність, створювати нову реальність, що задовольняє різноманітні суспільні потреби». Творчий акт асоціюється із умінням знаходити і приймати нестандартні рішення у життєвих ситуаціях, які швидко змінюються. «Творчість – це породження нового» [3, с. 489]. Ми ж аналізуємо творчість у широкому контексті як категорію розвитку людини та суспільства і у вузькому – як невід'ємну умову свободи інтерпретації в процесі музикування. Найбільш глибоко і ґрунтовно поняття свободи осмислювалося екзистенціалістами. Саме тому звернемося до осмислення категорії музичної творчості у філософській думці періоду екзистенціалізму.

Екзистенціалізм як філософський напрям виник перед Першою світовою війною й остаточно сформувався у 30-ті роки ХХ ст.. Належить до провідних напрямів у західноєвропейській філософії. Зна-

чною мірою вкорінений в ірраціоналістичні мотиви. Як вчення має яскраво виражений морально-етичний характер.

Репрезентували його французькі філософи Габріель Марсель, Жан-Поль Сартр, Альбер Камю, німецькі – Мартін Хайдеггер і Карл Ясперс, датський філософ Серен К'єркегор, а в Україні представниками цього вчення вважаються Григорій Сковорода, Памфіл Юркевич.

Екзистенціалізм (лат. *existentia* – існування) – напрям у філософії ХХ ст., що позиціонує і досліджує людину як унікальну духовну істоту, що здатна до вибору власної долі. Основним проявом екзистенції є свобода, яка визначається як відповідальність за результат свого вибору. Як бачимо, присутність інтенцій осмислення буттєвісного, внутрішньо-духовного, екзистенційного характеру і в осмисленні творчості. Екзистенціалісти підкреслюють, що існування без творчої екзистенції не дає право говорити про себе в першій особі, тільки в третьому – воно – творчий акт. Кожна людська екзистенція має неповторний творчий зміст. Людина може зрозуміти свою екзистенційність, що призводить до відповідності, узгодженості з життям, а може і не зрозуміти (як ігнорування), що призводить до невідповідності. Мета екзистенційного вчення полягає в осмисленні творчих імпульсів людини, яка зберігає вірність самій собі. А саме в музикуванні розкриваються великі можливості творчого потенціалу особистості.

Однак, як зазначалося вище, сучасна освіта вимагає пошуку нових методів навчання і втілення їх у навчальний процес, які б стимулювали рефлексію, самосвідомість, саморегуляцію власних дій, тобто використовували прийоми зосередженості на власному «Я». Сьогодні в систему музичної освіти активно втілюється такі методи навчання, завданнями яких є виявлення унікальних творчих можливостей особистості, збереження її індивідуальності. При музикуванні пропонується виконання таких завдань, як аналіз свого ставлення до музичного твору; визначення почуттів, що викликає музика; оцінка своїх творчих можливостей у виконанні творів; знаходження способів самовираження у створенні музичної композиції. Практика самоаналізу і самовираження є умовою формування творчої особистості, здатної до саморегуляції, самостійності й самоактуалізації в музичному творі.

Звертаючись до музики, ми безпосередньо створюємо відповідні умови для розвитку творчої особистості, оскільки, музика – поліфункціональна, вона, як образно-знакова система, впливає на ставлення особистості до оточуючого її середовища та виявлення її свобод. Відповідно, екзистенціалісти пояснюють причинно-наслідковий зв'язок особистості із зовнішнім світом, де панує безмежна свобода. Цьому питанню присвячена робота Ж.-П. Сартра «Буття і ніщо» (1943), яка обґрунтовує проблему свободи, проблему вільного вибору. Особливістю цього вчення є тлумачення того, що світ постає хаосом, у якому немає на що опертися, неможливо передати свій внутрішній досвід іншим, де майбутнє лежить перед нами незапланованим, і його картина залежить від мільярдів вільних виборів, але проблема виявляється в тому, що визначається результатом будь-якого вільного вибору. Цим визначенням є свобода. «Свобода – це якраз ніщо, яке було в серці людини і яке змусило людську реальність робитися замість бути» [9, с. 607].

Отже, у творчому акті в акті вільного вибору людина виявляє свою свободу, свою власну неповторну сутність, розкриває дар досягти наявне та створювати нове. Саме у творчій діяльності вона активізує свій емпіричний рівень знань, неусвідомлені особистісні задатки, естетичні смаки і манери виражати себе. Людина стає творчою особистістю. Тут ставимо перед собою питання: «Які ж інтенції музики із визначеннями творчості в екзистенціалізмі». Насамперед, у заданому контексті дамо визначення, що таке музика?

Музика (грец. «*musike*» – мистецтво муз) – мистецтво, у якому дійсність відображається засобами звукових художніх образів. Музика спрямована, перш за все, на емоційну і чуттєву сферу людини. Цікаву думку у праці «Генеалогії моралі» висловлює німецький мислитель, філософ, психолог Фрідріх Ніцше (1844–1900): «Музика, – пише він, – це незалежне мистецтво, що стоїть окремо від інших мистецтв, музика говорить мовою самого буття, котре народжується «безпосередньо з безодні». Музикант – це жрець «у собі» у власному бутті. Музика потребує мети». А у роботі «Про музику і слово» Ф. Ніцше зазначає: «...сама воля є предметом музики» [12].

Філософські питання Ф. Ніцше, які стосувалися трактування музики несли в собі особливий зміст. Мислитель підкреслює, що музика найвище стоїть серед усіх мистецтв, музика нічого не наслідує, тільки зображує. Якщо інші мистецтва – поезія, живопис є спогляданням, відтворенням у світі уявлень, то музика – це образ найглибшої сутності світу. Музика вказує нам не тільки на сутність світу, на сутність нашої особистості, вона ще й передає цю сутність. Адже недоступність, яку неможливо передати словами, може передати тільки музика.

Але, чи може бути екзистенційність у музичній творчості? Це залежить від того, який зміст ми вкладаємо в поняття екзистенціалізму та екзистенційного. Музика та світ явищ – два різних вирази одного і того ж. Тому, «якщо б вдалося докладно відтворити в поняттях те, що вона виражає собою, то це виявилось б одночасно достатнім відтворенням і поясненням світу в поняттях, тобто було б істинною філософією». Музика могла б існувати, навіть якби світу зовсім не було. Як вираження внутрішньої сутності «світу і нашого «Я», будь-яка музика тому «екзистенційна». «Будь-яка музика», мається на

увазі будь-яка дійсна музика, яка допускає естетичне сприймання і філософський аналіз [8, с. 145]. Музика здатна висловити – відтінки емоцій особистості, настроїв, переживань, змін. Вона безпосередньо впливає на екзистенцію людини. Особливість музики полягає в тому, що, визначаючи загальну спрямованість переживань, вона водночас викликає й індивідуальний відгук у душі кожного – спочатку виконавця, потім слухача.

Проаналізувавши окремі трактування проблем творчості, музики у вченнях екзистенціалізму, доходимо висновків що музична творчість можлива тільки в екзистенційній площині, адже людська екзистенція має неповторний творчий зміст, де кожна людина є окремою особистістю у власному бутті. Звертаючись до творчості в музикуванні особистість найглибше розкриває своє ставлення до навколишнього світу та виявляє свої екзистенційні свободи.

Унікаючи суб'єктивних перебільшень, екзистенційною музикою можемо називати тільки музичну творчість, що надихається ідеями свободи у філософії Ж.-П. Сартра, трактуваннями музики Ф. Ніцше. Музична творчість є екзистенційною на ірраціональному, трансцендентному рівні. Музика проникає в душу, стикаючись з внутрішнім світом людини, а безмежна образність у музичній творчості є унікальною, вона дає змогу власній екзистенції органічно вплітатися в задум автора. Отже, безперечно, між музичною творчістю та екзистенцією існує настільки тісний взаємозв'язок і вплив, що вони асимілюються у єдине ціле.

Література:

1. Асафьев Б. В. Избранные статьи о музыкальном просвещении и образовании [Текст] / Б. В. Асафьев. – Л. : Музыка. – Изд. 2-е., 1973. – 144 с.
2. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества [Текст] / Н. А. Бердяев. – М. : 1989. – С. 510.
3. Булатов М. О. Філософський словник [Текст] / М. О. Булатов. – К. : Стило, 2009. – 575 с.
4. Васюрина А. О. Гедоністичність сприйняття просторової досконалості музичного світу [Текст] / А. О. Васюрина // Сучасна картина світу : Інтеграція наукового та позанаукового знання. – Суми, 2004. – Вип. 3. – С. 175–181.
5. Виготський Л. С. Воображение и творчество в детском возрасте. Психологический очерк [Текст] / Л. С. Виготський – М. : Просвещение, 1991. – Вид. 3-е. – 93 с.
6. Гомілко О. Музика. Гармонія сфер чи інструмент культури? [Текст] / Ольга Гомілко // Докса. – 2010. – Вип. 15. – С. 276–285.
7. Майданов А. С. Методология научного творчества. [Текст] / А. С. Майданов. – Изд. ЛКИ. – 2008. – 512 с.
8. Монахов С. Л. Сущность феномена музыки в метафизике А. Шопенгауэра [Текст] / Studia culturale. Випуск 3. Альманах кафедры философии культуры и культурологи. Центра изучения культуры философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С. 140–147.
9. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо : Нарис феноменологічної онтології / Жан-Поль Сартр ; пер. з фр. Віталій Лях, Петро Тарашук. – К. : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 855 с.
10. Савчук І. Б. Екзистенційні мотиви світобачення модерністського майстра (на матеріалі камерної музики 20-х років ХХ століття в Україні) : автореф. дис. канд. мистецтвознав. : 17.00.03 [Електронний ресурс] / І. Б. Савчук; Ін-т мистецтвознав., фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. – К., 2005. – 20 с. – укр. – Режим доступу : <http://disser.com.ua/contents/18958.html>
11. Капічіна О. О. Феноменологічні основи проблеми музичного сприйняття [Електронний ресурс] / О. О. Капічіна // Вісник Донецького національного університету економіки і торгівлі ім. М. Туган-Барановського. – № 2 (54). – 2012. – Режим доступу : http://archive.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/vdnuet/gum/2012_2/Kapichna.pdf.
12. Nietzsche F. Scholarly Editions [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.nietzschesource.org/>.

Рецензент – кандидат філософських наук, доцент кафедри методики музичного виховання і диригування Інституту музичного мистецтва Дрогобицького державного педінституту імені Івана Франка **З. Я. Гнатів**

Вікторія Козачинська

ЧУЖИЙ ЯК ІДЕНТИЧНІСТЬ ТРАНСГРЕСИВНОЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ

Статтю присвячено експлікаціям поняття Чужого як релевантного посткласичному дискурсу суб'єктивності в контексті загальноструктуралістської децентрації суб'єкта й постмодерної «кризи ідентифікації». Чужого розглянуто як лімінальну форму ідентичності феномена людської трансгресивності. Особливу увагу приділено аналізу досвіду «чужості» в постструктуралістському психоаналізі (Ю. Кристева, Р. Салецл), де «чужість» ухиляється від схоплення як ідентифікована у несталій спосіб внутрішньо(інтра) суб'єктивна інішість всередині самої суб'єктивності («чуже самому собі я»), й «а-топічному», екстериторіальному феномену Чужого як визначуваного через посередництво «деякого чужого місця» у респонзивній феноменології Б. Вальденфельса. Принциповим при цьому є феноменологічний вимір респонзивності в маркуванні «екстериторіального місця між» Своім та Чужим, що експлікує досвід Чужого у світлі потенційно більш широкої, ніж простий запит, відповіді на домагання Чужого як тієї інстанції, що провокує сенс «моєї» відповіді.

Ключові слова: ідентичність, посткласична суб'єктивність, децентрований суб'єкт, Чужий, «інший», інтенціональність, респонзивність.

V. Kozachynska

STRANGER AS IDENTITY OF TRANSGRESSIVE SUBJECTIVITY

The article is devoted to explications of the concept of Stranger as relevant to postclassical discours of subjectivity in context of the poststructuralist thesis of decentration of subject and the postmodern «crisis of identification». Conceptualization of the postclassical subject is marked by radicalization of models of subjectivity, which transgresses from identical to itself positive essential properties of «center» to marginal features as «its other», Stranger, nomadic subjectivity and so on. In the article a phenomenon of Stranger as the liminal identity of transgressive subjectivity is considered. Both the experience of Strange as identical «otherness» inside subjectivity itself in the post-structuralist psychoanalysis (J.Kristeva, R.Salecl) and defined by responsiveness phenomenon of Stranger in the responsive phenomenology (B.Waldenfels) are emphasis in the article.

Origins of Stranger's subjectivity are investigated in the concept of intentionality of E.Husserl, but in Husserl's theory experience of Another appears as the transformed experience of «Self» in summary. In J.Kristeva's theory «stranger-ness» is interpreted as the latently identical «otherness» inside subjectivity itself («I as Stranger myself»), which seeks to revive ostensible integrity through the symbolic function of imagination and properties of which are «dodging from designation». In the view of consideration on desire issue by J.Lacan another representative of the post-structuralist discourse R.Salecl comprehends the problem of Stranger's linguistic violence, where Stranger is looking for the presence of an Another to confirm its own identity.

The subject of Waldenfels's theory is not existence of an Another; that is characteristic for the previous phenomenological tradition, but the «a-topical» extraterritorial phenomenon of Stranger; defined through intermediation of «some strange places». Instead of denotes of Stranger in terms of E.Husserl's intentionality as the inverted experience of «Self», B.Waldenfels puts forward the idea of responsive sense direction as the conscious and free «step forward», claim, ambition with double meaning – as the aimed at someone call («Appil») and the distributed on something complaint («Praetention»). The experience of Stranger from point of view an answer to the Stranger's appeal that provokes sense of «my» answer is accented by B.Waldenfels. The «productive» answer to Stranger will appear as the event exactly in the case of reply as response to the call to «me», which determines occurrence of intersubjective expanse «between us» as the prerequisite of tolerance.

So the experience of Stranger's subjectivity in the post-structuralist psychoanalysis (J.Kristeva, R.Salecl) and the responsive phenomenology (B.Waldenfels) with other models of subjectivity are one of the prerequisites for polyessential specifics of the postclassical subjectivity.

Keywords: identity, postclassical subjectivity, decentrated subject, «stranger», «other», intentionality, responsiveness.

В. Козачинская

ЧУЖОЙ КАК ИДЕНТИЧНОСТЬ ТРАНСГРЕССИВНОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ

Статья посвящена экспликациям понятия Чужого как релевантного постклассическому дискурсу субъективности в контексте общеструктуралістской децентрации субъекта и постмодерного «кризиса идентификации». Чужой рассматривается как лиминальная форма идентичности феномена человеческой трансгрессивности. Особое внимание уделено анализу опыта «чужести» в постструктуралістском психоанализе (Ю. Кристева, Р. Салецл), где «чужест» уклоняется от схватывания как нестабильно идентифицируемая инаковость внутри самой субъективности («чужое самому себе я»), а также «а-топичному», экстериторіальному феномену Чужого как определяемого через посредничество «некоторого чужого места», в респон-

живної феноменології Б. Вальденфельса. Принципиальним при цьому предстає феноменологічний аспект респонзивності в означенні «екстериторіального места между» своїм и Чужим, експліцирую опыт Чужого в свете потенциально более широкого, чем простое вопрошание, ответа на требование Чужого как инстанции, которая провоцирует смысл «моего» ответа.

Ключевые слова: ідентичність, посткласическа субъективність, децентрований суб'єкт, Чужої, «иної», інтенціональність, респонзивність.

Концептуалізацію посткласическої суб'єктивності означено радикалізацією форм суб'єктивності, що трансгресує від тотожних собі властивостей «центру» до маргінальних ознак як «своє *інше*», Чужий, номад, суб'єкт перверсивної сексуальності, посттілесності тощо. Нова «герменевтика суб'єкта» (Фуко) з'ясовує підстави людської ідентичності (Р. Салецл, Ж. Бодріяр, Б. Вальденфельс, Ю. Габермас, Ж. Дельоз, Ю. Крістева, П. Рікер), розкриває специфіку позбавленої єдності неунітарної самості суб'єкта «нестачі», реструктуралізації його ідентичності як продукту масових процесів, що формують бажання і структурують його в дискурсі (Ж. Лакан, Ж. Деріда, С. Жижек).

В українській філософській думці започатковане Київською світоглядно-антропологічною школою дослідження трансгресивної суб'єктивності представлено працями В. Табачковського, В. Шалашенка, А. Дондюка, Т. Лютого, Л. Солонька ([1]). При цьому дискурсивна «розмитість» концептів суб'єкта й суб'єктивності, спричинюючи ситуацію незначної кількості спеціальних досліджень їх філософсько-антропологічної ревізії в сучасному контексті, визначає актуальність аналізу поняття Чужого («чужості») як лімінальної форми ідентичності людської трансгресивності.

Звертаючись до поняття Чужого як релевантного посткласическим стратегіям суб'єктивності, вбачаємо **завданням статті**, виходячи з загальнотеоретичних положень постструктуралізму (Бахтін, Лакан, Дельоз), постструктуралістського психоаналізу (Крістева, Салецл) та респонзивної феноменології (Вальденфельс), здійснити спробу осмислення поняття Чужого у світлі загальних тенденцій деформації його традиційного розуміння. Принциповим при цьому є акцент на феноменологічному вимірі респонзивності, що обертає питання способів репрезентації мультівідової суб'єктивності на проблему спільноти, щодо якої нічому не дозволяється набути статусу незаперечної вихідної інстанції.

Експлікації лімінальних форм суб'єктивності є ознакою постмодерного дискурсу, що маркує «крайній» характер суб'єктивності в палітрі «стратегій усутнення» через виокремлення екстатичних, патологічних, перверсивних ракурсів лібідозних пульсацій (Лакан, Ліотар), бажання (Дельоз), спокуси (Бодріяр), відразі (Крістева). Питання трансгресивних норм раціональності зринуло ще на перетині феноменології й психіатрії, поєднуючи останню з філософсько-антропологічним знанням. До ймовірності антропології в межах психіатрії на початку ХХ ст. спонукала необхідність по-новому тлумачити відмінну від усталеної норми психічну хворобу, щоб побачити хворого як іншу суб'єктивність і «соціальність».

Вже гусерлівське тлумачення рефлексивного дає змогу сприймати психічне захворювання як його своєрідну інтенціональну модифікацію, уможливлучи «психологію як проект сучасної людини, яка не може бути зведена до якогось єдиного чинника – це людина, що є суб'єктом відносин зі світом, це свідомість як інший світ, це людина як інший інтенціональний об'єкт» [1, с. 195]. Даність іншого *я* вимагає, за Гусерлем, визнання інтенціональності свідомості, що не утворює собою камери, у якій містився б деякий(-чийсь) зміст, як виходу *я* за межі й спрямованістю на трансцендентне щодо нього інше *я*.

Недостеменно через свій випадковий характер інше *я* виступає, за Гусерлем, опосередковано через об'єкти з духовними предикатами, що згідно зі своїм першовитоком відсилають до чужої активно-конститууючої інтенціональності: «*я* пізнаю світ разом з Іншими... не як моє особисте синтетичне утворення, а як чужий мені, інтерсуб'єктивний, для кожного тут-сутий, для кожного досяжний у його власних предметах світ» [2]. Кожному ще належить оволодіти незнайомим інтерсуб'єктивним світом, зрозумілим лише з моїх інтенціональних переживань, у межах їх конститутивних синтезів.

Проте царина випромінюваних чужими мені суб'єктами смислів, за Гусерлем, надає підстав сумніватися в його універсальності. Означений зсувом до емпірико-семантичного аспекту інтерсуб'єктивності й звертанням до поняття життєсвіту як універсального поля перетину сфер впливу різних форм практик постструктуралізм висуває навізаєм гусерлівській «перспективі від першої особи» механізм пізнання світу через інших. Експлікація ідеї Гусерля про взаємну включеність світу й людини обертається усвідомленням позитивно значущого у своїй даності світу лишень як оточення іншого. Дискурсивне поле такої суб'єктивності співвизначає переакцентацією досліджень з інтенціональних актів до комунікативних і далі – до респонзивності.

Віднайдення ідентичності у встановленні схожості-розбіжності між *я* та іншим зумовлюють розуміння інтерсуб'єктивності як бісуб'єктивності (суб'єкт-суб'єктивності), сфери «між» свідомістю *я* й «дискурсом Іншого» як несвідомим (Лакан), маргінальним і алогічним, що знаходить у собі людина при аналізі своїх «меж» (Дельоз, Бодріяр, Фуко), свідомістю іншої людини (Бахтін, Бубер, Гусерль), буттям у цілому (Гайдегер, Левінас). Обстоювання недостатності людського існування як вихідної – *я* й інший

створюємо один для одного «надмір присутності» (П. Рікер) за межами нашої суб'єктивності – є присутнім у підході до свідомості «іззовні», в інтерсуб'єктивістській «перспективі третьої особи» Е. Левінаса й Б. Вальденфельса.

Згідно з постструктуралістським психоаналізом, окрім екстрасуб'єктивної плюральності не зводимо один до одного індивідів, існує інтрасуб'єктивна множинність досвіду комунікації з «іншим (чужим) собою», що, на відміну від психологічної рефлексії, постає збиранням людиною в єдине внутрішнього досвіду. Все чуже, за твердженням Б. Вальденфельса, що є чимось іншим, гетерогенним, а-топічним, «починається у своєму домі як чужість мене самого або як чужість нас самих», у формі інтрасуб'єктивної чужості [3, с. 21]. *Я*, отже, не мислиться інакше, ніж у співвідношенні з Іншим, зустріч яких є пробудженням в обох певної вихідної єдності, власне ж чужість, схоплювана тільки як відмінність, «вираз зв'язку».

Внутрішньосуб'єктивна множинність *я* так само важко підлягає розумінню інших, оскільки неможливо існувати поза й до, а тільки всередині її процесів. Людина не здатна уявити, як формується й змінюється її внутрішній досвід, бо у підставі поведінки лежать пов'язані з непідвладними розуму бажаннями, спогадами, передчуттями операції несвідомого як «дискурсу Іншого» (Лакан), що не просто коментує свідомий досвід, а, втручаючись, витісняє його, «накладає шви» (Е. Істхоуп) між уявним, реальним і символічним як сферою засвоєваних індивідом соціокультурних норм, на підставі чого розуміння інтерсуб'єктивності передбачає залученість слів, «царини символічного» (Крістева) як умови існування «людини екзистенційної», що втратила межу між патологією й первинною «ненормальністю норми».

Про вагомість «точки опертя поза собою» бодай у гіпотетичному іншому як про єдино можливий спосіб для *я* сформувані ціннісне ставлення до себе, що буде вже «ставленням до ставлення іншого», розмірковував М. Бахтін, означуючи це ситуацією позаперебування індивідуального *я*. Розширена до спів(по)-дієвої, співучасна позиція суб'єкта діалогу відзначається при цьому цілковитою «не-втратою» себе в іншому. Самосвідомість і виникає як певне про(перед)віщення діалогу: зосереджуючись на собі, людина скеровує на себе особисто всю потужність власної свідомості, й «тут виникає... над-*я*, тобто свідок та суддя всієї людини..., не *я*, а інший» [4, с. 115].

Буття людини, жодною мірою не схоплюючись у своїй цілісності, обертається «серією» ідентичностей. Так, під дією саморефлексії, коли у дзеркалі самосвідомості *я* постає об'єктом власної думки, суб'єкт, за переконанням П. де Мана, руйнується в результаті процесу ім(де-)персоналізації, знеособлення: «звернене до останнього кордону імперсональне *Я* втрачає останні зв'язки зі своїм вихідним центром, розчиняючи себе в ніщо» [2]. Суперечлива й рухлива фрагментована суб'єктивність диктує вбачати у самій свідомості розімкнену, «хаотичну «магму» невимовних бажань, екстатичних прагнень, настійливих зазіхань до зовнішнього світу» [2].

Розщепленість суб'єкта-у-процесі (Крістева), феномен історичної непослідовності (Фуко), перервність як методологічний принцип децентрації суб'єкта щодо бажань у психоаналізі, мовних форм у лінгвістиці, норм поведінки в антропології виявляють у людині, за твердженням Фуко, власну інакшість, несвідомо визначаючи її нетотожність собі й ставлячи на край або ж за межі психічної, соціальної, моральної «норми». Чужість при цьому набуває вигяду ідентифікованої іншості всередині суб'єкта, що прагне відновити позірну цілісність через посередництво символічної функції уяви або ж «присутності Іншого всередині мене, яка розгортається пліч-о-пліч із відсутністю мене самого для мене самого» [3, с. 23].

З огляду на визначену Леві-Стросом методологічну передпослідженість розщепленості самій антропологічній рефлексії, присутність «собі чужого» як власного відчуження визначається самою специфічною структурою людської цілісності. Виступаючи прихованим обличчям власної ідентичності, буття *іншим* (через відчуження якого ми й приймаємо, зрештою, нашу цілісність) завжди починається, за Крістевою, з перенесеної назовні, на конкретного іншого розірваності всередині себе. Присутність в осерді «знання-влади» пригніченої інакшості дитячого, істеризованого жіночого, перверсивного дорослого *тіла* чи радикальних форм чужості *еросу, мистецтва, смерті* виникає за подій, які, згідно з Вальденфельсом, порушують питання про можливість інтерпретації взагалі.

Процес пригнічення чужості суголосний «бунтівним» комунікативним практикам, коли, за Крістевою, крик та жест зашифровують систему мови, вписують туди те, що суспільство, конституюючись, згнічує чи вбиває, руйнуючи структуру самої метамови. Так, наше «архаїчне, нарцисистичне, ще не обмежене зовнішнім світом *я* виносить назовні себе те, що відчуває в собі самому присутньо небезпечного й неприємного», відтак іманентність чужого у знайомому засвідчено тією «тривожною чужістю, що заторкує щось віддавна знайоме, віддавна близьке, ...- *unheimlich*, – ...все, що мало б залишатись таємничим, у тіні і що звідти вийшло, не знайоме у розумінні власного, а потенційно позначене чужим й відіслане у невластиве йому минуле» [5, с. 242–243].

У фрейдівській «семіології чужості», що досліджує динаміку несвідомого, йдеться, за Крістевою, лише про «відкидання іншого в осерді... «ми самі», впевненого в собі й непроникного, якого, власне, після Фрейда більше не існує і яке проявляється як дивний край кордонів і несхожостей, які безупинно виникають і

розпадаються» [5, с. 254]. Крістева вдається до обставин спроби Фрейда з'ясувати джерела чужості, передусім, у конфронтації зі *смертю й жіночим* як останнім і початковим, що «нас поглинає і визначає, аби, повертаючись, стривожити». Такою є зумовлена страхом смерті амбівалентність ставлення до ще донедавна «знайомих» мертвих як репрезентантів своєї й чужості через наділення їх винятковим правом тих, що *пройшли* смерть, зіткнувшись водночас із відчуженим «входом у давню рідну землю» [5, с. 246].

Внаслідок ототожнення *я* з іншим чужість, що належить до тієї ж категорії, що й знеособлення, набуває, за Крістєвою, безлічі варіантів складності позиціонувати себе стосовно іншого (*я* втрачає свої межі, в *я* більше немає вмісту), руйнуючи структуру *я* й усвідомлювані захисти, відбиваючи водночас потребу ідентифікації і страх перед нею. Визначення Фрейдом чужості як відмінності всередині «того, що ми наполегливо підтримуємо як власне й міцне «ми»», може тлумачитись, на думку Крістєвої, як запрошення не уречевлювати чужинця в собі: «... У мені є чуже, відтак всі ми чужинці. Якщо я чужинець, то чужинців не існує», а отже, «інший, – провадить дослідниця, – це моє («власне») несвідоме: ми самі собі чужі» [5, с. 249].

Інша представниця постлаканівського дискурсу «розпаду символічного порядку» Р. Салецл, посилаючись на Фрейда, міркує про те, що людина, прийнявши вертикальне положення, у процесі перетворення на суб'єкта-мовця зазнає впливу символічної кастрації, яка розщеплює суб'єкта, вводить конститутивну *нестачу* й підкорює логіці бажання, позбавляючи людину притаманної тваринам органічної цілісності. Проте саме завдяки символічній кастрації відносини між людьми набувають людського характеру, оскільки «лише після символічної кастрації суб'єкта турбують питання на зразок «чого хоче *інший?*» і «що *я* для *іншого?*»,... яка моя символічна ідентичність (тобто хто *я* в символічній мережі?), і який об'єкт мене доповнює?» [6, с. 81].

За переконанням Салецл, Лакан розуміє пов'язану з нестачею символічну кастрацію як підставу радикальної порожнечі суб'єкта, який «самий по собі ніщо, він набуває авторитет і владу виключно ззовні, із мережі символічних знаків розрізнення. Коли ми виявляємо повагу до батька, ми... приховуємо той факт, що сам він – порожній, безсильний суб'єкт» [6, с. 153–154]. Впливає, що зумовлена символічним порядком нестача робить людину *людиною*. Як заважає пізніше, у післямові до «(Пер) версій любові й ненависті», Р. Салецл стосовно генетично керованого суспільства майбутнього, «людина впорасться з тупиками цього суспільства, оскільки вона – розщеплений суб'єкт. Нестача, що його позначає, – не завада, а власне умова творчого характеру людини» [6, с. 180].

У річищі розв'язання Лаканом проблематики бажання Салецл розглядає питання *мовного* насилля й ролі в ньому *Великого Іншого*. Як зауважує А. Матвеєва, дослідниця повторює той фірмовий хід, який витончено проробляє Жижек: стверджує повну структурну подібність особистісного й соціального суб'єктів, що надає їй можливість «перейти, не змінюючи інструмента, до аналізу ідеології» [7]. Суб'єкт, який промовляє травмуючу щодо іншого промову – промову-ненависть, бажає, згідно з Салецлом, визначити місце того, хто говорить, ідентифікуючи себе через соціальну символічну структуру *Великого Іншого*: «коли хтось промовляє расистські промови, він шукає *іншого*, який підтвердив би йому його ідентичність і наділив би його владою... Створення небезпечних *інших* (чорношкірих, євреїв тощо) діє як осердя головного означника, що об'єднує розрізнені елементи та проблеми складного суспільства, надаючи їм зв'язного й ясного значення» [6, с. 130–131].

Так, міркуючи про символічне підґрунтя будівельної активності Чаушеску, Салецл стверджує, що почуття «пристрасної прихильності» може обернутись мукою для цілого народу. Свідок болісних процесів на теренах колишньої Югославії, Р. Салецл, звертаючись до проблеми універсалій, зауважує, що права людини і свобода з'явилися у той момент, коли суб'єкт втратив свою укоріненість у традиції, і його позбавлена субстанційності порожня суб'єктивність позначилася сутнісною нестачею: «Універсальне – частина моєї ідентичності, оскільки я пронизаний конститутивною нестачею (оскільки моя відмінна ідентичність зазнала втрати у процесі свого конструювання» [6, с. 142].

Б. Вальденфельс у своїх міркуваннях посилається на здійснену Гусерлем спробу визначити місце Чужого в досвіді як більш радикальну за ті комунікативні теорії, що виходять «із інтеріндивідуальних взаємовпливів, із уже наявного чи прихованого порозуміння й, зрештою, з наперед даного підґрунтя спільноти» [3, с. 18]. Проте замість означень Чужого в термінах гусерлівської інтенціональності як оберненого досвіду «власного» він висуває ідею смислонаправленості як свідомого й вільного «позасобою-буття-до-іншого», що виступає не як спонтанний рух, а як прорив, «крок назустріч», домагання з подвійним значенням, як спрямований до когось заклик (*Appil*) та поширювана на щось претензія (*Praetention*). Обидва вияви взаємно передбачають один одного: у моїй претензії імпліцитно міститься пред'явлене мені з боку когось домагання.

Автор «Топографії Чужого» прагне подолати неприпустиму, на його погляд, неухвалу до настійного питання способу появи Чужого, виходячи з гусерлівського визначення Чужого як «підтверджуваної доступності первинно недоступного». Місце Чужого в досвіді є «не-місцем», а-топосом – не тим, що *перебуває* десь у чужому місці, а тим, що *визначається* як «десь у чужому місці», виключаючи негативну дефініцію: «Чуже не являє собою дефіцит... Ми радше маємо справу з певним видом тілесної

відсутності» [3, с. 20]. Ситуація а-топії убачається Вальденфельсом і в інтрасуб'єктивній чужості. Проте, як можна маркувати те, що, ухиляючись від схоплення, не міститься на своєму місці, будучи позапорядковим феноменом «нездоланної відсутності»?

Вихід, за Вальденфельсом, полягатиме у припущенні, що кожний є чужим для себе в інший спосіб, ніж йому є чужими інші, в розмежуванні «домагання Чужого, на яке я відповідаю, та своєрідності Чужого, щодо якої я висловлююся» [3, с. 22]. Тоді відповідь на запит, заклик, домагання з боку іншого, або Чужого як інстанції, що звертається до мене, провокує, мотивує мене висловити свою думку або мовчати, являтиме собою «подвійну подію, в якій я сам беру участь так само, як Інший; проте я сам починаю не із самого себе, а з домагання Іншого» [3, с. 23].

Відповіддю на вимогу Чужого буде, за твердженням Вальденфельса, зміна становища Чужого в досвіді й, відповідно, нашої настанови щодо Чужого: замість прямого запитання «що це?» ми виходимо із занепокоєння Чужим як тим, на що ми відповідаємо, «на що» відповіді зустрічає нас як вимога, провокація, «домагання в подвійному сенсі того, що звертається до нас і в цьому зверненні висуває домагання» [3, с. 42, 143]. Якщо Чуже є тим, з чого як «того, що ми називаємо *нападом*», походять наші промови і вчинки, то у стосунку з Іншим слово набуває форми респонзивності, а Чуже виявляється тим, чим є, лише «в події відповіді, що як response завжди перебільшує answer..., приводить до того, що дещо висловлюється, повертає увагу, домагається нас» [3, с. 102].

Чуже сповіщає про себе у формі стимуляції й домагання: «Ми виходимо з того, що занепокоює... У цьому полягає момент *поза-порядкового*, що утворює зворотний бік тут і тепер чинного порядку» [3, с. 143]. Чуже, за Вальденфельсом, постає як *домагання* в подвійному сенсі претензії й заклику, причому «відповідаємо на нього у винахідній і творчій формі, *тобто даємо те, чого не маємо*» [3, с. 123]. Смісл виникає у самій відповіді, у якій ми даємо те, чого не маємо, «...Я визначає себе через відповідь від того, хто відповідає. Там, де виникають нові думки, вони не належать ані мені, ані Іншому. Вони виникають «між нами», без чого (Між) немає ніякої інтрасуб'єктивності» [3, с. 44].

Б. Вальденфельс пропонує Європі усвідомити «чужість» власного походження як відповідь про *неєвропейське* всередині й за межами Європи: «Місце, з якого ми мідповідаємо на Чуже, не належить нам, воно є екстериторіальним, білою плямою на карті та в історичному календарі. Воно свідчить про анонімну Європу, котра як кожний із нас дістала своє ім'я з якогось іншого місця» [3, с. 125]. у цьому з ним солідарний «концептуаліст глобалізму» У. Еко в міркуваннях про коріння об'єднаної Європи, в якій «культурна відкритість... постає найглибшою з усіх європейських характеристик» [8, с. 428].

Отже, аналіз Чужого як релевантного посткласичному дискурсу суб'єктивності дозволяє вбачати в ньому лімінальну форму ідентичності трансгресивної суб'єктивності. Згідно з постструктуралістським психоаналізом (Крістеа, Салецл), «чужість» ухиляється від схоплення як ідентифікована у несталий спосіб внутрішньо(інтра)суб'єктивна *іншість*, «чуже самому собі я». У респонзивній феноменології Б. Вальденфельса лімінальні вияви трансгресії притаманні «а-топічному», екстериторіальному феномену Чужого як *визначуваного* через посередництво «деякого чужого місця». Принциповим при цьому є феноменологічний вимір респонзивності в маркуванні «екстериторіального місця між» Своім та Чужим, що розглядає досвід останнього у світлі потенційно більш широкої, ніж простий запит, відповіді на домагання Чужого як тієї інстанції, що провокує сенс «моєї» відповіді. Це обертає питання способів репрезентації людини-«мультивіда» на проблему спільноти, щодо якої нічому не дозволяється набути статусу незаперечної вихідної інстанції.

Література:

1. Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного / Є. І. Андрос, Г. І. Шалашенко, В. П. Загороднюк, Н. В. Хамітов, А. М. Дондюк, Т. В. Лютий, Л. А. Солонько, Г. П. Ковадло, О. А. Ярош, К. С. Малеев. – К. : Наукова думка, 2010. – 350 с.
2. Осанов А. А. Интрасубъективность в контексте становления человеческого бытия [Електронний ресурс] / А. А. Осанов. – Режим доступу : <http://humanitarius.com/static/osanov-04.html>.
3. Бернгард Вальденфельс. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Бернгард Вальденфельс. – К. : ППС – 2002, 2004. – 206 с.
4. Гуревич П. С. Проблема целостности человека / П. С. Гуревич. – М. : ИФ РАН, 2004. – 178 с.
5. Крістева Юлія. Самі собі чужі / Ю. Крістева ; пер. з фр. З. Борисюк. – К. : «Основи», 2004. – 262 с.
6. Салецл Рената. (Из)вращения любви и ненависти / Салецл Рената ; пер. с англ. В. Мазина // Художественный журнал. – М., 1999. – 206 с.
7. Матвеева А. Славой Жижек. Возвышенный объект идеологии [Електронний ресурс] / А. Матвеева // Новая Русская Книга. – 2001. – № 1. – Режим доступу : <http://magazines.russ.ru/nrk/2001/1/annamtv.html>.
8. Эко У. Полный назад! «Горячие войны» и популизм в СМИ / У. Эко ; пер. с итал. Е. Костюкович. – М. : Эксмо, 2007. – 592 с.

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

УДК 316.77:141.319.8

*Анна-Марія Лучак***ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ФЕНОМЕНА КОМУНІКАЦІЇ
В ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ ХХ СТ.**

У статті досліджено антропологічний вимір феномена комунікації як гуманістичного чинника в епоху технократизму. Розглянуто філософські теорії комунікації в контексті зміни парадигми: саморозуміння, взаєморозуміння та дискурсивно-нарративних практик. Окреслено головні критерії, згідно з якими проаналізовані концепції комунікації віднесено до тієї чи іншої парадигми. Обґрунтовано, що дискурсивно-нарративні практики сьогодні є панівною філософською парадигмою у дослідженні феномену комунікації. З'ясовано, що саморозуміння як екзистенційна свобода відкриває людину для Іншого, уможливаючи інтерсуб'єктивну взаємодію. Натомість взаєморозуміння слугує досягненню згоди щодо нормативної координації поведінки. Наррація як дискурсивно значуща оповідь спонукає комунікантів до дії.

Ключові поняття: комунікація, дискурс, діалог, нарратив, саморозуміння, взаєморозуміння, дискурсивно-нарративні практики.

*A.-M. Luchak***PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL DIMENSION OF THE COMMUNICATION
PHENOMENON IN THE 20TH CENTURY INTERPRETATION**

The author studies anthropological dimension of the phenomenon of communication as a humanistic factor in the era of technocracy. European integration processes make communication a valuable framework agreement in the construction of ideological orientations. The article highlights the philosophical theory of communication in the context of a paradigm shift: self-understanding, mutual understanding and discursive-narrative practices. The author identifies main criteria by which the concepts of communication under study are related to the particular paradigm. Existential understanding of communication represents the self-understanding paradigm in which a person appears as a spiritual being who seeks to know him and others, to get rid of the vanity of the world, claiming the freedom in existence. Transition from subjectivity to intersubjectivity means origin in philosophy of communication the paradigm of mutual understanding. Experience of the Other is a goal that is embodied in single social discourse that aims to reach the consensus. Virtualization of the social human activity leads to changes in the life environment and opens a new meaning of the concept of communication as a process of active interaction, which can lead to positive social change. Network discourses now are identified with social and communication networks. It is proved that the discursive-narrative practice nowadays is a dominant philosophical paradigm in the study of the communication phenomenon. Mutual understanding leads to the consensus on regulatory coordination of human behaviour. Narration as discursively significant story encourages communicators to action.

Key words: communication, discourse, dialogue, narrative, self-understanding, mutual understanding, narrative practice.

*A.-M. Luchak***ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ФЕНОМЕНА КОММУНИКАЦИИ
В ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ ХХ ВЕКА**

В статье исследовано антропологическое измерение феномена коммуникации как гуманистического фактора в эпоху технократизма. Рассмотрены философские теории коммуникации в контексте изменения парадигмы: самопонимания, взаимопонимания и дискурсивно-нарративных практик. Определены главные критерии, согласно которым проанализированы концепции коммуникации отнесено к той или иной парадигме. Обосновано, что дискурсивно-нарративные практики сегодня являются господствующей философской парадигмой в исследовании феномена коммуникации. Выяснено, что самопонимание как экзистенциальная свобода открывает человека для Другого, делая возможным интерсубъективное взаимодействие. Кроме этого, взаимопонимание служит достижению согласия по нормативной координации поведения. Наррация как дискурсивно значимый рассказ побуждает коммуникантов к действию.

Ключевые понятия: коммуникация, дискурс, диалог, нарратив, самопонимание, взаимопонимание, дискурсивно-нарративные практики.

Євроінтеграційні процеси у другій половині ХХ століття зумовили актуалізацію комунікативної узгодженості дій. Це спричинило необхідність осмислення комунікації та її ролі у конструюванні світоглядних орієнтирів як ціннісних засад порозуміння. Відповіддю на запит став комунікативний переворот у

самій філософії: перехід від філософії свідомості до філософії інтерсуб'єктивності. Згодом, виникнення соціально-комунікативних інтернет-мереж дало можливість залучити до інтерсуб'єктивної взаємодії кожного, незалежно від національних, культурних чи соціально-політичних уподобань. Однак метою такою взаємодії є досягнення згоди стосовно спільних суспільних цінностей. Як зазначав Д. де Ружмон, головні мотиви європейського об'єднання – це безпека, процвітання і свобода [6, с. 55]. Їх утвердження потребує безперервного пошуку консенсусу, компромісу та відкритості до залучення Іншого.

Дослідження феномена комунікації є актуальним і для України. Розбудова демократії та утвердження громадянського суспільства є необхідною умовою інтеграції України в Європейську спільноту. Здобувши незалежність, Україна прагне відновити втрачений соціальний капітал на засадах європейських цінностей. Консолідації українського соціуму слугуватиме дискурс, спрямований на утвердження ідеалів свободи, рівності та гідності людини. Найбільш сприятливим середовищем для здійснення такого дискурсу є соціально-комунікативні інтернет-мережі.

Феномен комунікації активно досліджують європейські та українські автори. Їхні наукові розвідки належать до різних галузей гуманітарного знання. Філософські аспекти комунікації досліджують: М. Кастельс, М. Волзер, Ю. Габермас, Д. Мілер, Д. Крістал, У. Бек. В Україні філософію комунікації розвивають А. Єрмоленко, В. Куплін, Ф. Бацевич, Є. Більченко, Л. Ситниченко, М. Бойченко, А. Карась та інші.

Незважаючи на численні дослідження, залишається актуальним питання гуманізації комунікації, її змістової трансформації в ході історико-філософського конституювання цього концепту.

Мета статті – проаналізувати антропологічний вимір феномена комунікації в контексті зміни філософської парадигми: від суб'єктивності до інтерсуб'єктивності.

Вперше до аналізу комунікації звертається німецький філософ-екзистенціаліст Карл Ясперс. У його інтерпретації комунікація постає однією з головних рис сучасної історичної епохи, її «специфічною ситуацією». «Ситуація означає не тільки природно-закономірну, але радше смислово дійсність, що постає не як фізична, не як психічна, а як конкретна дійсність... дійсність, яка несе для мого емпіричного буття користь або шкоду, відкриваючи можливості або накладаючи нові обмеження» [14, с. 96].

У цій специфічній дійсності К. Ясперс розрізняє комунікацію наявного буття та екзистенційну комунікацію. У комунікації наявного буття К. Ясперс виділяє три рівні. Перший рівень означає життя людини серед інших людей, а комунікація є засобом утворення необхідних зв'язків у спільноті для комфортного існування. Воно ґрунтується на загальноприйнятих зразках мислинневої культури та загальних нормах соціальної поведінки, гарантуючи безпроблемне буття людини. Знехтувати суспільними нормами для людини означає ввійти у конфлікт із наявним способом людського існування та втратити можливість комунікації.

Другий рівень комунікації починається тоді, коли людина постає як свідомо особистість, як незалежне від світу Я, запитуючи «як люди поведуться та розуміють одне одного» [цит. за 5, с. 133]. Таке Я ставиться до світу як до об'єкта власного дослідження, а власна незалежність, за К. Ясперсом, є головною передумовою виникнення цілерациональної комунікації. Проте у цій незалежності прихована суперечність. Вивищуючи себе над іншими, Я починає розглядати спільноту як засіб, а не як мету, що суперечить категоричному імперативу І. Канта, спричиняючи руйнування суспільної моралі.

Суб'єкт-об'єктне відношення між Я та Іншими К. Ясперс розглядав у площині соціального виміру, не беручи до уваги двобічний характер взаємодії. Згідно з логікою мислителя, спільнота, яку Я досліджує, існує вже до початку комунікації. Я актуалізує дискурс, вибудовуючи його за певними правилами, нормами та цінностями. Для того, щоб виокремити себе як суб'єкта, Я повинне рефлексувати над цим дискурсом. Однак, щоб діяти в ньому, Я повинне позиціонувати себе як незалежне, але К. Ясперс не пояснює задля чого необхідна ця незалежність [14, с. 173].

Якщо погодитися з тим, що кожне Я керується власними егоїстичними намірами, то можна припустити, що почнеться змагання за самовивищення, яке з необхідністю зумовить війну всіх проти всіх. Змагання за самоутвердження нівелює місію Я у спільноті, й виникають такі собі Над-Я, що комунікують позірно. Це означає, що така комунікація не є цілерациональною і має за мету не досягнення консенсусу, а вирішення нагальних потреб. Я починає діяти як інструментальний розум. У такому дискурсі апіорі не можуть існувати такі поняття, як «взаєморозуміння» та «свобода», унеможливується існування спільноти.

На третьому рівні комунікація стає цілеспрямованою. «Людина є не лише формальним Я процесу розуміння й не лише вітальним буттям, але й водночас носієм певного змісту, який або лишається прихованим у темряві примітивної спільноти, або ж висвітлюється в духовній цілісності свідомого буття» [5, с. 135]. Цією духовною цілісністю є ідея, яка гуртує спільноту як єдине ціле – ідея єдиної віри, ідея держави, ідея сім'ї, ідея університету. Саме ця ідея стає першою передумовою змістової комунікації, де актори мають спільні цінності та власну єдність як мету.

Зазначимо, що К. Ясперс не розглядає кількох інших аспектів: змістове й діяльнісне наповнення незалежності Я та одностайності спільноти в трактуванні ідеї. По-перше, коли Я приймає ідею, його незалежність змінює характер, адже тепер вона обмежена правилами, за якими живе спільнота. По-друге, люди як

соціальні атоми-носії певного змісту повинні ще знайти один одного. Має бути виявлено самотність Я першого рівня комунікації, втеча від якої спонукатиме його знайти Інших, щоб об'єднатися з ними в спільноту.

Цілераціональна комунікація об'єднує Я з Іншими в дискурсі, проте не наближує Я до себе самого. Три об'єктивно наявні рівні комунікації є обмеженими, але К. Ясперс зазначає, що саме ці межі вказують на вимушену необхідність екзистенційної комунікації. На першому рівні комунікації Я обмежене рефлексивно, на другому – загальною ідеєю цілого, на третьому – екзистенцією. Те, що є невидимим на рівні наявної комунікації, з'ясовується саме на рівні екзистенції.

За К. Ясперсом, комунікація наявного буття є недостатньою, що спричинює філософську рефлексію, де відкривається умова можливості Я лише завдяки зв'язку з іншими людьми. Така комунікація є лише засобом для буття, але не самим буттям. В екзистенційній комунікації, «... де я вперше зустрічаю та пізнаю самого себе, інша людина – це певна, саме ця інша людина: її унікальність є вирішальною для субстанційності її буття» [5, с. 138]. Це процес взаємотворення особистостями одна одної. Екзистенційна комунікація виходить із свободи як можливості, відмова від якої рівноцінна відмові від власного буття, коли зраджує самому собі через втрату іншого.

Незважаючи на спрямованість комунікативної філософії Карла Ясперса до Іншого, чимало запитань постають перед індивідом, який входить в екзистенційну комунікацію. Проблематизуючи себе як об'єкт самодослідження, Я робить крок до рефлексивної об'єктивації, тобто крок «в себе», а не «в спільноту». Безумовно, першою передумовою свідомої діяльності є усвідомлення себе. Але усвідомлення себе як екзистенції, згідно з філософією К. Ясперса, може посягати й на свободу Іншого, тобто визначення екзистенції Я може не вписуватися у взаємне свідоме розуміння. Визначаючи спілкування з Іншим як єдиний спосіб утвердження людської екзистенції, К. Ясперс залишає поза увагою інші можливості прояву людиною свого «Я». З комунікації наявного буття Я переходить не на новий рівень взаємодії, а занурюється в екзистенційну ситуацію.

Подальший розвиток комунікативної філософії здійснив Мартін Бубер, один із найцікавіших мислителів ХХ століття. Він створив оригінальну версію релігійного екзистенціалізму – так звану «діалогічну онтологію».

У праці «Я і Ти» Бубер звертає увагу на те, що існує три основні підходи, відношення людини до буття: Я-Воно, Я-Ти та ще одне відношення Я-Ти, де «Ти» означає божественне «Ти».

Зазначимо, що перше відношення раціоналістично-сцієнтичного типу М. Бубер називає також «функціональним» та «орієнтуючим». У відношенні Я-Воно світ постає перед людиною як множина предметів і знарядь, які можуть знадобитися нам у досягненні поставлених цілей та втіленні інтересів. Але можливий й інший тип відносин – «актуалізований», «зустрічний», «особистісний», «діалогічний». Можна звертатися до предметів, людей та Бога як до Ти. «Ти зустрічається мені з милості – через пошуки його не знайти. Але те, що я промовляю до нього засадниче слово, становить учинок мого ества, мій істотний учинок» [2, с. 37]. Тоді Інший уже не є одним із багатьох об'єктів, які постають перед Я. Не будь-які міжлюдські стосунки відразу є відношенням Я-Ти. Дійсність «Воно» ми отримуємо в досвіді, натомість дійсність «Ти» переживаємо. Переживання – це своєрідне співвідчування, співрозуміння. Таким чином, Я Іншого відкривається як Ти.

За М. Бубером, у відкритті «Ти» настає і глибше розуміння самого себе. Адже кожне переживання – це співпереживання, тобто існує своєрідний пізнавальний резонанс, який веде до того, що відкриваючись для духовного світу Іншого, Я відкриває також і своє життя. У зіткненні з «Ти» постає духовність «Я».

Ще однією суттєвою властивістю зустрічі Я-Ти, окресленою в праці М. Бубера, є її минуність. Світ зустрічі, тобто світ Ти, неминуче вертається до світу Воно. Так відбувається, коли вичерпується взаємопереживання в комунікації, взаємне «ставання». Комунікація – це процес, який необхідно жити. Жити зсередини, як зазначає М. Бубер, – вкладати новий зміст у слова, відкривати себе Іншому. Проте філософ розглядає зовнішні щодо діалогу чинники – оточення Я-Ти, ті ж ідеї К. Ясперса, які покликанні творити спільність, але можуть чинити й зворотню дію між Я і Ти. Філософ наголошує на драматизмі діалогу. Однак, незважаючи на те, що діалог має суто метафізичний характер, не варто заперечувати двоїстість людської природи і не враховувати інших чинників.

Зазначимо, що М. Бубер постає критиком своєї сучасності. Він вказує на потребу оновлення людської здатності до істинної розмови, яка в наші часи стала справді неможливою [2, с. 140]. Цікаво, що теза ця прозвучала в контексті, відмінному від сучасного – віртуального. Добра розмова полягає не в тому, що звучить багато слів, а в тому, що звучать ті слова, які ведуть до побудови взаємних стосунків. М. Бубер звертає увагу на зловживання словами, які призводять до руйнування відношення Я-Ти. Розмова як вираз глибокого й автентичного діалогу можлива лише тоді, коли партнера розмови розуміють як неповторну особистісну екзистенцію.

Сучасна культура загалом та європейський раціоналізм зокрема були для М. Бубера синонімом відчуження, «утилітарним етосом», де людина втратила здатність спілкуватися з Богом, світом та сама з собою. У своєму бунті проти раціональності, проти розчинення особистості в абстрактних категоріях

М. Бубер слідував за С. К'єркегором. Але, визнавши особистість як абсолютну цінність, М. Бубер, на відміну від С. К'єркегора, стверджував, що вона може існувати тільки через спілкування з іншими особистостями. Саме через спілкування можливе подолання відчуження та відновлення автентичного буття людини.

Отже, екзистенційне розуміння комунікації репрезентує парадигму саморозуміння, у якій людина постає духовною істотою, що прагне пізнавати себе та Іншого, звільняючись від марноти світу, стверджуючи власну свободу в екзистенції.

Звернення комунікативної філософії до інтерсуб'єктивності пов'язано з виходом людини за рамки свого «Я», з проблематизацією взаємодії з «Ти», що відбувається через істотні відмінності у культурних, етичних та життєвих цінностях. Основні тенденції розвитку філософії комунікації інтерсуб'єктивного типу сформували Юрген Габермас та Карл-Отто Апель.

Ю. Габермас зазначає, що безперервні вагання між емпіричним та трансцендентальним способами аналізу, між радикальною саморефлексією та напередпомислимим, що не дає себе схопити у рефлексії, свідчать про завершення ери філософії свідомості та перехід до нової парадигми – парадигми взаєморозуміння: «Якщо ми можемо на мить припустити модель зорієнтованої на взаєморозуміння дії, ... тоді об'єктивація та відповідна їй активність суб'єкта пізнання, спрямованого на самого себе та на цінності у зовнішньому світі, більш вже не є привілейованими. У парадигмі взаєморозуміння ґрунтовною стає перформативна настанова учасників інтеракції, які координують свої плани дій у ході досягнення порозуміння про щось у світі» [10, с. 289]. Прірву між трансцендентальним та емпіричним, яка притаманна філософії свідомості, необхідно долати через інтерсуб'єктивні відносини. У цьому ж контексті «... парадигма пізнання предметів повинна бути заміненою на парадигму взаєморозуміння між людьми, які здатні промовляти та діяти» [10, с. 288]. Отже, провідною тенденцією Західної філософії ХХ ст. стала відмова від віри у фундаментальні властивості людської свідомості й перехід до нової парадигми, що оперує такими поняттями, як взаєморозуміння, інтерсуб'єктивність, мовленнєва діяльність.

Ще до появи двотомної праці «Теорія комунікативної дії» Ю. Габермас увів низку фундаментальних для цієї теорії понять. Його зусилля було зосереджено на розрізненні та протиставленні інструментальної та комунікативної дії. Втіленням інструментальної дії Ю. Габермас вважає сферу праці. Така дія упорядковується згідно з правилами, які ґрунтуються на емпіричному знанні. Під комунікативною дією мислитель розуміє таку взаємодію принаймні двох індивідів, яка упорядковується згідно з нормами, що приймаються як обов'язкові. Якщо інструментальна дія орієнтована на успіх, то комунікативна дія – на взаєморозуміння діючих індивідів, досягнення консенсусу. Згода щодо бачення ситуації та її очікуваних наслідків заснована на переконанні через аргументацію власного бачення, ніж на примусі. Вона передбачає координацію зусиль, спрямованих саме на взаєморозуміння.

Згідно з цією парадигмою, феномен комунікації або мовленнєвої взаємодії між людьми відіграє фундаментальну роль у бутті людини. «Комунікація визнається останнім підґрунтям і свідомості, і пізнання, і суспільного буття» [5, с. 7]. Найважливішим завданням габермасівської філософії комунікації є раціональне обґрунтування універсальних підстав людського взаєморозуміння й гармонізації стосунків між людьми в соціумі та між людиною й довкіллям.

Відтепер філософія комунікації акцентує увагу на мовній проблематиці, що відповідає провідним напрямкам філософських досліджень ХХ ст. – герменевтиці, аналітичній філософії, семіотиці, феноменології. Однак погляд комунікативної теорії на роль мови в бутті людини був дещо відмінним від інших. Карл-Отто Апель наголошує на ролі мови як трансцендентально-герменевтичного чинника. Аналізуючи мову в межах суб'єкт-суб'єктних відносин, філософ трактує ці відношення «як інтерсуб'єктивну комунікацію, яка в принципі не може бути зведеною до мовної передачі інформації... Мова постає в цьому контексті не лише механізмом об'єктивації інформації та експресивним засобом, але й медіатором розуміння» [12, с. 63]. Феномен мови в комунікативній філософії інтерпретується не лише як знакова система, але й як трансцендентальна, ідеальна величина, яка є конститутивною для людського буття та світосприйняття. Найважливішим у цьому питанні є комунікативна функція мови. Зокрема, Вольфганг Кульман зазначає: «Тепер виявляється, що важливим результатом розумно інтерпретованої теорії мовленнєвих актів є не лише функція репрезентації – одна з багатьох можливих і цілком рівноправних функцій мови, але й те, що використання пропозицій в констатаціях і висування претензій на істинність для висловлювань стають можливими передусім через використання мовленнєвих феноменів, які традиційно вважалися насправді комунікативними. Репрезентативна функція мови, яка традиційно абсолютизувалась, обмежуючи комунікативну функцію, насправді є залежною від неї. Досягнення взаєморозуміння кимось стосовно чогось за допомогою мови є універсальним моментом. Репрезентація чогось у висловлюваннях є окремим випадком використання мови, який стає можливим завдяки всезагальній структурі мовленнєвої системи взаєморозуміння» [3, с. 14].

Комунікативна практична філософія спирається на трансцендентальну (ідеальну) мовленнєву прагматику, беручи за вихідний пункт філософування повсякденне мовне спілкування. Власне поняття трансцендентальної комунікації відображає універсальний досвід людства, усуває все часткове, що

існує в реальній комунікації. Трансцендентальна комунікація не походить від реальної, а є її регуляторним принципом. Мовленнєво-комунікативна діяльність є конститутивною як щодо цілераціональної діяльності, так і щодо пізнання об'єктивного світу. Тому можливим стає шлях до абсолютно «чистої», «ідеальної» комунікативності або «чистої» інтерсуб'єктивності [1]. Така ідеальна комунікація повинна керуватися певними раціональними та моральними нормами, втіленням яких стає дискурсивна етика. Така теорія постає в руслі комунікативної філософії як методологія, яка застосовується до будь-яких типів мовленнєвої інтерсуб'єктивної взаємодії.

Виникнення дискурсивної етики в руслі комунікативного перевороту є відповіддю на вимогу часу. Монологічна етика І. Канта вичерпала себе, в умовах активних соціальних перетворень, після двох світових війн змінила себе і форма ведення соціальнозначущої комунікації. Трансформація філософії, згідно з К.-О. Апелем, здійснюється в напрямку трансцендентальної прагматики, яка перетворює філософію зі справи одного у надбання цілої спільноти філософів, пов'язаних інтерсуб'єктивною взаємодією. Така модель транспонується і на суспільство, у якому відбувається дискурс що артикулює соціальні та моральні норми, які, згідно з філософією Ю. Габермаса, набувають своєї легітимності тільки за умови визнання їх кожним учасником дискурсу.

Таким чином, перехід від суб'єктивності до інтерсуб'єктивності означає зародження у філософії комунікації **парадигми взаєморозуміння**. Пізнання Іншого стає метою, яка втілюється в єдиному соціальному дискурсі, що спрямований на досягнення консенсусу.

Поряд із дослідженням дискурсу як середовища утвердження норм та цінностей, виникає бачення його як структури з власними правилами, заборонами та умовами залучення Іншого. Представник американського постмодернізму Джоан Флекс зауважує, що істинне судження може формувати той, хто приймає правила деякого дискурсу або готовий поєднувати кілька дискурсів. Кожен дискурс має власний особливий набір правил або процедур, які керують продукуванням того, що можна вважати змістовим (таким, що має сенс) або істинним висловлюванням. Кожен дискурс або «дискурсивне утворення» водночас і надає, і обмежує можливість. Правила дискурсу дають нам змогу формувати певні типи висловлювань та істинні судження, але вони ж і змушують нас залишатися всередині цієї системи та формувати тільки ті висловлювання, що узгоджуються з її правилами. Загалом дискурс не може бути істинним або хибним, оскільки істина завжди залежить від контексту і діючих правил. Дискурси локальні, гетерогенні і часто несумірні. Не існує таких дискурсивно незалежних або трансцендентальних правил, що могли б керувати дискурсами або вибором між ними. Істинні судження в принципі не існують поза дискурсом. Це не означає, що істини немає взагалі, але що вона є дискурсивно залежною [7, с. 35]. Попередня узгодженість правил, а не непереборна сила або об'єктивна істина, дає змогу вирішувати конфлікти.

Постмодерністські дискурси відмовляються від панівних наративів західної філософії. Відкриття нового знання може залежати від розколу владних відносин, що існували раніше. Ж.-Ф. Ліотар вважає, що в спрощеному вигляді постмодернізмом можна називати недовіру до «метаоповідей» – метанаративного механізму легітимації знань. Тому наука повинна була легітимізувати свої правила гри через створення метадискурсу. Коли цей метадискурс застосовується до тієї чи іншої «метаоповіді», то науку, яка співвідноситься з цим метадискурсом, називають «модерном». Тобто в модерні правило консенсусу між відправником і одержувачем ціннісного висловлювання щодо істини вважається прийнятним, якщо воно вписується в перспективу «можливої однастайності розважливих розумів» [4], таким чином, в модерні знання легітимізується через метаоповідь. Основна критика Ж.-Ф. Ліотара спрямована проти гранднاراتивів. Метанаратив є дискурсом влади, що позбавляє індивіда можливості вільно обирати метаприскрипції, тобто передумови, правила мовленнєвої гри. На місце єдиного метанаративу приходять безмежна кількість мікронаративів, що диференціюють між собою окремі дискурси. Консенсус у такій ситуації не є головною метою, він є процесом, станом дискусії, результатом якої є паралогія – знищення стійкого смислу в мовних іграх, побудова комунікації на основі плюралізму думок [4].

На відміну від традиційного негативного ставлення до влади як апіорі репресивної, Мішель Фуко пропонує позитивну концепцію. Владу він оцінює як засіб досягнення нових позитивних цілей, вираження нових поглядів та суджень [11, с. 47]. До джерел влади традиційно зараховують економічне домінування, ідеологію, військову силу. Додатковим джерелом влади є дискурс [11, с. 48], який згідно з М. Фуко відображає зв'язок: «Знання – це влада». Підґрунтям цієї тези є розуміння того, що описати реальність за допомогою мови рівноцінно її пізнанню і/або встановленню правил для її пізнання та характеристики, контролю та управління нею. Цей зв'язок між знанням та владою не завжди має ідеологічний контекст, адже спроби категоризації дійсності в мовленні зрідка зумовлені політичними інтересами або ж інтересами окремих соціальних класів та груп. Влада як форма виявлення відносин домінування, що реалізуються різними засобами, завжди соціально та культурно зумовлена певними етнічними та історичними контекстами, важливими атрибутами яких є мовна репрезентація соціуму, тобто дискурс.

Дискурс, згідно з міркуваннями М. Фуко, не володіє характеристикою обов'язковості. Істина та консенсус не завжди є метою комунікації, натомість ризикований порядок дискурсу робить його закритим для тих суб'єктів комунікування, що нездатні впливати на формування метанаративу. М. Фуко припус-

кає, «... що в будь-якому суспільстві виробництво дискурсу одночасно контролюється, піддається селекції, організовується і перерозподіляється за допомогою деякої кількості процедур, функція яких – нейтралізувати його владні повноваження і пов'язані з ним небезпеки, приборкати непередбачуваність його події, уникнути його такої повноважної, такої загрозової матеріальності» [8, с. 265]. Філософ вважає, що дискурс постає середовищем прояву найбільш негативних рис соціальних інститутів. Воля до знання, яка є першопричиною формування дискурсу, ініціює появу процедур виключення, опирається на інституційну підтримку та інституційне розподілення, що дає змогу здійснювати тиск на інші дискурси.

Дискурс влади та дискурс Інших М. Фуко доречно трактувати згідно з термінологією Ж.-Ф. Ліотара. Дискурс влади – це метанаратив, а дискурс Інших – це мікронаративи. Поняття макро- та мікронаративів є ключовими в трактуванні феномена комунікації постмодернізмом. Таким чином, метанаратив є обмеженим від зовнішніх впливів, легітимується на підставі норм, що існують як загальнозначущі, та цінностей, які не обов'язково є відображенням переважаючих інтенцій комунікантів-учасників дискурсів. На протигагу метанаративу виникають мікронаративи, які обмежуються за допомогою процедур виключення.

Згідно з філософією М. Фуко, макронаратив та мікронаративи є взаємосуперчними. Однак у сфері відкритості інформаційного суспільства існування єдиної нарації зумовлюється саме плюралізмом думок. Дискурс Інших володіє перевагою множинності нарації, без якої знання не могли б динамічно розповсюджуватися у сучасному соціумі. Макронаратив – це цінності та свободи, які було легітимовано шляхом використання опозиції істинного та хибного. Таким макронаративом, наприклад, сьогодні виступає європейська наднаціональна ідентичність, яка утверджує в собі людську рівність, гідність та свободу думки, а національні ідентичності (мікронаративи) є дискурсами, які спрямовані на самоутвердження спільноти людей у спільній культурній та історичній спадщині. Отже, макронаратив та мікронаративи не завжди є взаємовиключними, навпаки, вони утворюють мінливу мережу дискурсів, в якій воля до знання реалізується через комунікативну дію та пошук консенсусу.

Віртуалізація суспільної діяльності людини призвела до зміни середовища функціонування і відкрила новий зміст поняття комунікації як процесу активної взаємодії, яка здатна призводити до позитивних соціальних змін. Мережа дискурсів відтепер отожднюється із соціально-комунікативними Інтернет-мережами, а падрадигма дискурсивно-нарративних практик постає як домінуюча в сучасній філософії комунікації.

Отже, згідно із зазначеними вище тенденціями розвитку філософської думки, ми виділяємо у розвитку філософії комунікації три основні парадигми: саморозуміння, взаєморозуміння та дискурсивно-нарративних практик. Ці парадигми є взаємопов'язаними та продовжують співіснувати в сучасному світі віртуальної комунікації.

Література:

1. Апель К-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка [Електронний ресурс] / Карл-Отто Апель. – Режим доступу : http://society.polbu.ru/appel_philotransform/ch26_i.html
2. Бубер М. Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням / Мартін Бубер ; пер. з нім. В. Терлецький. – К. : Дух і Літера, 2012. – 272 с.
3. Кульман В. Трансцендентально-прагматична позиція // Топос. – 2000. – № 2. – С. 11–20.
4. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна [Електронний ресурс] / Ж.-Ф. Лиотар. – Режим доступу : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/liot/.
5. Ситниченко Л. А. Першоджерела комунікативної філософії / Л. А. Ситниченко. – К. : Либідь, 1996. – 172 с.
6. Ружмон Д. Європа у грі. Шанс Європи. Відкритий лист до європейців / Д. Ружмон. – Львів : Літопис, 1998. – 275 с.
7. Флэкс Дж. Postmodernism and Gender Relations in Feminism Theory / Дж. Флэкс // Введение в гендерные исследования (хрестоматия). – Харьков – СПб. : Алетейя, 2001. – Ч. 2. – 170 с.
8. Фуко М. Порядок дискурсу / М. Фуко // Соціальні, економічні та релігійні. виміри свободи: Зб. текстів / уклали : Ю. Біленко, А. Карась, В. Терещенко, О. Фешовець. – Львів, 2002. – С. 264–291.
9. Ясперс К. Духовная ситуация времени [Електронний ресурс] / К. Ясперс. – Режим доступу : <http://psylib.org.ua/books/yaspk01/index.htm>.
10. Butler Chr. After the Wake: An essay on the contemporary avantgarde / Chr. Butler. – Oxford, 1980. – 177 p.
11. Foucault M. Power / Knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977 / ed. C. Gordon. – London : Harvester Press, 1980. – 120 p.
12. Habermas J. Between facts and norms. Contribution to a discourse theory of law and democracy / translated by William Rehg. – Cambridge, Massachusetts: 1996. – 674 p.
13. Habermas J. Justification and application. Remarks on discourse ethics / translated by Ciaran Cronin. – Cambridge, Massachusetts: 2001. – 230 p.
14. Jaspers K. Reason and Existence / trans. William Earle. – New York : Noonday Press, 1957. – 284 p.

Рецензент – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Львівського національного університету імені І. Я. Франка **В. П. Лусий**

УДК 1: 94-057.85(477)'18/19'

Мар'яна Грибовська**ПРОБЛЕМА НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА САМОБУТНОСТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ КРИЗЬ ПРИЗМУ ПОГЛЯДІВ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА ТА ІВАНА ФРАНКА**

У статті досліджується проблема національної ідентичності та самобутності українського народу, а також роль національної інтелігенції як виразника й захисника суспільних інтересів. Аналізуються особливості процесу становлення еліти в Україні, взаємодія української національної еліти з простим народом, а також її вплив на формування національної ідеї українського народу. Національно свідомою елітою розглядається як головний рушій національно визвольних змагань. Для розуміння суті національної ідентичності, ролі та значення цього феномена в житті національно орієнтованої інтелігенції та всієї нації розглядаються твори Тараса Шевченка та Івана Франка. Вони становлять наукову зацікавленість як в літературно-історичному, так і в загально-філософському аспектах.

Ключові слова: інтелігенція, національна еліта, народ, українська національна ідея, ідентичність.

M. Gribovska**THE PROBLEM OF NATIONAL IDENTITY AND ORIGINALITY OF UKRAINIAN PEOPLE IN THE LIGHT OF TARAS SHEVCHENKO'S AND IVAN FRANKO'S IDEAS**

This article highlights the problem of national identity and the identity of the Ukrainian people and the role of national intelligence as the spokespersons and defenders of the public interest. The author analyzes the features of the process of elite establishment in Ukraine. The author identifies Ukrainian national elite interaction with the common people (mass) and its influence on the formation of the Ukrainian national idea. Nationally conscious elite is seen as the main power of the national liberation struggle. The works of Taras Shevchenko and Ivan Franko are considered to understand the essence of national identity, the role and importance of this phenomenon in the life of nationally oriented intelligentsia and the nation. They constitute a scientific interest in literary, historical, and in general philosophical aspects.

In the first half of the 19th century in Russia, including Ukraine, the villeinage system went through the demise, which, in its turn, led to rebellion of the oppressed masses. The villeinage crisis symptom was the Decembrist uprising as well as development of popular struggle, intensification of village movements.

Shevchenko's worldview was developed and formed on the basis of the historical experience of Ukrainian people's struggle against the villeinage system and tsarism national policy in Ukraine. All poet's works had their arrowheads pointed at the ruling power and its policy, at everything that hindered Ukrainian people in their desperate wrestle for happy future.

One of the major ideas of I. Franko's philosophy is a thought that the superior value here below is not just a human being, but a 'true living man' as such human being is a spirit medium. Thus, a person's world of spirit is its premium acquisition. I. Franko's philosophy is involved with the feelings and understanding of human spirit gentleness.

Key concepts: intelligence, national elite, people, the Ukrainian national idea, identity.

М. Грибовская**ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ И САМОБИТНОСТИ УКРАИНСКОГО НАРОДА СКВОЗЬ ПРИЗМУ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА И ИВАНА ФРАНКА**

В статье исследуется проблема национальной идентичности и самобытности украинского народа, а также роль национальной интеллигенции как выразителя и защитника общественных интересов. Анализируются особенности процесса становления элиты на Украине, взаимодействие украинской национальной элиты с простым народом, а также ее влияние на формирование национальной идеи украинского народа. Национально сознательная элита рассматривается как главный двигатель национально освободительной борьбы. Для понимания сути национальной идентичности, роли и значения этого феномена в жизни национально ориентированной интеллигенции и всей нации рассматриваются произведения Тараса Шевченка и Ивана Франка. Они составляют собой научную заинтересованность как в литературно-историческом, так и в обще-философском аспектах.

Ключевые слова: интеллигенция, национальная элита, народ, украинская национальная идея, идентичность.

У період боротьби українського народу за власну незалежність помітно зростає зацікавлення дослідників проблемою національної ідентичності та самобутності українського народу, а особливо у творчості Тараса Шевченка та Івана Франка. Зокрема, звертаються до цієї проблеми А. Пашук, А. Карась, І. Захара, А. Наконечний, М. Бернштейн, М. Возняк, А. Колодій, М. Євшан та інші автори, які керувалися щирим бажанням подати цінний матеріал для майбутнього правильного і повного розуміння творчості мислителів. Фундаментальні положення одних із найбільших апологетів української

ідеології – не просто слова, які присипались пилом давнини і забуття, а пророчі заклики, які шукають відгуку у душах людей.

Незважаючи на численні проведені дослідження, питання залишається актуальним і сьогодні. Метою дослідження є з'ясування: а) історичних обставин, які спонукали Т. Шевченка та І. Франка до розвитку їхнього світогляду; б) розкриття змісту національного ідеалу як основи духовного та історико-соціального поступу нації; в) визначення особливостей взаємозв'язків провідної суспільно-політичної, ідейної та духовної верстви і широких народних мас у боротьбі за історичне, соціальне, політичне та духовне розкріпачення нації у ході боротьби за свою незалежність; г) з'ясування спадкоємності духовних, суспільно-політичних, ідейних загалом цінностей як джерела і основи самоусвідомлення українцями себе як нації.

У першій половині XIX століття в Росії, у тому числі і в Україні, посилювався розпад кріпосницької системи, що, своєю чергою, викликало протидію серед пригніченого селянства. Проявом кризи кріпосництва було повстання декабристів і подальше наростання народної боротьби, піднесення селянських рухів.

Основним борцем проти кріпосницького гноблення та за ліквідацію кріпосництва виступало багатомільйонне селянство, до якого тісно примикали робітники, які тоді ще не відділилися в окремий клас. Тяжка кріпосницька експлуатація й важкий політичний гніт поміщиків і царських чиновників не зробили з селян безсловесних покірних рабів. Саме тоді до народу приходить розуміння того, що кріпосне право – це зло, і що відмова від нього – неминучий крок. Така позиція була характерною для найосвіченіших людей країни. Більшість рядових поміщиків, боячись змін на гірше і не бажаючи втратити безкоштовну робочу силу, виступали різко проти відміни кріпосного права.

У цей час в Україні відбувається процес національного пробудження, який супроводжується посиленням боротьби проти національного гніту. Час, багатий на стреси і падіння для нашого народу, коли ідея рівності перебувала на етапі свого формування, а народ тільки-но починав підводитися на ноги. Саме тоді, за волею Бога чи потребою часу, на світ народжується геніальний поет і мислитель, полум'яний революціонер, видатний син України – Тарас Григорович Шевченко. Вийшовши із самої гущі народу (покріпаченого селянства і козацтва), його поезія, філософські погляди й суспільно-політичні думки повною мірою втілили національний дух епохи.

«Він був сином мужика і став володарем у царстві духа. Він був кріпаком і став велетнем у царстві людської культури. Він був самоуком і вказав нові, світлі і вільні шляхи професорам і книжним ученим. Десять літ він томився під вагою російської солдатської муштри, а для волі Росії зробив більше, ніж десять переможних армій. Доля переслідувала його в житті скільки могла, та вона не зуміла перетворити золота його душі в іржу, ані його любові до людей в ненависть і погорду... Доля не шкодувала йому страждань, але й не пожаліла втіх, що били із здорового джерела життя. Найкращий і найцінніший скарб доля дала йому лише по смерті – невмирущу славу і всерозквітаючу радість, яку в мільйоні людських сердець все наново збуджуватимуть його твори. Отакий був і є для нас, українців, Тарас Шевченко» [13, с. 255].

Світогляд Шевченка розвивався і формувався на основі історичного досвіду боротьби українського народу проти кріпосницької системи і національної політики царизму в Україні. Вся творчість поета була спрямована проти панівної влади та її політики, проти всього того, що заважало українському народу виборювати своє щасливе майбутнє.

Боротьба Шевченка за національну свободу виливається у боротьбу проти тих сил, які поневолюють українство, ставлять його на коліна, заганняючи в історичну сплячку. «Виконуючи свою історичну місію, будучи для народу Будителем і Спасителем, святим охоронцем українства, Шевченко вдало виконував свою роль. Шевченко – це одкровення Бога Україні. Як із Слова Божого «постало все, і ніщо, що постало, не постало без Нього», бо ж «у Ньому було життя, і життя було світло людей» (Ів. 1:3-4), так і з Шевченкового слова і завдяки йому воскресла Україна з тієї руїни, в яку її загнала імперська, шовіністична політика Московії» [5, с. 60].

Саме дух правди не давав поетові змоги спокійно спостерігати за неправдою, яка чинить свій суд у світі, та за убогістю, яка поширюється Україною. Вся його творчість – безперервний заклик до народу. Чесний і сміливий у своїх переконаннях, завжди прямолінійний у своїх висловлюваннях, могутньою силою слова він звертається до народу у віршах «без золота, без каменю, без хитрої мови».

Висвітлюючи в таких творах, як «Кавказ», «Заповіт», «Великий Лях», «Безталанний» тощо, ідею повної національної незалежності України, Шевченко вважає найбільшою карою, яка може спіткати народ, – його поневолення. Він чітко усвідомлює, що тільки за умов існування самостійної держави народ зможе стати повноцінною нацією. І це була не просто його думка, а результат багатовікових прагнень українського народу до самоствердження.

У нас є своя багатовікова трагічна та героїчна історія, що постійно піддається фальсифікації та утискам з боку сусідніх народів, які прагнуть задовольнити свої територіальні та національно-політичні апетити за рахунок України та її кордонів. Загарбницьку політику Москви дуже влучно описано в

поемі «Кавказ». З сатирою і великою ненавистю автор говорить про жорстокість, з якою Москва ставиться до підлеглих народів. Іменем Бога він благословляє свій народ на боротьбу за волю: «Боріться – поборете, \ Вам Бог помагає! \ За вас правда, за вас слава \ І воля святая» [19, с. 345].

Озиваючись крізь віки, так само актуально постає для нас дійсність з її багатоміжними помилками та її жахливими наслідками. Шевченко по-новому осмислює минуле і бачить реальні наслідки в сьогоденні, ще раз доводячи собі, що це не поодинокі помилки історії, а страшні смертельні рани, які вилікувати практично неможливо. Він покладає всю відповідальність за трагедію та руїну в Україні на Богдана Хмельницького, бо саме той занастив Україну, присягнувши Москві у Переяславі 1654 року.

Перед духовним оком Шевченка блискавкою пролітала історія козацтва, гетьманщини і її повільного занепаду. Аналізуючи його творчість Дмитро Донцов зазначає: «Що значить утрата трьох основних прикмет правлячою касты? Утрата мудрости – значить дати себе обдурити, утрата шляхетности – значить дати себе підкупити, утрата відваги – значить дати себе стероризувати. Там, де до тої кастрації духовної доводить себе правляча каста, де занепадає її провідницький дух, – там обездушеним, мов у летаргічному сні, валяється тіло нації – не бачить, не чує, не розуміє, не говорить, не рухається... Це й призвело до того, що без того духа – «Україна заснула», а народна маса, тіло нації, обернулось в «похилених рабів», в «плебеїв-гречкосів», в мільйони потульних «свинопасів». Така була візія Шевченка приспаної України його часів» [3, с. 44].

Для Шевченка Україна та український народ заслуговують на власну історію. Сутність народу та його ество виражають його кращі представники, які персоніфікуються в творчості мислителя. Для нього це не окремі постаті, а величні образи, які уособлюються в простому українському народі. В образ рядового *козака* Шевченко втілює людину честі та справи, істинного борця за волю особисту й національну, символ нашого славного героїчного минулого. Його образам *селян* властива висока моральність, самопожертва, доброта та непоказний «тихий» героїзм. Свій ідеал людини Шевченко знайшов саме в народному середовищі. Також часто нам зустрічається образ *жінки*, матері-берегині. Катерина, Ганна, Марія – це символи великої безкорисної любові до ближнього. Саме в них втілюється багатостраждальна доля матері, ідеал українських жінок, призначення яких, – це, попри страждання, піднесення великої ідеї – любити понад усе. Жінка в Шевченка – символ долі України.

Кожна людина для Тараса Шевченка цінна своєю індивідуальністю, майновий статус для нього не має значення. Внутрішній світ, моральне наповнення повинні домінувати в людині. На кожного українця він покладає свою історичну місію. Хоча ми втратили усе: державність, мову, територію і, здавалося б, зникли як народ, – все ж найголовніше, що ідея волі, народний дух, пам'ять предків ще живі. Шевченко говорить до мертвих духом, які ще мали пробудитися, і до живих, і до ще ненароджених, і в Україні, і в світах, він закликає об'єднатись духовно і тільки тоді: «Оживе добра слава, \ Слава України, \ І світ ясний, невечірній \ Тихо засяє... \ Обнімється ж, брати мої. \ Молю вас, благаю» [19, с. 354].

Як зазначає В. Барка, «В Шевченка поняття свободи при всенародному і вселюдському значенні мало найбільш персональний характер, порівнюючи з поезією всіх його сучасників; для нього воля народу була одночасно конкретною і особистісною волею кожної окремої людини в загальному складі. Шевченкові чужа модель ідеологічного походження – з «програм», що озвучували народ, ніби отару в загорожі, звідки виводять «єдиним махом» на пастівник свободи і зоставляють художньою під батоном нового «хазяїна» [1, с. 96].

Ранком воскреслого дня для України була й інша не менш визначна особистість – Іван Якович Франко, який так само глибоко відчував увесь біль народний «як син селянина-русина, вигодований чорним селянським хлібом, працею твердих селянських рук», він відчував обов'язок «відробити ті шеляги, які видала селянська рука на те, щоб я міг видряпатись на висоту, де видно світло, де пахне воля, де ясніють вселюдські ідеали» [12, с. 31].

Ця постать для нашого народу була не випадковою, справді знаменною, викликаною болем народу та його прагненням до кращого життя, посланою самим Богом. Церковні перекази розповідають про смерть св. Іллі, який, відходячи до Бога, передав свій плащ новому духовному наставникові – пророку Єлисею – разом із даром пророкування. Ту ж пророчу місію після Шевченка перебрав на себе і якнайкраще виконав, як ніхто до нього і після нього, Іван Франко.

Фахово займаючись історією, культурологією, літературознавством, економікою, етнографією, фольклористикою, беручи активну участь у громадському житті, у своїх пошуках Франко пройшов складний еволюційний шлях зміни поглядів і позицій. Його твори заслужено вважають національним надбанням української культури. У них Каменярь яскраво висвітлює ті нерозривні зв'язки, які існували в українському народі, зі всіма звичаями, традиціями, ментальністю українців, розкриваючи їх національну самобутність у всіх барвах, без прикрас чи перебільшень, «воплощення певних ідеальних змагань людських, навіяних обставинами суспільности і духовного життя даної епохи» [7, с. 316].

Для Франка у його пошуках було дуже важливо розкрити зв'язок існування та становлення українського народу. Його увагу привертала методологічна колізія ніби двох різних історій: історії розвитку панівних класів та історії простого народу. Як наголошує Симон Петлюра, у творчості Івана Франка

«надзвичайно правдиво і глибоко відбивається психологія діяльного українця, що зрозумів те лихе становище, в якому опинився рідний народ, що щільно підійшов до хиб свого національного характеру, до червоточин національної волі» [7, с. 90].

Будучи діяльним суспільником, прихильником реальної політики народоправства і вільного щиролюдського співжиття, сповідуючи ідеї поступу, плакаючи велику надію в силу людської віри і волі, Франко власним прикладом показував народові його шлях і мету. Патріотизм, який пронизує всю творчість поета, все ж був для нього швидше «тяжке ярмо, покладене долею на мої плечі», як говорив сам будитель [12, с. 31].

Дещо різко висловлюючись про свій народ, Франко, однак, не відмовлявся від свого святого обов'язку самовіддано служити йому: «Я можу здригатись, можу тихо проклинати долю, що поклала мені на плечі це ярмо, але скинути його не можу, іншої батьківщини шукати не можу, бо став би підлим перед власним сумлінням» [12, с. 31].

Професор С. Гаєвський зазначає: «Останні роки XIX ст. – початку XX ст. пройшли в поета під знаком конфліктів, непорозумінь і болючих понижень... «за шмат гнилої ковбаси», як тоді казали, те суспільство йшло на послуги «чужим богам» і зовсім не дбало, а то й не розуміло вищих духовних інтересів свого народу» [2, с. 7].

У час, коли Європа перебувала на етапі свого інтелектуально піднесення, на теренах України зникали вищі духовні орієнтири народу, зникала його культура, традиції, вся та народна самобутність, яку до цього часу оберігали як мале дитя. Люди стають всього лиш обивателями, гостями на власній землі. Плебейський дух покори оволодівав народом, а духовні орієнтири все більше втрачали свою актуальність, на їхнє місце утверджувались повсякденні матеріальні цінності: «Ти, брате, любиш Русь, \ Як хліб і кусень сала, – \ Я ж гавкаю раз в раз, \ Щоби вона не спала... \ Ти, брате, любиш Русь, \ Як дім, воли, корови, – \ Я ж не люблю її \ З надмірної любови» [10, с. 184].

І вже пізніше, у зрілі літа, Іван Франко охарактеризував свою расу як «расу обважнілу, незграбну, сентиментальну, позбавлену гарту й сили волі, так мало здатну до політичного життя на власному смітнику», у якій «так мало справжніх характерів, а так багато дріб'язковості, вузького егоїзму, дводушності й пихи, що справді не знаю, за що я мав би їх любити, незважаючи навіть на ті тисячі більших і менших шпильок, які вони, не раз з найкращим наміром, вбивали мені під шкіру». При цьому він покладав виразні надії на те темне, неясне, мов підземні води, змінення цього народу, «хоч гноблений, затемнюваний і деморалізований довгі віки, який хоч і сьогодні бідний, недолугий і безпорадний, а все-таки поволі підноситься, відчуває в щораз ширших масах жадобу світла, правди та справедливості і до них шукає шляхів. Отже, варто працювати для цього народу, і ніяка праця не піде на марне» [12, с. 28–31].

Гострі, прямі, колючі слова, які вживав пророк, завдали йому чималих випробовувань, були не раз засуджені, проте він говорив: «Відчуваю, що так уже сказав я не одне таке, за що потраплю під удари з різних боків, але нехай і так буде! Того, що я сказав, не візьму назад» [12, с. 31].

Франко істинно був пророком для свого народу, народу, який від віків розчакхнутий між двома імперіями, стертий із політичної карти Європи та вічно живий у серцях справжніх українців. Криза, яка довгі століття мучить його народ – це криза національного духу. Саме завдання відродження національного духу та національної свідомості було для Франка головною ціллю його життя і філософії, які між собою є нерозривно поєднані.

Народ у розумінні Франка – це рухома, суперечлива у своєму розвитку, але зростаюча у своїй духовності невмируща сила, яка прагне свободи і дає свідомість колективного безсмертя мислячій національній одиниці.

У своїй монографії А. І. Пашук зазначає: «Франко передусім розглядає питання про теоретичне усвідомлення феномена свободи, зокрема таких її аспектів, як свобода і сваволя, свобода і егоїзм...» [6, с. 114].

Одна з основних філософських ідей Івана Франка – думка про те, що найбільшою цінністю на землі є не просто людина, а «правдивий живий чоловік», бо така людина – носій духу. Отже, духовний світ людини – це її найдорожче надбання. Філософія Франка ґрунтується на почуттях і розумінні благородності людського духу. «Дух, що тіло рве до бою», дух любові й справедливості, знання й громадянської самопожертви, віри в щасливе майбутнє – це дух істинно франківський, каменярьський, молодий і переможний: «Ні попівські тортури, \ Ні тюремні царські мури, \ Ані війська муштровані, \ Ні гармати лаштовані, \ Ні шпійонське ремесло \ В гріб його ще не звело» [9].

Саме таким філософ хотів бачити свій народ, з яким був нерозривно з'єднаний і землею, і хлібом.

Поряд із простим народом мислитель виділяє інтелігенцію. Інтелігенція в часи Франка мала ефект вибуху бомби в суспільному болоті, несподівано в короткий час вона могла підняти величезну кількість людей на благородну роботу, маючи ясну ідею, вказувала народу куди і для чого рухатись. І. Франко покладав на українських інтелектуалів великі надії. Він вважав, що інтелігенція повинна очолити вільний рух в Україні, але вона була інертною, не виконувала покладених на неї сподівань: «Сором

українській інтелігенції, сором особливо молодому поколінню, коли воно не відчує тої великої потреби, не віднайде шляху до народу, не покладе основи до того, щоб Україну зробити політичною силою» [15].

У своєму «Одвертому листі до галицької молодіжці» Франко говорить, що саме перед молодими галичанами стоїть велике завдання «витворити з величезної етнічної маси українського народу українську націю, суцільний культурний організм, здібний до самостійного культурного й політичного життя, відпорний на асиміляційну роботу інших націй, відки б вона не йшла, та при тім податний на присвоєння собі в якнайширшій мірі і в якнайшвидшій темпі загальнолюдських культурних здобутків, без яких сьогодні жодна нація і жодна хоч і як сильна держава не може остоятися» [14, с. 404].

Ця націотворча функція інтелігенції цілком природно стосувалася Франка, оскільки становила сенс і його власного життя. Будительство, кероване ідеєю волі, є провідним у його творчості.

У «Критичних письмах о галицькій інтелігенції» Франко зазначає, що саме «талант свіжий та саморідний...спосібність зазирати безпосередньо в самі глибокі тайники життя народного і людської душі... знання народних звичаїв і народних типів... знання бесіди людової і той чаруючий дар приймає людських душ, котрого не дасть ніяка наука і ніяка рутинна» [11, с. 74–93], ось ті головні риси, якими, на його думку, повинна володіти правдива українська інтелігенція, а всі ті «соколи та орли Русі», не мають здорової, свобідної, поступової думки, інтересу до дійсного життя, до живого народу і, зрозуміло, знання того самого народу.

Дуже влучно охарактеризував думки І. Франка український філософ А. І. Пашук: «Говорячи про «сильну особу» з її «неограниченою свободою», І. Франко розрізняє особу «сильного ідіота» і особу «розумного, мислячого і чувуючого чоловіка», в руках кожного із яких може опинитись «неограничена свобода» з відповідними практичними наслідками...» [6, с. 116].

Для того, щоб достойно належати до будителів народних, інтелігенція повинна виразно окреслити свої цілі, сформулювати чіткі межі своєї діяльності для блага простого робітничого народу, оскільки «наша інтелігенція досі надто мало застановлялась над тим, що вона робить і до чого прямує, надто мало проявляла почуття своєї ролі, не кажу вже свідомості своєї цілі». Потрібно пам'ятати, що не варто із висоти дивитись на свій народ, а критично розглядати власні вчинки, власні дії та переконання, адже «всякий признак самопізнання серед нашої інтелігенції повинен бути дорогий для нас, всяка проба самокритики важна для нас» [14, с. 140–141].

У своїй статті «Чи вертатись нам назад до народу?» Франко піддає критиці статті Наумовича і доходить висновку, що «у нас нема інтелігенції! У нас є тисячі людей письменних, але інтелігенції нема» [14, с. 150].

Звертаючи нашу увагу на проблему інтелігенції, розкриваючи її суть, характеризуючи аморальні вчинки деяких героїв повістей, письменник намагався сформулювати народні погляди і виробити моральні переконання щодо справжніх духовних цінностей суспільства, забезпечити глибоке розуміння молоддю, на яку покладав великі надії, моральних і етичних проблем, принципів, спрямованих на виховання цілісної особистості.

Повісті І. Я. Франка про життя інтелігенції, маючи різкий викривальний характер, били по націоналістичних теоріях польських, австрійських та українських шовіністів, возвеличували простий народ, таврували всіх експлуататорів, незалежно від їх національної приналежності.

Хоча практично вся тогочасна інтелігенція піддається нищівній критиці з боку Івана Яковича, все ж у нього є той план, той незламний образ правдивого лицаря народу. Бачимо це на прикладі твору, найбільш репрезентативного для філософії української ідеї Франка, твору, загально визнаного за всеосяжний, художній цілісний синтез його смисложиттєвих шукань – поеми «Мойсей».

«Мойсей» – це пряма мова Франкового духу із народом через багато віків, весь духовний шлях письменника на сторінках однієї поеми, вся тяжка боротьба між духом і матерією, між далекосяжним ідеалом і тяжкою реальністю, а головне між народом і його пророками.

«Мойсей» є не звичайним художнім твором, а глибоким психологічним аналізом соціальних явищ громадського життя. Франко виклав у цьому творі свої почування і бажання, даючи образ того, як факти громадського життя відбиваються і зароджуються в душі та свідомості самого поета. У цьому творі ми бачимо погляди філософа і ті його найглибші почування і бажання, що виростили із того світогляду.

Про історичну постать Мойсея і про похід до обіцяної землі Іван Франко згадує у своїй поетичній творчості декілька раз. Часом це лише загальний натяк на той переломний момент в історії єврейського народу, часом характеристика самого Мойсея, а інколи лише порівняння із самим Мойсеєм. У поетичній творчості Франка це не так образ дійсного історичного факту з життя єврейського народу, як радше символічний образ, яким поет хотів висловити свої погляди на роль сучасних провідників нації, що ведуть свій народ до «обіцяної землі», здійснення ідеалів, того, що зараз видається «поза межами можливого». Очевидно, що Франко міг мати на думці і себе самого, бо ж він сам як суспільний діяч і поет завжди бажав вести українську націю до кращого майбутнього.

Чим глибше вчитуємося в наснажені патріотичним духом слова Івана Франка, тим більше переконуємося, що він – не тільки предтеча вільної України, а й творець прагматичної системи конкретних

завдань, від вирішення яких у XX ст. залежало, а в XXI ст. залежатиме життя й сила нашої національної ідеї. Франко – будівничий української державності. Ми живемо в часи, коли майже всі труднощі, які нашому народові й нашій державі необхідно пройти, Франко передбачив, описав і, щоб нам не збитися з дороги, програмно опрацював.

Відомий своєю вимогливістю критик Микола Євшан зазначав: «Такий твір, як «Мойсей», мусить бути твором цілого життя, сумою змагань, мрій, ідеалів, які присвічували поетові у роботі, твором, в якому поет виповідає себе цілого і більше не має вже нічого важнішого над те сказати. Такі твори пишуть генії на вершинах своєї творчості перед своєю фізичною або моральною смертю» [4].

«Раз у раз стоїть перед очима проповідник, що, як той жидівський Мойсей, вивів би народ із неволі... Але ж такий провідник, як отой Мойсей біблійний... мусив би мати непохитну віру в те, що мета, куди він веде народ, правдива. За найменший сумнів у своєму ділі, у своїй праці – його чекає найбільша кара: сам він до мети не дійде, хоч сам народ дійти і може, і таки дійде... Такі головні думки того найбільшого українського твору XX ст., Франкової поеми «Мойсей». А той Мойсей Франкової поеми – це він сам, це поет – народний провідник...», – так про Франка та його «Мойсея» озивається український мовознавець В. Сімович [8, с. 76–77].

Чи зуміємо об'єднатися ментально, чи зможемо знову показати свій вибір, чи здатні ми ще продукувати національну еліту знає лише час. Кажуть, що найтемніший і найстрашніший час – перед світанком. Можливо і наша держава перебуває у такому періоді, який рано чи пізно скінчиться і почнеться нова доба: «Розпадуться пута віковії, \ Прокинуться люди. \ Розпадуться пута віковії, \ Тяжкі кайдани, \ Непобіджена злими ворогами \ Україна встане» [17].

Саме на еліту нації покладена місія управління країною, і саме від рівня еліти залежить рівень розвитку країни. Якщо Україна за рівнем розвитку пасе задніх у Європі, то виною цьому є рівень розвитку власної еліти. Бог дав Україні розумний та працелюбний народ, а ось з елітою їй майже ніколи не таланило.

В умовах сучасного суспільства, яке переживає значну духовну та економічну кризу, значно зростає роль еліти. Вона виступає провідником реформ, генератором нових суспільних ідей. Але ці ролі вона може виконати лише тоді, якщо користується довірою народу.

Людина, яка боїться піти на маленькі жертви, мріючи прожити життя взагалі без них, просто прирікає себе та своїх дітей на значно більші втрати. Плутократична природа нашої еліти призводить до сьогоднішнього занепаду держави. Особистий цинізм цих людей викликає моральну відразу і стійку недовіру у простої людини і як сто років тому, так і тепер наша правляча верхівка – це «Раби, подножки, грязь Москви, \ Варшавське сміття – ваші пани, \ Ясновельможні гетьмани. \ Чого ж ви чванитеся, ви! \ Сини сердешної України! \ Що добре ходите в ярмі \ Ще лучше, як батьки ходили» [19, с. 738].

За все треба платити. У тому числі й за обман, і за цинізм, і за зраду, і за смерть. Верхи платять недовірою до них народу, а низи – розчаруванням і деморалізацією.

Щоденний досвід підказує, а крах частих національно-визвольних змагань переконує, що відсутність власної держави робить націю надзвичайно вразливою та беззахисною і не дає можливості ефективно використовувати колосальний потенціал дуже численного народу, забезпечити його права і свободи. І навпаки: навіть вісімдесятилітнє монгольське іго не змогло стерти з лиця землі наш народ, як це трапилося з десятками інших, саме тому, що він мав свою державу.

Україна зі Сходом, Заходом, Північчю і Півднем – єдина, незалежна, суверенна, а найголовніше, неподільна держава. Та, попри ці факти, амбіції країни з гербом двоголового орла переконують українців в іншому. Протягом багатьох століть російська влада з усією своєю багатолітністю завжди намагалася зробити з України велику російську провінцію, проте ми сильна і горда нація, а наша «довголітня боротьба за національні права виробила у нас певну традицію і немалий засіб досвіду в таких справах, що все може дуже пригодиться тепер, коли... жде перспектива проходити ту саму школу поміж двома огнями – польським і московським» [14, с. 409]. І вже більше як сто років пройшло від часу, як Іван Франко написав ці слова, проте вони знову постають для нас як пророчі.

Ідейна спадщина Т. Шевченка та І. Франка промовляє до нас звідусюди і закликає відчутти себе «українцями без офіціальних кордонів. І се почуття не повинно у нас бути голою фразою, а мусить вести за собою» [14, с. 405]. Так само як єврейський народ блукав пустинею сорок років, напевне і нашому народові судилося пройти тяжкі випробування, щоб пізніше із гордістю носити ім'я Українця, щоб інші народи не плутали українця з росіянином, що часто трапляється, і твердо уявляли, де на політичній карті світу наша рідна земля, щоб горде звання «українець» асоціювалось із великою мужністю, витривалістю та духовністю. Віру в це повинен нести кожен щирий українець, нести у собі козацький, лицарський дух через багато поколінь. Ми повинні бути гордими, що живемо на такій землі! Бути й гідними незалежності, за яку боролися наші предки.

Література:

1. Барка В. К. Правда Кобзаря / В. К. Барка. – Нью-Йорк, 1961. – 289 с.

2. Гаєвський С. Ю. Франків «Мойсей». Розвідка і текст поеми / С. Ю. Гаєвський. – Нью-Йорк, 1948. – 57 с.
3. Донцов Д. І. Незримі скрижалі Кобзаря. Містика лицарства запорозького / Д. І. Донцов. – Київ : Українська Видавнича Спілка, 2009. – 264 с.
4. Євшан М. Й. Іван Франко. Нарис його літературної діяльності [Електронний ресурс] / Микола Йосипович Євшан. – Режим доступу : <http://lib.if.ua/franko/1322821185.html>.
5. Колодний А. Н. Шевченко – Християнство – Україна / А. Н. Колодний. – Київ : УАР, 2014. – 264 с.
6. Пашук А. І. Філософський світогляд Івана Франка. – Львів : Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2007. – 432 с.
7. Петлюра С. І. Франко – поет національної чести. Статті / С. І. Петлюра. – Київ, 1993. – 341 с.
8. Сімович В. І. Іван Франко, його життя та діяльність / В. І. Сімович. – Третє видання. – Мюнхен : Дніпрова хвиля, 1966. – 77 с.
9. Франко І. Я. Гімн [Електронний ресурс] / Іван Якович Франко. – Режим доступу : <http://www.i-franko.name/uk/Verses/ZVershynINyzyu/Gimn.html>
10. Франко І. Я. Зібрання творів в 50-ти томах / І. Я. Франко. – Київ, 1976. – Т. 2. – 1976. – 544 с.
11. Франко І. Я. Зібрання творів в 50-ти томах / І. Я. Франко. – Київ, 1981. – Т. 26. – 1980. – 462 с.
12. Франко І. Я. Зібрання творів в 50-ти томах / І. Я. Франко. – Київ, 1981. – Т. 31. – 1981. – 595 с.
13. Франко І. Я. Зібрання творів в 50-ти томах / І. Я. Франко. – Київ, 1983. – Т. 39. – 1983. – 703 с.
14. Франко І. Я. Зібрання творів в 50-ти томах / І. Я. Франко. – Київ, 1986. – Т. 45. – 1986. – 574 с.
15. Франко І. Я. З кінцем року [Електронний ресурс] / Іван Якович Франко. – Режим доступу : <http://www.myslenedrevo.com.ua/studies/franko/mosaic/30.html>.
16. Франко І. Я. Мойсей [Електронний ресурс] / Іван Якович Франко. – Режим доступу : <http://risu.org.ua/ua/library/text/literature/35103/>.
17. Франко І. Я. Розвивайся ти, високий дубе [Електронний ресурс] / Іван Якович Франко. – Режим доступу : <http://www.myslenedrevo.com.ua/studies/franko/mosaic/02.html>.
18. Франко І. Я. Темне царство. Стаття [Електронний ресурс] / Іван Якович Франко. – Режим доступу : <http://www.ukrcenter.com/Література/Іван-Франко/56021-1/Темне-царс>.
19. Шевченко Т. Г. Зібрання творів у 6-ти томах / Т. Г. Шевченко. – Київ, 2003. – Т. 1 : Поезія 1837–1847. – 2003. – 784 с.

Рецензент – кандидат філософських наук, професор кафедри історії філософії Львівського національного університету ім. І. Франка **І. С. Захара**

УДК 37.013:1

Микола Запорожець, Тетяна Кожушко**ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ СУЧАСНОЇ ОСВІТИ**

У сучасних умовах пошуку плюралізму серед наявних моделей освіти постає актуальним поліфонічне зіставлення різних філософських конструктів освітнього простору. Дослідники галузі справедливо позиціонують цю проблему як інтегративну та полідисциплінарну, зазначаючи, що пріоритетність певного напрямку або тільки однієї головної суперечності педагогічного процесу не веде до вирішення проблем сучасної освіти.

Відтак філософські інтерпретації освіти посідають суттєве місце у вирії гуманітарного знання. Розвиток освіти є потребою, без задоволення якої суспільство не має майбутнього. Останнє потребує активізації зусиль держави і громадянського суспільства щодо матеріального забезпечення освіти, зростання теоретичної активності педагогів та вчених, щодо прогнозування основних напрямів розвитку освіти у XXI столітті.

Ключові слова: філософія освіти, світогляд, методологія, принципи плюралізму, синергетичний напрям в освіті.

M. Zaporozhets, T. Kozhushko**PHILOSOPHICAL ASPECTS OF MODERN EDUCATION**

In modern conditions of search of pluralism among existing models of education appears actual polyphonic comparisons of various philosophical constructs of educational space. Researchers of area fairly position this problem as integrative and polydisciplinary noting that priority of a certain direction or only main a contradiction of pedagogical process doesn't conduct one to the solution of problems of modern education. Therefore philosophical interpretations of education take an essential place in circulation of humanitarian knowledge. The development of education is requirement without which satisfaction society has no future. The last demands activization of efforts of the state and civil society on material security of education, growth of theoretical activity of teachers and scientists, on forecasting of the main directions of a development of education in the XXI century.

Our era is characterized, first of all, by such fundamental phenomena as globalization and information revolution, their influence on all aspects of life is such powerful and comprehensive that any of existing processes, can't be rationally learned without their adequate reflection. Economy and policy, the interpersonal relations and morals, culture and art, household processes in literal sense of this word «are in captivity» of globalization and information influences. Isn't an exception and education. Being transformed under the influence of globalization and information technologies, the education system gets new outlines. Reinterpreting tsennostno – orientation a context of modern vital space, it is necessary to consider two groups of rather independent and organically interconnected realities – external and internal.

Key words: education philosophy, outlook, methodology, the principles of pluralism, synergetic the direction in education.

Н. Запорожец, Т. Кожушко**ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ**

В современных условиях поиска плюрализма среди существующих моделей образования актуально представлено полифоническое сопоставление различных философских конструктов образовательного пространства. Исследователи области справедливо позиционируют данную проблему как интегративную и полидисциплинарную, отмечая, что приоритетность определенного направления или только одного главной противоречия педагогического процесса не ведет к решению проблем современного образования.

Поэтому философские интерпретации образования занимают существенное место в пространстве гуманитарного знания. Развитие образования является потребностью, без удовлетворения которой общество не имеет будущего. Последнее требует активизации усилий государства и гражданского общества относительно материального обеспечения образования, роста теоретической активности педагогов и ученых, прогнозирования основных направлений развития образования в XXI веке.

Ключевые слова: философия образования, мировоззрение, методология, принципы плюрализма, синергетическое направление в образовании.

В Україні сьогодні здійснюється реформування всіх ланок системи освіти з урахуванням вітчизняних досягнень відповідно до світових стандартів. Свідченням такої трансформації освітньої галузі постають на сьогодні низка реформ та державних документів: Закон України про мову, Державна національна програма «Освіта» («Україна XXI століття»), Національна доктрина розвитку освіти України у XXI столітті, Державний стандарт базової і повної середньої освіти, Концепція виховання дітей і молоді в національній системі освіти, Концепція громадянського виховання, Національна програма патріо-

тичного виховання населення, формування здорового способу життя, розвитку духовності й зміцнення моральних засад суспільства та ін. Як влучно зазначає сучасний дослідник галузі В. Дороз, «... у цих документах визначаються принципи, що мають домінувати в ході структурно-змістових процесуальних перетворень: особистісна орієнтація навчання, соціокультурна спрямованість, комунікативно-діяльнісний підхід до навчання. Серед принципів реалізації Державної національної програми «Освіта» («Україна XXI століття») поруч із демократизацією та децентралізацією є такі, як: гуманізація освіти, що покликана формувати цілісну картину світу, духовність, культуру особистості та планетарне мислення; національна спрямованість освіти, що полягає у невіддільності освіти від національного ґрунту, в її органічному поєднанні з національною історією і народними традиціями, збереження та збагачення культури українського народу та представників інших національних спільнот, визнанні освіти важливим інструментом національного розвитку та гармонізації національних відносин» [4, с. 21]. На нашу думку, актуальним постає питання усвідомлення важливості ролі освітньо-виховного процесу саме в осередку студентської молоді педагогічного спрямування вищих навчальних закладів. Адже майбутні вчителі, методисти та педагоги є найпрозорішим віддзеркаленням та ретранслятором нових демократичних ідей, які формують світоглядні засади молодого покоління. З огляду на логіку розвитку історичного процесу, саме філософія постає інтегральною формою світовідображення, ця думка тлумачиться вітчизняними дослідниками по-різному, але одностайно вказана проблема є актуальною. Досвід історії філософської думки свідчить, що жодна з наявних багатьох філософських концепцій, у тому числі й видатних, не можуть претендувати на абсолютну істину в плані вирішення вічних світоглядних проблем. У пошуках гармонії між монізмом, як узагальненим філософським синтезом світоглядних пошуків та плюралізмом, як постійним нагадуванням істини, що в різноманітності та всебічності вільного філософського пошуку криється справжня основа філософських узагальнень. Основою ж, що об'єднує всі наявні філософські напрями, є загальнолюдські цінності. Прагнення до їх пізнання і розв'язання складних питань не тільки різнить, але й об'єднує наявні філософські системи. Саме тому знайомство з окремими філософськими системами, прагнення зрозуміти сутність тих чи інших концепцій дає людині певну можливість знайти себе, зрозуміти своє відношення до реального світу. Зрозуміло, що ці вимоги стосуються всіх категорій людей, насамперед, студентської молоді. Адже світоглядні орієнтири молоді людини, як зазначають психологи, формуються досить динамічно. «На те й філософія, щоби повертати людині втрачену з первинним гріхом здатність називати речі своїми іменами, ставити їх на належне місце і, таким чином, вносити у світ зміст» [3, с. 52].

Загальновідомо, що історія філософії акумулює світоглядні лабіринти Людства, де присутні оригінальні форми як постановки, так і розв'язання смисложиттєвих проблем, які апріорно невичерпні, тому потребують все нових і нових вимірів та роздумів. Водночас жодне з філософських положень, ідей та напрямів не може бути відкинутим або ж віджитим. Як підкреслює український філософ А. Горак, «... зміст філософської культури – це всі її надбання, а збагачення здійснюється не кожним новим злетом філософської думки, а їх нескінченим діалогом, і суть софійської філософії не в тому, щоб Хайдеггером подолати Гегеля чи Беконем – Сократа, а в тому, щоб у поліфонії рівних бачень почути грандіозну симфонію людського осягнення нескінченного» [2, с. 195]. Саме в цьому філософія найбільшою мірою асимілює собою критичність людської думки та здатність її до самоконтролю. Завдяки такій здатності до внесення й перенесення смислу з одного культурного матеріалу до іншого філософія прагне відшукувати істотні й загальні особливості діяльності людини. Це дає можливість нагромаджувати й систематично вдосконалювати людський досвід, що з часом приймає форму мудрості. Саме у царині пізнання знаходять свою критичну перевірку й продовження ті знання методологічного характеру, що були вироблені, виготовлені в межах окремої галузі науки. У такому плані й можна погодитись з думкою, що філософські ідеї живлять наукову думку до глибинними смислами, слугують за орієнтири у процесі наукового пошуку.

Історія вікового розвитку філософії підтверджує, що як переоцінка, так і недооцінка теоретико-методологічної функції філософії завжди обходила суспільству негативними наслідками. Яскравим прикладом може бути відношення філософії та науки у ХХ столітті. Ті вчені, які долали свою фахову обмеженість – досягали вагомих успіхів та поставали провідними лідерами нових галузей і напрямків науки. Ці дослідники демонстрували високу здатність до філософської рефлексії та обґрунтування нових наукових методів. Цікавим є той факт, що це трапляється не лише з діячами науки, але й митцями літератури й усіх без винятку жанрів мистецтва. Таких прикладів можна назвати безліч – Ісак Ньютон, Альберт Ейнштейн, Мікеланджело, В. Вернадський, Тарас Шевченко, І. Я. Франко, М. Грушевський, Б. Гіатон, М. Амосов – цей список поринає у нескінченність.

Отже, на нашу думку, сучасні філософи мають нагоду та підґрунтя тлумачити освітній процес як динамічний, сповнений невичерпної проблематики світоглядного характеру та наукових інтерпретацій.

Наша епоха характеризується, насамперед, такими фундаментальними явищами, як глобалізація та інформаційна революція, їх вплив на всі сторони життя виявляється таким потужним і всеохоплюючим, що жоден з наявних процесів, не може бути раціонально пізнаним без їх адекватної рефлексії.

Економіка і політика, міжособистісні відносини і мораль, культура і мистецтво, побутові процеси у буквальному розумінні цього слова «знаходяться в полоні» глобалізаційних та інформаційних впливів. Не є винятком і освіта. Трансформуючись під впливом глобалізаційних та інформативних технологій, система освіти набуває нових контурів. Переосмислюючи ціннісно-орієнтаційний контекст сучасного життєвого простору, потрібно враховувати дві групи щодо самостійних та органічно взаємопов'язаних реалій – зовнішніх і внутрішніх, своєрідне поєднання яких на рівні побутової свідомості й теоретичного аналізу формує той своєрідний «дух епохи», з якого й витікає теперішня філософія освіти як загальнонастанова її стратегічного розвитку. У результаті глибинної філософської рефлексії сучасних світових і вітчизняних досліджень змісту феномена «освіти», місця і ролі останнього в сучасній Україні і в контексті нових світових реалій, можна сформулювати філософські засади, на основі яких виокремити рекомендації щодо стратегії розвитку галузі. Отже, концептуальну основу сучасної філософії освіти транслюють такі положення: чітка трансформація та модернізація; рішуче відмежування від надмірної ідеологізації, адміністрування та авторитаризму, творче використання гуманістичних надбань минулої епохи, збагачення новітнім світовим досвідом та утвердження національної системи; модернізація в руслі Болонських домовленостей та виконання їх за умови збереження національної педагогічної матриці і тих переваг, якими система освіти України завжди славилась у Європі й у світі; всебічна підготовка людини до життя через створення рівних умов доступу до якісної освіти, забезпечення освіти впродовж життя, формування толерантного світогляду і дискурсивного характеру взаємодії народів і культур; філософське підґрунтя навчально-виховного процесу складають принципи пріоритету особистості, свободи вибору цінностей, реалізації можливостей саморозвитку, єдності національних та загальнолюдських інтересів, взаємозв'язку теорії та практики; навчальний процес здійснюється на основі плюралістичної методології соціального пізнання, факторного аналізу суспільних явищ, усвідомлення цивілізаційної єдності людської історії, толерантності у взаємодії народів і культур, дискурсивної форми організації; активне переоблаштування навчально-виховного процесу на засадах інформаційних технологій та нових стратегій, розробки та впровадження інтегративних курсів та лекторіїв, підвищення ролі самостійної роботи студентів і навчальної практики культурою.

Отже, органічною постає потреба у конституюванні множинності освітніх траєкторій, для яких характерна варіативність методик, що активізують розумову діяльність та творчо організують освітній простір. Сучасна освіта – трактується дослідниками як відкрита нелінійна система, якій властиві цілісність, мульти-культуралізм, контекстуальність та діалогізм [5, с. 202]. За нею зберігається функція підготовки до життя особистості, яка перебуватиме у світі багатоманітних зв'язків, здатної орієнтуватися в швидкоплинному житті, оскільки вона вмітиме адекватно сприймати зміни, усвідомлювати мінливість природною складовою свого життя. Сьогодні спонукає людину глибше замислюватися над майбутнім, розробляти нові наміри й орієнтації, «...теоретичне, філософське, світоглядне узагальнення яких створює другу складову загальної ідеології законотворчості для освіти й інших сфер життєоблаштування людини у порубіжні часи» [1, с. 503]. Більшість сучасних учених, що займаються розробкою світоглядно-методологічних проблем освіти, вважають, що філософія сучасної освіти – це проміжна ланка між філософією і теорією педагогіки, яка виникла з метою вирішення тих складних проблем, що появились на стику філософії з педагогічною діяльністю, і покликана відіграти роль світоглядно-методологічних засад реформування сучасної освіти.

Отже, основна ідея третього напрямку філософії сучасної освіти – подолавши пріоритетну роль вихідних принципів двох попередніх напрямів, здійснити такий синтез їхніх позитивних ідей, який сприяв би кращому вирішенню основних проблем сучасної освіти. Зрозуміло, що кожна з філософських систем певним чином стосується якогось із напрямів філософії сучасної освіти.

Значну роль для розвитку сучасної освіти покликана відіграти система філософських принципів субстанціональної єдності та діалогової згоди як мінімальна їхня базова основа. Основні завдання такої системи полягають у розкритті як деякої субстанціональної єдності різних і протилежних поглядів на світ і на діяльність людини, так і певної методології взаємозв'язку цих поглядів із їхньою субстанціональною єдністю і між собою.

Таким чином, можна сказати, що філософія не просто має спільні риси з тими чи іншими царинами культури. Більш ймовірно, що вона ніби організовує їх в певну смислову цілісність духовного надбання людства. Мабуть, саме завдяки цьому філософія, певною мірою і певним чином на окремих відрізках історії людства слугує релігії, мистецтву, моралі та науці своєрідним дзеркалом, у якому можна виявити їх своєрідність, цінність чи недосконалість. Нарешті, філософію можна охарактеризувати як універсальний спосіб самоусвідомлення людини, що торкається всіх рівнів та форм її буттєвості. Варто підкреслити, що розвиток освіти є потребою, без задоволення якої суспільство не має майбутнього. Останнє потребує активізації зусиль держави і громадянського суспільства щодо матеріального забезпечення освіти, зростання теоретичної активності педагогів і вчених щодо прогнозування основних напрямів розвитку освіти у XXI ст. ми стоїмо на порозі нового повороту історії, дивовижної трансформації соціуму, всебічної зміни всіх форм соціального та індивідуального буття. Глобалізація, інформа-

ційна революція, волоконний зв'язок, надшвидкості турбореактивної авіації, нанотехнології змінюють образ світу й звичні контури нашого буття в ньому, а головне – змінюються фундаментальні основи відтворення людини як біологічного й антропологічного типу. І доки ми не усвідомимо сенсу того, що відбувається, не сформуємо бодай теоретично, як говорять синергетики, «порядку із хаосу», ми ніколи не вибудуємо систему освіти, яка б забезпечила більш-менш задовільну підготовку людину до життя.

Література:

1. Andrushhenko V., Gubers`ky`j L., My`xal`chenko M. Культура. Ідеологія. Особистість. – К. : Знання України, 2002. – 587 с.
2. Gorak G. I. Філософія. – К. : Вілбор, 1997. – 272 с.
3. Grabovs`ky`j S. Самознаходження філософії // Українсько-Європейський лексикон. – С. 52–56.
4. Doroz V. Філософія гуманізму, кросс-культуралізму та синергетики як теоретико-методологічна основа полікультурної освіти // Рідна школа. – № 2–3. – 2009. – С. 21–25.
5. Lutaj V. S. Філософія сучасної освіти: навчальний посібник для студ. і аспірантів вищ. навч. закл. – К. : Центр «Магістр-5» Творчої спілки вчителів України, 1996. – 256 с.
6. Мен` А. Свет человеческий. – М., 1991. – С. 67.
7. Mozgovy`j I. P. Неоплатонізм і патристика, або Світло в приємках великої цивілізації І. П. Мозговий : монографія. – Суми : ВНЗ«УАБС НБУ», 2009. – 471 с.
8. Osy`rov V. G. Социально-философский анализ современной концепции непрерывного образования. – Ереван, 1989. – С. 91.
9. Rashkovs`ky`j E. V. Лосев и Соловйов // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 147.
10. Seneka Lusy`j Annej. Философские трактаты / Пер. Т. Ю. Бородай. (Серия «Античная библиотека». Раздел «Античная философия»). 1-е изд. – СПб., 2000.
11. Solov`eva G. G. Негативная диалектика. – Амiа-Ата, 1990. – С. 9.
12. Shestov L. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. – Л., 1991. – С. 164–165.
13. Язов В. А. Личность в условиях модернизации // Человек. – 1991. – № 3. – С. 9.

Рецензент** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Уманського державного педагогічного університету імені Павла Тичини **І. Д. Фіцик

УДК 130.2 (043.3)

Євгенія Більченко

СПІВВІДНОШЕННЯ ЦІННОСТЕЙ СВОБОДИ, НАЦІЇ І ТРАДИЦІЇ У МІФОЛОГІЧНІЙ ТРІАДІ «ЗАХІД – МАЙДАН – РОСІЯ» ЯК ПРОСТІР МОДЕЛЮВАННЯ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Стаття присвячена філософсько-культурологічному аналізу феномена українського Майдану як символічної події, що утворює навколо себе відповідний семантичний простір. Автор дослідження на основі компаративного аналізу двох моделей ідентичності Майдану (ліберальної та етноцентричної) доводить внутрішню суперечність між діалогічною настановою на легітимність Іншого та патріотичною настановою на національне самовизначення як головний парадокс сучасної української ідентичності. У роботі показано співвідношення ліберального і національного Майдану як травматичного суспільства «страждання» із суспільствами «радості»: традиціоналістським (Росія) та мультикультуралістським (Захід).

Ключові слова: *свобода, нація, традиція, ідентичність, семантичний топос, лібералізм, етноцентризм, консерватизм.*

E. Bilchenko

THE RATIO OF THE VALUES OF FREEDOM, NATION AND TRADITION IN THE MYTHOLOGICAL TRIAD OF «WEST – MAIDAN – RUSSIA» AS A SPACE OF FORMATION OF CONTEMPORARY UKRAINIAN IDENTITY

Article is devoted to the philosophical and culturological analysis of the phenomenon of Ukrainian Maidan as a symbolic event, which is formed around the corresponding semantic space. Author of the study on the basis of comparative analysis of the two models of identical Maidan (liberal and ethnocentric ones) proves the inherent contradiction between the dialogical setting on the legitimacy of the Other and the installation of patriotic national self-determination as the main paradox of contemporary Ukrainian identity. The paper shows the ratio of the Liberal and National Maidans as traumatic society of «suffering» with the societies of «joy»: traditionalist one (Russia) and multicultural one (the West).

The proposed exploration under the given hypotheses was the classification of three mythological topos: West, Maidan and Russia. For each of them are singled out the dominant values of triad: Western «freedom» (liberalism) Maidan's «nation» (ethnocentrism) and Russian «tradition» (conservatism). We try to describe each of these semantic spaces in their paradoxes.

The West – is a Freedom, justified by Tradition. The event provides a synthesis of modern ideas of transcendentalism consecrated classical rational space (tradition) and postmodern liberal mood chaotic of heterogeneity. The main myth of the West – the legitimacy of the Other, inscribed in the rational and historical trim and mutual benefit (teleology Greek, Roman idea of law, education idea and postmodern dialogic idea). West claims to be a democratic pluralist world under the laws of tolerance, where the main weakness – that democratic plurality – actually «Western» values and its spread in the world in the image of «universal» turns tragedy totality under the guise of diversity.

Maidan – is Freedom, declared by the Nation. Within the semantic topos of Maidan there are two conflicting identification mythological models: the liberal (the idea of rights and freedoms of Another) and ethnocentric (ideas of rights and freedoms of the nation). Their internal incompatibility under certain conditions provoked a crisis of Maidan environment and weakened the effectiveness of its dialogue with the opposition-minded locus of East, which gave rise to tragic civil consequences. The main Maidan myths are: the existential selfness of Ego («I have a right!») and existential selfness of nation («Ukraine – above all!»)/ Maidan aims to create the perfect romantic world of anarchic protest sample, higher values which is a person outside the system and the government and nation outside of colonialism and imperialism. The main weakness – the gradual deepening contradictions between individual poetic myth of «rebellious man» (judicial and Christian image and the image of European Romantics) and collective tribal myth of «rebellious people» (Cossack folk image).

Russia – is a Nation, justified by Tradition. Russia in this field is a mythological alternative to the West and to the Maidan at the same time, offering a third combination of values: the nation and tradition, embodied in the imperial myth and archetype Orbis Terrarum («Moscow – Third Rome»). If

nationalism is ethnic Maidan shape (isolationism, folk naive, educational romanticism, voluntarism), Russian nationalism is a state forming (chauvinism, colonialism, imperialism). The main myth of Russia is an exclusivity of the Russian people, called to carry out mediation in the unification of peoples in the world by «international» (similar universal) state orthodox Soviet-type senses. In this global «family» should be «brotherly» (that is stylized in a familiar archetype of provincialism) Ukraine (Byzantine tsezaropapizm, Orthodox messianism, Soviet archetypes of «friendship» and «brotherhood»).

Trying to find common denominators in relations between Ukrain, the West and Russia we understand, that it will be really if mass culture as a mechanism of information war can open mythological meanings that have served as the

Third (common ones) in dialogs of these confrontation spaces. To do this with all the mythological fields need to find the dominant «in tune» sense and limit others («traumatic») meaning that hinder cooperation.

Toward the West through dialogue actually establish a liberal sense of Maidan – the idea of people’s right to determine its own traditions, which provides (and limits) democracy. Ethnic meaning that undergoes conscious limitation – concentrate radical liberal. The obstacle to dialogue here – the inability of the West to understand aborted institutes legal protection in Ukrainian society that gives rise to radicalism and inability of Ukraine in general and in particular to develop a positive perception of the experience of the law as an institution no pressure, and as an institution of protection,

From the Russian mythological field this interaction is more difficult to carry out, because if the West and Maidan are connected by value of freedom, Russia and Ukraine have a common sense of nation, each protecting their own interests. Dialogue is possible or, through targeting nechyselni Russian liberal circles of «anti-Soviet» setting (which has reduced less) or, through projection values of one nation to another («you protect your people, so donating our right to act similarly»). The obstacle to dialogue here – is strongly developed imperialist Soviet meta-narrative of «cradle», based on three key myths associated with mimicry (stylized under one another) – ethnic, social class and religious, national mimicry under pressure «international» good (the rhetoric of «friendship» and «brotherhood»); mimicry lack of freedom in the presence of «well-being» (the rhetoric of «happiness» in the «common house» where the free word «against» is not necessary because of stability of «social package»); mimicry уа messianism in dialogical «openness» (Russia – шы selected country that tends to imperialist forms of life, because she was «chosen» to unite people in the total «kingdom»).

Keywords: *freedom, nation, tradition, identity, semantic topos, liberalism, ethnocentrism, conservatism.*

Е. Бильченко

СООТНОШЕНИЕ ЦЕННОСТЕЙ СВОБОДЫ, НАЦИИ И ТРАДИЦИИ В МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ТРИАДЕ «ЗАПАД – МАЙДАН – РОССИЯ» КАК ПРОСТРАНСТВО МОДЕЛИРОВАНИЕ СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Статья посвящена философско-культурологическому анализу феномена украинского Майдана как символического события, которое образует вокруг себя соответствующее семантическое пространство. Автор исследования на основе компаративного анализа двух моделей идентичности Майдана (либеральной и этноцентрической) доказывает внутреннее противоречие между диалогической установкой на легитимность Другого и патриотической установкой на национальное самоопределение как главный парадокс современной украинской идентичности. В работе показано соотношение либерального и национального Майдана как травматического общества «страдания» с обществами «радости»: традиционалистским (Россия) и мультикультуралистским (Запад).

Ключевые слова: *свобода, нация, традиция, идентичность, семантический топос, либерализм, этноцентризм, консерватизм.*

Події українського Майдану, які привернули увагу всього світу, можна констатувати як суспільний акт виявлення протестної ідентичності, що відбувся. Протестна ідентичність як самодостатнє явище не здатна виконувати роль інтегратора суспільних відносин, але має потенціал для формування позитивних ідентичностей громадянського, ліберального та національного спрямування. Громадська ситуація у теперішній Україні при усій її складності є, тим не менш, лише інерціальною варіацією смислів і цінностей, що були виголошені власне у семантично-ідеологічному просторі Майдану. Тому останній може і повинен стати предметом окремого філософсько-культурологічного дослідження. Адже Майдан, подібно до руху кхаді (свадеші) в Індії часів діяльності Махатми Ганді, є не просто політичним процесом чи громадським рухом, спровокованим спільною дією народного повстання та геополітичних ігор. Він становить особливу духовну модель, що служить патерном для етнокультурної ідентифікації (позитивної чи негативної стосовно самого себе) більшості нинішніх мешканців України і, без перебільшення, багатьох мешканців сусідньої з Україною держави, що так чи інакше намагається впливати на процес формування настроїв і співвідношення політичних сил у нашій країні.

Оскільки ми маємо справу з аналізом ідентичності в Україні, яка тільки нині проходить своє становлення, ми можемо застосовувати до поточних реалій класичні, неklasичні та постнеklasичні філософсько-культурологічні концепції, які або присвячені проблемам ідентичності, або диференціюють її окремі складові, якими у нашій розробці постають цінності: свободи (лібералізм), нації (етноцентризм) і традиції (консерватизм), інтерпретовані як культурні універсалиї.

Відповідно, основною концептуальною базою для нас слугуватимуть праці з класичної герменевтики (Г.-Г. Гадамер), неklasичної культурології (М. Найдорф), герменевтичної діалогістики (П. Рікер) і соціології (В. Малахов), що крізь призму універсальних категорій культури ставлять проблеми співвідношення самості (як вияву етноцентричної принципності і трансцендентальної міфологеми традиції) та іншості – толерантності, полікультурності, ліберальності [1–4].

Ключовим **методологічним** моментом слугуватиме модель сучасної української самосвідомості як смислового феномена, що є складовою відповідного ідеологічного простору. Ця модель оточує себе смисловим полем, має свою, користуючись термінологією Московсько-Тартуської школи, семіосферу і є складовою соціальної міфології, – як західного, так і російсько-радянського (пострадянського)

кола архетипів та символічних кодів. Зіткнення у смисловому топосі Майдану даних двох несумісних міфологічних систем зумовлює унікальність його маргінального статусу, його внутрішні парадокси і неочікувані комбінації ментальних структур.

Культурпсихологічний та культурно-антропологічний аналіз Майдану як символічної події, що вже відбулася у певному хронотопі (хоча й інерція її ще триває), – актуальний не лише з огляду на соціально-політичні процеси у нашій країні, але й на геополітичні процеси світового масштабу. Ми цілком усвідомлюємо, що ця проблема може стати своєрідним предметом наукової «моди», даниною елементарному естетству «навколо політики». Щоб цього не відбулося, ми б хотіли чітко окреслити суспільний аспект актуальності теми – йдеться про конкретну прикладну цінність пошуку такого модусу моделі сучасної української ідентичності, який був би зрозумілий (надавав би адекватну культурним запитам семіотичну формулу) мешканцям не лише Заходу і Центру, але й Півдня і Сходу України. Тобто, розглядаючи проблему міфологічних смислів Майдану, ми тим самим здійснюємо спробу розв'язати проблему пошуку світоглядних механізмів примирення національної (у цьому випадку – «майданівської») та локальних ідентичностей нашої держави.

Попереднє припущення, що слугуватиме для нас своєрідною робочою гіпотезою, є поступова ескалація суперечностей між двома аспектами смислового поля «майданівської» України – національним та ліберальним, – що із форми *implicita* переростає у досить відверту – мірою еволюції сучасного українського суспільства – від Майдану – через анексію Криму – до початку АТО.

Відповідно до висловленого вище, метою нашого дослідження є порівняльний аналіз ідентифікаційних структур, що стали наслідком протестної інтенції Майдану та демонструють різне ставлення до смислових просторів велико(мало)російського Сходу та Європи, за тріадичною лінією «Майдан – Захід – Росія».

Поставлена мета визначає таку послідовність завдань:

* Диференціювати у смисловому топосі орієнтованого на євроінтеграцію Майдану дві основні ідентифікаційні моделі: ліберальну (постмодерну, полікультурну, діалогічну) та етноцентричну (премодерну, міфоритуальну, монологічну), що репрезентують, відповідно, два різновиди світовідчуття: універсалістичний (космополітичний, «моральнісний», соціально-прагматичний) та партикуляристський (фундаменталістський, «цинічний», мілітаристсько-романтичний).

* Показати співвідношення ліберальної та етноцентричної ідентичностей Майдану із постмодерним топосом сучасного Заходу та модерним топосом сучасної Росії. При цьому, якщо мультикультурний Захід та імпералістична офіційна Росія, взяті як ідентифікаційні моделі, інтерпретуються тут як «суспільства радості» (на основі акцентуації ідеї «захисту», «порядку» і «добробуту»), то Майдан як топос історичної травми та ритуалізованої смерті – як «суспільство страждання», образ якого протиставляється обом різновидам архетипу «радості» – як російському, так і західному.

Наша **гіпотеза** полягає у тому, щоб виявити непогодженість ідеї Іншого (ліберальна ідентичність Майдану) та ідеї етнічного (національно спрямована майданівська ідентичність).

Виклад основної проблематики. Майдан як семантичний феномен є складним інтертекстом, що включає у себе єдність вербальних та невербальних артефактів (від промовок до плакатів і сувенірів), світоглядних настанов різних ідеологій (від етноцентризму до лібералізму, від радикалізму до толерантності), архетипів (Великої матері, Батьківщини, Софії, Віче, жертвовної смерті, Героя, трікстера тощо). Зважаючи на широту пропонованої проблеми, ми пропонуємо зупинитися на вивченні ціннісно-смислових аспектів соціальної міфології Майдану між Заходом і Росією. Позірна неспівмірність постановки в один ряд категорій, що позначають громадську подію («Майдан»), цивілізаційний блок («Захід») та країну («Росія») знімається через науково-метафоричне тлумачення нами цих понять як символів різних ментальних моделей, типів ідентичності та ціннісних світів.

Ціннісна матриця Майдану як прикордонного феномена між міфологічними світами Заходу та Росії формується в умовах постіндустріального суспільства. В інформаційному світі важливим важелем здійснення соціальних подій виступає масова культура. Масова культура і сформована на основі медіа «індустрія свідомості» є одним із найбільш ефективних чинників формування ірраціональних колективних уявлень, в основі яких лежать архетипи та, відповідно, досвід первісного мислення. Архетипи, сублімовані у символічні наративи, визначають цінності та настанови колективних настроїв, які утворюють масову свідомість і реанімують міфологію [5]. Розвивається так звана «нова» (соціальна) міфологія, формуються специфічні картини світу, що транслуються масовою культурою, тиражуються, розмножуються, піддаються симуляції (імітаційному копіюванню) та брендингу (спустошенню символів за умов актуалізації рекламної інформації про них). Масова культура породжує соціальну міфологію, підтримує і поширює її, але одночасно сама визначається нею. Соціально-міфологічна свідомість має схильність до самодоповнення шляхом ідентифікаційних реваншів: там, де масова свідомість відчуває ефект травми, вона гіперболізує свої символи і смисли, слугуючи основним важелем інформаційної війни.

Майдан, з одного боку, є феноменом соціальної міфології, що кореспондує із міфологічним простором західного постмодерну, який, оголосивши відмову від будь-яких ідеологій, тим не менше абсолютизував як над-цінності сам образ і концепт (значущої) відсутності. З іншого боку, Майдан відображає притаманну для ситуації кризи постмодерну тенденцію до реставрації модерну у формі своєрідної «аксіологічної ностальгії» – туги за ціннісним буттям, за екзистенцією життя-смерті, – туги, утвореної у результаті онтологічної нестачі. Семантичний топос Майдану як простір, орієнтований на європейську ліберально-демократичну традицію, віддзеркалює суперечності постсучасного західного світу й одночасно коректує їх яскравою модерною тенденцією до модерної етнізації лібералізму.

Зазначені суперечності добре простежувалися у ході еволюції умонастроїв на самому Майдані. «Першопочатковий» Майдан (умовно кажучи, до початку бойових дій) втілював мультикультурну ідею демократичних свобод для численних несхожих між собою суб'єктів, тобто був достатньо ліберальним та мультикультурним середовищем. Ліберальний мультикультуралізм як одна з форм західної соціальної міфології послідовно дотримується цінностей індивідуальної свободи вибору – невтручання в життєвий Іншого та утримання від нав'язування Іншому «свого», – у результаті якого спільною основою взаємодії стає загальноетичний принцип блага. Ліберальний мультикультуралізм у тому вигляді, у якому він існує нині, поєднує в собі елементи філософського модерну (через парадигму ліберальної етики і, зокрема, через відчутний відголос просвітницької концепції природного права і суспільного договору) та постмодерну (через наслідування принципу феноменологічного утримання від оціночних суджень та настанові на емпіричне споглядання конкретної багатоманітності одиниць).

З іншого боку, мультикультуралізм у його «чистому», «класичному» ліберальному вигляді задає непомірно високий стандарт абсолютної толерантності, практичне здійснення якої неможливе у будь-якому режимі. Звідси – внутрішні суперечності між різними напрямками мультикультуралізму (універсалістичним, радикально постмодерним та фундаменталістським). Відповідно, Майдан не оминула і головна суперечність мультикультуралізму, що стала на Заході джерелом його внутрішньої кризи. Йдеться про іманентну суперечність між толерантністю та ідентичністю як космополітичним та етноцентричним початками мультикультуралізму, тобто між партикуляристським принципом культурної множинності та універсалістським принципом легітимності Іншого.

Принцип культурної множинності певною мірою є етноцентричним, оскільки визнає право кожної культури на національне самовизначення на засадах корпоративної системи цінностей. Принцип легітимності Іншого є космополітичним, оскільки означає обмеження права культури на етнічну самореалізацію за умов пошкодження прав інших етносів та культур й апеляцію до «загальнолюдських» цінностей поваги, рівності й толерантності. Надмірне зловживання принципом ідентичності становить загрозу націоналізму як практичного наслідку мультикультуралізму. Гіперболізація ж толерантності часто завершується релятивацією ціннісної позиції взагалі: толерантність втрачає сенс, бо губить стрижень власної принциповості, яку вона має обмежувати заради принципів Іншого.

Справа ускладнюється ще тим, що обидва принципи, які декларуються як культурні універсалії, за своєю генезою є європейськими, тому декларована Євросоюзом культурна плюральність фактично є симптомом «загальних своїх» – поширення стилізованих під «загальнолюдські» власне європейських цінностей. Крім того, багато традиційних культур, ґрунтованих на так званих «домінуючих ідентичностях» (включаючи націоналістичні та імперіалістичні), не містять у своєму аксіологічному ядрі персоналістичної цінності Іншого, будучи зорієнтованими на общинну ієрархію, ортодоксію, тотальність, перевагу структури над особистістю та консервативну принциповість традиції (наприклад, російська).

Виникає дискусійне запитання: наскільки доцільно застосовувати до консервативних традицій примус як спосіб виховання свободи, яка не передбачає жодних форм тиску? Іншими словами: чи можливе прищеплення демократії авторитарними засобами? Відтак соціально-ліберальний принцип свободи як поваги до Іншого, з одного боку, визнає його право на самовизначення, а отже, й факт можливого етнічного реваншу, а з іншого боку, – обмежує його міркуваннями гуманності та загальної безпеки.

Таким чином, у західному міфологічному просторі, на який переважно (принаймні позірно) орієнтувався Майдан, утверджуються дві провідні цінності: демократична цінність свободи як основа парадигми лібералізму і теорії толерантності та консервативна цінність традиції, яка сформувалася завдяки, з одного боку, визнанню лібералами прав різних народів на самовизначення через пошук архетипічних основ власних культур (архетипу Золотого Віку), а з іншого – завдяки діяльності представників антиглобалістських рухів, що репрезентують етноцентричний (радикальний, реваншистський, фундаменталістський) різновид мультикультуралізму після постмодерну і кризи його класичних «м'яких» форм.

Реставрація проекту модерну в суспільстві нових медіа ще більше зміцнила консервативні тенденції розвитку сучасного світу. Майдан, засвоївши ідеї свободи, доповнив їх традиційною міфологією українського суспільства як суспільства історичної травми («страждання»). Традиціоналізм набув етнічного забарвлення та перетворився на культ ідеї нації. Саме цю двоїстість соціально-ліберального та фундаментально-етнічного чинників мультикультуралізму показав кінець українського Майдану як

мультикультурного середовища, яке стало одним із найбільш значущих симптомів зіткнення ліберального та національного початків людської свідомості.

Національний Майдан репрезентовано було переважно україномовним населенням Західної України та праворадикальними силами. Ліберальний – російськомовною демократичною інтелігенцією Центру, Півдня і Сходу. Основна мета національного Майдану – ритуалізоване у дусі традиційної міфології відстоювання етнічних інтересів, захист права на національне самовизначення і, як наслідок, протест проти російських впливів (ключовий символ – фігура російської гегемонії). Основна мета ліберального Майдану – раціоналізоване на основі європейської правової свідомості відстоювання легітимності Іншого, свободи слова та думки, протест проти будь-яких виявів насильства і тиранії (ключовий символ – розгін мирної демонстрації студентів).

Зазначені два топоси Майдану, що буди єдиним цілим на його початку, мірою мілітаризації громадського дійства, виявляли прихований, а іноді і явний конфлікт ідентифікацій, ґрунтований на загальній для мультикультуралізму суперечності між чинником Іншого (лібералізм) та чинником етносу (фундаменталізм). З іншого боку, обидві ідентифікаційні моделі відповідали пріоритетним настановам західної системи цінностей, до складу якої входить динамічний баланс між постхристиянською універсально-космополітичною ідеєю Свободи (людини, Людства) та неоязичницькою національно-партикулярною ідеєю Незалежності (традицій етносу, нації).

Цей баланс залишався б недоторканим, якби на певному етапі еволюції Майдану не відбулася б радикалізація його національної складової, радикальність якої значною мірою «відклякнула» ліберальний Захід «неправомірністю» бойових дій. Романтична архаїка цих дій як своєрідний реваншистський (антиглобалістський) за духом крок не міг і не може задовольняти універсалістичні претензії євроамериканського блоку. Причиною такого напруження на рівні світогляду є конфлікт між архетипом «страждання», яке несе історична травма української етнічної традиції як традиції «поневоленого народу» (звідси – яскраві тілесні символи оголеності, що облетіли увесь світ у відео), та архетипом «радості», який несе благополучний Захід. Явища, які не відповідають раціонально-технократичним стандартам західної ідеології маси (наприклад, божевілля, сексуальність, кримінальність, авангардна творчість, іронія, соціальний протест, епатаж, маргінальність), нею відкидаються. Серед таких табу-йованих феноменів опиняється трагізм як синдром Інакшого (включаючи образи смерті та божевілля) як принцип світовідчуття, що не погоджується із масовою оптимістичною «розумністю» буття, яка декламується як космічний порядок, але *de facto* виявляється усередненим прагматичним шаблоном обивательського «здорового глузду». Трагіки масами сприймаються як фігури Чужого і витісняються на периферію центрованої офіційної культури: у суспільстві щасливих, на відміну від традиційних міфоритуальних оргіастичних спільнот з їх інститутами шаманства та альтруїстичного самогубства, смерть, як і психічна хвороба, сприймається як щось маргінально-ганебне. Репресуючи трагічне, маса тим самим пригнічує індивідуальність, що найповніше виявляється через страждання. Майдан на етапах архетипу беззахисної істини, що «змушена підняти коктейль», був цілком трагічним феноменом і не вписувався в порядок раціонально-правового західного космосу.

Ще більше роздратування це викликало у матриці соціальної міфології Росії, яку споріднює із Заходом ідея традиції, але консервативні смисли тут накладаються не на лібералізм, а на чітку ідею нації як світової держави. Розглянемо цей міфологічний смисл докладніше. Насамперед варто зазначити, що в основі «великоросійського» (візантійського, імперського, квазікомуністичного) дискурсу у його безлічі спадкових варіацій лежить трансформований відповідно до потреб політичного маніпулювання архетип православної Софії – символу взаємопроникнення сакрального і профанного через дію у світі Божественної премудрості, що визначає достатньо фемінізовану священну традицію «землі» (або ж «ґрунту»).

У суспільному вимірі космологічна Софія виявляє себе через образ соціуму як общини – колективної цілісності гармонійно погоджених індивідів, об'єднаних у сакральну структуру єдності, що переважає над одиничним. Тому концепція соборності визначила общинний дискурс православної комунітарності. У цьому дискурсі складається російська філософська думка, в основі якої лежить універсалія Логосу як першооснова буття, на противагу західним, латинським уявленням про Радіо (інтелектуальність, розум) як архе.

У цьому – відмінність між містицизмом православ'я та раціоналізмом католицизму. Раціоналізм є основою індивідуалізму, автономності особистості; містицизм є основою російського православного колективізму. Соборність у контексті останнього – містична настанова на «єдиноцілісність» людства, розуміння людини як «гілки» на загальнолюдському стовбурі. Суб'єктом соборності постає Російська Православна Церква як цілісний духовний організм (В. Зеньківський, І. Кіреєвський) та чинник формування нації.

Розгортання соборності у тріаду «православ'я – самодержав'я – народність» на ґрунті московської версії формує уявлення щодо месіанської долі Росії і російського народу. Месіанізм як ключова міфологема російської православної картини світу передбачає пристрасне очікування прийдешнього буття

у формі здійснення Росією органічно притаманної їй вселенської інтегративної функції. Росія тлумачилася як «богообрана» держава, покликана поєднати країни і народи на релігійному ґрунті. При цьому така інтуїція мала безліч різноманітних інтерпретацій, які коливалися між двома культурно-смысловими полюсами: від продиктованих християнською етикою милосердя і любові діалогічності, відкритості, толерантності щодо інших культур (пригадаймо слова Ф. Достоєвського про «всесвітню чутливість» О. Пушкіна) до імперських амбіцій, успадкованих, своєю чергою, від картини світу, історично складеної на території Візантійській імперії, в умовах релігійно-політичного домінування інституту держави над інститутом церкви (цезаропапізм). Наявність цих полюсів соборності пов'язана із відмінністю між романтично-духовними цінностями російської культури як цінностями «першого» порядку (М. Бердяєв) та вторинними прагматичними цінностями державної політики Російської імперії.

«Міф, що утворює імперію» (рос. «имперобразующий миф» – термін російського культуролога та правозахисника І. Яковенко) як одна з головних ідей православної, зокрема російської, релігійної культури та культурної рефлексії – це категорія, яка фіксує архетип «соціальної мегамашини» (термін американського культуролога Л. Мемфорда) у традиційній ментальності східних слов'ян – архетип, запозичений від цезаропапізму Візантійської імперії (А. Тойнбі). Як справедливо зауважує І. Яковенко, «імперська модель закарбована в культурний код росіян» [6, с. 122]. «Імперутворююча» ідея використовує принцип утвердження вищих сакралізованих істин (у цьому випадку держава, якій підкоряється церква) як потужні надособистісні сили, що репресують кожен окрему індивідуальність. Монологічність й авторитарність візантійського абсолютизму (вираженого у концепції диякона Агапіта VI ст. щодо божественного походження влади імператора та теорії «Москва – III Рим» інок Філофея XV ст.) набули продовження в соціалістично-комуністичній догматиці, визначивши патерни політичної поведінки топосу СРСР та сучасної Росії за класичною історично-міфологічною схематикою «Русь – Російська імперія – СРСР – Російська Федерація».

За таких умов опозиція «колективне – індивідуальне» сприймається в контексті етичної дихотомії «моральне – неморальне»; автономність особистості постає як духовно недосконалий стан, джерело дисгармонії та хаосу. Російська релігійна філософія всеєдності на ґрунті універсалії соборності дає нам такі відомі ідеї, як: соціальну утопію «Боголюдства» В. С. Солойова; історичну концепцію «возз'єднання» Л. П. Карсавіна; богословські ідеї щодо загального синтезу культур О. П. Флоренського, освітні софіологічні побудови В. В. Зеньківського – усі вони акцентують увагу на розчиненні особистісного початку в органічному колективі, яким керує теократична структура.

Механізм соборного єднання ґрунтується на реалізації суб'єкта через ціле і цілого через суб'єкта. Кожна окрема особа ідентифікує себе виключно через ціле, яке є транслятором її теургічних (божественно-творчих) потенцій. Індивідуальне волевиявлення засуджується (в тому числі церковно) як вияв «гордині» – у цьому відчутна архетипічна схожість православного бачення з традиційною містикою Сходу та комуністичною риторикою, яка свідомо стилізувала свої позиції під світське християнство, на імпліцитному рівні засвоївши його основні архетипи (лінійного тексту історії, Золотого Віку загальної рівності, центрованого за структурою концентричних кіл простору, «універсальних своїх», Чужого та ксенофобії, гріхопадіння, обраної спільноти, мономіфу Вождя/Героя, есхатологічного майбутнього, а також ритуалів жертви, ініціації та свята). Якщо у ролі організуючого общину цілого постає не церква, а світська інституція держави, – це призводить до складання проекту імперіалізму у формі мімікрії під універсальні цінності людства (синдром так званих «загальних своїх» за Б. Вальденфельсом).

Потрібно зазначити (хоча це і достатньо неочікувана особливість), що великоросійський імперіалізм (і зорієнтовані на нього сили «Антимайдану» східних топосів) і «майданівський» етнічний націоналізм при усій позірній протилежності орієнтуються на спільний національний метанаратив – ототожнення цінностей держави і культури, стилізація політичних смислів під духовні, – що виявилось у ставленні до Росії, образ якої ґрунтується на злитті російської культури і російської державної політики. Цей образ або категорично приймається, або нігілістично заперечується, але редукція культури до політики залишається незмінною, тобто парадоксальним чином країні форми етнічної ідентичності Майдану виявляються втягнутими до формування того ж самого імперіалістичного міфу «культура дорівнює державі».

Ліберальний Майдан (підтриманий, крім того, частиною демократичної інтелігенції Росії) активно працює над деконструкцією цього міфу, використовуючи романтичну опозицію М. О. Бердяєва «цінності культури першого порядку – цінності держави другого порядку». Однак і лібералізм не уникає власного міфотворення, «годуючи» фактично міф про «два братні народи» (український та російський) у цілком месіанських надіях на правову або революційну перемогу «світового» лібералізму.

Висновки. У пропонованій розвідці відповідно до поставленої гіпотези було здійснено класифікацію трьох міфологічних топосів: Заходу, Майдану та Росії. Для кожного із них виокремлено свою комбінацію тріади цінностей: західної «свободи» (лібералізм), майданівської «нації» (етноцентризм) та російської «традиції» (консерватизм). Підсумуємо їх, використовуючи культурні універсалії.

1. Захід – це свобода, виправдана традицією. Захід передбачає синтез модерної ідеї освяченого класичним трансценденталізмом раціонального космосу (традиції) та постмодерного ліберального на-

строю хаотичної гетерогенності. Основний міф Заходу – легітимність Іншого, вписана в раціонально-історичний порядок права та взаємного блага (грецька телеологія, римська ідея закону, просвітницька ідея Я, постмодерна діалогічність). Захід претендує на створення демократичного плюралістичного світу за законами толерантності, основна слабкість яких у тому, що демократична плюральність – власне «західна» цінність і її поширення світом в образі «загальнолюдської» обертається трагедією тотальності під маскою багатоманітності.

2. Майдан – це свобода, оголошена нацією. У межах смислового топосу Майдану маємо конфліктний діалог двох ідентифікаційних міфологічних моделей: ліберальної (ідеї прав і свобод Іншого) та етноцентричної (ідеї прав і свобод нації). Їх внутрішня несумісність за певних умов провокувала кризу середовища Майдану та послаблювала ефективність його діалогу з локусом опозиційно налаштованого Сходу, що і породило трагічні громадянські наслідки. Основний міф Майдану – екзистенційна самість Я («Я маю право!») як представника народу та екзистенційна самість народу Ми («Україна понад усе!») як сукупності численних інтегрованих Я. Майдан прагне створити ідеальний світ романтичного протесту анархічного зразка, вищими цінностями якого є людина за межами системи й влади та нація за межами колоніалізму та імперіалізму. Основна слабкість – поступове поглиблення суперечності між індивідуальним поетичним міфом «бунтуючої людини» (іудеохристиянський образ та образ європейського романтизму) та колективним родоплемінним міфом «бунтуючого народу» (іудейський та фольклорно-козацький образ).

3. Росія – це нація, що виправдовує себе традицією. Росія у цьому міфологічному полі опозиціонує Заходу і Майдану одночасно, пропонуючи третю комбінацію цінностей: нації та традиції, що втілюються в імперському міфі та архетипі *Orbis Terrarum* («Москва – Третій Рим»). Якщо націоналізм Майдану має етнічні форми (ізоляціонізм, хуторянство, просвітницький романтизм, волонтаризм), націоналізм Росії – державні (шовінізм, колоніалізм, імперіалізм). Основний міф Росії – обраність російського народу, покликаною здійснювати посередництво у справі єднання народів у світову «інтернаціональну» (псевдофедеративну) державу радянсько-православного типу, серед одиниць якої повинна бути і «братня» (тобто стилізована у звичному архетипі хліборобського провінціалізму) Україна (візантійський цезаропапізм, православне месіанство, радянські архетипи вождізму, «дружби» і «братства»).

Знайти спільний знаменник у стосунках майданівської та постмайданівської України із Заходом та Росією реально лише за умов, якщо масова культура почне транслювати соціально-міфологічні смисли, що б виконували роль Третього (спільного знаменника) в діалогах цих просторів. Для цього із усього міфологічного поля потрібно віднайти домінуючий «співзвучний» смисл і обмежити інші («травматичні») смисли, що заважають співробітництву.

1. У напрямі Заходу діалог реально налагодити через ліберальний смисл Майдану – ідею права народу на визначення свої традиції, яку передбачає (і обмежує) демократія. Етнічний смисл, який піддається свідомому обмеженню, метафорично кажучи, – концентрат радикальної ліберальності. Перешкода до діалогу тут – нездатність Заходу зрозуміти несформованість інститутів правового захисту в українському суспільстві, що й породжує радикалізм, та нездатність Майдану зокрема та України взагалі виробити позитивний досвід сприйняття закону не як інституту тиску, а як інституту захисту (що зумовлене тривалою відсутністю такого інституту).

2. Із російським міфологічним полем цю інтеракцію проводити складніше, бо якщо із Заходом Майдан збігається за цінністю свободи, то з Росією – за цінністю нації, кожна з яких захищає власні інтереси. Діалог можливий або: через орієнтації на не чисельні російські ліберальні кола «антирадянського» налаштування (які дедалі меншають), або: через проекції цінності однієї нації на іншу («ви захищаєте свій народ, тому підтримайте наше право чинити аналогічно»). Перешкода до діалогу тут – міцно розвинутий радянський імперіалістичний метанаратив «колиски», що спирається на три ключові міфи, пов'язані з мімікрією (стилізацією одного під інше) – етнічний, соціально-класовий та релігійний: мімікрія національного тиску під «інтернаціональне» благо (звідси – риторика «дружби» і «братства»); мімікрія відсутності свободи під наявність «добробуту» (звідси – риторика «щастя у спільному домі», де вільне слово «проти» не потрібне через стабільність «соціального пакету»); мімікрія месіанства під діалогічну «відкритість» (Росія – обрана країна не тому, що вона тяжіє до імперіалістичних форм життя, а тому що вона «обрана», «покликана», «посвячена» єднати народи в структуру загального «царства» як найбільш оптимальну для них же самих).

Ця розвідка, ґрунтована на двох семантичних концептах сучасної української ідентичності: «ліберальне – етнічне» та «Майдан – Захід – Росія» – аж ніяк не ставить за мету слугувати абсолютним «рецептом порятунку» в умовах громадянських та військових протистоянь і свідомо не торкається політичних підтекстів цих протистоянь. Але, відповідно до доведеної нами гіпотези, демонструє способи зняття внутрішніх суперечностей сучасної української ідентичності у пошуках шляхів налагодження діалогу між Сходом і Заходом нашої держави.

Література:

1. Гадамер Г.-Г. Читання і перекладання / Ганс-Георг Гадамер ; [пер. з нім. В. Бабича] // Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика : вибрані твори / пер. з нім. ; упор. і вступ. сл. Д. Наливайка. – К. : Юніверс, 2001. – С. 145–152.
2. Найдорф М. Парные категории культурологии [Електронний ресурс] / Марк Найдорф // Вопросы культурологии. – 2011. – № 1. – Режим доступу до ресурсу : <https://sites.google.com/site/marknaydorftexts/contact-us/rapnye-kategorii-v-kulturologii>.
3. Малахов В. Культурный плюрализм versus мультикультурализм / Владимир Малахов. – Режим доступу до ресурсу : http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000_5_6/2000_5-6_01.htm. – Назва з екрана.
4. Рікер П. Толерантність, нетолерантність, неприйнятне / Поль Рікер ; [пер. з фр. В. Андрушка] // Рікер П. Навколо політики ; пер. з фр. ; наук. консульт. В. Андрушко; відп. ред. А. Соболевський. – К. : Дух і літера, 1995. – С. 313–332.
5. Бычков П. Г. Социально-интеграционный потенциал массовой культуры постиндустриального общества : автореф. на соискание уч. степени канд. культурологии : спец. 24.00.01 «Теория и история культуры» / Павел Геннадьевич Бычко. – СПб., 2014. – 25 с.
6. Яковенко И. Г. От империи к национальному государству (Попытка концептуализации процесса) / Игорь Григорьевич Яковенко // Полис. – 1996. – № 6. – С. 117–128.

Андрій Артеменко

ВІЗУАЛЬНА АНТРОПОЛОГІЯ: МОЖЛИВІСТЬ СХОПЛЕННЯ ДИНАМІЧНИХ ОБ'ЄКТІВ

У статті розглядається візуальна антропологія як методологічна система, що дозволяє вирішити декілька завдань одночасно. Аналізується проблема морфогенезу антропологічних і соціальних феноменів. Наголошується, що розкриті в процедурі візуалізації значення і смисли надають можливості для легітимізації певних моделей ідентичності, як групової, так і персональної.

Ключові слова: антропологія, візуалізація, соціальна філософія, акторно-мережева теорія, фрейм.

A. Artemenko

VISUAL ANTHROPOLOGY: ABILITY TO VISUAL OF THE DYNAMIC OBJECTS

Article is dedicated to the problem of the visual anthropology as methodological system. The author argues that a study of the problem of visual anthropology is the result of a multidisciplinary study of the spheres of the interaction of man and society, social groups and cultural regions. Visualization has become the main terms in the social philosophy, philosophy of culture, sociology, history and cultural studies. Researchers have developed sophisticated imaging techniques of social, cultural, psychological objects. It was not the application of spatial metaphors to describe the object of the study. There was a transition to the new methodology does not describe, and explain the object of study.

The author made the analyze of visual anthropology as a methodological system for several tasks. First of all it is a method for deciding of the problem of morphogenesis of anthropological and social phenomena. And the next, the visualization of the meanings legitimizes of the model group or personal identity.

Mechanisms of visualization reveal and transform the absolute event in everyday. Thanks to this, we identify the mechanisms of «invention of tradition» and create «imagined communities» (B. Anderson). The visualization shows the mechanism and criteria for the identification and creation of identity. Wearing of symbols, using the forms of verbal communication or behavior patterns – all of these elements are elements of daily visualization which reveal the absolute event, communities or a process. We visualize frame in the details of everyday life. But just in reverse order: the frame creates new forms of social order, and breaks down semantic network, iconic and functional order.

Visualization is an attempt to fix the unstable and dynamic phenomena of social reality, represent them in the visual images of connections and relationships, identify of semantic and functional spaces.

Key words: anthropology, visualization, social philosophy, Actor-Net Theory, frame.

A. Artemenko

ВІЗУАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: ВОЗМОЖНОСТЬ УЛАВЛИВАНИЯ ДИНАМИЧЕСКИХ ОБЪЕКТОВ

В статье рассматривается визуальная антропология как методологическая система, что позволяет решить несколько задач. Анализируется проблема морфогенеза антропологических и социальных феноменов. Отмечается, что вскрытые в процедуре визуализации значения и смыслы предоставляют возможности для легитимизации определенных моделей идентичности, как групповой, так и персональной.

Ключевые слова: антропология, визуализация, социальная философия, акторно-сетевая теория, фрейм.

Дослідження, присвячені проблемі візуальної антропології, з'явилися в останній чверті ХХ століття як результати міждисциплінарного вивчення сфери взаємодії людини і суспільства, різних соціальних груп, культурних регіонів. Візуалізація перетворилася на ключовий термін робіт з соціальної філософії, філософії культури, соціології, історії, культурології. Були розроблені складні методики, які покликані візуалізувати як соціальні, культурні, психологічні об'єкти, так і теоретичні положення досліджень: соціального картографування, топології, мережевого опису. Не йшлося більше про просте застосування просторової метафорики для опису об'єкта дослідження або висновку за аналогією. Здійснювався перехід до нової методології не опису, а пояснення об'єкта дослідження.

Ми розглянемо візуальну антропологію як методологічну систему, що дозволяє вирішити декілька завдань: по-перше, це проблема морфогенезу антропологічних і соціальних феноменів; по-друге, розкриті у процедурі візуалізації значення і смисли виявляють можливості легітимізації певних моделей ідентичності, як групових, так і персональних.

Проблема візуальної антропології, як і проблема візуалізації в цілому, пов'язана зі складністю субстанціалізації багатьох феноменів особистого чи соціального життя людини. Річ, жест або висловлювання не несуть самостійного сенсу, а є вираженням більш великих смислових об'єктів, але з більш

тонкими формами прояву. Це не тільки проблема контекстуальності. Ми одночасно стикаємося з проблемою і «спостереження», і «опису».

Це не нова проблема для філософії і для філософії науки, але активно обговорювана тема для соціології і соціальної психології. З часів Платона реальність події відтворюється її описом. Помислити означало явити, а описати – дати можливість побачити. «Мислене» і «відчутне» розумілися Платоном як тотожні поняття. У «Теететі» та «Філебі» мислима реальність представлена як реальність відчутна, оскільки «не можна мати думку про те, що не існує, або відмінне від того, що відчуваєш» [6, с. 222].

Однак зауважимо, що реальність описів не пов'язана безпосередньо з реальністю описуваних подій: описати можна і те, що в термінології Е. Гуссерля позбавлене «предиката існування». Таким чином, проблема «неописуємості» помітно складніше ніж питання про існування чи не-існування. Це не тільки проблема кордонів уяви, «меж оптичних можливостей мови», як це намагається представити В. Вахтштайн [2]. Це проблема морфогенезу події або соціального феномена, подолання їх «сумнівної онтологічності», укорінення в структурах каузальності, розрізнення та кваліфікації.

Ідея Г. Зіммеля про організацію річчю соціального простору, у поєднанні з концепцією речовості М. Хайдеггера, отримала своє продовження в роботах прихильників акторно-мережевої теорії Дж. Ло, М. Каллон, К. Кнорр-Цетіної та ін. [1, с. 107–111]. Як результат, з'явився новий концепт для опису такого мережевого феномена речі – об'єктність. Для Дж. Ло об'єкт – це «похідна від множин або мереж відносин» [4, с. 230]. Об'єктність розуміється як мережа відносин, які встановлюються навколо речі як результат її застосування, сенс її використання, соціальне значення взаємодії за участю цього предмета. Якщо об'єкти – це не тільки самі предмети, а й процеси і проєкції їх застосування, то об'єктність постає як стійка форма знаковою, смисловий і функціональної системи соціальної взаємодії, організована об'єктом [1, с. 121]. Тим самим річ не лише встановлює мережі зв'язку навколо себе, але й може їх візуалізувати. Так само, як у М. Мамардашвілі, предмет «штопор» виявляє цілу систему культурних, соціальних і речових відносин [5, с. 73–74]. Тобто штопор візуалізує практики зберігання рідини в пляшках і певну культуру їх застосування. Застосовуючи термінологію «Кантіанських варіацій» М. Мамардашвілі, можна зазначити, що отримання зрозумілої будови цілісного уявлення про світ залежить від вміння поєднувати ракурси і фони, тобто створення певної системи бачення, що відповідає системі об'єкта.

Отже, річ може бути розглянута як «інструмент» морфогенезу антропологічних і соціальних феноменів, своєрідний «прилад» для виявлення стійкого порядку відносин, створених річчю. Завдяки речі стає можливим процес візуалізації менш очевидних (нефізичних) форм просторовості – функціональної, соціальної і знакової. Річ формує і виявляє об'єктність як стійку форму взаємодії фізичної та нефізичної просторовості. Необхідно відзначити, що об'єкт залишається тим же самим об'єктом, поки зберігає своє місце в стійкій мережі відносин з іншими речами. Втрата компонента або зв'язку в системі об'єктності призводить до морфогенезу антропологічних і соціальних феноменів. Тобто річ дозволяє візуалізувати також і стійкі форми соціальних порядків та їх зміни.

Буде доречним звернутись до концепції світності М. Гайдеггера, на якій будується поняття об'єктності в акторно-мережевій теорії. Це дає можливість пояснити ідею виникнення різних просторів, у яких розгортається структурування і усвідомлене використання об'єктів. М. Гайдеггер, розгортаючи екзистенціаль «світність», наголошує на тому, що до повсякденного буття-в-світі належать модуси стурбованості, які виводять світорозмірність для споглядання як підручного того, що явлене, предметне, наочне і може бути використано як знаряддя [8, с. 73]. Однак трапляється, що викрита «підручність» об'єкта демонструє нам неможливість його застосування як засобу. Об'єкт-річ є наочним, але практично непридатним, таким, що чинить опір нашому використанню. Річ як знаряддя і об'єкт, як речове та просторове утворення, існують як засіб, що не має сенсу поза відсиланням, бо порушується цілісність, щільність оточення. «Саме з цим цілим заявляє про себе світ», – зауважував М. Гайдеггер [8, с. 75]. Розрив системи відсилань – ознака зникнення проявленого оточення як цілого світу.

Інструментальність речі у М. Гайдеггера не обмежується такою спрощеною функціональною інтерпретацією речі. Річ – це «зібрання подійного перебування» предмета, актора, смислів дій. Саме розуміння речі як «подійного перебування» дозволяє побачити її мережеву природу, мінливість сенсів і призначення.

Спрощене «практичне», «соціологічне» розуміння речі, яке ми зустрічаємо в акторно-мережевій теорії, абсолютизує її онтичне (за термінологією М. Гайдеггера) значення. За М. Гайдеггером, «світність» – онтологічне поняття, яке має на увазі структуру конститутивного моменту буття-в-світі, але світ онтологічно не є визначенням сутнього [8, с. 64]. У формуванні позиції акторно-мережевої теорії можна застосувати лише ту частину гайдеггерівського підходу до визначення речі, яка підпадає під його дефініцію «світ з титулом регіон», тобто світ *можливих* речей, які *можливі* для певної галузі знань. Підвищення ролі таких «світів-регіонів» для сучасної цивілізації постає у вигляді експертних висновків і думки фахівців. Тобто річ зустрічається у вигляді її «тематично визначеної» візуалізації, того, що у М. Гайдеггера описане як «практичне використане після теоретичного пояснення». Ми сприймаємо річ у значенні «в чому фактично присутній світ», це рівень доонтологічного екзистенці-

ального значення, на якому окреслюється «публічний» і «свій» світ, те що М. Гайдеггером визначено у формулі «світ домашнього оточення».

Складність визначення об'єкта відображає принципову неможливість виокремити будь-яку річ через її об'єктність, як убудованість в оточення і спрямованість на оточення. Об'єкти представляють собою швидше процеси і проєкції, ніж певні предмети, тому предмети ніколи не проявляються без відсилання до певних засобів або цілей. Те, що пропонує акторно-мережева теорія, фактично виглядає як соціологічна інтерпретація пропедевтичної частини роботи М. Гайдеггера «Буття і час», її підрозділу «Буття убудованого сутнього в навколишньому світі». Одне з головних положень цього підрозділу, що використано як теоретичне підґрунтя робіт Б. Латура, Дж. Ло, К. Кнорр-Цетіної, – річ відсилає до своїх властивостей, що проявляють її в значенні засобу, який неможливо уявити без відсилання до іншої речі. Такий зв'язок відтворено в структурі «від-того-і-для-того-щоб». М. Гайдеггер писав: «Речі ніколи не являють себе спочатку як самі по собі, а потім як сума реалій ..., в якій кожна «окрема» – засіб» [8, с. 68–69].

Акторно-мережева теорія розуміє річ у сенсі гайдеггерівського «підручне», того на чому тримається повсякденна діяльність. У соціальному значенні річ розуміється як товар, знаряддя праці, щось конкретно виготовлене «підручне», виступає як предмет первинної турботи. Таким чином, це розуміння речі завжди вміщує цілісність відсилань, де домінує сенс засобу. Саме тому об'єкт може сприйматись як візуалізація процесів і їх проєкцій, множина речей, що з'єднана функціональним змістом.

Таке сприйняття об'єкта стає підставою для другого зазначеного нами принципового положення акторно-мережевої теорії, що об'єкт організовує фізичний і функціональний простір навколо себе. Здебільшого це проявляється не в «організації», а в можливості розкрити його значення як «засобу», «підручності», у гайдеггерівському розумінні. Те, що для Б. Латура і Дж. Ло постає як мережева організація, може бути розглянуто як «модус стурбованості», певна структура, завдяки якій виводиться світ у сприйнятті і функціональному застосуванні. І через це відбувається візуалізація неявних структур людського буття.

Будь-який об'єкт, що виникає, має власний об'єм, просторове місце і впливає на просторові відносини. Матеріальна річ перетворюється для соціальної теорії на «якір» суспільної взаємодії і соціального об'єкта. Приймаючи цей підхід, ми стверджуємо, що організація певних соціальних відносин можлива лише за умов наявності матеріального об'єкта, речі, яка стає інструментом, що уможлиблює такі взаємодії. Якщо для М. Гайдеггера річ виконує роль «речі для чогось» у значенні інструмента та об'єкта пізнання, то для І. Гофмана, Б. Латура, Дж. Ло вона стає приладдям, яке візуалізує соціальні акти й забезпечує цілісність та послідовність соціальної взаємодії, що набуває наочності як фізичний рух матеріальних речей. «Незалежно від того, – пише І. Гофман, – говоримо ми про гру в карти чи про взаємодію під час хірургічної операції, йдеться про використання певного реквізиту, який має власну історію у «великому» суспільстві» [3, с. 56]. Тобто просторове і матеріальне місце соціально-культурної взаємодії позначається звичайними предметами, що використовуються як знаряддя для здійснення соціального акту і як фон та фізичні умови середовища існування діячів.

Таким чином, візуалізація – це процес опису як розрізнення та кваліфікації, який або відсилає до усталених форм соціальних порядків і пов'язаних з ними пояснень, або провокує морфогенез нових соціальних порядків. Можливо, з цим пов'язано висновок А. Усманової про те, що «емансипація» мови живопису від підконтрольності філософському дискурсу не може бути здійснена філософом, бо подібне завдання ставить під сумнів необхідність і доцільність філософської рефлексії, мета якої – перетворювати неперекладне в поняття» [6, с. 34]. Але, по суті, мова живопису працює в методологічному ключі візуальної антропології, займаючись тим же «перетворенням в поняття», оскільки ця мова включена в певний соціальний, функціональний і понятійний простір.

Ключовий методологічний прийом досліджень з проблеми візуалізації зводиться до виявлення сенсу якогось одиничного об'єкта, через який можливий прорив, звернення до більш загальних сенсів. Нас цікавлять механізми візуалізації, що дозволяють розкривати і перетворити абсолютну подію у повсякденну, рутинну і звичну. Візуалізація одночасно представляє ефекти оповсяденення й абсолютизації.

Відносини подій спостереження і опису з подією, що спостерігається, носять конститутивний характер. Це процес створення події в актах розрізнення, іменування, кваліфікації, а потім – у комунікативному акті розповіді. Відносини подій спостереження й опису двосторонні. Спостереження, на думку прихильників теорії фреймів, структуровані системами фреймів. Аналогічним чином описується фреймовими категоріями в мові опису. Фактично в цьому немає нічого нового для філософії, оскільки починаючи з платонівського діалогу «Кратіл» і закінчуючи роботами «Про граматологію» Ж. Дерріда та «Воля до істини» М. Фуко спостереження і опис взаємовизначені процеси.

Візуалізація важлива тим, що вона може представляти дійсність як у рамках соціального порядку і мови опису, так і навпаки – створювати новий соціальний порядок. Ця думка неодноразово ставала центром уваги у філософії XIX–XX століть, починаючи від ідеї К. Маркса про філософію як спосіб перетворення дійсності і веберівської етики протестантизму, що створює капіталізм, до ідеології та утопії К. Мангейма і П. Рікера та системи фрейм-аналізу І. Гофмана.

Справді механізми візуалізації дозволяють розкривати і перетворити абсолютну подію в повсякденну. Завдяки цьому ми отримуємо доступ до впізнання механізмів «винаходу традиції» і створення «уявних спільнот» (Б. Андерсон). Візуалізація робить можливим через оповсякденення й абсолютизацію вибудовувати механізми і критерії ідентифікації, створювати ідентичність. Носіння символіки, форми мовної комунікації, поведінкові моделі – все це повсякденні елементи візуалізації, які, своєю чергою, розкривають присутність абсолютної події якогось співтовариства або процесу. Ми візуалізуємо фрейм у деталях повсякденності, так само як і в зворотному порядку: фрейм створює нові форми соціальних порядків, штучно розриваючи і реструктуруючи мережу смислових, знакових і функціональних порядків.

Т. Лукман зауважив, що соціальна реальність конституювалась як колективна арена суб'єктивно осмисленої соціальної взаємодії в довгих ланцюжках прямих, комунікативних процесів інтерсуб'єктивності. Головні труднощі при вивченні соціальної реальності, як результату процесів людської взаємодії, – це перетворення комунікативних процесів у такі візуальні дані, що піддаються аналізу. Методологічно візуалізація – це спроба зафіксувати нестабільні й динамічні феномени соціальної реальності, подати у наочних образах форми зв'язків і відносин, виявити відчутні або приховані риси міжмережевої взаємодії знакового, смислового та функціонального просторів.

Література:

1. Артеменко А. П. Топологія Я в мережевих структурах соціуму / А. П. Артеменко. – Харків : Цифрова друкарня. – № 1. – 2013. – 344 с.
2. Вахштайн В. На краю привычного мира: события и их фреймы / В. Вахштайн // Социологическое обозрение – Т. 10. – № 3. – 2011. – С. 79–94.
3. Гофман И. Закрепление форм деятельности / И. Гофман // Социология вещей: сборник статей / под ред. В. Вахштайна. – М. : Издательский дом «Территория будущего», 2006. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»). – С. 54–117.
4. Ло Дж. Объекты и пространства / Дж. Ло // Социология вещей: сборник статей / под ред. В. Вахштайна – М. : Издательский дом «Территория будущего», 2006. – С. 223–244.
5. Мамардашвили М. Кантианские вариации / М. Мамардашвили. – М. : «Аграф», 1997. – 320 с.
6. Платон. Теэтет / Платон. // Собр. соч. в 4 т. – М. : Мысль, 1994. – Т. 2. – С. 192–274.
7. Усманова А. Р. Насилие как культурная метафора: вместо введения / А. Р. Усманова // Визуальное (как) насилие. Сборник научных трудов / отв. ред. А. Р. Усманова – Вильнюс : ЕГУ, 2007 – С. 5–37.
8. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. Биbihин]. – М. : Издательство Ad Marginem, 1997. – 452 с.

УДК 1(091) 930.1 (477)

Олена Сирцова**ІДЕЯ ПРЕМУДРОСТІ У ПОВІСТІ ПРО ХРЕЩЕННЯ КНЯГИНИ ОЛЬГИ
ТА ЇЇ ПОЇЗДКУ ДО КОНСТАНТИНОПОЛЯ**

Стилістична та концептуальна єдність фрагментів, присвячених у «Повістях минулих літ» хрещенню княгині Ольги, її мудрості і християнським чеснотам, дозволяє розглядати їх як складові частини первісно цілісного твору, автором якого міг бути Ярослав Мудрий. Характерною особливістю зазначеного тексту є своєрідне композиційне поєднання сюжету про візит київської княгині до Константинополя з філософською темою премудрості та запозиченнями з Книги Приповістей Соломонових та апокрифічної Книги Премудрості Соломона.

Ключові слова: «Повісті минулих літ», княгиня Ольга, Костянтин Багрянородний, Книга Приповістей Соломонових, апокрифічна Книга Премудрості Соломона, Ярослав Мудрий.

O. Syrtsova**IDEA OF WISDOM IN THE TALE ABOUT CONVERSION OF PRINCESS OLGA INTO CHRISTIANITY
AND HER VISIT TO CONSTANTINOPLE**

Stylistic and conceptual unity of the fragments, given in Povjesti vremennykh let under the years 6463 (955) and 6477 (969) as articles, dedicated to Princess Olga's conversion into Christianity and to glorification of her wisdom, allows to reconsider the opinion of A. A. Schachmatov, that the legend about Olga's conversion into Christianity in Constantinople was included in the chronicle by the redactor of 1093, who, as the researcher supposed, also enriched the tale by the quotations of Solomon's Book of the Parables, taken from Paroimejnyk. The closer textological examination of the mentioned articles shows that the glorification of Princess Olga in both of them represents the parts of the primarily coherent Tale, composed, if to pay attention to the quotations, concerning the idea of Wisdom, at the time of building and consecration of St. Sophia cathedral and the literary activity of the enlightened circle of Jaroslav the Wise.

At the same time the Tale in its both fragments is marked by the tendency of its evidently laic author to represent the mission of Princess Olga in Constantinople not so in the purely ecclesiastical aspect (as it was made by the author of «Olga's Life» in Prolog or by the author of the text, later integrated in the «Memory and Glory of Russian Prince Volodymyr»), but first and foremost in the aspect of her equal autocratic state role in relation with the Byzantine empire as the capital of Christian Orthodoxy. The particular character of the reintegrated text, which author could be Jaroslav the Wise, consists in the coherent composition of the legendary description of Olga's visit to Constantinople and her reception by Constantine the Porphyrogenitus with the philosophical theme of Wisdom in the biblical Book of the Parables of Solomon and the apocryphal Solomon's Book of Wisdom.

Key words: Povjesti vremennykh let, Princess Olga, Constantine the Porphyrogenitus, Jaroslav the Wise, Book of the Parables of Solomon, apocryphal Solomon's Book of Wisdom.

О. Сырцова**ИДЕЯ ПРЕМУДРОСТИ В ПОВЕСТИ О КРЕЩЕНИИ КНЯГИНИ ОЛЬГИ
И ЕЕ ПОЕЗДКЕ В КОНСТАНТИНОПОЛЬ**

Стилістичне та концептуальне єдинство фрагментів «Повестей временных лет», посвященных крещению и мудрости княгини Ольги, позволяют рассматривать их как составляющие изначально единого сочинения, автором которого мог быть Ярослав Мудрый. Особенно текстологически восстановленного целостного сочинения является своеобразное соединение сюжета о визите княгини Ольги в Константинополь с философской темой премудрости и заимствованиями из Книги Притчей Соломоновых и апокрифической Книги Премудрости Соломона.

Ключевые слова: «Повести временных лет», княгиня Ольга, Константин Багрянородный, Книга Притчей Соломоновых, апокрифическая Книга Премудрости Соломоновой, Ярослав Мудрый.

Текст повісті про хрещення княгині Ольги читається у літописному зведенні початку XII ст. «Повісті минулих літ» під 6463 (955) та 6477 (969) роками [8, с. 74–78, 80–82]. Стилістична, сюжетна та духовно концептуальна єдність фрагментів, присвячених хрещенню княгині Ольги, її мудрості і християнським чеснотам, дозволяє розглядати їх як складові частини первісно цілісного твору. Характерною особливістю зазначеного тексту є своєрідне композиційне поєднання легендарно-історичного сюжету про хрещення київської княгині з філософською темою премудрості і поезією Книги Приповістей Соломонових та апокрифічної Книги Премудрості Соломона. У зв'язку з цим відповідні статті «Повістей минулих літ» заслуговують на спеціальне дослідження не лише в контексті історії літописання, а й з

погляду становлення християнського красномовства й християнських уявлень про мудрість у Київській Русі XI ст.

Істотною передумовою такого дослідження є не лише врахування, а й текстологічний перегляд проведеної свого часу А. А. Шахматовим реконструкції літописних зведень, які передували «Повістям минулих літ». У ході цієї реконструкції вчений дійшов висновку, що у найдавнішому київському зведенні кінця 30-х років XI ст. ті статті, у яких йшлося про хрещення Ольги, її похвалу і пам'ять, містилися у значно коротшій редакції. На його думку, уривки давньої легенди про «добування Ольгою хрещення в Константинополі» були введені до статті 6463 (955) лише упорядником Початкового зведення (не раніше 1093 року) одночасно з оповіданням про помсту Ольги деревлянам [12, с. 113]. Крім того, А. А. Шахматов вважав, що у тексті найдавнішого зведення було відсутнє порівняння Ольги з «царицею ефіопською» [8, с. 76], як не дуже доречно після повідомлення про повернення її до Києва [12,

с. 114]. Нарешті, як пізніші вставки визначив він і всю духовно концептуальну складову названих статей, пов'язану із запозиченнями з Паремійника: Прип. I. 20–22; II. 2; VIII. 17; Іс. I. 10; Прип. I. 24–25, 29–30; IX. 7–8; Прем. V. 15–16. Основна підстава була такою: «Оскільки стаття 6601(1093), якою закінчується Початкове зведення, ясно виявляє користування Паремійником, вважаю для себе правомірним й інші вставки з нього відносити на рахунок упорядника Початкового зведення» [12, с. 164].

Доводиться, однак, зауважити, що жоден з аргументів на користь відокремлення один від одного взаємопов'язаних фрагментів твору, який ліг в основу відповідних статей, а отже, і на користь трактування наведеного в них тексту, як каскаду сюжетних та ідейних вставок, не можна визнати безперечним.

По перше. Незалежно від того, коли саме увійшло до зведення оповідання про помсту Ольги деревлянам, сам цей факт не може слугувати достатньою підставою для висновку, що легенда про «переклюкання» Ольгою ромейського царя не могла бути записана вже наприкінці 30-х років XI ст.

По друге. Немає достатніх підстав виключати, що до цього ж часу можуть належати запозичення з Паремійника, адже Паремійник був однією з тих книг, які з-поміж перших були перекладені з грецької на слов'янську ще у кирило-мефодієвські часи і могли переписуватись у колі «Ярославових книжників». Що ж стосується редактора статті 6601 (1093), то він запозичує з Паремійника тексти з Книги Левіт та Книги Йова в основному на тему «кар Божих», тоді як у статтях 6463 (955) та 6477 (969) зовсім в іншому контексті подаються тексти Книги Приповістей Соломонових та апокрифічної Книги Премудрості Соломона, пов'язані з темою шукання премудрості.

По третє. Якщо діалог Ольги з Костянтином Багрянородним та запозичення з Паремійника не були пізнішими вставками, то порівняння Ольги з царицею Савською, яка приходила до Соломона шукати мудрості (III Царств, 10; II Параліпом., 9) [10] зовсім не виглядає недоречним. Крім того, це ж порівняння могло бути запозичене і з Євангелія від Матвія (12. 42), де згадується південна цариця, яка «приходила від края землі послухати мудрості Соломонової» [10].

Загалом концепція, на яку спирався А. А. Шахматов у своїй реконструкції, полягала в тому, що текст найдавнішого зведення містив «винятково духовні елементи» сказання про хрещення Ольги і не міг включати елементи, пов'язані з її хитромудрістю. Однак вірогідність поєднання духовних і світських елементів у Повісті про хрещення Ольги є принаймні однаковою, якщо не більшою, для автора кінця 30-х років порівняно із автором чи упорядником 70-х або 90-х років.

Порівняння тексту Повісті про хрещення княгині з проложним Житієм св. Ольги [2, с. 2–8] і Похвалою княгині Ользі у складі твору під назвою «Память и похвала князю рускому Володимиру, како крестися Володимир, и дети своя крести, и Олга преже Володимера. Списано Ияковом Мнихом» [5, с. 67–68] показує, що усім трьом текстам ймовірно передувало якесь давнє церковне сказання про хрещення і поховання Ольги, «відновити яке тепер неможливо» [6, с. 9]. У зв'язку з цим звертає на себе увагу те, що у тексті, який увійшов до зведення, відсутні досить суттєві з погляду церковної традиції деталі цього давнього сказання, які, тим не менше, знайшли своє відображення у Житті Ольги і Похвалі Ользі. Йдеться, зокрема, про принесення Ольгою хреста на Русь, про відправлення золота патріарху і про гробницю Ольги у Десятинній церкві.

Так, у проложному Житті описується, як Ольга «примъши крсть и прозвутера, приде въ свою землю, в Русь Кыеву, и ть крсть стоить в Святой Софии въ олтари на десной странѣ» [2, с. 67]. У Похвалі Ользі, яка, можливо, лише у XIV ст. була включена у текст «Пам'яті і Похвали князю рускому Володимиру» [11, с. 289–290], теж описується, як княгиня «приимши святое крещенье, възвратися в землю рускую, в домъ свои, к людемъ своимъ съ радостию великою, освѣщена духомъ и тѣломъ, несущи знамение честнаго креста» [5, с. 67–68]. Про значення факту принесення Ольгою хреста на Русь та про його відгомін у гомілетичі 40-х років XI ст. свідчить «Слово про Закон і Благодать» Іларіона Київського, який у Похвалі князю Володимиру писав: «подобниче великааго Коньстантина... Онъ съ материю своею Еленою крсть от Иерслима принесъша, ... ты же съ бабою твоею Ольгою принесъша крсть от Новааго Иерслма Коньстянтинаграда...» (л. 1906–1916) [7; 4].

Відсутність у повісті про хрещення княгині Ольги такого суттєвого топосу, як принесення хреста на Русь, наводить на думку, що вона навряд чи могла бути написана церковним автором, для якого осно-

вне значення ходіння Ольги до Царгорода полягало в його церковно-культурних наслідках й історичних підставах для прославлення рівноапостольної ролі княгині. Про відправлення золота патріархові розповідається лише у Житті Ольги: «и призвавши сына своего Святослава, заповѣда ему погрестися съ землею ровно, а могылы не сути, ни тризны творити, ни бѣдына дѣяти, нѣ посла злато къ патріарху Царяграда и преставися мѣсяца июля въ 11 день» [2, с. 68]. У відповідному тексті повісті про Ольгу, відповідно до статті 6477 (969), зведення, згадка про посилку золота патріархові відсутня: «и плакася по ней сынъ ея, и внуци ея, и людѣи вси плачемъ великому, и несоша и погребоша ю на мѣстѣ. И бѣ заповедала Ольга не творити тризны над собою, бѣ бо имуще презвутерь, сей похорони блаженую Ольгу» [8, с. 82]. Натомість тема посилки дарів до Царгороду зринає у літописній повісті зовсім в іншому контексті. З одного боку, тут описуються дари, одержані Ольгою від Костянтина Багрянородного у Царгороді: «и дасть ей дары многи злато и сребро и паволоки и съсуды различныя и отпусти ю нарек дщерью собѣ» [8, с. 76]. А з іншого боку, тут розповідається про відмову Ольги відіслати своєму хрещеному батькові обіцяні йому дари: «Си же Ольга приде Киеву, и присла к ней цар греческий, глаголя, яко «Много дарих тя. Ты бо глаголаше ко мнѣ, яко аще возвращося в Русь, многи дары прислю ти: челядь воскъ и скѣру, и вои в помощь». Отвѣщавши Ольга, и рече к словь: «Аще ты, рѣци, тако же постоиши у мене в Почайне, якоже азъ в Суду, то тогда ти дамъ». И отпусти слы, съ рекъши» [8, с. 76]. Інтонація й характер інтерпретації теми дарів у наведеному фрагменті, досить далеко від християнського смирення, резонує з попереднім діалогом Ольги і Костянтина щодо сватання–хрещення (спочатку прохання княгині до Костянтина стати її хрещеним батьком, а після хрещення її відмова, посилаючись на цю підставу, стати його дружиною) та реплікою останнього: «Переключкала мя еси Ольга» [8 с. 74–76].

Характер розвитку теми дарів у повісті про хрещення княгині Ольги так само, як й ігнорування топосу принесення хреста свідчить на користь написання її автором-християнином, який керувався не стільки церковною традицією скільки почуттям гордості за хитромудру руську княгиню і не пропускав нагоди підкреслити її самовладність та рівний константинопольському царю династичний статус: «И прииде к нему Ольга, и видѣв ю добру суццю зѣло лицем и смыслену, удививься цар разуму ея, бесѣдова к ней, и рекъ ей: «Подобна еси царствовати въ градѣ с нами»; «Бѣ же речено имя ей во крещеньи Олена, якоже и древняя царица мати Великаго Костянтина»; «Се же бысть, якоже при Соломанѣ приде царица ефиопская к Соломану, слышати хотящи премудрости Соломани» [8 с. 74–76]. Схоже, що своїм особливим наголосом на рівності візантійському цареві державного статусу київської династії повість про хрещення княгині Ольги відображає ту досить певну ідейно світоглядну ситуацію, що склалася за часів Ярослава Мудрого і була пов'язана з виразним прагненням Русі до церковної та культурної самовладності.

Тому виглядає цілком ймовірним, що написання повісті про хрещення княгині Ольги збіглося з часом будівництва храму, присвяченого Софії Премудрості, та ідейного обґрунтування задуманого і здійсненого князем Ярославом Володимировичем самочинного поставлення на Київську митрополію русина Іларіона, врешті так і невизнаного Константинополем.

Крім того, цілком природно, що саме в час зведення і опорядження Софії Київської у колі київських книжників розвинувся великий інтерес до образу царя Соломона, вважаючи на його взірцеву для Ярослава роль у будівництві Єрусалимського храму (II Книга Царів, 6; II Книга Параліпомен, 3) [10], а також на пов'язану з його іменем біблійну тему Софії Премудрості. Про досить стійку асоціацію у свідомості сучасників образу Ярослава з образом царя Соломона й будівництвом Дому Премудрості Божої свідчить, зокрема, «Слово про Закон і Благодать» Іларіона. У риторичному зверненні до князя Володимира Іларіон так характеризує Ярослава, продовжувача Володимирових починань: «иже недоконьчаная твоя наконьча, акы Соломонъ Давдва, иже Дом Бжїи великыи Стыи его Прѣмудрости създа» (л. 192а) [4; 7].

Невипадковим, очевидно, є й те, що, крім повісті про хрещення княгині Ольги, тема Софії Премудрості і любові до неї, причому з аналогічними запозиченням з Паремійника, у досить близькому контексті репрезентується у вставці до статті 6545 (1037) літописного зведення, присвяченій звеличенню мудрості і книжності князя Ярослава, його любові до читання і писання книжок: «Велика бо бывает полза от ученья книжного; книгам бо кажеми и учими есмы пути покаяню, мудрость бо обрѣтаемъ и въздержанье от словес книжныхъ. Се бо суть рѣкы, напаяюще вселеную, се суть исходяща мудрости; книгамъ бо есть неизетная глубина: сими бо в печали утѣшаеми есмы; си суть узда въздержанию. Мудрость бо велика есть, якоже и Соломонъ хваляше ю, глаголаше: «Азъ, Премудрость, вселих свѣтъ и разумъ и смыслъ азъ призвах. Страхъ Господень... Мои съвѣти, моя мудрость, мое утвержденье, моя крѣпость. Мною цесарева царствуют, а силнии пишють правду. Мною вельможа величаются и мучители держать землю. Азъ любящая мя люблю, ищющи мене обрящють благодать» (Притч 8. 12–17) [10].

Зіставлення контекстів, характеру цитування і певних історичних відповідностей наводить на думку про можливість поставити запитання, чи не був автором повісті про хрещення княгині Ольги і філософсько-поетичного гімну книгам як рікам премудрості сам Ярослав Мудрий? Адже малоімовірно, що духовна спадщина князя Ярослава обмежувалась лише законотворенням і, зокрема, укладанням спільно з Іларіоном церковного устава-судебника [13, с. 71–78].

Про можливість і вірогідність прямого включення твору, написаного Ярославом, у текст зведення свідчить відоме за Лаврентієвським списком введення у текст літопису Повчання Володимира Мономаха. Якоюсь мірою авторство Ярослава могло б пояснити і ту перевагу, яка була надана при укладанні зведення саме повісті про хрещення княгині Ольги, а не церковному сказанню, у якому, окрім інших відсутніх у повісті і зазначених вище елементів, містилися ще й такі суттєві для літописання відомості, як день смерті княгині та її земний вік.

Певні концептуальні підстави для датування Повісті про хрещення княгині Ольги часами Ярослава дають спостереження над особливостями взаємодії традиційних для християнської словесності топосів та риторичних зворотів з різними контекстами IX ст. Одним з таких топосів є порівняння Ольги з ранковою зорею: «Си бысть предътекущая крестьяньстей земли, аки деньница предъ солнцемъ и аки зоря предъ свѣтом. Си бо съяше аки луна в нощи, тако и си в невѣрныхъ челоувѣцехъ свѣтящеса...» [8, с. 82]. Таке ж порівняння зустрічаємо і в Житті Феодосія Печерського, написаному Нестором у 80-х роках XI ст. [14; 9]: «якоже есть лѣпо отъ вѣстока дньница взидеть събираючи окръсть себе ины многы звѣзды ожидаючи солнца правдынааго Христа Бога» [1, с. 308]. Лише зіставлення цих двох майже ідентичних виразів з відповідними ідейними контекстами дозволяє помітити, що вони були вжиті різними авторами. У Житті Феодосія Печерського контекст є таким: «Кто исповѣсть милосѣрдие Божие! Се бо не избѣра отъ премудрыхъ философъ, ни отъ властелинъ градъ пастуха и учителя инокимъ, нѣ – да о сем прославится имя Господне – яко грубъ сы и невѣжа премудрѣй философъ явился. О утаения тайно! Яко отнюдуже не бѣ начатися, оттудуже вѣсия намъ деньница пресвѣтла» [1, с. 306]. Подібна поетизація «премудрого невігластва», досить характерна для монастирської агіографії, навряд чи була б доречною і можливою у колі Ярослава, де панував культ християнської освіченості і книголюбів. Більш прийнятним для цього кола книжників виглядає наявне у Повісті про хрещення княгині протиставлення мудрості «Божья», якої шукала Ольга, та «человѣчески», (якої шукала у Соломона цариця Савська), [8, с. 76] а учителями премудрості Божої виступають високоосвічений цар – письменник Костянтин Багрянородний та тогочасний (вересень-жовтень 957 року, коли, згідно з описом у «De cerimoniis aulae Byzantinae», відбувся візит) Константинопольський патріарх Поліевкт, прозваний за красномовство другим Злагоустом: «Просвѣщена же бывши, радовашешя душею и телом; и поучи ю патрархъ о вѣрѣ, и рече ей: «Благословена ты в женах руских, яко возюби свѣтъ, а тьму остави»» [8, с. 74].

Одним із ключових топосів, що визначають концептуальну основу розвитку софійної теми у повісті про хрещення княгині Ольги, є образ Христа-Премудрості: «Си бо отъ вѣзраста блаженная Ольга искаше мудростью, что есть луче всего на свѣтѣ сем, налѣзѣ бисерь многоцѣнень, еже есть Христось. Рече бо Соломанъ: «Желанье благовѣрныхъ наслажаетъ душу»; и «Приложиши сердце твое в разумъ»; «Азь любящая мя люблю, ищущи мене обрящють мя». Особливістю репрезентації цього образу є його подання у ряд з текстами Прип. I, 20–22; XII, 20; II, 2; VIII, 17 [10]. Причому референтність тексту Книги приповістей Соломонових не обмежується лише прямими цитатами, а й проявляється у явних лексично образних паралелях, як наприклад: «ліпша бо мудрість за перли» (Прип. VIII, 11) [10]. Помітна відповідність між трактуванням теми премудрості у повісті про хрещення княгині Ольги і текстом VIII глави Приповістей має особливе значення для розуміння погляду руського автора на співвідношення образу Христа-Премудрості і вітхозаповітного образу Премудрості «з первовіку». Певного христологічного напруження цьому співвідношенню надає відоме з контексту Приповістей Соломонових визначення одвічної Премудрості «Господь мене мав (букв. створив) на початку своєї дороги, перше чинив своїх, з первовіку; – від віку була я встановлена, від початку, від правіку землі...» (Прип. VIII, 22–30). Саме довкола цих слів у IV ст. постала Арієва інтерпретація Премудрості й природи сина Божого, що з нею ототожнювався, як «тварної» [10, I, с. 450]. Отці ж церкви повязували одвічну й миротворчу Премудрість з догматом про єдиносущіє Отцю Сина Божого. Загалом у контексті відомостей у Київській Русі, і зокрема, у літописному зведенні про Нікейський собор, «иже прокляша Арья и проповѣдаша вѣру непорочну и праву» [8, с. 128], характер образної ідентифікації Христа і Премудрості у Повісті про хрещення княгині Ольги набирає суттєвого ідейно світоглядного й філософського значення.

Про актуальність і контекст наголошування тотожності Христа з одвічною Премудрістю для ярославових часів якоюсь мірою свідчать дві рукописні версії цитати фрагменту Прип. VIII, 17 у Повісті про хрещення княгині Ольги («ищущи мене обрящють мя») і у фрагменті «Велика бо бывает полза от ученя книжного» статті 6545 (1037) («ищущи мене обрящють благодать»). Варіант «обрящють благодать» замість «обрящють мя» (як у Паремійнику) не міг бути ні опискою, ні уточненням перекладу. Навіть якщо така версія джерела з'явилася при цитуванні по пам'яті, її світоглядний, концептуальний характер не викликає сумніву і вказує, у якому саме контексті тема премудрості сприймалась автором фрагменту.

Відтворений концептуальний ряд Премудрість – Христос – Благодать дає певні підстави для порівняння характеру інтерпретації цього образно-концептуального ряду в Повісті про хрещення княгині Ольги і в «Слові про Закон і Бдагодать» Іларіона. Порівняння показує, що, тоді як христологія повісті про хрещення княгині Ольги тяжіє до узгодження та виявлення ідейних відповідностей між

старозаповітними й ново заповітними контекстами, релігійно-філософська поетика «Слова про Закон і Благодать» будуватиметься переважно на основі низки образно наголошуваних протиставлень закону і благодаті, сухого озера і невичерпного джерела, нового вина і старих міхів [3, 11]. Крім того, на відміну від автора Повісті про хрещення княгині Ольги, Іларіон говорить про Премудрість не як про відкриту й звернену до кожного, хто любить її і шукає її, а лише, як про не явлену премудрим та розумним і до певного часу втаємничену від жадаючих її: «безвѣстная же и таинаа Прѣмудрости Бжїи оутаена бяху аггль и члкъ не яко неявима, нѣ оутаена и на конецъ вѣка хотяща явитися» (л. 170б); «яко оутаил еси от прѣмудриихъ и разумниихъ и открылъ еси младенцемъ» (л. 175б) [4; 7]. Отже, Іларіон, як і Нестор, автором Повісті про хрещення княгині Ольги бути не міг.

Загалом проведене дослідження засвідчує, що час першої в історії України-Руси загальнокультурної кульмінації інтересу до теми шукання Софії Премудрості не міг не збігтися з будівництвом Софійського собору і перетворенням його на центр духовного життя Київської християнської держави. Водночас ця доба відзначається помітним прагненням київського князя Ярослава до церковної та культурної незалежності від Константинополя. Повість про хрещення княгині Ольги, яка увійшла пізніше до літописного зведення, відомого під назвою «Повістей минулих літ», стала характерним для обізнаного з біблійними книгами світського автора XI ст., яким міг бути Ярослав Мудрий, поєднанням теми шукання київською княгинею Премудрості Божої з ідеєю державної і церковної самовладності Русі, яскравим уособленням якої була велика княгиня Ольга.

Література:

1. Житие преподобнааго отьца нашего Феодосия игумена Печерскаго / подготовка текста и перевод О. В. Творогова // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века. Вступит. статья Д. С. Лихачева. Сост. и общая ред. Д. С. Лихачева и Л. А. Дмитриева. – М. : Художественная литература, 1978. – С. 304–391.
2. Житие св. Ольги / публикация А. И. Соболевского по списку Пролога XIV ст. (Типогр. Собр. № 368, Л. 157 об) // Чтения в Историческом обществе Нестора летописца. – Кн. 2. – Отд. 2. – К., 1888. – С. 67–68.
3. Мильков В. В. Иларион и древнерусская мысль // Идеино философское наследие Илариона Киевского. – Ч. II. – М. : Институт философии АН СССР, 1986. – С. 6–38.
4. Молдован А. М. Слово о законе и благодати Илариона / А. М. Молдован. – К. : Наукова думка, 1984. – 240 с.
5. Память и похвала князю рускому Володимиру, како крестися Володимир, и дети своя крести, и всю землю Рускую от конца и до конца, и како крестися баба Володимерова Олга преже Володимера. Списано Ияковом Мнихом // Срезневский В. И. Память и похвала князю Владимиру и его житие по списку 1494 г. Записки Импер. АН. – 1897. – Сер. 8 – Т. I. – № 6. – С. 2–8.
6. Приселков М. Д. Очерки по церковно политической истории Киевской Руси X–XII вв. / М. Д. Приселков. – СПб., 1913. – 414 с.
7. Произведения Илариона по списку сер. XV в. ГИМ. СИН. № 591 / публикация подготовлена Т. А. Сумниковой, перевод Т. А. Сумниковой. Фотокопия текстов. Комментарии Т. А. Сумниковой, В. В. Милькова А. И. Макарова, А. И. Абрамова // Идеино-философское наследие Илариона Киевского. – Ч. I. – М. : Институт философии АН СССР, 1986. – 172 с.
8. Се повѣсти времяньныхъ лѣтъ, откуда есть пошла руская земля, кто въ Киевѣ нача первѣе княжити, и откуда руская земля стала есть / подготовка текста О. В. Творогова, перевод Д. С. Лихачева // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века / вступит. статья Д. С. Лихачева. Сост. и общая ред. Д. С. Лихачева и Л. А. Дмитриева. – М. : Художественная литература, 1978. – С. 22–277.
9. Творогов О. В. Нестор / О. В. Творогов // Словарь книжников и книжности Древней Руси Вып. I. (X – первая половина XIV в.) / Отв. ред. Д. С. Лихачев. – Ленинград : Изд-во «Наука». Ленинградское отделение, 1987. – С. 274–278.
10. Толковая Библия или комментарий на все книги Святого Писания Ветхаго и Новаго Завета / под ред. А. П. Лопухина и его преемн. Петербургъ, 1904–1913. – 2-е изд. – Стокгольм : Институт перевода Библии, 1987. – Т. I. – 502 с.; Т. II. – 341 с.; – Т. III. – 603 с.
11. Фет Е. А. Память и Похвала князю Владимиру / Е. А. Фет // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Вып. I (XI – первая половина XIV в.) / отв. ред. Д. С. Лихачев. – Ленинград : Изд-во «Наука». Ленинградское отделение, 1987. – С. 288–290.
12. Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах / А. А. Шахматов. – СПб., 1908. – 686 с.
13. Щапов Я. И. Устав князя Ярослава и вопрос об отношении к византийскому наследию на Руси в середине XI в. // Византийский временник. – Т. 31. – М., 1971. – С. 71–78.
14. Poppe A. Chronologia utrorów Nestora hagiografa / A. Poppe // Slavia orientalis. – 1965. – Roczn. 14. – № 3. – S. 287–305.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії НАН України ім. Г. С. Сковороди **В. А. Малахов**

УДК 165.241

Оксана Литвинчук**МАРГІНАЛІЗАЦІЯ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА**

Жодне суспільство не існує без явищ маргінальності, оскільки не можна уявити суспільство, у якому не відбуваються перетворення. Таке явище характерне і для українського суспільства. Глобалізація, урбанізація, масові міграції призвели до того, що маргінальний статус став не стільки винятком, скільки нормою існування людей в Україні. Ось чому дослідження маргіналізації українського суспільства – важлива й надзвичайно актуальна проблема. У статті досить змістовно й у доступній формі розкриті основні показники, причини та чинники маргіналізації українського суспільства.

Ключові слова: маргінальність, маргіналізація, показники маргінальності, причини маргінальності, фактори маргінальності.

О. Litvinchuc**MARGINALIZATION UKRAINIAN SOCIETY**

We know that in our time, when changes occur in all aspects of human life, the marginal manifested everywhere. No society exists without the phenomena of marginality, because you can not imagine a society in which there is no conversion. This phenomenon is characteristic of Ukrainian society. Marginal state is inherent in a large part of the Ukrainian population. Technological, social and cultural changes of recent decades have added to the problem of marginalization of new features. Globalization, urbanization, mass migration, intensive interaction between speakers of diverse ethnic, cultural and religious traditions, and the influence of mass media on people – all this led to what became marginal rather than the exception as the norm existence of millions of people worldwide, especially in Ukraine.

That is why the study of marginalization Ukrainian society – an important and extremely timely. The main difference between the modern Ukrainian societies from the west is that in our country are marginalized majority, not the minority population. Isolation and low social activity, as the consequences of poverty are the main her companions.

The article is quite informative and accessible way to open the main causes of the problem and the marginalization of Ukrainian society.

The research problem of marginalization Ukrainian society used the method of logical analysis. His role was played by a method such as synthesis.

The results showed us that the current Ukrainian reality is undergoing qualitative changes. As a result, a person is faced with an acute ideological problem, which is to build their lives in a society where the phenomenon of marginality becomes habitual.

Key words: marginality, marginalization, marginality indicators, causes of marginality, marginalization factors.

О. Литвинчук**МАРГИНАЛИЗАЦИЯ УКРАИНСКОГО ОБЩЕСТВА**

Ни одно общество не существует без явлений маргинальности, поскольку нельзя представить общество, в котором не происходят преобразования. Такое явление характерно и для украинского общества. Глобализация, урбанизация, массовые миграции привели к тому, что маргинальный статус стал не столько исключением, сколько нормой существования людей в Украине. Вот почему исследование маргинализации украинского общества – важная и чрезвычайно актуальная проблема. В статье достаточно содержательно и в доступной форме раскрыты основные показатели, причины и факторы маргинализации украинского общества.

Ключевые слова: маргинальность, маргинализация, показатели маргинальности, причины маргинальности, факторы маргинальности.

Із здобуттям незалежності відносини України та світу суттєво змінилися. Україна та її народ є частиною сучасного світу і, безумовно, поширює на себе всі як позитиви розвитку цього світу, так і його негативи. Явище маргінальності не є винятком.

Сучасна соціальна дійсність України, що характеризується категоріями перетворення, транзитивності, трансформації структурного та соціокультурного рівнів соціуму, включає в себе якісні зміни всіх елементів соціокультурного поля – цінностей, норм, ідеалів, можливостей. Це призводить до руйнування усталених соціальних відносин, зміни в соціально-економічній сфері, появи нових технологій, статусів і соціальних ролей та пов'язаних із цим модифікацій способу життя. Посилюється необхідність формування нових практик, корінних змін у структурі ідентифікації індивідів у низці соціальних позицій. Позбавившись звичних ролей і функцій, утративши орієнтири особистісних біографій, соціальні суб'єкти тим самим опинилися в становищі невизначеності.

Варто зазначити, що процеси трансформації докорінно змінюють усю соціальну структуру українського суспільства, не залишаючи недоторканою жодної великої соціальної спільноти. Це змушує всі групи переглядати своє соціальне становище, по-іншому відповідати на запитання «Хто вони є і куди прямують?», «Які мають проблеми і як ці проблеми слід вирішувати?». Така ситуація актуалізує необхідність дослідження феномена маргінальності та його причин і наслідків для українського суспільства.

Маргінальність підкреслює певний соціальний статус (зазвичай низький), належність до меншості, що знаходиться на межі чи поза соціальною спільнотою, сповідує цінності й веде спосіб життя, що відрізняється від загальноприйнятої норми. Тобто маргінальність – граничний, перехідний, структурно невизначений соціальний стан суб'єкта.

Маргіналізація – прямий наслідок структурних змін, що відбуваються в сучасному суспільстві. Маргінальний стан властивий значній частині українського населення. Технологічні, соціальні та культурні зрушення останніх десятиліть додали проблемі маргінальності якісно нових рис. Глобалізація, урбанізація, масові міграції, інтенсивна взаємодія між носіями різноманітних етнокультурних і релігійних традицій, вплив засобів масової комунікації на громадян – усе це призвело до того, що маргінальний статус став у сучасному світі не стільки винятком, скільки нормою існування мільйонів людей в усьому світі, особливо в Україні.

Усвідомлюючи особливості маргінальних процесів у сучасній Україні важливо все ж таки, на нашу думку, означити якісну відмінність світоглядно-духовної ситуації, яка накладає особливий відбиток на українські реалії маргінальності в порівнянні зі світовими, що розглядається в кількох аспектах. Перший полягає в тому, що західний світ у процеси маргіналізації ввійшов досить давно, так само як і досить давно почав зазнавати суспільних трансформацій. Водночас західне суспільство досить швидко (особливо в ХХ столітті) змиралося з маргіналами і маргінальністю в цілому як обов'язковими супутниками трансформаційних процесів.

Зовсім інша духовно-світоглядна основа розгортання маргінальності простежується в сучасній Україні, яка нещодавно вийшла з жорсткого закритого суспільства, у якому будь-яке відхилення від норми засуджувалося. Тоталітарна система, як відомо, не допускала вільнодумства і жорстоко карала за нього, привчаючи до цього своїх громадян. Варто нагадати, що на всі прояви вільнодумства радянська державна машина спрямовувала потужний ідеологічно-пропагандистський ресурс, який давав свої наслідки. У результаті людина, вихована на тоталітарній ідеології, дуже важко сприймає ситуацію постійних трансформаційних процесів і маргінальне як їх важливого супутника.

Другий аспект полягає у стартових можливостях західного світу та України. Зауважимо, що західне суспільство у порівнянні з українським раніше сприйняло маргінальність і навчилася толерантно, об'єктивно ставитись до неї. Це створило у людини західного суспільства своєрідний духовно-світоглядний, політико-правовий і етичний ґрунт, який сформувався у вигляді об'єктивного розуміння сутності маргінального. Українська ж людина не має досвіду толерантного ставлення до маргінального. Вона щоразу по-новому мусить виробляти в собі соціальний імунітет до маргінального. Цей процес, безумовно, дасть з часом свої результати, проте зараз він проходить досить складно.

Отже, маємо два стандарти входження в маргінальні процеси. Їх різниця в явищі безболісного або хворобливого сприйняття факту постійних суспільних трансформацій як ознаки нашого часу та маргіналізації практично всіх сфер життєдіяльності людини як неминучого наслідку таких трансформацій. Для західної людини маргінал не є проблемою, оскільки до нього звикли і ставляться з відповідальністю. Українське суспільство та українська людина поки що із застереженням сприймає явище маргінальності.

Звернемось безпосередньо до проблеми маргінальних процесів у сучасній Україні.

До об'єктивних показників маргінальності можна зарахувати: територіальні переміщення; соціально-професійні переміщення, викликані новою ситуацією у сфері зайнятості внаслідок економічних змін; економічні переміщення, пов'язані з майновим розчленуванням суспільства, а також переміщення громадян східних регіонів, породжені загарбницькими діями Росії.

Суб'єктивні показники маргінальності: ступінь самооцінки примусового чи добровільного переміщення; ступінь усвідомлення кардинальності зміни соціально-професійного статусу; оцінка підвищення чи пониження свого соціально-професійного статусу.

До проявів маргінального в Україні належать: різка поляризація соціальних верств за рівнем життя; перевага спадної соціальної мобільності в умовах загальної кризи; занепад колишнього середнього класу; збільшення периферійних верств тих, хто, не ідентифікуючи себе з основними соціальними групами, не бере участь у відносинах і діяльності центральних інститутів; утрата суспільством колишньої єдності; зростання соціального відчуження; розрив соціальних і культурних зв'язків; наростання в периферійних верствах почуттів розгубленості, непевності, тривоги, нестабільності, дезорієнтації, аномії, втрати звичних і перевічених орієнтирів, що призводить до відчуття себе чужим у рідному суспільстві; добровільний відхід цілих соціальних груп за межі панівних відносин; замкнутість у субкультурах; культурна й духовна фрагментарність; збільшення кількості сект; зростання рівня злочин-

ності та наркоманії серед молоді за умов неконтрольованого суспільством завершення формування ідентичності; вороже ставлення до центральних інститутів влади й протестна поведінка; сепаратистські настрої й політичний екстремізм; зайва заполітизованість більшості суспільних процесів; конфлікт етнічних, релігійних і цивільних ідентичностей у ситуації ідеологічної невизначеності; відсутність політичної суб'єктності.

Однією з найважливіших проблем сучасного українського суспільства виявляються деформації в соціальній структурі, які відзначаються нестійкістю як на рівні процесів, що відбуваються в соціальних групах, так і на рівні усвідомлення особистістю свого місця в системі соціальної ієрархії. Бідність, безробіття, економічна та соціальна нестабільність пришвидшують процеси маргіналізації населення. Унаслідок відбувається активне розмивання традиційних груп населення, формуються нові види міжгрупової інтеграції за формою власності, прибутками, включеності в різноманітні владні структури. Таким чином, руйнується сама основа тих соціально-культурних стандартів, у рамках яких вказані соціальні групи і прошарки сформувалися і функціонували тривалий час. Цей факт – явне і невідворотне джерело не тільки маргіналізації, а руйнування основи ідентичності як цілої суспільної групи, так і окремих індивідів.

Драматизм маргіналізації в українському суспільстві визначається відсутністю наступності переходу від радянського соціалізму до первісного капіталізму як способу структурної стійкості. Окрім того маргіналізація підсилюється такими процесами, як зламом принципів соціальної взаємодії, сформованих попередньою епохою. Ні для кого не секрет, що радянська система соціальних взаємозв'язків формувалася без врахування основних принципів громадянського суспільства, насамперед, принципу приватного інтересу людини. А відтак система радянських суспільних відносин ігнорувала базовий інституційний вираз принципу приватного інтересу громадянина – приватну власність. Звісно, за таких умов відносини ринку як простору всезагальної конкуренції соціальних суб'єктів у найрізноманітніших сферах суспільної життєдіяльності були суттєво звужені. З одного боку, це створювало ефект стабільності суспільного організму, з іншого – мінімізувало явище маргіналізації і фактично заганяло його у підпілля, створюючи потенційну загрозу маргінального вибуху в майбутньому.

Злам вказаного вище принципу соціальної взаємодії в умовах сучасної України, розгортання приватновласницьких, ринкових, конкурентних засад, безсумнівно, кардинально змінили і змінюють сьогодні саму атмосферу людських відносин. Це суттєво позначається на життєдіяльності як усього українського соціуму, так і його окремих представників.

В умовах трансформації засадних основ буття українського соціуму важливим чинником його маргіналізації стала втрата значущості та функцій колишніх суспільних інституцій, що раніше «цементували» явище ідентичності. Власне кажучи, йдеться про інституційну трансформацію сучасного українського суспільства. Ті суспільні норми та інституції моралі, честі, солідарності, колективізму, гуманізму тощо, які в попередню епоху лежали в основі суспільної ідеології та психології, у наш час змістовно змінилися. Усе те, що колись було суспільно значущим, сьогодні втратило свою цінність. А такі суспільні інституції, як сім'я, родина, школа, трудовий колектив зазнали невідворотних змін у відповідності з тим, як змінилися принципи суспільної взаємодії.

Причиною маргінальних перетворень у сучасній Україні є також розрив із власною культурною спадщиною, формування нової ідеології країни, утворення ідеологічної напруженості між центром і периферією. Це пов'язано з тим, що трансформаційні процеси в сучасному українському суспільстві, як і в будь-якому іншому, сьогодні відбуваються нерівномірно, з різними темпами і напрямками. Створюється підґрунтя конфлікту традиційних цінностей, традиційної культури, звичного тлумачення історії та нових цінностей, які орієнтуються на інші зразки культури та інші схеми як світової, так і вітчизняної історії.

Нарешті, варто сказати про ще один аспект, який характеризує відсутність наступності переходу українського суспільства від радянського соціалізму до первісного капіталізму як способу структурної стійкості. Йдеться про накладання соціальної та вікової кризи у молоді та людей похилого віку. Як відомо, молодь являє собою ту частину будь-якого суспільства, світоглядно-духовні основи якої перебувають у постійному процесі становлення. Психіка молодої людини здатна до змістовних і навіть матричних змін. Цей процес продовжується доти, доки людина формує певний стабільний каркас індивідуального сприйняття світу, власних цінностей, своєї ідентичності. У цьому контексті суспільні трансформації – об'єктивна основа потрапляння молодої людини в маргінальні процеси і, як наслідок, світоглядно-духовну кризу. Щодо людей похилого віку, то суспільна ситуація в Україні виглядає гострішою, адже ця категорія громадян – люди «загартовані», «цементовані» колишньою суспільною системою. Вони мають тверді світоглядні цінності, відмовитись від яких практично не можливо. В умовах руйнації основних принципів радянської суспільної системи чимала маса людей похилого віку складають значну частину маргіналів, викинутих за межі суспільного життя. У цьому – їх особиста трагедія і надзвичайно гостра суспільна проблема сучасної України.

Зважаючи на зазначене, будь-який процес трансформації неможливий без появи маргінальних прошарків, проте в Україні темпи маргіналізації стають загрозливими. Характерна риса стану маргіналь-

ності в Україні – масова спадна мобільність в умовах загальної кризи, що носить вимушений характер, оскільки вона здійснюється під впливом зовнішніх чинників, пов'язаних із соціально-економічною й соціально-культурною трансформацією суспільства.

Процес маргіналізації супроводжується втратою особистістю ідентифікації з певною соціальною групою та зміною соціально-психологічних орієнтацій. Це зумовлює соціальні переміщення певної частини індивідів. Однак «входження» в нову соціальну групу відбувається не миттєво, інколи – це довготривалий процес. У індивіда формується суб'єктивна самооцінка власних можливостей залежно від самооцінки ситуації; окреслюється стратегія нової поведінки.

«Головна відмінність сучасного українського суспільства від західного полягає в тому, що в нашій країні маргінали становлять більшість, а не меншість населення. Ізоляція й низька соціальна активність, будучи наслідками бідності, виступають основними її супутниками. Витіснення людей з економічної сфери, соціальна ізоляція призводять до відсутності механізмів впливу громадськості на процес прийняття рішень» [3, с. 226–227]. Фактичне безсилля та безправність, відсутність дієвих механізмів реалізації власних соціальних, економічних і політичних інтересів – продуктивне тло масової маргіналізації населення в сучасному українському суспільстві.

Головною ознакою маргіналізації виступає руйнація соціальних зв'язків – економічних, соціальних, духовних. Економічні зв'язки відновлюються досить швидко, повільніше відновлюються духовні, тому що вони залежать від перегляду життєвих позицій і побудови нової ієрархії цінностей.

Говорячи про тотальність цього явища, причиною маргінальної ситуації в українському суспільстві вважати один чинник буде нелогічним – це результат взаємодії комплексу соціальних чинників: внутрішніх і зовнішніх. До внутрішніх віднесемо втрату соціального статусу і нездатність адаптуватися до нових умов, а до зовнішніх – міграцію, соціальні та економічні потрясіння в суспільстві. Оскільки основними детермінантами процесу маргіналізації в сучасному українському суспільстві виступають спад в економіці, безробіття, міграції, зростання злочинності, криза системи цінностей у період модернізації, можна виділити такі чинники маргіналізації, як економічний, політичний, соціальний. Поєднання різноманітних чинників у житті окремої людини підсилює можливість маргіналізації.

Серед основних історичних причин маргіналізації можна назвати відчуження людини від власності, зниження рівня духовності, самопожертва заради безкорисного патріотизму. Утрата економічної гідності сприяла вкоріненню рабської психології. Влада звикла мати справу з найдешевшим товаром – людиною. Багаторівневий політичний, економічний, комунікативний простір України як незалежної країни ніколи не планувався. Внаслідок накладання різномасштабних просторово-часових процесів посилилась енергетика маргінальних станів, руйнівних тенденцій у суспільстві та економіці.

У сучасних характеристиках маргінальності, зазвичай, переважають негативні аспекти, цей термін використовують як маркування для неблагонадійних соціальних груп, щоб підкреслити їх проблемність для суспільства. З одного боку, такий підхід пов'язаний з несприйняттям різноманітних девіацій і тлумаченням їх як суспільних проблем; а з іншого – існує чимало причин щодо негативної інтерпретації маргінальності: а) наявність периферійних соціальних груп, що негативно впливають на суспільство та розглядаються як проблемні групи, виступаючи об'єктом соціальної політики й соціального контролю; б) занадто тривале перебування в маргінальному стані призводить до того, що соціальні зв'язки та взаємовідносини індивідів утрачають свою цінність, відображаючись у поведінці людей з деструктивною спрямованістю. Саме ці чинники зумовлюють негативний зміст соціальної спрямованості маргінальних процесів. Маргінальність пов'язується з утратою попередньої системи цінностей і невизначеністю нових ціннісно-нормативних засад існування. Цей процес можна перенести на українське суспільство. «Коли людина, яка цінувала людську гідність вище, аніж матеріальну вигоду, раптом змінює свої пріоритети, виявляється, що вона легко може людську гідність виразити у матеріальному еквіваленті» [2].

Сучасне українське суспільство в умовах зростання економічних, політичних, соціокультурних проблем відзначається непередбаченістю, зростанням безробіття, злочинності, зниженням якості життя. Як наслідок – зростання самовбивств та інших проявів девіантної поведінки людини. Серед основних маргінальних груп сучасного українського суспільства такі: збіднілі верстви населення, безробітні, «елітна» група населення, люди похилого віку, молодь, мігранти тощо.

Водночас зростає чисельність людей, які втрачають етнічне чи національне коріння, вважаючи себе космополітами, лібералами в найбільш широкому розумінні цих понять, громадянами світу, які піддають ерозії багато цінностей, принципів, інститутів [1, с. 12].

Отже, підсумовуючи, зауважимо, що в умовах соціокультурної трансформації українського суспільства виникає ціннісна невизначеність, при якій стара шкала цінностей втрачає актуальність, а нова не встигає сформуватися. Таке явище спричиняє проблему маргіналізації. Як результат, українське суспільство відзначається непередбаченістю, зростанням безробіття, злочинності, зниженням якості життя.

Серед основних маргінальних груп сучасного українського суспільства можна виокремити збіднілі верстви населення, безробітні, «елітну» групу населення, людей похилого віку, молодь, мігрантів та ін.

Література:

1. Гаджиев К. С. Национальная идентичность: концептуальный аспект / Камалудин Серажудинович Гаджиев // Вопросы философии. – 2011. – № 10. – С. 3–16.
2. Головаха Є. І. Якщо людина звинувачує в аморальності... [Електронний ресурс] / Євген Іванович Головаха. – Режим доступу : <http://for-ua.com>. – Заголовок з екрана.
3. Коваліско Н. В. Основи соціальної стратифікації : навчальний посібник / Наталія Володимирівна Коваліско. – Львів : «Магнолія 2006», 2007. – 328 с.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри гуманітарних і соціальних наук Житомирського державного технологічного університету, протокол № 5 від 5 березня 2015 р.

УДК 130.2.001.361

Ольга Наконечна**ФІЛОСОФСЬКА КУЛЬТУРА У ВИМІРІ ІДЕНТИЧНОСТІ**

У статті розглядається сутність філософської культури та її зв'язок з проблемою ідентичності. Розкривається зміст і структура філософської культури, її взаємозв'язки з філософською традицією. Проблема ідентичності аналізується в двох аспектах: збереження самоідентичності філософії та вплив філософської культури на становлення і конструювання національної ідентичності.

Ключові слова: філософія, філософська культура, філософська традиція, ідентичність, національна ідентичність.

О. Naskonechna**THE PHILOSOPHICAL CULTURE IN THE DIMENSION OF THE IDENTITY**

The article examines the essence of the philosophical culture and its connection with the problem of identity. It shows up the content and the structure of the philosophical culture, its interconnections with the philosophical tradition. The philosophical culture reveals the real being of philosophy in the spatiotemporal continuum of culture, in the spiritual life of a society and a man. The philosophical culture is seen as a complex of all terms and pre-conditions of becoming, expression and development of philosophical thinking, which reveals the level of requirements in the philosophical knowledge, its producing and spreading. The realization of the philosophical culture consists of a factological (an aggregate of the accessible ideas, works, and a system of its spreading) and a processual (that is of a necessity and a possibility of its perception and functioning in life of an individual and a society) constituents, the interconnection between them sets different contexts of a transformation of the philosophical knowledge and human's life-giving in all spheres of life.

This issue is analyzed in its two aspects: the preservation of self-identity of the philosophy within the framework of the philosophical culture and the influence of the philosophical culture on the formation and the construction of the national identity. The philosophical identity is seen in a context of the main features of philosophizing as an embodiment of the processuality of the philosophical knowledge: problemativeness, dialogicity, wisdom potential, retaining the freedom field of a man, transcendence, creativity, unity and diversity of philosophical systems.

The author substantiates that the national peculiarity of the philosophical ideas is expressed within the framework of the philosophical culture through the forms of their display, research methods and construction of the philosophical systems, both in a translation of cultural features and in a necessity of cognition of the national spirit. The author's reflections on the features of the Ukrainian philosophical culture in the revealing and formation of the national identity of the Ukrainians are shown as based on the analysis of the views of T. Zakydal's'kyu, V. Hors'kyu, S. Kryms'kyu and D. Chyzhevs'kyu.

Keywords: philosophy, philosophical culture, philosophical tradition, identity, national identity.

О. Наконечная**ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА В ИЗМЕРЕНИИ ИДЕНТИЧНОСТИ**

В статье рассматривается сущность философской культуры в ее соотношении с проблемой идентичности. Раскрывается содержание и структура философской культуры, ее взаимосвязи с философской традицией. Проблема идентичности анализируется в двух аспектах: сохранение самоидентичности философии и влияния философской культуры на становление и конструирование национальной идентичности.

Ключевые слова: философия, философская культура, философская традиция, идентичность, национальная идентичность.

Динамічний розвиток сучасного суспільства у всіх сферах суспільного, культурного і духовного життя, суперечливе поєднання всеохопності глобалізаційних процесів та стійкої тенденції до самоідентифікації і конструювання власної ідентичності робить актуальними будь-які дослідження у цій царині. Всі процеси, що відбуваються у світі, нерозривно пов'язані з людиною, її розумінням світу, самопізнанням, формуванням засадничих світоглядних настанов, ставленням до цінностей у полі: традиція – сучасність, модернізм – постмодернізм, загальнолюдське – національне – особистісне. Тому філософія, яка «професійно займається» світоглядною проблематикою, довершуючи аналіз наявних світоглядних форм, здатна «перевершувати» світогляд, виявляючи і аналізуючи ті паростки нового, що розкривають свою життєвість у просторі історичності людського буття. У цих пошуках відповідей на актуальні інтелектуальні та практичні виклики сьогодення філософія опирається на власну традицію глумачення проблем людського буття, свободи, моралі, взаємозв'язку теоретичного та практичного

аспектів людської життєдіяльності, історії та повсякденності, і водночас наповнює конкретним змістом трансформацію філософського знання у його зануреності у простір сьогодення. Зважаючи на це, актуалізується концепт філософської культури.

Різні аспекти розгляду концепту філософської культури (історико-філософського: розуміння історії філософії як частини філософської культури і дослідження розвитку філософії як історії філософської культури; як прояв буття філософії в культурі; у зв'язку з філософською традицією та можливістю порівняння відмінних філософських традицій; розкриття національної своєрідності філософських ідей) ми знаходимо у В. Горського, С. Кримського, В. Табачковського, Д. Чижевського, В. Біблера, М. Мармашвілі, Л. Столовича, Е. ван дер Зверде, Т. Закидальського, В. Зеньковського.

Проблема ідентичності як філософська проблема не є об'єктом дослідження цієї статті, взаємозв'язок філософської культури та ідентичності аналізується у двох аспектах: місце філософської культури у збереженні самоідентичності філософії та вплив філософської культури на становлення і конструювання національної ідентичності.

Філософія і культура виступають як взаємодоповнюючі, потребуючи одна одну в організації людського буття, міжкультурного діалогу. Тож засадничим у розгляді проблеми є твердження про неможливість осмислення філософії поза аналізом культури, культурного плюралізму, оскільки філософія пронизує культуру, вмещаючи багатоманітність світоглядних дискурсів і є своєрідним духовним ядром культури, квінтесенцією тих питань, які хвилюють людей.

Філософська культура існує в перетині ризоматичних зв'язках філософії з наукою, політикою, мораллю, релігією, мистецтвом, соціальними та історичними процесами, виявляючи особливості взаємозв'язків теорії і практики, культуротворчих процесів, формування світоглядних парадигм, при цьому вона не зводиться, не розчиняється в інших формах людської культури, «вона є самою собою», зберігаючи «настроєність» людини на буття, його метафізичний сенс.

Філософська культура виявляє реальне буття філософії в просторово-часовому континуумі культури, в духовному житті суспільства і людини. Філософська культура – це сукупність всіх умов і передумов становлення, вираження і розвитку філософського мислення, а також рівень потреб у філософському знанні, його продукуванні та поширенні.

«Предметне розгортання філософської культури здійснюється через існування інститутів, бібліотек, перекладів, через систему доступності філософських ідей та можливості філософських дискусій, через існування традицій і ставлення до неї; через визначення місця філософії та механізмів її функціонування в суспільстві; взаємозв'язки з іншими типами духовності. Тобто у здійсненні філософської культури доцільно виділяти фактологічну (сукупність доступних ідей, творів та система їх поширення) та процесуальну (потреба і можливість їх сприйняття і функціонування у житті індивіда і суспільства) складові та їх взаємозв'язок. Саме цей взаємозв'язок і конкретизує буття філософської культури, її духовну природу – потребу у здійсненні, сприймаючи ту духовну напругу, що нею задається» [5, с. 137].

Заслуговує на увагу і позиція філософів, які дискутують щодо розділення філософії на континентальну та аналітичну, представлену досить системно Саймоном Крічлі [4]. І хоча може видатися, що це сперечання про терміни, та, насправді, це підхід до філософії й історії філософії через врахування культурних відмінностей, які мають як ментальний, так і загальнокультурний характер, що включає соціальні, історичні, політичні аспекти. Така методологія дозволяє підняти низку питань, які стосуються буття філософії в культурі та її історичних, теоретичних і методологічних проблем, зокрема подолання розриву між знанням і мудрістю, між раціонально-аналітичною і романтично-екзистенціальною традицією, між теоретичним осягненням і практичним наближенням до життя. «Я хотів би запропонувати вам картину культурної ідентичності, – пише С. Крічлі, – в формі процесів деідентифікації, де своє та чуже нерозривно взаємопов'язані, але все ж таки відмінні одне від одного. На моїй картинці своє та чуже зустрічаються, спілкуються...створюють нові союзи, нові родини та структури спорідненості, нові культурні утворення...» [4, с. 10]. Однак досить важливим у процесі взаємодії з Іншим визначити свою самототожність через формування власної самосвідомості зі ствердженням власної ідентичності.

Багатогранність концепту філософської культури виявляється у таких контекстах: культура – філософська культура, національна культура з її історією та особливостями – філософська культура, ідентичність – філософська культура, індивідуальна та суспільна емансипація – філософська культура, професійне самовиявлення філософії – філософська культура, філософська традиція – філософська культура. Розкриття цих контекстів у їх глибині і цілокупності дають новий поштовх до трансформації філософського знання і людського життєтворення у всіх сферах буття. Засадничою для розвитку філософської культури є, безсумнівно, філософська традиція, що включає в себе сукупність умов, які «забезпечують іманентний розвиток філософії, необхідний зв'язок філософських вчень одне з одним, зв'язок категоріальної та методологічних складових філософії як єдність філософських прагнень» [5, с. 139]. Філософська традиція нерозривно пов'язана з життєвістю філософії, збереженням можливості висловлювати й утримувати думку, бути почутим і прийнятим, підтримувати надчасовий діалог: по-

еднуючи минуле, теперішнє і майбутнє через співприсутність голосів різних мислителів у пошуку відповідей сучасників на вічні питання людського буття.

Одна з цікавих, глибоких і наскрізних проблем, що виявляє прагнення повніше розкрити сутність філософії, природу філософського знання, – це проблема філософської ідентичності як такої, яка виявляє реальне буття філософії, її непересічну роль у бутті культури і людини, незважаючи на різні спроби впродовж історії заборон і боротьби з філософськими ідеями. На нашу думку, філософська ідентичність може бути розглянута через призму основних рис філософування як втілення процесуальності філософського знання, оскільки в них розкривається істинна сутність філософського знання, що тісно пов'язує його з людським буттям, духовними потребами людей, способами її «запитливості» до буття, відваги до «пошуку опори у собі» через пробудження, наповнення смислами власне людського духу. До цих рис варто віднести проблемність, діалогічність, мудрісний потенціал, утримування поля свободи людини, трансцендування, творчість, єдність і багатоманітність філософських систем. Саме багатоманітність буття і людського життя є відправною точкою філософії. І тому запитання: як почати думати, щоб зберегти світ як дім людини, щоб не прогаяти власну присутність у світі, пов'язує вічні питання про долю і відповідальність, бо створює умови для розкриття мудрісного потенціалу і поліфонічності людського буття. «Людина як би постійно народжується на двох рівнях: на рівні скінченого через прилучення до норм і принципів, законів, правил, канонів, що виступають як форми об'єктивації духу в його становленні, через самовизначення людської душі до діяльності, поступальності, комунікації; і на рівні переживання нескінченного як потяг до незнаного, трансцендентного» [6, с. 21]. Тож трансцендування є тією рисою, яка здатна прояснити сутність філософування, завдяки його важливості для формування особистої ідентичності через утримання «горизонтів значущості» життєвого світу людини. Так філософія стає вагомою для існування культури і самої людини, розгортання її здатності до саморозвитку, через ті змістові конотації, на які надирає творчість філософів (як розгортання власних прозрінь у буття (А. Бергсон), ті відкриття, які здатна зробити людина про себе і для себе, звертаючись до неї. Основною рисою філософської культури є здатність до створення умов для свободи філософського мислення, що виражає поліфонічність буття філософії. «Філософувати не можна, не виробивши в собі здатності почути іншу думку» [1, с. 154], – слушно зазначає В. Горський. Вважаємо, що «найкращі умови для розвитку філософського мислення створює та філософська культура, яка одночасно реалізує багатоголосся філософських позицій та течій, сприяючи діалогу різних культур» [5, с. 137].

Для того, щоб показати деякі імплікації, що випливають з цієї думки та мають значення для її розвитку, наведемо декілька різних підходів.

Заслуговує на увагу позиція Ч. Тейлора, зокрема розкрита у його праці «Етика автентичності», в якій автор осмислює такі «хвороби» сучасності, як втрату смислів, нівелювання моральних горизонтів; експансію інструментального мислення і втрату індивідуальної свободи через призму уявлень про особисту автентичність та формування «культури автентичності». «Розглянемо, що ми розуміємо під «ідентичністю». Це те, «хто ми», «звідки ми є». Власне, це підґрунтя, на якому наші смаки й бажання, думки і прагнення набувають смислу» [7, с. 34]. Зауважимо, що автор вживає поняття «автентичність» та «ідентичність» як синоніми, що, на нашу думку, не зовсім правильно, оскільки ідентичність виявляє сутнісний бік людського буття і має різні конотації стосовно сфер прояву, тоді як автентичність – рівень особистісного прилучення до сутнісних вимірів, досягнення справжності, істинності через індивідуальні сенсожиттєві пошуки. Однак у межах цієї статті ми не будемо звертатись до поглибленої аргументації щодо їх розмежування і взаємозв'язків. Слушно наголошуючи на діалогічному характері набуття ідентичності (індивідуальне самоствердження і визнання іншими), Ч. Тейлор стверджує важливість і необхідність «горизонтів значущості» як істинних орієнтирів ціннісного вибору, у межах якого надає перевагу моральному ідеалу автентичності.

З інших позицій, Р. Рорті у межах прагматистської програми деструкції метафізики, переконує, що сучасна постфілософська культура, звільняючись від метафізичної віри у можливість досягнення первісних непохитних основ, розгортається як багатовікова відкрита, багатоголоса «розмова» людства, яка ніколи не завершується. Тож наступні покоління матимуть змогу по-новому відкривати для себе і переосмислювати ідеї представників західної та української філософії різних історичних періодів без нав'язування якогось наперед визначеного їх тлумачення. Незважаючи на неоднозначність ставлення до позиції Р. Рорті в цілому, все ж вважаємо слушною думку про відкритість філософської традиції до різноманітних інтерпретацій, що розкриває критичну сутність філософування, універсальність якої виявляється у рішучості не приймати на віру жодної готової думки, жодної традиції. Однак готовність сприймати традицію, наповнюючи її новими смислами і тим самим зберігати її не як анахронізм, а як життєдайну, є певним індикатором розвиненості філософської культури.

При цьому не варто відкидати розуміння філософської традиції в контексті ціннісних орієнтирів, заданих нею, через різні аргументи, висловлені у творчості та життєдіяльності філософів. Шлях знаходження себе – дуже складний у всі часи, однак філософська традиція дозволяє кожному створити власне коло доброзичливості, підтримки, знаходячи потрібні аргументи у змаганні за своє самовизначення

на перехрестях сучасної культурної багатоманітності, задаючи й утримуючи «горизонти значущості» як орієнтири смислотворення та зв'язку між людьми.

Тематизація філософських проблем невід'ємна від особливостей людського долучення до буття і самовизначення в ньому, значне місце в якому займає і репрезентація національного духу, вплив національного менталітету на способи пізнання і самопізнання. При цьому філософія, завдяки своїй здатності довершувати і перевершувати пануючий світогляд, прийняту картину світу, «виявляється спроможною не лише здійснювати функцію самопізнання культури, а й виконувати роль засобу самокритики культури, усвідомлення нею власної обмеженості» [1, с. 147].

У рамках філософської культури виражається національна своєрідність філософських ідей як у трансляції культурних особливостей, «матриці» культури, так і в потребі пізнання екзистенціалів національного духу, а також і його загальнолюдського потенціалу: вкладу у розв'язання вселюдських завдань. Національною філософською культурою варто вважати певний протяжний у часі масив філософських ідей і вибудованих на їх підставі знань, породжених у контексті національного життя конкретного народу і відповідних до його загальних життєвих і культурних орієнтацій, що беруть участь у творенні національної інтелектуальної традиції та певним чином впливають на зміст національного життя. Справедливою є думка Т. Закидальського: «Кожна національна філософія – унікальна, але не тому, що вона має якісь неповторні якості або їх неповторний комплекс, а просто тому, що вона твір унікальної нації, краю, доби» [2, с. 96]. Однак це не заперечує можливості і навіть необхідності виявляти, аналізувати національні особливості в рамках філософської культури, історико-філософської думки. Так, фундатор наукового історико-філософського українознавства Д. Чижевський формулює прийнятні засади для методологічного аналізу філософії і філософської культури в контексті національної ідентичності: «Переважно три моменти характеризують особливості філософії даної національності: 1) форма вияву філософічних думок, 2) метода філософічного дослідження, 3) будова системи філософії, «архітектоніка», зокрема становище і роль у системі тих або інших цінностей» [9, с. 98]. Дотичним до цього підходу є і позиція С. Крічлі, в якій він розглядає відмінності (та, навіть, конфлікт) між континентальною та аналітичною традицією у філософії як прояв особливостей наукового та екзистенційного типів осмислення світу «в термінах відомої моделі «двох культур» Ч.-П. Сноу» [4, с. 19]. Можна навести (як ілюстрацію) безліч прикладів із історії філософії, що розкривають особливості проблематики, стилів філософування, методологічних підходів як західноєвропейської, так і американської чи східної філософської думки. Однак звернемося до взаємовпливів української культури і філософії.

Поштовх до дослідження та дискусії стосовно цієї проблеми дає Д. Чижевський, який, опираючись на основні риси національного характеру українців, виділяє такі риси української філософської думки: емоціоналізм та «філософія серця», «нахил до духовного усамітнення та визнання великої цінності за окремою особою» в етиці, «мир між людьми та мир людини з Богом», «ідеал гармонії внутрішньої», «релігійне забарвлення» [8, с. 187]. По-різному ці риси, на думку Д. Чижевського, виявлялися у творчості Сковороди, Гоголя, Юркевича, Куліша.

Важливим для розуміння особливостей української філософської культури є положення С. Кримського про софійність вітчизняної мислительної традиції як установа знаково-символічного ладу буття, що укорінений у ментальності української культури, її ціннісно-сміслових інтенціях. «Софійність позначає буття, що запліднене потенційним словом» [3, с. 23], що визначає мудрість самого життя, осяяного благодаттю. Розглядаючи різні конфігурації території буття і їхній вплив на духовний досвід нації, тематизацію її менталітету та становлення особистості, філософ аналізує три фундаментальні архетипи «Дім – Поле – Храм» як такі, що виявляють взаємозв'язок людини і природи (втілення «ноосферного передчуття українців»), сприяють формуванню «духовного розуму» (відсутність гострого розриву між інтелектом та почуттями, між духом та тілом, вірою та раціональною сферою) та кардіоцентризму («посилання на серце як джерело індивідуальності та моралі») [3, с. 297]. Архетипічним для українського менталітету, національного духу був, вважає С. Кримський, ідеал свободи, що проходить крізь увесь масив української історії, при цьому «істотного значення набуло моральне розуміння свободи. Вона виступала як честь та гідність людини» [3, с. 296]. Обґрунтовані висновки й узагальнення цього філософсько-культурологічного дослідження сприяють глибшому самоусвідомленню самоідентичності світогляду українців та кращому змістовному розумінню ціннісно-сміслового універсуму й типів запитального дискурсу, конституйованих у розвитку української філософської культури.

Серед важливих проблем дослідження філософської культури у вимірі ідентичності як самої філософії, так і національної самобутності, самоусвідомлення українців потрібно виділити історико-філософські розвідки від філософських ідей у культурі Київської Русі до спадщини професорів Києво-Могилянської Академії, від Г. Сковороди до П. Юркевича, від ідей, розроблених на теренах України в різні історичні періоди, до діаспорних філософських студій, що дозволяло виділяти особливості української філософської думки, з одного боку, та взаємодії вітчизняної філософії із західноєвропейською філософією як в активному діалозі зі своїми сучасниками в різні історичні епохи, так і в небайдужості до західноєвропейської філософії в цілому, – з іншого.

Проблема філософської культури у вимірі ідентичності має багато різних конотацій і потребує подальшого дослідження як у контексті буття філософії в культурі і самовизначення філософії в умовах сучасних трансформацій, так і в історико-філософському контексті, розширення поглядів на філософію в її історичних реаліях, зокрема і стосовно національних особливостей та впливу на становлення національної ідентичності в цілому та й національної ідентичності українців. Всі ці аспекти нерозривно пов'язані між собою.

Література:

1. Горський В. С. Філософія в українській культурі: (методологія та історія). – Філософські нариси / В. С. Горський. – К. : Центр практичної філософії. – 236 с.
2. Закидальський Тарас Досліди в діаспорі над історією української філософії / Т. Закидальський // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 4. – С. 89–100.
3. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / С. Б. Кримський. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008 – 367 с.
4. Крічлі Саймон Вступ до континентальної філософії / Саймон Крічлі ; пер. з англ. Вадима Менжуліна/ Саймон Крічлі. – К. : Тов. «Стилос», 2008. – 152 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
5. Наконечна О. П. Концепт філософської культури у контексті самовизначення української і російської філософії / О. П. Наконечна // Російська філософія: історія, методологія, життя. Вісник товариства російської філософії при українському філософському фонді. – Вип. 10. – Полтава : ООО «АСМИ», 2011. – С. 135–141.
6. Наконечна О. П. Філософія як смислотворення життєвого світу людини / О. П. Наконечна // Научное издание. Сборник научных трудов Sworld. – Вып. 4. – Том 35 : Философия и филология. Искусствоведение, архитектура и строительство. – Иваново : МАРКОВА АД, 2013. – С. 18–24.
7. Тейлор Ч. Етика автентичності / Т. Чарльз ; пер. з англ. – Вид. друге. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – 128 с.
8. Чижевський Д. Українська філософія / Д. Чижевський // Українська культура : лекції за ред. Дмитра Антоновича / упор. С. В. Ульяновська ; вст. ст. І. М. Дзюби ; перед. слово М. Антоновича. – К. : Либідь, 1993. – 592 с. («Пам'ятки історичної думки України»). – С. 167–189.
9. Чижевський Д. Філософія і національність / Д. Чижевський // Філософська і соціологічна думка. – 1990. – № 10. – С. 94–101.

УДК161.111:141.32

Віра Лімонченко**АПОФАТИЧНИЙ ШЛЯХ: ЛОГІЧНА ФУНКЦІЯ АБСТРАГУВАННЯ
ТА ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ РІВЕНЬ ЗУСТРІЧІ**

У статті розглянуто проблему апофатизму у різних вимірах: як логічну процедуру абстрагування та як досвідно-екзистенціальну зустріч. Говоріння про простого Бога мовою складного світу призводить до множинності імен. Показано, що катафатичну множинність імен робить безпечною апофатизм, який вже на рівні побудови висловлювань знімає те, що стверджується, тобто спочатку фіксується така процедурна складова (функція), як усунення множинної чуттєвості і знаходження умоглядних шляхів до Єдиного: думка рухається як така, що абстрагує, відриває від чуттєвого плану феноменальності умоосяжний вимір ноуменальності. Але вже у Діонісія Ареопагіта Богопізнання не має характеру чисто умоглядно-логічного, проте супроводжується піднесеною інтонацією, що і відзначено як богослов'я гімну-хвали, коли способом висловлювання постає поетична мова. Стверджується, що екзистенційний апофатизму полягає у виведенні пізнання на рівень онтологічного пізнанням, рівень досвідно-екзистенціальної зустрічі.

Ключові слова: апофатизм, абстрагування, трансценденталія, пізнання, зустріч.

V. Limonchenko**APHATICISM: LOGIC FUNCTION OF ABSTRACTION AND AN EXISTENTIAL LEVEL
OF A FACING**

The apophaticism problem is researched in two dimensions: as a logical abstracture procedure and as a existential and experience facing. Speaking about simple God in a language of the complicated world leads to multiplicity of names. Cataphatic multiplicity of names makes it safe apophaticism already at constructing sentences level discarding what is stated. It means that originally is fixed such a procedure as the elimination of multiple sensuality and finding speculative ways to One: a thought moves as abstracting and taking a phenomenal intelligible noumenal dimension away from the sensory plan. But Dionysius the Areopagite Knowledge of God is not much like a purely speculative logic, but is accompanied by elevated-enthusiastic tone that marked theology hymn of praise, when the poetic language appears to be a method of statement. The knowledge stops being the statement itself. That is why the poetry and a hymn of praise are not radical enough for human and god-human communication. In light of the existential understanding of apophaticism it can be understood as a limiting existential exposure, when any defense on the experience of others do not provide the facing. There is no spontaneous individualism but there is a self-touch, so apophaticism like an intellectual dialectical procedure and a vital existential entering into communion with God has experienc nature. The explication of the apophaticism as a specific cognitive set is traditionally understood as indicating the limitations of mind and the absence of any intellectual and conceptual tools for the essential knowledge. It also has another existential nature: being intentional gesture of pure transcendence of the logical concept of being. It is alleged that existential apophaticism is the output level of knowledge in ontological knowledge, experiential-existential level meeting.

Keywords: apophaticism, abstraction, transcendental, knowledge, facing.

В. Лимонченко**АПОФАТИЗМ: ЛОГИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ АБСТРАГИРОВАНИЯ
И ЕКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ УРОВЕНЬ ВСТРЕЧИ**

В статье рассмотрена проблема апофатизма в различных измерениях: как логическая процедура абстрагирования и как опытно-экзистенциальная встреча. Говорение о простом Боге на языке сложного мира приводит к множественности имён. Показано, что катафатическую множественность имён делает безопасной апофатизм, уже на уровне построения высказываний снимающий то, что утверждается, т.е. первоначально фиксируема такая процедурная составляющая (функция), как устранение множественной чувственности и нахождение умозрительных путей к Единому: мысль движется как абстрагирующая, отрывающая от чувственного плана феноменальности умопостижимое измерение ноуменальности. Но уже у Дионисия Ареопагита Богопознание не имеет характера чисто умозрительно-логического, однако сопровождается приподнято-восторженной интонацией, что и отмечено как богословие гимна-хвалы, когда способом высказывания предстаёт поэтический язык. Утверждается, что экзистенциальный апофатизм состоит в выведении познания на уровень онтологического познания, уровень опытно-экзистенциальной встречи.

Ключевые слова: апофатизм, абстрагирование, трансценденталія, познание, встреча.

XX століття означене цілою серією розумових конструкцій, що ставлять під підозру відсторонено-абстрактний характер новоевропейської філософії (М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр, Г. Марсель, Ж. Дер-

ріда), що визначило тенденцію переходу до практичної філософії (Ю. Габермас). Але практичність як модус філософії має своєрідний характер, це далеко не обов'язково звернення до питань суспільно-політичного або економічного розвитку. Апофатичний метод, який частіше розглядають у світлі агностико-негативному (у науковій сфері це роблять В. М. Катасонов, В. В. Тростников, В. О. Фаббер, у історико-філософській площині це питання розробляли П. Адо, М. К. Гаврюшин, Ф. Коплстон, Е. Корсіні, Г. Кох, А. Лаут, С. Лілла, А. Папаніколау, Е. Перл, І. Перцел, М. Ю. Реутін, Ю. А. Шичалін, С. В. Шкуро, Ю. П. Чорноморець), має дещо інший, додатково-відмінний смисл, який пропонується експлікувати при оперті на православне богослов'я (Діонісій Ареопігіт, Клімент Александрійський, Максим Сповідник, В. М. Лосський, Й. Мейєндорф, Х. Яннарас, Й. Зізіулас).

П. Адо зазначає, що людська мова наштовхується на нездоланні межі, якщо хоче висловити за допомогою мови те, що виражається самою мовою, що він і вважає умовою поширення апофатизму як символу невисловлювальної таємниці [1, с. 215]. Саме в цьому основа розповсюдженості апофатичної настанови у більшості релігій, особливо в містично орієнтованих течіях; сам же П. Адо говорить про набагато більш широке коло апофатично налаштованих мислителів, називаючи К. Ясперса і Л. Вітгенштейна, але побічно, неявно присутні й інші мислителі – як антропологічно-екзистенційного плану, так і науково-позитивістського. Говорячи про античний апофатизм (як Платона, так і неоплатоників, які, зауважимо, вже не можуть не вводити в умобачення Платона логічну дисципліну Аристотеля), П. Адо вважає, що спочатку було б більш точно і доречно говорити про аферетичний, ніж про апофатичний метод, принаймні в період часу, який доходить до четвертого століття після Р. Х.: термін *arhaïresis* висловлює інтелектуальну операцію абстракції, або, як він каже раніше, «демарш розуму, націленого на трансцендентність шляхом негативних речень» [1, с. 215]. Суть такого демаршу у відділенні (що і відповідає етимології слова «абстракція»: *abs-* «від» + *trahere* «тягти, тягнути») того, що додалося до первинної простоти вихідного: «Ми відсікаємо і заперечуємо те, що більше, те, що додалося до простого. Тобто в даному аналізі ми йдемо від складного до простого і від видимої реальності – фізичного тіла – до невидимих і тільки задуманих реальностей, які лежать в основі його реальності» [1, с. 217]. Існує традиція висувати в Богопізнанні як першочергове завдання рух думки до простоти («простота погляду» винесена в назву книги П. Адо про Плотіна), яка в логічному світлі постає абсурдною і парадоксальною. Не заради оксюморонів, але по неможливості сказати інакше, зазначимо: простота занадто складна для думки, яка самою своєю спрямованістю на щось подвоює, тобто складає, ускладнює (на мій погляд, поняття інтенціональності має своїм завданням зняття цієї подвійності, що ускладнює), але вона знову виникає, як тільки ми мислимо інтенціональність як спосіб усунення суб'єкт-об'єктного дуалізму). Ми часто просимо – кажіть просто, але саме це гранично непідйомне завдання. Зломлені думкою, що неминуче ускладнює й ускладнюється, ми починаємо просто жити, і це єдино можливий варіант простоти, але він підступний своєю подвійністю: жити просто – зовсім непросто. Антропологічний концепт «за спиною іншого стояння» (В. Л. Петрушенко) фіксує увагу на ускладненості (і як наслідок – вторинності, подробеності) звичайного життя людини [10]. Простоти досягає Йов в прямому зверненні до Бога, саме це питання ставиться в Ареопігітиках. С. С. Неретіна та О. П. Огурцов при розгляді місця і ролі Ареопігітик в утворенні повноти людських понять, тобто універсальних способів думки і висловлювання (їх книга так і називається «Шляхи до універсалій»), зазначають як основну інтенцію думки Псевдо-Діонісія Ареопігіта інтуїцію несумірності Бога і світу, коли все знаходиться у світовій плоті лише як його аналоги. Вони відзначають подвійне розуміння аналогічності, яке можна експлікувати так. Перше (що характерно для Августина і Томи): аналогія є нехай пропорційно менше, найгірше, не настільки досконале, але схоже – тому доведене до межі, що дозволяє мислити про Бога. Друге, висловлено Діонісієм: Бог настільки дивний світові, що просто інший – не більш досконалий, більший, гранично актуалізований, нескінченний, а просто інший. Бог є просто – а світ не просто так [9, с. 345]. Говоріння про простого Бога мовою складного світу призводить до множинності імен, що створює для людини принадність плуралізму – слово «принадність» (рос. *прелесть*) варто читати в двох його значеннях: як граничну приємність, те, до чого схильна людина і що дає їй найбільше задоволення, і як позначення християнською думкою небезпеки зісковзування у спокусу, коли людина спіймана світом. Плуралізм створює простір людським позиціям, гадкам, думкам, але ця спокуса небезпечна: говорити можна все і всім, але ніхто і нічого не чує. У Діонісія Ареопігіта катафатичну множинність імен робить безпечною апофатизм, який вже на рівні побудови висловлювань знімає те, що стверджується. Це та процедурна складова апофатичної думки, яка може бути охарактеризована саме як негативна, що виразніше звучить українською мовою – *від'ємна*, тобто віднімає у того, що сприймається, його множинну складність і виявляє єдину простоту, що розгорнуто повною мірою у неоплатонічний ієрархізм множинної чуттєвості і Єдиного, що досягається умоглядно, шляхи і способи пізнання якого займають центральне місце у неоплатонізмі. Ця інтелектуальна процедура активно застосовується і християнською думкою у Богопізнанні, хоча вона далеко не вичерпує його. Найбільш виразно суть аферетичного методу абстрагування вловлюється при визначенні геометричних (математичних) сутностей: «шляхом відсікання глибини визначається поверхня, шляхом відсікання поверхні

визначається лінія, шляхом відсікання протяжності визначається точка. Ця операція розуму також дозволяє, з одного боку, визначити математичну кількість як таку і, з іншого боку, встановити ієрархію між математичними реальностями, починаючи від просторової тривимірності до первинної єдності» [1, с. 216], в чому він близький Клименту Олександрійському. П. Адо говорить про наявність таких процедур заперечення з перших століть нашої ери у язичницьких (Альбін, Цельс, Максим Тирський, Апулей) і християнських авторів (Климент Олександрійський). Хоча в цій книзі він не приділяє спеціальної уваги ні Платону, ні Аристотелю, що зумовлено виділенням ним практично-етичного аспекту, проте очевидний зв'язок так витлумачених способів абстрагування з усією логіко-метафізичною традицією античності. Особливо значущими є для знаходження умоглядних шляхів до Єдиного платонівські «Парменід» (що може бути підкріплено посиланням на виділення саме цього діалогу Проклом при розумінні теологічних уявлень Платона [6, с. 31]) і «Тімей», логіко-систематичне очищення яких зроблено Проклом в «Засадах теології», «Платонівській теології» і в коментарях до «Парменіда» і «Тімея». Якщо думка Платона при виявленні діалектики одного та іншого (множинного) рухається як така, що абстрагує, відриває від чуттєвого плану феноменальності умоосяжний вимір ноуменальності, то у Прокла ця тенденція доведена до досконалості. Аналіз Єдиного і множинного, чисел, Ума і Душі поміщує їх в особливий простір, гранично очищений від будь-яких яких не логічних, не умоосяжних моментів – щоб це побачити, достатньо першого погляду на ці тексти: живе звернення і прохання роз'яснення, з ухиленнями у бік і згадкою деяких осіб, що не мають відношення до суті питань (у Платона), і аподиктичні чіткі формули з поясненням, що не мають певного адресата, хоча всередині самих себе досить рухливі і навіть запитувальні, хоча запитувальних речень практично немає (у Прокла). На рівні непроблематизованого розгляду апофатизму найчастіше акцентуований цей негативний момент: через неспівмірність трансцендентного людині Бога й іманентного йому світу ніякі відомі зі світу предикати не можуть бути приписані Богу як такі, що вичерпно пізнають Його, і тому неминучий вихід до ствердження того, чим Бог не є. Експлікацію цих двох шляхів і відносять до Діонісія Ареопагіта. Звернення до текстів самого Діонісія виявляє, що проведення розрізнення двох методів богослов'я і відповідно двох форм висловлювання – таких, що приписують Богу предикати, найбільш піднесені з відомих людині і доведених до граничної досконалості, і таких, що заперечують ці найпіднесені імена – не має характеру чисто умоглядно-логічного, але супроводжується піднесеною інтонацією, що і відзначено як богослов'я гімну-хвали. Поетична організація такого мовлення значуща саме своєю апофатичною настановою в її життєво-екзистенційному вимірі. Апофатизм поезії як онтологізація висловлювання упереджує надмірну раціоналізацію, що неминуче проникає у все, що ми вимовляємо [11]. Так, Х. Яннарас, говорячи про апофатичне пізнання, центрує свою увагу саме на цьому моменті. Він не розглядає апофатичне пізнання як заперечення недосконалих імен Бога, але вказує на те, що апофатичний підхід змушує християнське богослов'я використовувати не стільки мову формальної логіки, скільки мову поезії. Апофатизм поетичної мови він бачить у тому, що «звичний нам логіко-понятійний спосіб вираження народжує в людях оманливе відчуття повного і міцного володіння знанням, якщо їм вдалося укласти в голові відповідний ланцюжок міркувань. Тим часом поезія за допомогою образів і символів завжди вказує на якийсь сенс, що ховається за прямим значенням слів, – сенс, доступний швидше безпосередньому досвіду життя, ніж відстороненому умобаченню» [14]. Ми вже звертали увагу на філософське значення поезії у зв'язку її з містикою і метафізикою як спрямованістю на зв'язок з первинною реальністю, що має дологічний і допредикативний характер, але з якої все виростає [5]. Спосіб пізнання такої первинності, яка ніколи не дана як предметний досвід, апофатичний: не в тому сенсі, що вона непізнана, а в тому, що вона не схоплюється логічною формою поняття і постає або як невиразний лепет, або як піднесена хвала, або як тавтологічне звернення-заклинання. Х. Яннарас не виділяє в апофатизмі умоглядного й екзистенціального рівнів, але говорить про неминучість виходу за прямі значення слів, а тим самим – і за межі словесного ствердження або заперечення.

Найбільш відповідає подвійному завданню іменування закінчення трактату «Містичне богослов'я» і трактат «Про божественні імена», але тут відразу і виявляється, що: «Апофатичне «ні» не слід перетлумачувати і закріплювати катафатично, апофатичне «ні» рівнозначне «понад» (або «поза», «крім»), – означає не обмеження або виключення, але піднесення і перевагу <...> «ні» неспівмірності, а не обмеження» [13, с. 440]. Необхідно вказати на дещо інший відтінок апофатичного «понад», ніж це має місце у Томи Аквінського, що відзначає В. М. Лосський і що прочитується у Г. В. Флоровського. Не приймаючи на себе зухвалості судді між В. М. Лосським і Томою Аквінським, слід зазначити два можливих прочитання «понад»: той, що В. М. Лосський бачить у Томи – «всі ствердження, що відносяться до Божественної природи, мають розумітися в якомусь більш піднесеному сенсі (*modo sublimiori*)» [7, с. 590], що робить негативне судження таким, що приписує якийсь предикат, але бере його в граничній досконалості, що не наявне в межах світу, таке розуміння перетворює апофатичне богослов'я в коректив до катафатичного, синтезуючи обидва шляхи [8, с. 126]. Друге розуміння «понад» видалає саму можливість як стверджувати, так і заперечувати – через неспівмірність Бога і світу, як уточнює Г. В. Флоровський, синонімічні такому «понад» вказівки на інакшість – «поза» і «крім». Для

В. М. Лосського, на наш погляд, важливо саме друге – як таке, що переводить Богопізнання з плану інтелектуального у досвідно-екзистенційний. Тут доречно згадати наведену на самому початку етимологію: «аро» – «геть» і «phatizo» – «кажу, іменуую», яка може бути зрозуміла і як «геть від говоріння», тобто – православною думкою наполегливо проводиться настанова на спасіння як теозис, що зумовлює кардинально інший акцент богослов'я, зазвичай іменованого досвідним богослов'ям: «Говорити про Бога і зустрітися з Богом не одне і те ж» [4, с. 105], тобто висловлювання про Бога передбачає буттєвий акт очищення (модус схильності), без чого богослов'я перетворюється на любословіє [3, с. 363]. Іноді може здаватися, що це само собою розуміється в християнстві, яке має етико-практичну спрямованість, але поставлене у зв'язок з богослов'ям, особливо якщо вживати неперекладне слово «теологія», зауваження Григорія Палами виявляє спеціальний зміст. У Григорія Палами для цього розрізнення вживаються слова «богослов'я» та «богобачення» [4, с. 110], що прийнято В. М. Лосським: розуміння відмінностей експліковане у першому розділі «Богобачення». Домінуюча інтонація трактатів Діонісія – піднесено-захоплене звернення, яке дійсно з набагато більшою підставою можна вважати гімном-хвалою *«пресущественно-сокровенному Божеству, Пресущественнейшему»* (іменування, які зустрічаються на перших сторінках), ніж послідовно-логічним твердженням або запереченням імен. Ще більш виразно в цьому плані початок «Містичного богослов'я», яке відкривається прямим зверненням: *«О пресущественная, пребожественная и преблагословенная Троица, христианского богомудрия наставница! Вознеси нас на неведомую, пресветлую и высочайшую вершину познания Священотайного Писания, где совершенные, неизменные и подлинные таинства Богословия открываются в пресветлом Мраке тайноводственного безмолвия, в котором при совершенном отсутствии оцущений и видимости наш невосприимчивый к (духовному) просвещению разум озаряется ярчайшим светом, преисполнясь пречистым сиянием!»* [12, с. 5]. Первинна, вихідна інтенція – на пізнання-слово і світло, хоча і названі вони мовчанням і мороком: йдемо до повноти світла, знання і слова – усунення ж у діяльності почуттів і розуму, усього чуттєво-сприйманого й умоосяжного, усього суцього й усього несущого не названі метою, але покликані бути способом здійснення до надприродного світла Божественного Мороку. Поетична піднесеність, що пронизує всі трактати Діонісія, не має характеру негативних (зазвичай званих апофатично, але, по суті, таких, що абстрагують, аферетичних) висловлювань. Імена-звернення, віднесені до Того, Хто перевершує будь-яку сутність і будь-яке відання, хоча і утворюються як відсторонення, очищення і звільнення від усього відомого, не можуть бути названі абстракціями (для уточнення сенсу необхідно гегелівське твердження щодо тих, «хто мислить абстрактно») – у своїй первинній простоті втропамони величні і переповнені, не категоріальні. Іменування, що зустрічаються у Діонісія, не є в суворому сенсі предикатами – вони не додаються, «не предикуються», не відповідають процедурі категоріального визначення, що виділяє і розрізняє. С. С. Неретіна та О. П. Огурцов правомірно висловлюють незгоду з В. В. Соколовим, який назвав імена Бога «духовними предикатами»: «оскільки вони включають в себе всі можливості богоявлення, етичні, естетичні, чуттєво сприймані, інтелектуальні та ін., а відповідно взагалі не предикати. Схема «суб'єкт-предикат» занадто конструктивна, щоб додаватися до Творця всього» [9, с. 340]. Вони вказують на близькість Божественних імен стежкам-тропам, і це безсумнівно виправдано через явний поетичний характер Ареопагітик. Можна відзначити ще один варіант: вони близькі до того, що прийнято називати трансценденталіями, які утворюються не шляхом абстрагування, і є такими, що гранично концентрують в собі всіляку повноту – буттєву, смислову, виходять за межі нашого почуттєвого й умоглядного досвіду (для суворого позитивної думки вираз «умоглядний досвід» звучить як оксюморон, але існування різних модусів досвіду достатньо визнано в епістемології, щоб приділяти цьому особливу увагу). У схоластиці спеціально розроблені чотири трансценденталії: суще, єдине, істинне, благе, хоча число їх мінливе. Але якщо розробка трансценденталій постає логіко-умоглядною процедурою (що включає як ствердження, так і заперечення), то у Діонісія очевидне волення до самого присутності, яке виходить за ці форми, що і може бути названо життєво-екзистенційним виміром апофатизму. О. І. Брілліантов називає імена Бога предикатами (перед цим вказавши, що міркування Діонісія Ареопагіта про Бога мають характер урочистого гімну), відзначаючи подвійне завдання, яке поставлене в Ареопагітіках: роз'яснити ті предикати, які приписують Божеству і частково належать до внутрішнього життя Божества, частково виражають відносини Його до ззовні, до світу кінцевого – вірність подібного розрізнення він вважає характерним для православних богословів пізнішого часу у своїй полеміці проти вчення про *Filioque* [2, с. 180, 181]. Але далі він, попереджаючи проти гіпостазування Божественних імен, що виражають відношення до світу кінцевого, каже, що через те, що Божеству можуть бути приписані прямо протилежні визначення, Він не підлягає жодним категоріям [2, с. 186, 187], тобто зазначає абсолютно неспецифічну для звичайної мови природу Божественних імен.

Одже, вже у Діонісія Ареопагіта Богопізнання не має характеру чисто умоглядно-логічного, але супроводжується піднесеною інтонацією, що і відзначено як богослов'я гімну-хвали, коли способом висловлювання постає поетична мова. Наступний вимір апофатизму – виведення пізнання на рівень, який може бути названий онтологічним пізнанням, рівень досвідно-екзистенційної зустрічі.

Література:

1. Адо Пьер. Духовные упражнения и античная философия / П. Адо ; [пер. с франц. при участии В. А. Воробьева]. – М.; СПб. : Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448 с. – (Катарсис).
2. Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены / А. И. Бриллиантов. – М. : Мартис, 1998. – 446 с.
3. Григорий Богослов. Слово XX. О богословии пятое. О Святом Духе / Григорий Богослов // Григорий Богослов. Собрание сочинений: В 2-х т. Т. 1. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2006. – С. 539–561. – (Классическая философская мысль).
4. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Григорий Палама ; [пер. с греч. В. Вениаминов]. – М. : Канон +, 2005. – С. 5–343. – (История христианской мысли в памятниках).
5. Лимонченко В. В. Феномен поэзии в свете концепции мистического реализма С. Л. Франка / В. В. Лимонченко // Філософські пошуки, вип. XIX. – Львів-Одеса : Cogito-Центр Європи, 2005. – С. 32–41.
6. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века (III–VI века) / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1988. – Т. 2. – 447 с.
7. Лосский В. Богословие света в учении св. Григория Паламы / В. Н. Лосский ; [пер. с фр. В. А. Решикова] // Лосский В. Н. Боговидение. – М. : ООО Издательство АСТ, 2003. – С. 581–607. – (Philosophy).
8. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / В. Н. Лосский ; [пер. с фр. В. А. Решикова] // Лосский В. Н. Боговидение. – М. : ООО Издательство АСТ, 2003. – С. 111–308. – (Philosophy).
9. Неретина Светлана. Пути к универсалиям / Светлана Неретина, Александр Огурцов. – СПб. : РХГА, 2006. – 1000 с.
10. Петрушенко В. Л. Иов, или о человеческом самостоянии / В. Л. Петрушенко // Петрушенко В. Л. Иов, или о человеческом самостоянии (исследования, размышления, эссе). – Львов : Новый свет – 2000, 2008. – С. 237–257.
11. Россум Йоост ван. Св. Григорий Палама и Фома Аквинский: персонализм против эссенциализма [Электронный ресурс] / Йоост ван Россум ; [пер. с англ. Р. Г. Кульчинский]. – Режим доступа : <http://kievfo.org.ua/index.php/2011-12-21-23-44-19/2012-01-11-14-25-06/390-2012-11-22-19-38-01>.
12. Святой Дионисий Ареопагит. Божественные имена ; [пер. с древнегреч. отца Леонида Лутковского] // Мистическое богословие. – Киев : Путь к Истине, 1991. – С. 13–93.
13. Флоровский Г. Восточные отцы Церкви / Г. Флоровский. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 633 с. – (Philosophy).
14. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие [Электронный ресурс] / Х. Яннарас ; [пер. с новогреч. Г. В. Вдовина]. – М. : Центр по изучению религий, 1992. – 231 с. – Режим доступа : <http://www.pagez.ru/olb/045.php>.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, протокол № 1 від 10 лютого 2015 р.

Петро Гусак

**КОНФЛІКТ КУЛЬТУРНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ КОЧІВНИКІВ ТА ЗЕМЛЕРОБІВ
Герменевтичне дослідження на матеріалі легенди про Сема, Хама і Яфета (Бут 9, 18–27)**

У статті йдеться про конфлікт культурних ідентичностей кочівників і землеробів, історично зумовлений приходом первісно кочового народу Ізраїлю на території автохтонних народів-землеробів, відомі під збірним іменем «Ханаан», та підпорядкуванням останніх. Конфлікт виявляється у змісті легенди про Сема, Хама і Яфета (Бут 9, 18–27), витвореної з метою світоглядного та правового обґрунтування заселення території народів-землеробів народом Ізраїлю. Для розкриття саме такого змісту легенди використовується метод етимологічної герменевтики власних імен як способу визначення приблизного датування тексту, а також – змісту тексту та наміру його авторів чи редакторів. Аналізуючи значення власних імен персонажів легенди, автор доходить висновку, що їхня етимологія – грецька, а отже, легенду потрібно датувати елліністичним періодом. Водночас автор готовий визнати, що грецька етимологія згаданих власних імен вторинна й похідна, якщо фахівці з давньоєврейської мови й Старозавітної біблістики доведуть, що їхня семітська етимологія – давніша за грецьку. У такому випадку легенда мала б інше значення.

Ключові слова: етимологія власних імен, герменевтика, ідеологічна легенда, правове обґрунтування, вивіщення, прокляття, порушення заповіді, обурення читачів, асимільовані запозичення.

P. Husak

**CONFLICT OF CULTURAL IDENTITIES OF NOMADS AND AGRICULTURISTS.
A hermeneutical study on the material of the legend on Sem, Ham and Japheth (Gen 9, 18–27)**

The article deals with the conflict of cultural identities of nomads and agriculturists, caused historically by coming of the initially nomad people of Irsael on the territories of the autochthon peoples-agriculturists, collectively named as «Chanaan», and by subduing of the latter. The conflict becomes apparent in the content of the legend on Sem, Ham and Japheth (Gen 9, 18 – 27), created in order to give a world-view and legal basing for colonizing of territories of the autochthon peoples-agriculturists of Chanaan by people of Israel. The author assumes, that a need in such a legend arose, when Israel was in the neighborhood of the empires of Ptolemai and Seleucids, waged wars with the latter (Machabean wars, 175 – 135 B.C.) and thus it was necessary to base a legal bond of Israel with the territories, which it has occupied since the time of crossing the Jordan river and conquering of Chanaan by Joshua, son of Nun (near 1200 B.C.). In order to unfold exactly such a meaning of the legend the author uses the method of etymological hermeneutics of proper names as a way of determining an approximate dating of a text, as well as its content and intention of its authors or editors. After having analyzed the meaning of the proper names of personages of the legend, the author draws conclusion, that their etymology is Greek, therefore one needs to date this legend with Hellenistic periode. At the same time, the author is ready to admit, that the Greek etymology of the mentioned proper names is secondary and derived, if the specialists in the branches of the Old Hebrew and the Old Testament Bible Science would prove, that a Semitic etymology of the mentioned proper names is more ancient, than the Greek one. In such a case the legend would have another meaning.

Key words: etymology of proper names, hermeneutics, ideological legend, legal basing, ennobling, curse, transgression of commandment, indignation of readers, assimilated loanings.

П. Гусак

**КОНФЛИКТ КУЛЬТУРНЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ КОЧЕВНИКОВ И ЗЕМЛЕДЕЛЬЦЕВ.
Герменевтическое исследование на материале легенды о Семе, Хаме и Иафете (Быт 9, 18–27)**

В статье идет речь о конфликте культурных идентичностей кочевников и земледельцев, исторически обусловленном приходом первично кочевого народа Израиля на территории автохтонных народов-земледельцев, известные под собирательным именем «Ханаан», и подчинением последних. Конфликт проявляется в содержании легенды о Семе, Хаме и Иафете (Быт 9, 18–27), созданной с целью мировоззренческого и правового обоснования заселения территорий народов-земледельцев народом Израиля. Для раскрытия именно такого содержания легенды используется метод этимологической герменевтики собственных имен как способа определения приблизительного датирования текста, а также – содержания текста и намерения его авторов или редакторов. Анализируя значение собственных имен персонажей легенды, автор приходит к выводу, что их этимология – греческая, а значит, легенду надо датировать эллинистическим периодом. Вместе с тем, автор готов признать, что греческая этимология упомянутых собственных имен вторична и производна, если специалисты в сферах древнееврейского языка и Ветхозаветной библистики докажут, что их семитская этимология древнее, чем греческая. В таком случае легенда имела бы иное значение.

Ключевые слова: *этимология собственных имен, герменевтика, идеологическая легенда, правовое обоснование, возвышение, проклятие, нарушение заповедей, негодование читателей, ассимилированные заимствования.*

* * *

Етимологічний аналіз лексем, які зустрічаються в тексті, особливо власних імен і топонімів – там, де він можливий, – дозволяє встановити їхню мовну приналежність, поняттєве значення, з якого вони були утворені, а отже – їхнє геокультурне походження й опосередковано, через аналіз вжитку лексичних пластів і стилістики, приблизне датування тексту, у якому вони трапляються, або приблизний час внесення їх у текст внаслідок пізніших редакцій. Він допомагає також виявити зміст тексту та намір автора. Такий підхід називається *етимологічною герменевтикою*. Спробуймо застосувати її до тексту, згаданого у заголовку. Розгляньмо спершу текст Бут 9, 18–27, як ми його зустрічаємо у Септуагінті:

«18. Ησαν δε οι υιοι Νωε οι εξελθοντες εκ της κιβωτου Σημ Χαμ Ιαφεθ. Χαμ ην πατηρ Χανααν. 19. τρεις ουτοι εισιν οι υιοι Νωε' απο τουτων διεσπαρησαν επι πασαν την γην. 20. Και ηρξατο Νωε ανθρωπος γεωργος γης και εφρτευσεν αμπελωνα. 21. και επιεν εκ του οινου και εμεθυσθη και εγυμνωθη εν τω οικω αυτου. 22. και ειδεν Χαμ ο πατηρ Χανααν την γυμνωσιν του πατρος αυτου και εξελθων ανηγγειλεν τοις δυσιν αδελφοις αυτου εξω. 23. και λαβοντες Σημ και Ιαφεθ το ιματιον επεθεντο επι τα δυο νοτα αυτων και επορευθησαν οπισθοφανως και συνεκαλυψαν την γυμνωσιν του πατρος αυτων, και το προσωπον αυτων οπισθοφανες, και την γυμνωσιν του πατρος αυτων ουκ ειδον. 24. εξενηψεν δε Νωε απο του οινου και εγνω οσα εποιησεν αυτω ο υιος αυτου ο νεωτερος, 25. και ειπεν Επικαταρατος Χανααν' παις οικητης εσται τοις αδελφοις αυτου. 26. και ειπεν Ευλογητος κυριος ο θεος του Σημ και εσται Χανααν παις αυτου. 27. πλατυναι ο θεος τω Ιαφεθ και κατοικησατω εν τοις οικοις του Σημ, και γενηθητω Χανααν παις αυτων».

В українському перекладі:

«18. Були ж сини Ноя, ті, що вийшли з ковчега Сем, Хам, Яфет; Хам був батько Ханаана 19. три оці є сини Ноя; від цих поширилися [люди] на всю землю 20. і почав Ной [бути] чоловік землероб землі, і насадив виноградник 21. і випив вина, і сп'янів, й обнажився у домі своєму 22. і побачив Хам, батько Ханаана, наготу батька свого, і вийшовши, сповістив двом братам своїм назовні 23. і взявши Сем і Яфет одягу, поклали на дві спини свої, і вирушили, повернувшись спинами, й разом покрили наготу батька свого, повернувши лице своє дозаду, і нагоди батька свого не побачили 24. протверезився же Ной від вина, і дізнався, що вчинив йому син його молодший 25. і сказав: проклятий Ханаан, хай буде раб домашній братам своїм 26. і сказав: благословенний Господь Бог Сема, й нехай Ханаан буде рабом його 27. нехай поширить Бог [володіння] Яфету, й нехай [він] живе в домах Сема, і нехай стане Ханаан рабом їх» (Переклад наш – П. Г.)

Візьмімо до уваги етимологію власних імен, які зустрічаються у цьому тексті. Імена синів Ноя Σημ, Χαμ, Ιαφεθ виявляють чітке грецьке походження. Σημ є однокореневим зі σημα – знак, знамення (пор. зі σημειον – знак, відзнака) [1, с. 1128] і в цьому тексті означає: «відзначений». На користь такого трактування промовляє його згадування першим в переліку (вірш 18), а отже – найстаршим. (У вірші 24 Χαμ виразно названий «молодшим», а у переліку імен синів він згаданий другим після Сема. Схожа західнослов'янська легенда про трьох братів-родоначальників, відома в польській та чеській версіях, ставить відповідно власного родоначальника на перше місце як найстаршого: *Лех, Чех і Рус* у польській версії, та *Чех, Лех і Рус* – у чеській). Також, на користь такого трактування імені Σημ промовляють вірші 26–27, у яких Ной благословить Бога Семового й бажає Яфетові жити в його домах. Ім'я Χαμ однокореневе зі словами, які в давньогрецькій мові збереглися тільки як прислівники: χαμαζε – на землю; χαμαθεν – від землі; χαμαι – на землі (ця словоформа є архаїчним місцевим відмінком) [1, с. 1337; 3, с. 1763]. Можна припускати, що ці прислівники походять від не збереженого в писемних пам'ятках давньогрецького слова χαμα – земля. (Пор. з χθων – земля в значенні «країна», «територія проживання»; лат. *humus* – земля). Така етимологія імені Χαμ чітко вказує на його значення в досліджуваному тексті: «землероб». Ім'я Ιαφεθ (беручи до уваги чергування φ і π в словоформах) виводиться з дієслова ιαπτω – кидаю, метаю (стріли) [1, с. 619]. Й. Х. Дворецький наводить ще одне слово, з яким ім'я Ιαφεθ виглядає однокореневим: ιαφετης – стрілець, щоправда з іншою, але теж суто грецькою етимологією: від ιος – стріла, дротик, + αφημι – метаю, пускаю, кидаю [2, с. 808]. Таким чином, ім'я Ιαφεθ в досліджуваному тексті означає «стрілець», «лучник» (а збірно – кочові народи, основною ударною силою яких була кіннота лучників). Окрім того, воно виявляє однокореневу спорідненість з іменем, що його мав персонаж грецької міфології титан Ιαπετος, який у цій міфології вважався прабатьком людського роду [1, с. 619], що співзвучно з трактуванням Яфета як прабатька групи народів у Книзі Буття (Бут 10, 2–5) та в Першій Книзі Хронік (1Хр 1, 5–7).

Грецька етимологія імені самого Ноя – Νωε – не така очевидна. Але можна припускати, що воно споріднене з архаїчним написанням νοος (в аттичному діалекті: νους – «ум» як цілісна пізнавальна здатність особи й осідок мудрості, на відміну від «раз-ум» як аналітичного інтелекту) [1, с. 851]. Можна припускати, що два омікрони (οο) тут дали контракцію не в дифтонг ου, як в аттичному діалекті, а в

омегу (ω). Таким чином, ім'я Ноє означало б «умний»: чоловік, який второпно послухав наказу виготовити ковчег і так врятував людський рід від потопу (пор. Бут 6, 14–8, 22).

Цікавою під цим оглядом є етимологія імені Хамового сина *Χαμ*. Хоча, на перший погляд, воно не виявляє грецького кореня, то все ж, як припущення, – на рівні певного типу прамови, яку ще потрібно реконструювати, і яка, згідно з цим припущенням, передувала розділенню на давньогрецьку (загальніше – на індоєвропейські) і мови автохтонних народів Близького Сходу (підгрупою яких є семітські мови), – корінь *χαμ* співзвучний з грецьким *χαια* – земля. Я вбачаю його спорідненість з картульським (грузинським) словом *ყაბ* [qana] – поле. Отже, семантично ім'я *Χαμ* було б споріднене з ім'ям його батька *Хац* і збірно означало б країну і/або народи землеробів. Цьому відповідає й географічне розташування Ханаана на родючих хліборобських територіях, відомих як «Родючий Півмісяць» (англ.: *Fertile Crescent*) [6, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/205250/Fertile-Crescent>].

Отож, якщо подана мною грецька етимологія власних імен слухна, то розповідь про про Сема, Хама і Яфета (Бут 9, 18–27) виявляється пізньою інтерполяцією, яку потрібно датувати елліністичним періодом (334 – 30 до Р. Хр.), і всі згадки про Хама в тесті Танаку є результатом пізнішої редакції (див.: Бут 5, 32; Бут 6, 10; 13; Бут 7, 13; Бут 10, 1; 6; 20; 1Хр 1, 4; 8; 1Хр 4, 40; Пс 77 (78), 51; Пс 104 (105), 23; 27; Пс 105 (106), 22). Таким чином, розповідь про Сема, Хама і Яфета виявляється ідеологічною легендою, призначеною обґрунтувати перебування первісно кочового народу Ізраїля на землі Ханаана і підлегле становище народів-землеробів Ханаана щодо нього. Я можу припускати, що потреба у такій легенді виникла саме тоді, коли Ізраїль перебував у сусідстві імперій Птолемеїв і Селевкідів, вів війни з останньою (Маккавейські війни, 175 – 135 до Р. Хр.) й тому було необхідно обґрунтувати правове пов'язання Ізраїля з територіями, що їх він займав з часу переходу Йордану і завоювання Ханаана Єшуа, сином Нуна (біля 1200 до Р. Хр.). Для цього було потрібно вивищити власного родоначальника (Σημ – «знак», «відзначений», у розповіді представлений як найстарший син) й кинути прокляття на родоначальника тих, чію територію зайняв Ізраїль. Прокляття мало би бути правовою підставою для зайняття територій, майже тисячолітнього проживання на них, як і для підлеглого становища («нехай Ханаан буде рабом його» – Бут 9, 26) автохтонних народів. Як підставу для прокляття було обрано одне з найважчих порушень Заповіді пошани до батька й матері (Вих 20, 12; Втор 5, 16) – відкриття нагоди батька свого (див.: Лев 18, 7. У Септуагінті: «*Ἀσχημοσύνη πατρός σου καὶ ἀσχημοσύνη μητρός σου οὐκ ἀποκαλύψεις*»). Хоча деякі переклади Біблії, серед них і *New International Version* [5, с. 17–18] інтерпретують цей вірш таким чином, що в ньому йдеться про заборону статевих стосунків з власними батьками, то все ж має сенс і буквальне значення тексту: заборона оглядання нагоди власних батьків). Вчинок Хама мав би бути *argumentum ad hominem* і в тогочасній культурі викликати особливе обурення читачів. А оскільки етимологічне пов'язання імені *Хац* зі збірою назвою країни *Χαμ* для тогочасних читачів вже не було очевидним, то в розповіді Ной проклинає не прямого винуватця – Хама, а його четвертого сина – Ханаана. (Мабуть даремно Євангеліє від Йоана, яке в доктринальному плані чітко протиставляється Старозавітному Юдаїзмові (для демонстрації цього потрібна би була окрема стаття з Новозавітної біблістики, написана фахівцями у цій галузі), описує перетворення води у вино як перше чудо Ісуса Христа саме у *Κανα της Γαλιλαίας* – Кані Галилейській (див. Йо 2, 1–11), де *Κανα* (див. картульське *ყაბ* [qana] – поле), беручи до уваги чергування *к та χ* у словоформах, – однокореневе з *Χαμ* (пор. англійське написання: *Sanaan*, німецьке: *Kanaan*) – місто/країна землеробів. Творячи перше чудо в Кані Галилейській, Ісус Христос знімає таким чином прокляття із землеробів, що його кинули на них автори легенди про Сема, Хама і Яфета). Водночас легенда «м'яко», вже без обернення в рабство, підпорядковує наймолодшого Ноєвого сина Яфета Семові («нехай [він] живе в домах Сема» – Бут 9, 27). Це, вочевидь, пояснюється необхідністю для Ізраїля заручитися підтримкою сусідніх кочових народів як союзників і/або воїнів-найманців.

нам відома семітська (в загальноприйнятому у філології значенні – як означення групи мов) етимологія імен Сем, Хам, Яфет, Ной і Ханаан:

Сем (שם, *Шем*, буквально «ім'я», в переносному значенні «слава») [4, <http://www.eleven.co.il/article/13803>]; *sutu* – син, ім'я, назначений, вшанований, святий [10, с. 1194].

Хам (חם) [4, <http://www.eleven.co.il/article/14430>]; *hm* – теплий, гарячий або від єгипетського *keme* – чорнозем (якщо ця етимологія правильна, то вона теж промовляє на користь датування легенди елліністичним періодом: запозичення з єгипетської мови в грецьку могло відбутися тільки після завоювання Єгипту Александром Македонським – П. Г.) [8, с. 31].

Яфет (יפת, *Ифет*) [4, <http://www.eleven.co.il/article/15249>]; *yph* – вірний, гарний; єгипетське *keftiu* – острів Крит, єврейське: *yapt Elohim leyepet* – нехай Елогім поширить; *pty* – бути просторим, широким [8, с. 641].

Ной (נח, *Ноах*) [4, <http://www.eleven.co.il/article/13006>]; єврейське: *noah* – від кореня дієслова *nwh* – спочити, осісти; *nh* – принести потіху; *nhm* – той, хто приносить потіху [9, с. 1123].

Ханаан (כנען, *Кна'ан*) [4, <http://www.eleven.co.il/article/14438>]; *kenaan* – від аккадського *ki na ah num* – земля язичників. Семітське *kn* – гнути(ся) (перед завойовниками – пор. англійське *knee*, або географічно

– як вигнута смуга землі, «півмісяць» – П. Г.), + n – Захід. *E.A. Speiser* запропонував етимологію *kinahhu*: темно-синій або пурпуровий одяг (від грецького *κίανος* – темно-синя сталь [1, с. 737]) [7, с. 828].

Однак існує чимало понять, без яких немислимий сучасний Юдаїзм, що їх було запозичено з грецької мови в елліністичний період. Сюди належать *συναγωγή*: синагога, дослівно: «сходження разом», від *συν* – разом, докупі + *αγωγή* – йду, веду [1, с. 1186; 15]; *συνεδριον*: синедрион – місце засідання сенату чи суду, дослівно: «зібрання крісел», від *συν* – разом, докупі + *εδρα* – крісло, лава [1, с. 1186; 368], (натомість єврейське *סִבְרֵי*, *санхедрін* [4, <http://www.eleven.co.il/article/13815>] є асимільованим запозиченням з грецької мови в єврейську); *ολοκαυστος*: голокост, дослівно: «цілопалення», від *ολος* – цілий + *καω* – спалюю [1, с. 879; 650]; *σκηνη*: намет, скинія [1, с. 1136] (єврейське *Шекіна* або *Шхіна* (*שְׁכִינָה*; буквально «перебування», «проживання») [4, <http://www.eleven.co.il/article/14969>] у значенні «Божа присутність» є асимільованим запозиченням з грецької мови в єврейську як метонімія: споруда замість «присутність»). Тому за аналогією я можу припускати, що й імена Сем, Хам, Яфет та Ной є асимільованими запозиченнями з грецької мови в єврейську, де їм були надані змінені єврейські словоформи й нова етимологія (подібно, як словам *Шхіна* та *санхедрін*).

На користь такого припущення промовляє й той факт, що грецькі рукописи та кодекси, які містять легенду про Сема, Хама і Яфета й дійшли до нас, – древніші за єврейські. Наприклад, перші папіруси з грецьким текстом П'ятикнижжя – Кумранські папіруси – датуються II століттям до Різдва Христового [10, с. 1094]. Всесвітньо відомий ізраїльський вчений *Еммануель Тов* стверджує, що стабілізація тексту Септуагінти (грецького «Перекладу сімдесятьох» Біблії) відбулася в I – II століттях після Різдва Христового [10, с. 1097]. Найдавніший рукопис Септуагінти – Синайський кодекс (*Codex Sinaiticus*) датується IV століттям після Різдва Христового [6, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/123927/Codex-Alexandrinus>], а другий після нього – Александрійський кодекс (*Codex Alexandrinus*) – V століттям після Різдва Христового [7, с. 1069; 6, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/123927/Codex-Alexandrinus>]. Натомість, доступний зараз Масоретський текст Танаку (Єврейської Біблії) почали опрацьовувати після 500 року після Різдва Христового [9, с. 593]; найдавніший єврейський рукопис Танаку – Ленінградський кодекс (*Codex Leningradensis*) датується 916 роком після Різдва Христового [6, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/335953/Leningrad-Codex-of-the-Latter-Prophets>], а другий після нього – Кодекс Алеппо (*Aleppo Codex*) – 930 роком після Різдва Христового [6, <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/13859/Aleppo-Codex>].

Вважаючи, що етимологія імен Сем, Хам, Яфет та Ной первісно грецька, а тому легенду про них потрібно датувати елліністичним періодом ми не стверджуємо остаточного й залишаємо відкритою можливість, що знавці давньоєврейської мови й фахівці зі Старозавітної біблістики доведуть, що семітська етимологія цих імен давніша за грецьку. У такому випадку ми були б готові визнати, що їхня грецька етимологія вторинна й похідна, а отже, легенда мала б інше значення.

Література:

1. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь / А. Д. Вейсман. – Репринт V-го издания 1899 г. – Москва : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991. – 1370 с.
2. Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь / И. Х. Дворецкий. – Москва : Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. – Том I : А – Л. – С. 1–1043.
3. Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь / И. Х. Дворецкий. – Москва : Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. – С. 1044–1905. – Том II : М – Ω.
4. Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.eleven.co.il/>
5. Archaeological Study Bible. An illustrated walk through biblical history and culture (New International Version). – Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2005. – XVII + 2306 с.
6. Encyclopedia Britannica [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.britannica.com/>
7. Freedman, David Noel et al. (ed.). The Anchor Bible Dictionary, volume 1: A – C. – New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: ABD Doubleday, 1992. – 1232 с.
8. Freedman, David Noel et al. (ed.). The Anchor Bible Dictionary, volume 3: H – J. – New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: ABD Doubleday, 1992. – 1135 с.
9. Freedman, David Noel et al. (ed.). The Anchor Bible Dictionary, volume 4: K – N. – New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: ABD Doubleday, 1992. – 1162 с.
10. Freedman, David Noel et al. (ed.). The Anchor Bible Dictionary, volume 5: O – Sh. – New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: ABD Doubleday, 1992. – 1230 с.
11. Η Παλαια Διαθηκη κατα τους ο' – Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, edidit Alfred Rahlfs. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. – 941 с.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії Українського католицького університету, протокол № 8 від 03 березня 2015 р.

УДК 1(091)(477):172/340.12

Володимир Співак**ПОЛІТИЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО –
МІЖ САМОВЛАДДЯМ ТА РЕСПУБЛІКАНІЗМОМ**

У статті досліджується проблема політичної ідентичності Антонія Радивиловського на підставі аналізу морально-етичної та політико-філософської складових його проповідницької спадщини. Робиться висновок про еклектичність його політичної філософії, у якій поєднуються образи та категорії політичного життя Русі-України, Речі Посполитої, Війська Запорізького та Московського царства. Виявляючи лояльність до монарха, як образу вищої влади, проповідник схиляється до ідей республіканізму.

Ключові слова: українська філософія, політична філософія, бароко, ідентичність, самовладдя, республіканізм.

V. Spivak**POLITICAL IDENTITY OF ANTONIY RADIVILOVSKIY –
BETWEEN AUTOCRACY AND REPUBLICANISM**

In clause the problem of political identity of Antoni Radivilovskiy – the Ukrainian preacher and the church thinker of second half XVII century is investigated. The general intellectual background creative thinker and the place of his achievements in the spiritual tradition of the Baroque. Characterized by ideological foundation of his work and defined philosophical problems which drew attention thinker in his sermons. It is concluded that the presence of his homiletic heritage significant philosophical and legal and philosophical and political aspect that makes these works quite promising source for studying the history of Ukrainian philosophy. On the basis of the analysis of moral – ethical, philosophy-political and philosophy-legal components his hand-written and printed sermon heritages, come to light political and legal ideological preferences of Antoni Radivilovskiy and political order with which he identifies himself. It is judged about eclecticism of his political outlook in which images and categories of a political life of Russia-Ukraine, Rzeczpospolita, Zaporozhian Host and Moscow are combined. It is established, that showing demonstrative loyalty to the Moscow monarch as to an image of the higher authority, the preacher is declined to ideas of republicanism, characteristic for political way of Rzeczpospolita. The study complements our understanding of the ideological arsenal of political and legal philosophy thinkers Ukrainian Baroque.

Key words: the Ukrainian philosophy, political philosophy, a baroque, identity, autocracy, republicanism.

В. Співак**ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ АНТОНИЯ РАДИВИЛОВСКОГО –
МЕЖДУ САМОВЛАСТИЕМ И РЕСПУБЛИКАНИЗМОМ**

В статье исследуется проблема политической идентичности Антония Радивиловского на основании анализа морально-этической и политико-философской составляющих его проповеднического наследия. Делается вывод о эклектичности его политической философии, в которой сочетаются образы и категории политической жизни Руси-Украины, Речи Посполитой, Войска Запорожского и Московского царства. Проявляя лояльность к монарху, как образу высшей власти, проповедник склоняется к идеям республиканизма.

Ключевые слова: украинская философия, политическая философия, барокко, идентичность, самовластие, республиканизм.

Друга половина XVII століття в Україні відзначилася бурхливими суспільно-політичними страсами, що викликали зміни в соціальній структурі суспільства та політичній сфері, справили вплив і на духовне життя. В останньому провідну роль відігравала Церква на чолі з плеядою інтелектуалів вихованих «могилянськими» реформами: Інокентієм Гізелем, Лазарем Барановичем, Іоаннієм Галятовським, Антонієм Радивиловським та ін.

Їх тексти представлені полемічними творами, трактатами з морального богослов'я для священників, віршами та проповідями, що покликані дати уявлення про істини Віри, християнську мораль, прославити справи «значних» людей, дати відповідь на критику з боку іноконфесійних конкурентів тощо.

Але поруч з основною метою, при створенні свого «продукту», автори свідомо чи несвідомо виявляли певну політичну заангажованість, висловлюючи прямо чи опосередковано ідеї що стосуються уявлень про владу, державу, право та політичний устрій суспільства, що належать до сфери політичної філософії та філософії права. Такі ідеї проявлялись у вигляді похвали за мудре правління, жалкування про сучасні «оплакані часи», розбору «гріхів і цнот» властивих носіям влади, моральних історій-прикладів, спеціальних міркувань про належний порядок та інших, інколи доволі несподіваних формах.

Спроба визначити природу такої строкатості та суті, що криється за нею є метою цієї розвідки. Джерелами дослідження обрано проповіді Антонія Радивиловського, який є знаковою особою своєї епохи та здатен репрезентувати політико-правовий світогляд представників церковної інтелектуальної еліти епохи бароко. При цьому планується звернути увагу на політичний порядок з яким себе ідентифікує проповідник, що дозволяє виявити прихильність автора до тих чи інших політико-правових ідей. Таке дослідження може доповнити наші уявлення про ідейний арсенал політичної та правової філософії українських мислителів епохи бароко.

Ця проблематика вже розглядалася у низці праць вітчизняних та закордонних дослідників, таких як: Л. М. Довга [3], Н. М. Яковенко [9], З. Когут [4] тощо. Проте на матеріалах проповідей Антонія Радивиловського вона розглянута недостатньо.

Загальна політико-правова теорія у творчості українських церковних мислителів епохи бароко, природно, спирається на церковну доктрину, що синтезувала в собі доробок Отців Церкви та деякі ідеї Античності. Окрім цього, також трапляються репліки ідей запозичених з праць світських авторів епохи Відродження (зокрема Гуго Гроція, Еразма Роттердамського та ін.).

При цьому церковні інтелектуали проявляють доволі строкаті політико-правові орієнтації, які являють собою конгломерат різноманітних ідей, часто суперечливих та навіть взаємовиключних, що поєднують у собі елементи традиційної політичної культури Речі Посполитої, руського та литовського права з політико-правовими уявленнями козацької старшини і апеляціями до московської «самовладної стабільності».

Останні є характерними для церковних ієрархів, що може трактуватися, як загальний настрій духовенства щодо московського царя, що «видавався їм гарантом спокою та стабільності, на відміну від розбурханої міжусобицями старшинської еліти» [10, с. 434], так і як данина тогочасній традиції письменства, що передбачала висловлення лояльності до вищої політичної влади та патронів-спонсорів, яка зі змінами у суспільно-політичній ситуації почала переноситися з короля та магнатів на царя та гетьманів.

Тож формулу, вміщену Антонієм Радивиловським на початку друкованого «Вінця Христова» 1688 року, яка характеризує московських царів Івана і Петра Олексійовичів та царівну Софію як «Пресвітлішихъ Державнійшихъ и Благочестивійшихъ Великихъ Государей нашихъ Царей й Великихъ Князей...» [5, арк. 2], а самого автора як: «Недостойный Книги сея... Ділатель, Всегдашній... Вашего Царскаго Пресвітлаго Величества Богомолецъ, нижайшій рабъ й подножіе...» [5, арк. 11], можна вважати не стільки проявом «безумовної відданості підданого», скільки дотриманням письменського етикету щодо осіб, які представляють собою символ вищої державної влади. На користь цього припущення свідчить повторення тут проповідником загальноприйнятої дипломатичної формули звертання до царя, що перекочувала в збірку церковних проповідей з суспільно-політичного дискурсу.

Далі Антоній Радивиловський, традиційно, наділяє царську родину всіма християнськими цнотами, головною з яких є захист Православ'я – «понеже Віру святую Православнокафолическую... распространяете, й повсюду туюж де защищаете...» [5, арк. 12]. Як відомо, саме «православність» московського царя була однією з причин проявів симпатій до нього з боку українського духовенства, а акцент на захисті Віри та Церкви як місії російських царів був характерний для всіх церковних інтелектуалів 2 пол. XVII ст. [10, с. 434-435].

Окрім цього, церковні ієрархи прагнули знайти в особі царя: покровителя, спонсора й захисника від інтриг конкурентів, на що розраховує у своїй посвяті й Антоній Радивиловський – «аз недостойный ділатель, сице й сей трудъ мой, под покровеніємъ Вашего Царскаго Пресветлаго Величества, могль сохраненъ быти отъ всякихъ злословій безбідне, й да с нимъ не убоюся зла, яко Ваше Царское Пресвітлоє Величество Прєблагіи мои защитници есте» [5, арк. 16].

Всі вищезазначені положення, що висловлюють підкреслену лояльність до царської влади, є цілком природними з погляду традиційної позиції православної Церкви щодо держави, відповідно до формули – «немає влади не від Бога» (Рим. 13, 1). Тож Церква постійно шукала підтримки та лояльності з боку держави, хоча, з іншого боку, кожен церковнослужитель був відданий більше «небесній вітчизні», ніж земному володарю. Так, у своїх рукописах Радивиловський подає таке міркування – (завбачливо викреслене в друкованому варіанті «Вінця Христова» 1688 року) – «Что ест Црь? Что монарха? члкъ есть. а члкъ что? Есть тїнь, сонъ» [6, с. 361], далі проповідник пише, що варто служити Богу, а не нововладцям.

Так само, як у 2 пол. XVII ст. церковні письменники одногласно звеличували «царську величність», раніше Православна Церква в Україні шукала підтримки королівської влади та магнатських родин. З прийняттям зверхності московської влади змінився лише об'єкт вшанування та формальне наповнення його вираження, самі ж засоби та суть такої апеляції залишаються в межах попередньої традиції церковного письменства (звеличення цнот володаря, його герба, діянь, прохання про патронаж). Тож вихваляння царських осіб навряд чи є виразом виключної прихильності до Москви чи до московських порядків, це є швидше проявом бажання дотриматись етикету чи знайти міцний ґрунт під ногами та гарантії безпеки у неспокійні часи.

Окрім «московського» орієнтуру у текстах Радивилівського трапляється багато маркерів політичного життя Речі Посполитої. Так, проповідник описує суспільно-політичний устрій «граду земного», що є калькою з річпосполитського світу, у якому формувався автор. Наприклад, звертаючись до суспільної моральної проблематики, Радивилівський згадує: «стань Царській, стань Сенаторській, стань Воїнській, стань Радецькій... сенаторъ на кріслі сенаторскомъ сидячи, прагнеть примноженъ староствъ, прагнеть булавы Гетманской, Печати канцлірской, ласки Маршалковской» [6, с. 123]; «в Речи посполитой, не вси єдиним ся здобят титулом, але кто Воеводою, Кашталяномъ, кто Старостою, Скарбникомъ, подскарбимъ [7, с. 696]. Поданий тут перелік «урядів» містить такі, що невластиві ані Московському двору, ані Війську Запорізькому, але цілком «свої» як для автора, так і сучасників.

Антоній Радивилівський широко використовує у своїх повчаннях правові категорії Речі Посполитої, наприклад: «обваровал тоє псалмиста страхом, нібы якою сеймовою конституцією, рекши...» [6, с. 336]. Саме ж право, користується у проповідника високим авторитетом. Так, він висловлює ідею підпорядкування влади правовим нормам, що є характерним для уявлень Речі Посполитої – місто перебуває в цілості – «кгда жителіє онаго будут послушными бурмистром, бурмистры зась правомъ» [6, с. 510].

Цікавим є те, що дані категорії присутні в наведених уривках з рукописного «Вінця Христова», пізніше були підчищені у друкованому «Вінці Христовому» 1688 року [5, арк. 36 зв.-37; арк. 116], що говорить про намагання Автора зробити його більш «політикоректним». Але, незважаючи на таку редакцію, політико-правові категорії Речі Посполитої продовжують рясніти і в друкованих збірках Антонія Радивилівського – «Не знаєть натура срожитися на Річъ Посполитую» [5, арк. 519 зв.]; «єдного разу учинили собі сеймъ» [5, арк. 541 зв.]; «поселства своего реляцію албо отнесенє чиниль» [7, с. 1118].

Описуючи царські цноти (Антоній Радивилівський фактично не згадує короля та не вживає цей термін для позначення монарха), проповідник наділяє монаршу особу всіма належними їй християнськими чеснотами [5, арк. 12; 7, с. 274–275]. Проте такий «цар» володіє рисами, які характеризують його не як «московського самовладця», а, скоріше, як монарха зі світу політико-правових уявлень Речі Посполитої [5, арк. 524 зв.; 6, с. 1419]. Так, проповідник змальовує просування особи по кар'єрній драбині на різні «уряди», при чому така кар'єра завершується обійманням «царського уряду», що є більш характерним для порядків Речі Посполитої ніж московського політичного життя: «нехай кто вси перейдет уряды сего мира; ... нехай кто будет на дворе Царскомъ покоевымъ, потымъ нехай будетъ Секретаромъ, потымъ нехай будет Маршалком, нехай будет ротмистром, Полковником, Гетманом, Сенатором яким высоким; наостаток нехай зостанет й Царемъ...» [6, с. 753–754]. У друкованому вінці Антоній Радивилівський прямо пише про вибори народом особи на роль царя, князя або «старшинство» та бажані критерії вибору кандидата – «кгда кого людъ посполитый избираеть на якоє Царство, на Княженіє, албо на иншоє якоє старшинство, неповинни усмотровати на позвірховную его уроды пієнкность, а ни на родовитость фаміліи; але на цноты, на укладность пристойныхъ, обычаевъ, на смиреніє, на побожность, на щодробливость й ласкавость. Тыи цноты оздобою суть Маєстату Царского, тыи цноты суть сохрненіємъ живота его» [7, с. 249]. Тож поняття «цар» у текстах Антонія Радивилівського, більш ймовірно, є «московським» лише за формою, а не за змістом.

Щодо самого тлумачення поняття «Річ Посполита» (відома польська калька з латинського «республіка»), то цілком ймовірно, що для Антонія Радивилівського Річ Посполита виступає не тільки як Литовсько-Польська держава, а як синонім держави-суспільства взагалі. Він часто згадує «добро речі посполитої» як спільне благо чи громадське майно (як це зрозуміло з контексту), також використовує це поняття в тих місцях де ця назва в загальновідомому сенсі є явно недоречною, наприклад, у повчанні, присвяченому святому князю Володиміру – «Святый Великій Княже Нашъ Россійській Владиміре, гдысь самъ з себе добрый приклад до прийнятия віры// Христовой всіму Россійскому народу подаль, памяталесь на тоє, же яко над злый приклад Царя албо Князя нічого немашъ Речи Посполитой заразлившого й шкодлившого; такъ над добрый приклад Царя албо Князя нічого немашъ той же Речи Посполитой здоровшого, й пожитечнійшого...» [7, с. 249–250]. Тут, вочевидь, під Річчю Посполитою мається на увазі держава як така, що говорить про прихильність до республіканських порядків взагалі, а не до політико-територіального утворення, що носило цю назву.

Політико-правові реалії Війська Запорізького також знайшли своє відображення у повчаннях Антонія Радивилівського. Проте вони значно менш представлені, порівняно з річпосполитськими. Так, Гетьмана Антоній Радивилівський у своїх повчаннях як самовладного володаря не згадує, надаючи йому роль військового лідера та риси християнина, що властиві кожній людині високого стану. Цар та гетьман у переліку суспільної еліти, зазвичай, йдуть поруч із властивими їм спільними та відмінними цнотами: «Если естєсь Црь, памятайже на тоє, же тя Богъ для того на Пресвітломъ Царскомъ посадиль Маєстате, абьсь тыхъ которыи тебе служатъ... многими опатроваль добродействы... //... Если естєсь Гетманъ, памятай же на тоє, абьсь нічого без уваги и рады не чиниль... абы воинов своих доброчиностю до послушенства себе потягаль, абьсь крывды в тягненю людемъ чинити недопущаль, абьсь славу речи посполитой прекладаль над славу свою власную, абьсь справедливость заховаль...»

[6, с. 1404–1405]. В інших випадках Гетьман також йде після царя, що може говорити про його підпорядковану роль у політичній свідомості Антонія Радивилівського.

Про особливий статус гетьмана у повчаннях проповідника могло б побіжно свідчити те, що він досить часто називає гетьманом Ісуса Христа, якого традиційно Церква іменувала Царем Небесним. Так, у рукописному «Вінці Христовому» Радивилівський називає Христа Гетьманом [6, с. 144], замінивши у друкованому варіанті на Царя [5, арк. 46]. В іншому місці проповідник називає Христа одночасно Царем та Гетьманом – «Христос Спаситель ... Цррь над Царями, такъ Гетманъ над Гетманы [6, с. 1303]. Оскільки земний цар мав бути образом Царя Небесного, то у випадку порівняння Христа й гетьмана цей «Imago Dei» міг б переноситися й на останнього, разом із наданням відповідного статусу земного володаря, влада якого священна.

Проте варто зауважити, що ці порівняння не є чимось унікальним, як в українській традиції того часу, так і поза нею. Порівняння Христа та гетьмана є характерним й для інших церковним мислителів 2 пол. XVII ст. Так, зокрема, гетьманом називає Христа Іоанікій Галятовський – «Єсть Христось, гетманомъ валечнымъ» [2, с. 119]. Таке порівняння Христа з воєначальником (у тогочасній українській традиції – гетьманом) є характерним для образу «Церкви воюючої» та є давньою традицією християнського письменства. Тож, зважаючи на те, що Христос був взірцем для кожного християнина, який мав «ревновати» йому у цнотах, питання про можливий особливий статус Гетьмана щодо царської влади, у системі політико-філософської складової повчань Антонія Радивилівського, залишається відкритим.

З інших маркерів суспільно-політичного життя гетьманської України присутній перелік «урядів» Війська Запорізького: «припомните собі... Гетмановъ, Полковниковъ, Сотниковъ, Асауловъ, й иншихъ... Запорожцовъ...» [8, с. 39]. Також проповідник неодноразово описує ради воїнів з різних питань [7, с. 59], що є характерним для козацької спільноти. Проте під опис «рицарського кола» підпадає й феномен сеймиків та сеймів Речі Посполитої.

Цікавим у політико-філософській складовій повчань Антонія Радивилівського є факт змішування проповідником в одному місці політико-правових категорій різних політичних порядків, особливо при описі суспільної еліти: – «мыслити бовимъ быти [в речі Посполитой Княземъ, Сенаторомъ, Старостою, на дворі Царскомъ быти Маршалком, Канцліром, Каштеляном... мыслити быти в Войску Гетманом, Полковником, Ротмистром, албо сотником, обозным, Писаром, а заж то не золотая мысль?...» [6, с. 201] (у друкованому «Вінці Христовому» такий перелік відсутній [5, арк. 65]); «Князи, Воеводы, Сенаторове, Гетманове, поборцы, Старостове, й прочая» [6, с. 567]; «пойзришь в станъ Црскій, Сенаторскій, Княжій, Воеводскій, пойзришь в станы Рыцарскіе, яко то в станъ Гетманскій, Полковницкій, Судейскій» [6, с. 202]; «учинять его Паномъ великимъ, учинят его Боляриномъ, Каштеляномъ, воеводою, Гетманомъ, полковникомъ; учинять его війтом, бурмистром, райцею, лавником и прочая...» [6, с. 677]; «въ дворахъ Царскихъ, сенаторскихъ // княжихъ, боярскихъ, Гетманскихъ, Полковничихъ й иншихъ, навіть в домахъ войтовских, бурмистровских, речецкихъ...» [6, с. 1117–1118].

Тут ми бачимо перелік «значних урядів» Речі Посполитої, Війська Запорізького та Московського царства. Таке змішування категорій «старого» та «нового» політичних порядків говорить про властиву всій бароковій культурі «еклектичність» політичного світогляду Антонія Радивилівського, що була характерною й для інших його сучасників [9, с. 371–398]. Природою такої еkleктики можна вважати: ментальні особливості автора, що інтелектуально сформувався ще до козацької революції під впливом «могилянського оновлення»; свідому чи несвідому корекцію політичних уявлень та образів, що їх передають залежно від кон'юнктури політичного життя; а також – особливу здатність світогляду «людини бароко» поєднувати в єдине ціле навіть непоєднуване, на наш погляд (що стосується і образів, і ідей).

Отже, звертаючись до політичної тематики, проповідник користується близькими для себе й сучасників категоріями політико-правових уявлень Речі Посполитої, додаючи до них особливості нового козацько-старшинського політичного укладу. У цю мішанину додаються апеляції до московського трону, що служать для проповідника ніби «символом» вищої влади православного монарха. Але висловлюючи свою лояльність до Москви, Антоній Радивилівський не заглиблюється в подробиці політичного життя царського двору та його підданих, тож символ – залишається лише символом. Ця характеристика є типовою для українських ієрархів, які виявляли зовнішню лояльність до царської влади і навіть служили її дипломатичним інтересам, але мали явну нехоть до запровадження «московських порядків» на своїй території та обстоювали свою окремішність [1].

Порівняна меншість посилань у проповідях Антонія Радивилівського на образи козацько-старшинського політичного життя та «неувага» до московських порядків свідчить про «річпосполитськість» політичного світогляду проповідника, у якому нерозривно злилися політичні світи Русі та Речі Посполитої (як політичного ладу) з філософськими політико-правовими ідеалами республіканізму та уявленнями про громадянські свободи, що цілком відповідають тенденціям тогочасної політичної та правової філософії.

Література:

1. Броджі-Беркофф Джованна «Мир з Богом чоловіку» як система моральної філософії / Джованна Броджі-Беркофф // Інокентій Гізель: вибрані твори в трьох томах. – Том 3: Дослідження та матеріали / за ред. Л. М. Довгої. – Київ – Львів : Видавництво «Свічадо», 2010. – С. 103–132.
2. Галятовський Іоаникій. Ключ розуміння / Галятовський Іоаникій ; підгот. І. П. Чепіга. – К. : Наукова думка, 1985. – С. 53–238.
3. Довга Л. М. Система цінностей в українській культурі XVII століття / Л. М. Довга. – Київ – Львів : Свічадо, 2012. – 344 с.
4. Когут Зенон. Коріння ідентичності / Когут Зенон. – К.: Критика, 2004. – 352 с.
5. Радивилівський Антоній. «Вінець Христов...» / Радивилівський Антоній – К., 1688.
6. Радивилівський Антоній. «Вінець Христов...». рукопис / Радивилівський Антоній. – Київ : І. Р. ЦНБУ ім. В. І. Вернадського. – П. Ник м. П. 560 т. 2.
7. Радивилівський Антоній. «Огородок...» / Радивилівський Антоній. – К., 1676.
8. Радивилівський Антоній. Слова часу війни / Радивилівський Антоній // Марковский М. Н. Антоний Радивилівський, южнорусский проповедник XVII века / Марковский Михаил Николаевич. – К., 1894.
9. Яковенко Н. Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVIII ст. / Н. Яковенко. – К. : Laugus, 2012. – 472 с.
10. Яковенко Н. М. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України / Яковенко Наталя Миколаївна. – К. : Критика, 2006. – 584 с.

Рекомендовано рішенням засідання циклу гуманітарних та соціально-економічних дисциплін Чернігівського юридичного коледжу Державної пенітенціальної служби України, протокол № 2 від 27 лютого 2015 р.

УДК 141.30 (091) (477)

Ярина Петрук**АТЕЇЗМ ЯК РЕЛІГІЯ У РОЗУМІННІ ГАВРІЇЛА КОСТЕЛЬНИКА**

У статті простежено формування понять «релігія», «віра», «атеїзм» та «наука» у філософській системі Гавриїла Костельника (1886–1948). Основна теза філософа: людина – релігійна істота. З неї вибудовується логічна система поглядів на релігію: релігія є загальним постійним чинником у житті людства, потребою людської природи, що ґрунтується на вірі, але її оперує знаннями. Атеїзм визначається філософом як специфічна проти-природна релігія. Він вказує на негатив від прийняття та розповсюдження атеїстичних поглядів. Проаналізовано майже усі твори Г. Костельника (як друковані, так і неопубліковані), в яких він порушував питання атеїзму.

Ключові слова: Костельник, людина, релігія, атеїзм.

Ya. Petruk**ATHEISM AS RELIGION IN UNDERSTANDING OF GABOR KOSTELNYK**

The formation of the concepts of «religion», «belief», «atheism» and «science» in the philosophical system of Gabriel Kostelnyk (1886–1948) is described. The main thesis of the philosopher says that man is a religious being. The statement results in a logical system of views on religion, namely, religion is a common permanent factor in the human life, religion is the need for the human nature which is based on faith but also operates with knowledge. G. Kostelnyk proposed a division of religions on different kinds and levels. The relation of religion to science and to ethics in his concept is analysed. The philosopher explained atheism as a specific unnatural religion. In a series of his works against atheism, Kostelnyk argued against myths that were created and distributed in his time, but are still relevant today, which state that atheism is not a religion but only science; science won the religion; irreligious man is not only possible, but it is the future of humans; true (scientific, progressive) ethics is the ethics independent of religion; religion is based on instinct, will, imagination, naive sense; religion is a private matter; religion is not important; the state should not be interested in religion; religious wars are not actual. Wrong interpretation of scientific discoveries, incorrect interpretation of words «religion» – «science» – «atheism», promotion of religion as a «relic» and past stage of human development, all these led to faster acceptance of atheistic views among people. Kostelnyk demonstrated the negative consequences of the spread of atheistic views. Most of the Kostelnyk's works devoted to atheism – as printed as unpublished manuscripts – are analysed. Some of them are considered for the first time.

Keywords: Kostelnyk, man, religion, atheism.

Я. Петрук**АТЕИЗМ КАК РЕЛИГИЯ В ПОНИМАНИИ ГАВРИИЛА КОСТЕЛЬНИКА**

Прослежено формирование понятий «религия», «вера», «атеизм» и «наука» в философской системе Гавриила Костельника (1886–1948). Основной тезис философа: человек – религиозное существо. С него выстраивается логическая система взглядов о религии: религия – постоянный фактор в жизни человека, потребность человеческой природы, которая базируется на вере, но и оперирует знаниями. Он указывает на негатив от принятия и распространения атеистических взглядов. Проанализированы почти все произведения Г. Костельника (как напечатанные, так и неопубликованные), в которых он поднимал вопрос атеизма.

Ключевые слова: Костельник, человек, религия, атеизм.

Свій світогляд людина формує самостійно. Основою такого процесу є ієрархія значущості аргументів у сприйнятті того чи іншого положення як правдивого. Свобода вибору в такому процесі є завжди позірною, оскільки людина вільно обирає лише серед того, що їй відомо та не знаходиться на периферії її уваги. Важливим чинником зовнішнього впливу на цю свободу вибору особи як суспільного індивіда є суспільна значущість чи радше «популярність» – як домінуюча акцептація близькими цій людині суспільними верствами (наприклад, колегами) чи пропаганда суспільними інститутами (перш за все засобами масової інформації) – певних світоглядних принципів чи орієнтирів.

У ХХІ столітті в постіндустріальному інформаційному суспільстві, як і раніше, є проблема вибору та прийняття стрижневих світоглядних положень. Походження людини, світу, творче розумне начало чи випадковість із еволюційним природнім відбором, – ці та безліч інших питань мають і сьогодні різновекторні відповіді. Ми пропонуємо поглянути на одну з аргументованих позицій майже столітньої давності, що демонструє переваги теїстичних світоглядних положень над атеїстичними, яка активно висвітлювалась у періодиці та окремих виданнях на теренах Східної Галичини.

Друга половина ХІХ та початок ХХ століття позначені стрімким розвитком природничих наук, тобто таких, які вивчають різноманітні явища, процеси та закономірності, притаманні матеріальному

світу. Науковці робили яскраві та важливі відкриття, а також вдало їх застосовували як у глобальних масштабах, так і у вузких: людському побуті та для суспільних потреб. Це надало суттєву «пропагандистську» підтримку матеріалістично-зорієнтованим світоглядним системам та сприяло їх інтенсивному розповсюдженню.

У ХХ ст. у міжвоєнний період у Східній Галичині, в умовах світової тенденції до пропагування атеїстичних орієнтацій, вирували дискусії між таборами віруючих та «невіруючих». У світоглядних системах віра в Бога та бачення світу самодостатнього самого по собі, «без Бога» – атеїзм – різко протиставлялись на сторінках наукових та суспільно-політичних видань.

Гавриїл Костельник (1886–1948), священник УГКЦ, доктор філософії, редактор журналу «Нива», був активним учасником цього процесу. Костельник був інтелектуалом – людиною розумової праці. Він мав певне публічне ім'я й авторитет і мав достатню відвагу та компетентність висловлюватися публічно з найрізноманітніших суспільно важливих питань. Костельник давав у популярній формі фахову оцінку проблем та шляхів їх вирішення, встановлював певну ієрархію цих проблем, структурував їх у суспільній свідомості, задавав суспільству інтелектуальні стандарти мислення та моральні орієнтири поведінки.

Своє завдання він бачив у поглибленні та захисті теїстично-зорієнтованого світогляду, як єдиного притаманного людині. Атеїзм у всіх його формах священник вважав головним ворогом Христової церкви «в нових часах» [34, с. 8]. Костельник виявляв хибність атеїстичних тверджень. Проти цього ворога християнства український мислитель воював словом, системою своїх праць: «Розкладовий процес атеїзму в останніх роках» (1920) [29], «Краска понять» (1923) [16] (це вступ до II тому праці «Причини атеїзму», яка була незавершена), «Сотворення» (1923–1924) [31] (це IV частина I тому «Причини атеїзму»), «Боротьба за людську природу» (1925) [9], «Пояснення» (1925) [24] (до «Християнської Аполюгетики», яку було написано проти атеїзму та раціоналізму), «Моральне зло» (1925) [21] (III розділ «Причини атеїзму»), «Психологія віри» (1926) [25] (далі мала слідувати «Психологія невірства»), «Надзмісловий світ» (1927) [22] (V частина «Причини атеїзму»), «Більшовицька релігія» (1927) [6], «Большевизм – новітній «кльовн» Християнства» (1929) [8], «Чому більшовики переслідують релігію» (1930) [35], «Більшовицька інквізиція» (1930) [7], «Релігія, найважливіший мотор суспільного життя» (1931) [28], «Справжнє джерело атеїзму» (1935) [32], «Релігійні фальші нових часів» (1937) [27], «Основи теїзму та атеїзму» (1939) [23], «Ленін – релігійний фанатик» (1943) [17], «Релігія в новому освітленні» (1943) [26], «Вихідні точки атеїзму» (1943) [10], «Атеїст ХХ століття – Б. Рассель» (1944) [4].

Гавриїл Костельник часто друкував свої статті в періодичних виданнях: «Богословії», «Ділі», «Дзвонах», «Ниві», «Меті», «Поступі», «Краківських вістях» та інших. Бібліографічний покажчик творів Костельника [37], надрукований у збірнику [1], значно полегшив дослідження філософської спадщини українського філософа.

Юліан Тамаш у монографії «Гавриїл Костельник межи доктрину и природу» [41], 1986 року видання, розглядав проблематику, пов'язану з атеїзмом, у філософській концепції Костельника на основі окремих опублікованих розділів праці «Причини атеїзму» та творів «Справжнє джерело атеїзму», «Релігійні фальші нових часів». Дослідник вважав, що в цих творах Костельник систематично виклав аргументи проти атеїзму.

М. Кашуба та І. Мірчук у монографії «Гавриїл Костельник: філософські погляди» [3], висвітлюючи критику атеїзму Г. Костельником, ґрунтувалися на його працях «Границі демократизму» (1919) [12], «Християнська аполюгетика» (1925) [34], «Світ як вічна школа» (1931) [30], «Релігійні фальші нових часів» (1937), «Справжнє джерело атеїзму» (1937). Авторами аналізувалися дослідження Костельником атеїстичного світогляду, причин появи релігійної віри та причин розповсюдження невіри в Бога, наслідки протистояння релігії та атеїзму. у монографії зроблено висновок про те, що український філософ знаходив джерело атеїзму не в науці, а в догматизмі мислення, специфічній ментальності, у чутті, яке виробляється в душі у зв'язку з механістичним поглядом на світ.

О. Гірник у праці «Пошук ідентичності як «*principium movens*» творчості Гавриїла Костельника» [2] висвітлюючи позицію Костельника щодо атеїзму як релігії, аналізував рукописний твір українського філософа «Упадок релігії» (1940). У цьому творі Костельник поділяв релігії на фізикальні (атеїстичні) та надфізикальні (теїстичні). Представники атеїстичних релігій були носіями своєрідної психіки – психіки фізикалізму. О. Гірник навів психологічні мотиви, які Костельник зараховував до причин формування фізикалістичної ментальності. Це – дисгармонійний розвиток природничої та психологічної наук; популяризування науки – фізики, яка диктувала свої закони гуманітарним дисциплінам; вузькість світогляду спеціаліста; втрата «розумового смаку», розумових інтуїцій.

Нами узагальнюються погляди Г. Костельника на атеїзм на основі практично усіх його праць, де порушувалася ця проблема. Окрім його творів, які згадувалися у вказаних вище монографіях, тема атеїзму розглядалася ним у міжвоєнне двадцятиліття також у таких публікаціях: «Розкладовий процес атеїзму в останніх роках», «Краска понять», «Боротьба за людську природу», «Психологія віри», «Більшовицька релігія», «Большевизм – новітній «кльовн» християнства», «Чому більшовики переслі-

дують релігію», «Більшовицька інквізиція», «Релігія – найважливіший мотор суспільного життя», «Основи теїзму та атеїзму».

Г. Костельник систематизував та доповнив свої погляди щодо релігії та атеїзму також у статтях часу німецької окупації Львова: «Релігія в новому освітленні», «Вихідні точки атеїзму», «Ленін – релігійний фанатик», «Атеїст ХХ століття – Б. Рассель», опублікованих у 1943–1944 роках у «Краківських вістях». Цю тематику він висвітлював також у неопублікованих працях: «Упадок релігії» (1940) [33], «Атеїст» (1943) [5], «Віра в Бога» (1942) [11], «Логіка» (1945) [18], «Ідеальна людина» (1946) [14].

Власне в рукописі «Віра в Бога», писаному в 1941–1942 роках, філософ пояснив своє заангажування проблемою розповсюдження атеїзму. «На цій стадії розвитку культурного людства не може бути ніякого важливішого та пекучішого питання над те, що зв'язане з атеїзмом. Чи модерний атеїзм є солідним науковим відкриттям, науковою правдою, або може він є виплодом помиленого розуму в великому стилі?» [11, с. 3]. 293 сторінки рукописної праці Костельник присвятив послідовному доведенню своєї позиції у правильності цієї думки. Завершивши цю працю 16 серпня 1942, в середині II світової війни, він був переконаний, що людство, прийнявши атеїзм, рухається шляхом самогубства – «від одної природної революції до другої, без кінця» [11, с. 3].

Релігія, суспільство та особа. Для сприйняття цілісності позиції Костельника стосовно винесеної в заголовок теми, почнемо, перш за все, з окреслення філософом місця релігії в житті людини. Мислитель, подібно як і в добу античності (людина визначалася як «animal religiosum» чи «ens religiosum»), також сприймав людину, як істоту релігійну і в багатьох творах це підкреслював [34, с. 12; 33, с. 3; 11, с. 1; 32, с. 50; 27, с. 20]. Аналогічно до міркувань давніх філософів (Сенеки, Плутарха), він дійшов висновку, що в історичній перспективі релігія є загальним, постійним чинником у житті людства, необхідною потребою людської природи та життя. Таке твердження Костельник вважав правильним, якщо брати до уваги «нормальну людську природу, тобто природу відповідно розвинену і в ніякий спосіб не звихнену» [34, с. 13]. Він вважав, що в людей, яким треба доводити існування Бога, «попсований природний лад у душі» [33, с. 18]. Аналізуючи наукові праці Герберта Спенсера, Едварта Тайлора, Вільгельма Вундта, Макса Мюллера, Фрідріха Ратцеля, Ендрю Ланга, філософ стверджував, що не існує народу без релігії; їй, як і будь-якому іншому суспільному чи психологічному явищу, властива «еластичність», тобто в деяких народів та осіб релігія може бути слабо розвиненою, а в інших – сильніше [34, с. 13–15].

З огляду на це, Костельник окреслив дві проблеми: де власне починається релігійність та які ступені розвитку релігії. Щодо першого, він висунув твердження про те, що релігія розвивається паралельно з розумом; тому не існує людського племені без релігії, як не існує його без розуму. «Де розум, там мусить бути і релігія; а де нема ще розуму, там нема ще людей» [26, с. 6]. «Всяка людина з розвиненим розумом має якусь релігію і не може її не мати» [33, с. 2].

Розв'язання другої проблеми полягає у правилі рівня розвитку релігії, яке Костельник сформулював, ґрунтуючись на давній історії: чим більше розвинутою є культура народу, тим краще розвинута також і його релігія [34, с. 15]. Подібно й з розвитком особистості: оскільки релігійність є основною властивістю людської природи, то чим вищий рівень етично-культурного розвитку людини, тим вищий рівень її релігії. «І чим досконаліша релігія, тим досконаліші і суспільні відносини» [34, с. 25].

Костельник поділяв релігії на нерозвинені (примітивні) та розвинені, політеїстичні та монотеїстичні, природні та об'явлені Богом, хибні та правдиві, мудрі та сліпі, фізикальні (атеїстичні) та надфізикальні (теїстичні), збірні та індивідуальні. Філософ висловив положення про те, що лише одна релігія може бути правдивою. Всі інші – хибні; вони лише відрізняються між собою неоднаковою кількістю правдивих елементів [34, с. 12]. «Кожна релігія безкомпромісово, вороже наставлена до всіх інших, бо кожна вважає себе за єдино-спасенну» [14, с. 4]. Як далекоглядно пророкував філософ: «релігійні війни вічні в людській минувшині, будуть вічні у людській будучині» [27, с. 11], бо зрозумів, що в релігії людина знаходить найглибшу правду та найсвятішу повинність і «релігія стає найглибшим «я» людини» [27, с. 8].

Костельник розрізняв психологічний та теологічний розвитки релігії. Психологічно розвинуті релігії він знаходив у стародавніх халдейців, єгиптян, греків, римлян. У них були величні храми, релігійні обряди, почуття прогрішення, бажання очищення. Але під теологічним оглядом їхні релігії були слабше розвинуті, бо були політеїстичними. Посилаючись на дослідників Ендрю Ланга, Вільгельма Шмідта, В. Катрайна, Костельник стверджував те, що первісні релігії стародавніх народів були досконаліші під теологічним оглядом, бо були більше наближені до монотеїзму. Філософ зробив висновок: «доки вони (племена) ще не зіткнулися з культурою, доти їх поняття про Бога були чистішими. З того висновується засада: що монотеїзм старший від політеїзму» [34, с. 16]. Такі думки Костельник пояснював так: джерелом релігії стародавніх народів було об'явлення, що було дане першим людям, яке пізніше забулося. Звідси випливало, що неупереджений розум давніх народів без фантазій та спекуляцій краще схоплював властиву суть божества.

Індивідуальна релігія розвивається паралельно зі світоглядом. Збірна (така, що охоплює багатьох осіб) релігія (поганська, старогрецька, юдейська, християнська, іслам), яка є основою для організації

церкви, залежить від рівня психічного розвитку її засновника та теологів, які пізніше її розвивали [11, с. 51]. Догми збірної релігії становлять тільки метафізичну основу для світогляду, а не пояснюють усіх явищ у світі. Цю основу теологи мусять узгоджувати з пізнанням світу, а тому можуть виникати помилки. Костельник стверджував, що християнська теологія признала всі відкриті наукою правди [11, с. 64–66].

У передмові до своєї «Логіки» (1942) філософ акцентував увагу на тому факті, що історичні релігії, доки були панівними, організовували спосіб мислення людей. Тому людство було поділене на різні табори, громади, відповідно до способу мислення своєї релігії. Між таборами не було особливих різниць. «Всі однаково розуміють людину і її призначення, а різниці виступають тільки при проблемі засобів до цілі та при дальших чи глибших питаннях. ... Ні одна історична релігія не зриває з людським інстинктом, не вивертає людської природи» [18, с. 1]. Модерна наука, як писав Костельник, виховала модні «фізикалістичні релігії», що були пародіями до релігії, оскільки спонукали до руйнації людської природи, духовної дезорганізації людства.

У рукописі «Упадок релігії» протиставляються теїстичні або надфізикальні релігії (теїзм, деїзм, політеїзм, християнство, юдаїзм, іслам, буддизм, брахманізм та ін.) та атеїстичні або фізикальні (комунізм, модерний расовий націоналізм, атеїстичний альтруїзм і егоїзм, песимізм та ін.). Всі атеїстичні релігії визнають лише природу, а теїстичні ще й надприроду (Бога, духів, життя після смерті). Всі фізикальні релігії «покладають завеликі надії на фізикальний світ і забагато від нього жадають» [33, с. 14]. Найбільше уваги у своїх працях Костельник приділив власне висвітленню основних положень контрастуючих і ворогуючих релігій: теїстичних та атеїстичних.

Психологія віри та релігії. Однією з провідних ідей у філософській концепції Костельника була думка про те, що весь світ і життя складається з контрастів. Ця теза вже була нами окреслена в попередній публікації [39, с. 87–88]. Релігія, згідно з міркувань філософа, також має своє походження в системі контрастів. Джерельний релігійний контраст – цей світ і другий світ (люди і Бог, природне і наприродне). Подібно і людська природа сформована з протиставлень, що достосовані до тих, що є у світі: тіло і душа, чуття і розум, свобода і сумління, яке обмежує свободу, фізичні і моральні закони, гріх і чеснота, почуття буденності та містичне почуття [5, с. 21].

Г. Костельник у низці своїх творів розглянув процеси формування та функціонування релігійності людини. У праці «Християнська апологетика» (1925) мислитель звернув увагу на психологічні механізми становлення релігійності. У формуванні релігії задіяні два чинники: розум і воля. Розумом, як стверджував Костельник, пізнаємо Бога (приймаємо комплекс релігійних правд), а волею служимо Богові (застосовуємо своє життя до пізнаних релігійних правд). Отже, у «Християнській апологетиці» Костельника релігію визначають два основні елементи: віра в Бога та служіння Богові. «Служимо Богові, коли сповняємо його волю в усіх наших моральних відношеннях. А ті відношення розпадаються: а) на відношення до Бога, б) до самих себе, в) до інших людей» [34, с. 11]. Філософ дійшов висновку: людині недостатньо для повного виконання релігійного обов'язку справедливо ставитись до себе та до інших людей, а ще треба спеціально кланятися, молитися Богу.

Натомість у пізніше написаному творі «Релігія в новому освітленні» український мислитель вже критикував загальноживане визначення релігії як віри в Бога і його вшанування. Він вважав його неповним та завузьким і поставив перед читачами проблему: «чи релігія дійсно тільки віра в Бога?» [26, с. 5]. «Чи людина, позбувшись віри в Бога може залишитись з порожньою душею? Чи вона не мусить поставити щось у своїй душі замість Бога? І чи те «щось» не буде джерелом релігії – очевидно, своєрідної релігії?» [26, с. 5]. Філософ проводив аналогії між функцією релігії в людській душі та управлінням суспільства, у якому мусить бути володар, щоб не було анархії.

У філософській концепції Костельника шлях до розуміння релігії лежить через розуміння людської природи, оскільки людина – релігійна істота. «Коли хочемо пізнати, що таке релігія, мусимо приглядатися не Богові, але своїй власній природі, бо Бога можемо позбутись, але власної природи ніяк не можемо позбутись» [26, с. 6]. Давній афоризм «пізнай себе, щоб пізнати світ» був актуальним і в системі поглядів філософа. У цій проблемі Костельник робив акцент на розумінні та усвідомленні людської свободи в пізнанні [38].

Людина, на відміну від тварин, які керуються інстинктами, визначає свою діяльність завдяки власній свободі волі й розуму. «Свобода в діянні обмежується внутрішніми й зовнішніми перешкодами та насильствами. А свобода в думанні обмежується тільки правдою, якщо її пізнаємо... правда в'яже нашу свободу в думанні, а послідовно також і в діянні, бо діяння йде за пізнанням» [26, с. 6].

Релігія та пізнання. У рукописі «Віра в Бога» Костельник аналізував різні можливості людського пізнання. Очевидно, що одна людина може помилятися, може не бачити правдивого стану речей, який стає відкритий для іншої особи. Костельник стверджував на необхідності оволодіти здатністю правильного користування засобами пізнання. «Людські засоби пізнання – це наче мікроскоп, телескоп. Коли не наставиш добре ..., то не будеш бачити крізь них того, що бачать інші люди, вправні добре користуватися тими побільшуючими інструментами» [11, с. 5]. Таким засобом філософ називав власне

розум. Вміння правильно його використовувати було для Костельника ідеалом усього виховання і науки. «Розум – наче живий мікроскоп, або телескоп, що сам і непомітно накручується, пересувається та наставляється до предмету» [11, с. 6], залежно від почувань, волі та сумління. «Традиція, вдача, розположення, мода ув'язнюють розум» [11, с. 32].

При очевидному пізнанні опановуємо розумом певну цілість предмету. У такому випадку воля та вдача не впливають, оскільки очевидні речі «накидуються» нашому розуму. «Зате при вірі розв'язка проблеми не накидується розумові, він сам мусить її шукати ..., отже воля, почуття та вдача можуть потягнути розум за собою, засліпити його» [11, с. 43]. Віра формується на основі відомості окремих фрагментів і їх інтерпретації розумом. У такому випадку логічна цілість предмету визначається на власну відповідальність і ризик [27, с. 17].

Отже, віра – це результат роботи людської душі та індивідуального характеру під керівництвом розуму. «Яка людина – такі її вірування» [11, с. 44]. Одні вірять в існування Бога, інші – заперечують, аргументуючи своє припущення деякими фактами, які для них є більш переконливими з певних особистих міркувань. Кожна людина повинна особисто впорядкувати свої світоглядні орієнтири. Вони можуть бути постійними, або змінюватися. Однак вони завжди будуть «розв'язками таємниці буття», будуть директивами для людини в її житті.

Отож, Костельник розглядав процес формування релігії під психологічним кутом так: людині для застосування внутрішньої свободи в мисленні та діяльності необхідно доповнити, викінчити свою внутрішню, духову формацію, якимось розв'язати таємницю життя і світу, достосуватись до пізної правди, до своєї віри [26, с. 6], визначити собі орієнтири, свій шлях і спосіб життя. Це доповнення до людської природи, яка є свобідною та не здетермінованою, що стає найвищим «законом для людського життя», Костельник називав релігією. У праці «Упадок релігії» філософ підсумував визначення поняття: «Релігія – це найвищий закон для людського життя, оскільки воно свідоме й свобідне, а той закон люди самі собі надають як вислід своєї розв'язки тайни життя» [33, с. 2]. Цей закон, за Костельником, визначає ставлення людини до світу, вказує людині найвищу мета її життя, постановляє норми досягнення цієї мети, тобто окреслює те, що етично добре, що дозволене, а що шкідливе.

Іншими словами, релігія у внутрішньому людському вимірі – це основа, синтез світогляду, що ґрунтується на вірі, але й оперує знаннями. Не припускав філософ того, що і в майбутньому людству буде дано в цілості пізнати Всесвіт. З фрагментів пізнаного, що люди приймуть за критичні та вирішальні, будуть робити висновки про буття-життя. А це сфера релігійної віри, яка була, є і буде [27, с. 11]. Костельник міркував, що відповідно до людської природи, все знання, всі розмисли про життя-буття людина повинна звести в логічну цілість, що буде мати характер релігійної віри [27, с. 16]. З психологічної точки зору, на думку філософа, релігію творять суб'єктивні абсолютні вартості життя-буття, які визначають цілі та призначення життя людини [27, с. 20].

Костельник вважав, що найвищим досягненням людини є її мудра віра, яка стає провідником у житті і відкривачем нових правд. «Мудру віру може мати та людина, яка добре орієнтується в житті-бутті, яка вміє підглядати й оцінити хоч би найтонші, укриті, розпорошені, позазмислові дані ...» [11, с. 43].

Для Костельника роль релігії в житті людини безперечно була визначальною. Про це переконання свідчили його однодумці, до прикладу, математик Симеон Бладер [14, с. 71], який відчував реакції містичного світу на прояви власної волі. Костельник вважав, що вона (релігія) «кожному, хто вміє глибше відчувати і думати, дає спромогу стверджувати контакт своєї душі з надприродним світом» [14, с. 71]. Невидимий світ, разом із душею, є прихованим від людини. Її обов'язок – все, що в світі вище й творче, шукати, відкрити і цінувати.

Логічний і практичний боки релігії. Костельник аналізував значення латинського слова «religio», яке походить від слова «religare», що означало зв'язати, зобов'язати. Філософ вважав, що слова «religio» та «religare» охоплюють лише практичний бік релігії, визначають практичні наслідки, що випливають з віри. Отже релігія, відповідно до латинського визначення, – обов'язок, повинність, дотримання засад та виконання необхідних правил, які випливають з віри, а це рівнозначне із законом [33, с. 3].

Слово «віра» має кілька значень. Віра, як «релігійна віра» (віра в Бога) та віра, як прийняття без очевидних доказів («я тобі вірю»), у протиставленні до «знання». «Віра – це один із способів розумового пізнання, який має там місце, де предмет для нас укритий, а доступні для нас тільки неповні, поплутані або невиразні сліди того предмету» [33, с. 168]. Або «віримо в те, що містить у собі якусь неясність, або тайну. Отже віра належить тільки до таких предметів, яких зміслами (відчуттями – Я. П.) не охоплюємо, про які тільки розумом довідуємося» [11, с. 37]. Віра – це розумове пізнання, яке ґрунтується на аргументах – так само, як і знання, проте аргументи віри не охоплюють цілого предмету, тому не виключають сумніву [11, с. 38].

Костельник у праці «Справжнє джерело атеїзму» сам визначив, що найкраща дефініція «віри» така: «Вірити значить: признавати щось за правду в матерії, в якій повна наглядність для нас недоступна, антиципуючи наглядність на підставі рішального аргументу, що в'яже не тільки наш розум, але й совість та чуття» [32, с. 135]. У неопублікованому творі «Логіка» читаємо таке: «При вірі співпрацює

ціла людська душа: не тільки розум, але й чуття, сумління і воля. З цього видно, що віра може бути безпристрасна (свобідна) і пристрасна, фанатична, поневолююча, ... (яка) засліплює розум, робить його некритичним» [18, с. 128]. Будь-який світогляд, що систематизує гіпотези, теорії, доктрини, це віра [11, с. 42]. Відповідно, Костельник називав вірою матеріалізм, дуалізм, монізм, пантеїзм, суб'єктивізм, ідеалізм, скептицизм, раціоналізм, сенсуалізм, емпіризм, позитивізм, атеїзм.

Філософ протиставляв мудрій вірі сліпу. Власне в мудрій вірі мусить бути гармонійне поєднання розуму і чуття. Віра без чуття – слаба і хитка, а без розуму, без свободного мислення, під впливом лише чуття – сліпа. «Отже придержуй чуттям свою віру, щоб вона була сильна і жива, а бережи свободу розуму, щоб він у кожній хвилині був спроможний критично оцінити віру» [11, с. 46]. Костельник констатував, що невелике число людей вміють свобідно мислити, а переважна більшість – «невільники своєї віри» [11, с. 46].

А слово «релігія» належить тільки до віри релігійної. Релігійна віра займає першу позицію у структурі релігії. «Віра – це логічний бік релігії: розв'язка життя-буття, яку ти признаєш за правду» [26, с. 6]. Костельник також констатував залежність змісту етики від релігії. Будь-яка «етика впливає з релігії: етика – це практичний бік релігії» [26, с. 7]. У раніше написаному творі Костельник визначав етику, як практичний – моральний бік релігійної віри; як збір обов'язків, що впливають з релігійної віри [27, с. 17, 18]. Власне у творі «Релігія в новому освітленні» Костельник чіткіше окреслив поняття «релігії», «віри» та «етики» та вказав на їхню взаємозалежність. Із змісту релігійних уявлень визначаються директиви і правила людської поведінки, які складають основу етики [39].

Очевидно, що із зміною релігійних положень людини змінюються її світоглядно-етичні засади. Власне тому перехід із однієї релігії в іншу супроводжується складною внутрішньою боротьбою [34, с. 9]. Костельник також стверджував, що людина може жити «подвійною релігією», пояснюючи це тим, що «логіка релігійної віри не мусить бути послідовна – світогляд не мусить бути наскрізь логічно побудований» [11, с. 51]. Тому часто люди бувають у своїй теорії і практиці непослідовними. «Зрештою, кожна людина в конкретних випадках може переступати закон своєї релігії, тому що пристрасні тягнуть її в свій бік, а релігія – це закон для нормування свобідного людського життя, отже, людина може і не послухатися цього закону» [11, с. 51].

Костельник критикував бажання атеїстів створити етику, незалежну від Бога і релігії [26, с. 7; 27, с. 17]. Було б ілюзією укласти етику чисто «науково», без огляду на яку-небудь релігію. «Атеїстична етика так само «залежна», як і теїстична», від своєї релігії [33, с. 3; 11, с. 51]. Вона може бути егоїстична, альтруїстична, гедоністична, стоїчна і т. д. Костельник поділяв атеїстів на релігійні секти: марксистки, сталіністи, соціалісти, матеріалісти, агностики, суб'єктивісти, егоїсти, – які висували різні етичні переконання [26, с. 7].

Теїзм та атеїзм. У кожної людини мусить бути своя віра, – стверджував український філософ. А між різними вірами не може бути більшої протилежності, як між вірою в святого Творця та атеїзмом [30, с. 22]. За розумінням Костельника, атеїзм – це не лише заперечення, але й ствердження, це також віра, однак віра в «нерозум» світу, в те, що Бога немає [30, с. 20], атеїзм – це «віра в болото» (матерію, «нейтральну розчину» всіх речей і законів), «віра в ніщо» [30, с. 16], «віра в дійсність болота, а в химерність духа» [30, с. 21]. А від віри залежить усе, бо «твоя віра дає спеціальну вартість цілому світові й тобі, і твоїм дітям, і твоїм сусідам, і цілим народам: вартість, норми для життя, права і обов'язки, надії і мрії для щастя», – підсумував мислитель [30, с. 22]. «Отже, щиро й послідовно атеїзм також повинен би називатися вірою –... тотальною, найвищою вірою, яка визначає світогляд і позицію людини в житті-бутті» [26, с. 4].

Аналізуючи твори Костельника стосовно його клопітких досліджень атеїзму, можна простежити зміну в дефініції поняття «атеїзм». У «Християнській Апольогетиці» (1925): атеїзм – безконфесійність [34, с. 23]. У праці «Світ як вічна школа» (1931): атеїзм – віра в «нерозум», «болото», в те, що Бога нема. У праці «Справжнє джерело релігії» (1935): «Атеїзм не є релігією, бо релігія це віра, з котрої випливають обов'язки для людини, а атеїзм не накладає на людину ніяких обов'язків. Однак він є вірою у повному й точному значенні слова» [32, с. 135]. У праці «Релігійні фальші нових часів» (1937) філософ міняє свою позицію і заявляє, що «треба нам призвичаїтися атеїзм називати релігією і говорити, нпр., що в XIX в. наука спричинила зріст нової релігії – атеїстичної» [27, с. 19]. У рукописному творі «Атеїст» (1943) Костельник чітко заявляв, що «атеїзм не є релігією тільки в релятивному значенні – в порівнянні до теїзму, але в абсолютному значенні, атеїзм є релігією» [5, с. 3–4].

У творі «Матеріалізм» (1945) Костельник продовжував свої міркування щодо атеїзму як своєї релігії, яка дає душі свої приємності, потіхи, надії і страхи, свою гордість і свою нагороду [20, с. 242]. Представники атеїстичної віри вважають себе незалежними ні від кого, почуваються творцями світу та сподіваються на безмежні можливості в перетворенні природи.

На місце Бога атеїсти підносять людський розум, людське «я», своє власне «я», науку, «іманентне божество» в людській свідомості, державу, суспільність, народ і т. д. До прикладу, Костельник цитував Мечнікова з його твору «Про людську природу» (Варшава, 1905): «якщо це правда, що часто твердять,

що не можна жити без віри, то такою вірою буде тільки віра у всесильність науки» [11, с. 26]. Їхні божества, як стверджував Костельник, були лише ідеями, ідеалами, яких треба ще творити. Звідси він робить висновок, що теїсти вшановують Бога, а атеїсти лише творять божество [27, с. 21].

Філософ висловлював критичне своє ставлення і щодо теїстичних релігій: «Кожна історична теїстична релігія замазана людськими надужиттями та явними гріхами...» [5, с. 64]. А атеїстичні релігії «засадничо помиляються в безпосередніх, досвідних життєвих даних, тому вони руйнують людське життя» [5, с. 80]. На думку філософа, лише теїстична релігія є природньою. Її джерелом є людський інстинкт. Атеїстичні релігії – це штучні прояви, це революції, бунти людської природи, складні неприродні духовні явища [26, с. 8]. У творі «Ломання душ» філософ стверджує, що зміст атеїзму веде до повного заперечення людяності, до нігілізму. «Атеїзм убиває, руйнує, наказує брехати, доводить життя до абсурду» [19, с. 15]. З таких тверджень Костельник дійшов висновку, що атеїзм є своєрідною психічною хворобою [33, с. 15].

У праці «Світ як вічна школа» (1931) Костельник висловив психологічні пояснення атеїстичного вибору людей у пізнанні. Вони ставлять понад усе ясність, свободу і самопевність, а ненавидять загадковість світу, ті почуття й думки, які загадковість світу викликає в душі: непевність, прибитість. «Поклонники психічної неутральности неутралізують увесь світ, очищують його від усяких чудес, зводять його на щораз менше, на «ніщо»... Ось тут колиска, у якій родяться всі раціоналісти, натуралісти, атеїсти, – всі вороги всяких чудес і див, вороги безмежного багатства буття, а речники негачії й нівеляції буття. Вони свобідно дихають лиш тоді, коли уявляють собі прапричину світа як «біле світло дня», як «ніщо», котре існує» [30, с. 38]. Критикуючи виразників атеїзму, Костельник стверджував, що всі люди є «модальними» (потенційними) атеїстами час від часу, коли забувають «другий світ» [5, с. 25].

Наука, релігія та атеїзм. Мусимо тут згадати також проблему протиставлення релігії та науки, оскільки Костельник вважав її однією з причин розповсюдження атеїзму. У своїх наукових творах він окреслив поняття релігійної віри, релігії та науки. У статті «Розвиток ідей томізму у філософській концепції Гавріїла Костельника: віра і наука» [40] ми виклали його розуміння цих понять. Тут коротко передамо їх зміст.

Костельник розглядав релігію та науку як дві різні незалежні сфери пізнання. Правди релігії (віра) та науки (знання) формуються відмінними між собою чуттями й залежним від чуттів розумом. Віра (релігійна) вибудовується пробудженою свідомістю, що в стані пізнати надчуттєвий, нематеріальний світ. Віра (в загальному) – це система апіорних, неочевидних засад, які є узгоджені з розумом і свобідною волею. Знання – це сукупність очевидних суджень про предмет. Правди віри, що стають очевидними, переходять у знання.

Наука вибудовується буденною свідомістю, для якої відкритий лише матеріальний, чуттєвий світ. Буденна свідомість обмежує кругозір людини у пізнанні. Представники природничих дисциплін приймають до уваги лише пізнане буденною свідомістю; відтак пропонують нову віру, «віру в матерію», атеїстичну віру, яку вважають науковою та єдино правильною. У більшості випадків у зіставленні релігії та науки протиставляється власне віра в Бога та віра в самодостатність матерії, а не віра та знання, які є взаємодоповнюючими. Якщо наука буде пізнавати природу, а релігія – надприроду, то тоді наука й релігія будуть також взаємодоповнюючими, будуть творити цілісну систему пізнання цілого буття. Природничі науки закономірно відкидають надприродне, бо користуються принципом прийняття лише експериментально доведених фактів. Але, правдивий науковець повинен мати цілісний світогляд, а не фрагментарний, на основі частинного знання, тому з необхідності доповнює його завдяки вірі. На прийняття як і певної віри, так і наукових тверджень може впливати традиція, мода, вдача або логічні переконання [11, с. 31].

У статті «Ленін – релігійний фанатик» (1943), яка була надрукована в «Краківських вістях» [17], Костельник розглядав поняття релігії у протиставленні з наукою. Наука – критична, приймає доказані правди, теорії, гіпотези, еластична під поглядом віри у свої твердження, розростаюча; це погляд-теорія, що має заспокоїти нашу жадобу знання; ціль науки – здобувати світ. Натомість, релігія – догматична, яка ґрунтується на певних положеннях, що мають свій логічний зміст; це погляд-теорія, що має заспокоїти нашу потребу провідника у практичному житті; визначає спасенний шлях для життя, що стає законом для життя; вона утверджується з часом, але не розростається; ціль релігії – здобувати людей; вона надає «духовний фасон» людині.

Неодноразово у своїх творах філософ намагався окреслити дефініцію науки. До прикладу, в праці «Релігійні фальші нових часів» (1937) Костельник аналізував значення слова «наука» та вважав його багатозначним. У найширшому значенні «наука» – це все, чого люди коли-небудь навчали або навчають (міфологія, теологія, всяка гіпотеза). «Всяка розвинена релігія також називає себе наукою» [5, с. 1]. У протиставленні науки релігії, під наукою можемо розуміти систему знань, які виключають сумніви [27, с. 17] або знання певної очевидної правди [5, с. 2]. У праці «Віра в Бога» (1942) Костельник також розмірковував над тлумаченням слів: «в найширшому значенні «наука» – це всяке вчення: все,

чого коли-небудь навчали... В вужчому значенні наукою є вчення, логічно розвинене, умотивоване та усистемізоване... Ще в вужчому значенні наукою є правдиве знання» [11, с. 29–30]. Критерієм для правди є тільки «логічна наглядність», що має вузьке поле в людському пізнанні, а саме – в логіці, арифметиці та геометрії. Пізнаючи конкретні природні об'єкти, очевидність є поверховою.

Хибним було бажання заміни релігії наукою. Наука та релігія мають свої окремі засоби та сфери пізнання. На думку Костельника, людина не здатна пізнати в цілості таємницю життя і світу наглядно й доказово, як цього вимагає наука. Недоведені факти, які науковцями називалися «науковими гіпотезами», були ж неочевидними і приймалися на віру. Твердження існування чи неіснування Бога залишаються науково не доведеними. Наука «присвоїла» собі сферу релігії, «бажала» науково, тобто у формі знання, вирішити проблеми, що їх релігія вирішує у формі віри [27, с. 5]. Внаслідок чого витворилася нова релігія – атеїзм. Поширювались думки про те, що при пануванні науки, люди стануть безрелігійними [5, с. 3]. Костельник вважав, що люди, щоб не вживати осміяне чи принижене слово «віра», почали користуватись більш науковими поняттями, такими як: світогляд, орієнтація, ідеологія, теорія, доктрина, партійна програма та ін. «А в дійсності все те віра!» [33, с. 13].

На думку філософа, підміна понять «релігія – наука – атеїзм», а також неправильне їхнє тлумачення призводять до трагічних практичних наслідків. Боротьба з сфери релігії перенеслася на проблему людської природи. «Людина без містичної ареолі втратила своє достоїнство і своє людське право; новомодні партійні «спасителі» глядять на людину як на цифру у своїй статистиці, і так до людини ставляться без усякого Божого страху» [11, с. 293]. Правдива релігія визнає божественну природу людини. Атеїзм, натомість, прирівнює людину до тварини. Замість релігійних понять «святого терпіння» наука-атеїзм висунули «боротьбу за існування», що її соціалісти оформили, як «класову боротьбу». Замість ідеалу «святості» – поняття «фізичної сили – перемоги». Релігія об'єднує одиниці в духовну єдність, яка необхідна для будування життєвих цінностей вищих рівнів і для забезпечення тривкого миру. При прийнятті атеїстичних поглядів «кожний... став найбільшим авторитетом для самого себе, ... має свій власний світогляд. ... кожному народові кожного дня загрожує вічна революція... Марні або й звихнені типи виносять себе понад найбільших геніїв людства» [27, с. 4–5]. У творі «Основи теїзму та атеїзму» (1939) Костельник навіть припустив, що світ загине, якщо «не визволиться від звироднілої психози атеїзму». «Загибель від масового атеїзму виявиться аж за яких 300-500 літ, якщо він – не дай Боже – буде так далі рости, як досі» [23, с. 168].

Неправильна інтерпретація нових наукових відкриттів, як свідчив Костельник, спричинила духовну катастрофу Європи, що переживало людство та не бачило її кінця. Природничу науку асоціювалося з вогнем у руках недосвідчених дітей. Філософ вважав, що доти не буде згоди та спокою в світі, доки теологи та фізики не знайдуться в рамках одного світогляду [13, с. 175]. Та доки інтелігенція буде атеїстичною, у світі буде вічна, перманентна революція [33, с. 15]. У неопублікованій праці «Логіка» Костельник нарікає на наукову інтелігенцію, яка створила жахливу наукову катастрофу і яка «тягне за собою півінтелігенцію та простолюття, і люди, попавши в роздор із своєю власною природою, не можуть знайти місця в житті, не можуть досягнути рівноваги» [18, с. 27]. Проте Костельник широко вірив, що люди легше зречуться вітчизни, національності, ніж релігії, бо в релігії зосереджено все, що людина приймає «за найглибшу правду та свою найсвятішу повинність» [27, с. 8]. Він був переконаний, що «атеїзм родиться з наукової манії, а не з об'єктивних фактів, що їх наука відкрила» [5, с. 37].

Релігія в атеїстичних джерелах. У пошуках об'єктивної дефініції релігії Костельник аналізував також антирелігійні джерела інформації (Г. А. Гурев. Антирелигиозная хрестоматия). Мислитель зазначив, що саме більшовики Луначарський, Горький, німець Альберт Кранольд перші озвучили думку про те, що соціалізм – релігія без Бога. Після більшовицької революції, про що свідчив Костельник, у часописах та книгах більшовизм трактувався часто як релігія [27, с. 26]. Подібні думки були гостро критиковані головним вождем більшовизму Леніним. Горький та Луначарський змушені були відмовитись від своїх «богобудівничих ідей».

Костельник розмірковував таким чином. Соціалізм повинен бути лише суспільною теорією. Але коли його ідеологія, діалектичний матеріалізм, претендує на статус всеохопного тлумачення будь-яких процесів, тоді теорія соціалізму виконує функції релігії («займає місце теології»). «В дійсності всякий найвищий закон життя, що займає місце релігійного закону, є релігією» [17].

Костельник навів дефініцію релігії чільного філософа більшовизму Плеханова: «Релігію можна визначити як більш-менш струнку систему уявлень, настроїв і дій» [5, с. 4]. Таке тлумачення Костельник вважав оптимальним для висновку, що будь-який світогляд є релігією. Проте Ленін називав будь-які релігійні ідеї мерзотою. Але, на думку Костельника, він сам зробив з марксистського матеріалізму, комунізму та революціонізму релігію. Саме релігійним фанатиком Костельник називав Леніна за його активні пропагування революційних ідей та непримиренність до інших чужих релігійних поглядів.

У християнському світогляді людина – образ і подоба Бога. Людські думки й почуття не мають міри, «а що не має міри, це божественне», переконував філософ у своєму ненадрукованому творі «Ідеальна людина» [14, с. 64].

Костельник у творі «Чому більшовики переслідують релігію?» [35] наводив причини активної боротьби більшовизму проти релігії. Головною зброєю більшовиків була атеїстична ідеологія, яка копіювала характеристики релігії і виконувала її функції: була не толерантною, нетерпимою до іншої релігії, була переконана в правдивості своєї віри і переконувала в тому інших, «рятуючи» людство, творячи «новий світ», руйнуючи старий світ і його релігію з світоглядними та моральними переконаннями, була загальною справою, яка об'єднувала всіх представників більшовицької партії.

Типи атеїзму. У праці «Вихідні точки атеїзму» (1943) Костельник намагався пояснити типи, походження, мету атеїзму та відмінності його від теїзму. Мислитель розрізняв два типи атеїзму: науковий і неморальний. У науковому атеїзмі заперечується існування Бога лише завдяки інтелектуальним мотивам. «Теоретичний атеїст хоче позбутися загадки світу, і спрощує світ так, що для Бога, для тієї тайни тайн, не залишається місця у світогляді атеїста» [10, с. 3]. Костельник аналізував 1944 року цей тип атеїзму на прикладі науковця-математика та письменника I половини XX ст. Бертрана Расселя [4]. Науковець-атеїст возвеличував науку та раціоналізм, які ліквідують таємницю життя: «Втратити віру в науку – це втратити віру в найкращу питоменність людини» [4]. Він описав ілюзорне утопічне майбутнє суспільство, яким управлятиме «науковий уряд», де будь-яку працю виконуватимуть машини, а тварини зовсім зникнуть. Метою життя кожної людини, як визначав Б. Рассель, «є її глибокі бажання, які – якщо є – принесуть їй спокій» [4]. У світоглядній системі Б. Расселя присутнє заперечення моральності. Як вважав Костельник, воно було властиве атеїстам.

Світогляд наукового атеїста формується «в науковій атмосфері, де рефлексії вже визволені, відірвані від спонтанних реакцій людського розуму». Початок зародження такого світогляду Костельник виводив із Стародавньої Греції, а саме від грецьких атомістів. Їхній розвиток філософських розважань призвів до зміни об'єкта пізнання зі світу на людину та втрати природної довіри до людської природи серед софістів і скептиків [9, с. 31].

На думку мислителя, атеїзм розвивається паралельно з природничою наукою. «Атеїзм може зродитись тільки тоді, коли людина вже дещо глибше заглянула в механічну структуру світу, бо з природи, без науки людина не визнається на тому» [10, с. 3]. Науковці-атеїсти прагнуть розкрити таємницю походження та розвитку світу апіорі, приймаючи, що його першопочатком був найнижчий матеріальний несвідомий елемент. Прапричиною світу в їхній теорії є внутрішньо розвинутий, несучільний, нескоординований, без розумних спроможностей механічний хаос [10, с. 4]. Цілком протилежну позицію займають теологи, коли визнають найвищу свідому природу прапричиною світу. У її свідомості всі частини сходяться в одній точці, управляються мудрим, творчим чинником – розумом. Костельник наполягав, що лише така прапричина «могла надати світові суцільні закони, а людині розум» [10, с. 4].

До неморальних атеїстів Костельник зараховував людей, у світогляді яких домінують тваринні інстинкти, задоволення тілесних потреб та матеріальних забаганок. Вони ігнорують моральні закони, чим порушують природний лад душі, а відтак заперечують існування Бога. Їхнім гаслом є «роби, що тільки хочеш, але не роби собі нічого з того, що робиш» [19, с. 11]. «Атеїст найнижчої категорії ... боготворить свої зміслові приємності та цілий світ приносить у жертву тому свому марному молохові» [27, с. 20]. За Костельником, усі види атеїзму породжуються «зломом, перекручуванням, звихненням людської душі», порушенням природно-психічної атмосфери людського інстинкту та природної інтелектуальної інтуїції [27, с. 29].

Атеїзм та деградація людської природи. У праці «Ломання душ» (1923) Костельник аналізував розвиток новітнього атеїзму в белетристиці письменників, що конкретизували атеїстичну ідеологію, виявляли зміст атеїзму. Український філософ вбачав у його поширенні трагедію, як для окремої людини, так і для всього людства. «Він веде до повного заперечення людскості, до нігілізму. З чоловіка остається тільки аморальний звір, з людського товариства – стадо мішаних звірів» з філософією нової моралі [19, с. 5]. Етичні цінності, які були озвучені Володимиром Винниченком: «коли нема ніякої душі, ... тоді нема ні гріха, ні моральності, тоді тільки тіло...» [19, с. 10], «все є добре, що дає радість, і все є зле, що дає страждання. ...Роби по своєму» [19, с. 11], – у моральній сфері визначали повну сваволю. Винниченко возвеличував «вільну любов» та нарікав на присутність розуму, думки у людській свідомості, які заважають вільно віддатися інстинктам тіла, як тварини. Костельник пропонував людям, які проповідують «декаденційну скотинячу мораль», із милосердя помістити в божевільнях [19, с. 14]. Руйнуюча культура атеїзму заперечувала зміст життя-буття, роздвоювала людську особистість, нівелювала найвищі цінності, породжувала агностицизм і песимізм, проголошувала гасло: «поворот до здорової і вільної скотини», що вело до деградації людської природи [19, с. 14–15].

Вихід, порятунок для суспільства, зараженим атеїзмом, Костельник знаходив у «повороті до здорової хлопської душі», до її віри в таємний глибокий зміст життя, до її довір'я до розуму, до людської природи та до природи взагалі, до її рівноваги, спокою, тверезості, до моральності, до встановлення ладу та підпорядкування нижчого смислу вищому. Костельник застерігав, що повна сваволя в моралі, призведе до затуплення, млявості та анемії всіх людських сил. «Залишається хіба тільки знасилувати себе самого якимись наркотичними, подразнюючими орудниками, щоби в душі з'явилося якесь вра-

жіння. Се вражіння внаслідок отупіння душі буде дуже вбоге. Се буде примітив» [19, с. 22]. Костельникове пророкування справдилося в сучасному суспільстві, що стало виявом негативної руйнівної сили атеїстичного світогляду з розповсюдженням наркотичного uzалежнення, алкоголізму, суїциду, невиліковних хвороб, які виникли внаслідок неприродного способу життя, примітивізму та порушення ієрархії цінностей у світогляді.

Часи змінюються, змінюється ставлення до певних етичних положень. Костельник констатував, що Михайло Павлик, який був речником «вільної любові», відсидів у в'язниці шість місяців за свій твір, а Володимир Винниченко, його однопумець, став пізніше навіть керманічем держави. Сьогодні можна простежити за ширшими масштабами не лише схвалення, але й заохочення всюдозволеності.

Водночас Костельник часто у своїх творах акцентував увагу на дисгармонійному пізнанні природничих та психологічних сфер. «Збільшивши знання світу, люди втратили внутрішнє освячення – «запах душі» [15, с. 303], «заниділи духові очі, які бачать духове у світі» [13, с. 174]. У модерної людини виходить явна диспропорція в освіті: природу знаємо, цікавимося нею, розчитуємося в ній, а духових явищ не знаємо, не знаємо їх техніки, не вміємо собі раду дати з ними [13, с. 184]. Наука вивчає лише природні явища, а духовні явища залишаються осторонь. Їх легше відкинути через неможливість пояснення звичним способом, ніж втратити авторитет ученості.

Світове суспільне становище, як оцінював у серпні 1943 року Костельник, перебувало в апокаліптичній катастрофі. Таку ситуацію спричинили пропагування «нових модних, наукових, самопевних поглядів та ідеалів» [5, с. 1], які обіцяли порятунок людству на землі. Підміну понять «науки», «віри», «релігії» Костельник визначав у неопублікованому творі «Атеїст» як один із моторів апокаліптичної катастрофи. «Якби верховоди науки в XIX ст. мали ясні й об'єктивні поняття про науку та релігію, то неможливий був би більшовизм, ні гітлеризм» [5, с. 3], та подібне – в іншому творі: «якби серед вчених домінувало правильне розуміння релігії та атеїзму, як релігійної віри, то історія мала б зовсім інший напрямок» [11, с. 53]. Дещо наївно це звучить з позицій сьогодення, коли в XXI ст. ми стали свідками й учасниками нелюдських стосунків у боротьбі за владу та перерозподілі економічних і політичних впливів.

Філософ розмірковував: «Розвал світу, що його переживаємо, не був можливий ні тому 50 літ, ні навіть за першої світової війни» [5, с. 7]. Костельник намагався зрозуміти причини трагедії в 1943 році. Він вважав, що ця трагедія мала дуже сильне й розгалужене коріння, оскільки вся тогочасна наука, культура і цивілізація сприяли розповсюдженню атеїзму. В різні історичні епохи людство мало свого поводиря: в середні віки була шляхта і клир, в першу світову війну – династії і церква, в другу – більшовики і гітлерівці. Роль шляхти виконує інтелігенція, а клиру – «політруки», які проповідували більшовицьку атеїстичну релігію. «Саме атеїзм є представником і виразником нашого світу і нашої епохи. А епоху постановляємо за тим, що нове і панівне, що утворює ніби вісь, довкола якої події суспільного життя укладаються» [5, с. 9–10]. Атеїзм набув масового, державного і диктаторського характеру, він утворював своєрідний комплекс понять та ідей, став «духовним проводом у світі», сформував нове людське середовище зі своєрідною психікою та етикою.

Костельник песимістично констатував: «Найвизначнішою характеристикою нашого світу і нашої епохи є атеїзм, а наша епоха – атеїстична. Тому й наша доля – доля безбожників» [5, с. 11]. У творі «Віра в Бога», написаному 1942 року, він висловив подібну позицію: «модерне людство, оскільки воно атеїстичне, дало себе пірвати звихненим поняттям помиленого розуму, і на вершках науки, наче божевільний, винищує себе і своє життя, думаючи, що творить новий кращий світ» [11, с. 3–4].

«Без жертви, терпіння, послуху, без згляду на інших, – зазначав Костельник, – суспільство (будинок) мусить завалитися. І наступить руїна ...» [19, с. 22]. Справжні етичні закони мусять ґрунтуватися на правді, вони вищі від людей, не творяться людьми. Люди повинні шукати правди, а не вигадувати її, пристосовуючи її до себе, та творити своє життя згідно з правдою. «Хто втратив віру в Бога, той втратив здоровий змісл життя, той фальшиво дивиться на людину і на цілий світ», – стверджував філософ [27, с. 31], – «той ніколи не дійде до задовільного пояснення генези та характеру своєї власної душі, своєї свідомості і свого розуму» [33, с. 11]. Костельник радив філософам, що сплели «сітку» атеїзму, сплести «сітку» довір'я до людської природи та природи загалом. «Хай виступлять нові тисячі, хай спасають недужий світ! Нехай витворять здорового, нового духа часу» [19, с. 20]. «Вагітні землю, лише землю родять, а Дух і Його царство це для них мов казка» [42, с. 176]. У властивій Костельнику поетичній манері в праці «Пісня Богові» звучить заклик: «... станьте вагітні духом, щоб духа родити» [42, с. 176].

Низкою своїх праць на антиатеїстичну проблематику Костельник розвіяв міфи, які творилися і розповсюджувалися тоді, але подекуди є актуальними і сьогодні, а саме: атеїзм не є релігією, лише наукою; наука перемогла релігію; безрелігійна людина є не лише можливою, але саме вона є людиною майбутнього; правдива (наукова, поступова) етика – це етика незалежна від релігії; релігія ґрунтується на чутті, волі, фантазії, наївному розумінні; релігія – це приватна справа; релігія – мало важлива, пережита справа; держава зовсім не повинна цікавитися релігією; релігійні війни вже перевелися [11, с. 52].

Причиною прийняття ідей атеїзму Костельник вважав, передусім, негармонійний розвиток науки, а саме інтенсивний розвиток природничих наук і застій науки про душу. Неправильна інтерпретація

наукових відкриттів, підміна понять «релігія – наука – атеїзм», а також неправильне їхнє тлумачення, пропагування визначення релігії, як «пережитку» та минулу нижчу стадію розвитку людського світогляду та життя, слугувало швидшому засвоєнню атеїстичних поглядів серед населення. До соціально-культурних причин Костельник відносив свободу вільного розповсюдження атеїстичних видань, товариств, партій, шкіл та зорієнтування людей на пріоритет цінностей матеріальної культури.

У системі своїх праць Костельник визначав атеїзм як релігію, віру в неіснування Бога, розмежовував атеїзм науковий або теоретичний та неморальний. Вершиною росту наукового атеїзму Костельник визначив другу половину XIX ст. У цей період в науковому світі домінуючими були ідеї про вічну нестворену матерію та теорія еволюції Дарвіна. Різно протиставлялась релігія з містичними положеннями та наука з механістичними, матеріалістичними. Костельник вважав атеїзм сильною спокусою у світі з високим розвитком науки та підірваними природними людськими інтуїціями. А спокуса полягала в тому, щоб дивний і незрозумілий світ зробити простим і ясним, де б людина могла б почуватися незалежним володарем.

Костельник шукав причини інтенсивного розповсюдження атеїзму та його утвердження саме в розвитку природничих наук, а конкретніше фізики. Проте на деякий час його позиція змінилася. Він навіть припустив, що відкриття фізиків першої половини XX століття мали б змінити домінування атеїстичних поглядів, оскільки науковці заперечили вічність матерії та світу, механічний рух атомів. Український філософ почав навіть покладати надії на майбутній розвиток фізики, яка «пригасить вогонь атеїзму» [10, с. 5]. Проте згодом він повернувся до своїх попередніх переконань, а в жовтні 1946 року, за два роки до смерті, він писав, що «фізика ніколи не відкриє нам релігійний характер неба, тому що вона стежить тільки за матеріальними зв'язками. Помилка фізиків в тому, що вони вірують, наче б фізика вичерпувала весь інвентар світу і життя» [14, с. 62]. Фізика і хіміка вивчають лише «лушпину, а не ядро буття» [43, с. 11]. А їхню ментальність – фізикалізм – філософ визначав як «властиву причину сучасного атеїзму і трагедії людства» [11, с. 28]. Вона відриває людей від вічності та Бога і надає людям новий орієнтир життя: жити лише для землі [11, с. 57].

Будучи священиком, Костельник усвідомлював необхідність розвитку та активності з боку теологів у формуванні суспільної свідомості у період розквіту природничих наук. Філософ емоційно висловився в неопублікованій праці «Упадок релігії»: «Не можна навіть мріяти про поворот інтелігенції до Христа і до церкви, доки теологія не буде згармонізована з модерним природничим світоглядом» [33, с. 184–185]. Костельник сам постійно цікавився новітніми науковими відкриттями і добував їх до своїх усталених положень у світогляді, активно ділився ними через публікації у пресі, наукові праці та виступи на відкритих наукових лекціях із громадськістю. Його ідея поєднати креаціонізм з еволюцією не була прийнята серед теологів. Проте, ця інноваційна думка звучить із уст Папи Римського Франциска в 2014 році та викликає жваву дискусію [44].

Зі свого боку Костельник як науковець будував систему понять, яка б знімала суперечності між релігією та наукою, вірою та знаннями, пропонував своє розуміння релігії, атеїзму. Для філософа абсурдним було поняття «безрелігійна людина». Кожна релігія-віра, на думку філософа, є формою життя, якій людина повинна підпорядкувати свої життєві сили. А кожна душа має складну будову, яка формується згідно з планом віри тої ж душі. Вірою визначаються та порядкуються світоглядні орієнтири, цілі, почування. Основні релігійні принципи проектують людську діяльність, виконують функції керівника в мисленні та поведінці.

Костельник виявляв причини існування конфліктів протилежних світоглядних позицій, констатував, що інтелігенція та молодь, тобто освічені представники нації, легше відмовляються від теїстично-зорієнтованого світогляду, аналізував початки та причини захоплення цих верств атеїстичними поглядами, оцінював негативні наслідки втрати людьми віри в Бога.

Література:

1. Гавриїл Костельник на тлі доби: пошук істини: Збірник наукових праць. – Львів-Ужгород : Гражда, 2007. – 526 с.
2. Гірник О. Пошук ідентичності як «*principle movens*» творчості Гавриїла Костельника / О. Гірник // *Ultra posse*. Вибрані твори. – Ужгород : Гражда, 2008. – С. 17–89.
3. Кашуба М. Гавриїл Костельник: філософські погляди / М. Кашуба, І. Мірчук. – Дрогобич : Вимір, 2002. – 140 с.
4. Костельник Г. Атеїст XX століття – Б. Рассель / Г. Костельник // *Краківські вісті (щоденник)*. – 1944. – ч.120, 4 червня. – С. 2–5.
5. Костельник Г. Атеїст. (Рукопис) / Г. Костельник. – 23.08.1943. – 112 с.
6. Костельник Г. Більшовицька «релігія» // Г. Костельник // *Діло*. – 1927. – 24 квітня.
7. Костельник Г. Більшовицька інквізиція / Г. Костельник // *Діло*. – 1930. – Ч. 90, 26 квіт.; Ч. 92, 29 квіт.; Ч. 93, 30 квіт.; Ч. 94, 1 трав.
8. Костельник Г. Большевизм – новітній «кльовн» Християнства / Г. Костельник // *Нива*. – 1929. – Ч.12. – С. 452–458.

9. Костельник Г. Боротьба за людську природу / Г. Костельник // Нива. – 1925. – Ч. 1. – С. 31–32.
10. Костельник Г. Вихідні точки атеїзму / Г. Костельник // Краківські вісті (щоденник). – 1943. – Ч. 286, 19 грудня. – С. 3-4; Ч. 287, 21 грудня. – С. 3–5.
11. Костельник Г. Віра в Бога. (Рукопис) / Г. Костельник. – 16. 03.1942. – 293 с.
12. Костельник Г. Границі демократизму / Г. Костельник. – Львів : НТШ, 1919. – 220 с.
13. Костельник Г. Зависть Богів / Г. Костельник // Костельник Гавриїл. Ultra posse. Вибрані твори. – Серія usgairnica: ad fonts. Книга III. – Ужгород : Гражда, 2008. – С. 168-205.
14. Костельник Г. Ідеальна людина. (Рукопис) / Г. Костельник. – 1945. – 75 с.
15. Костельник Г. Квіти на престолах / Г. Костельник // Костельник Гавриїл. Ultra posse. Вибрані твори. – Серія usgairnica: ad fonts. Книга III. – Ужгород : Гражда, 2008. – С. 299–351.
16. Костельник Г. Краска понять / Г. Костельник // Альманах українських богословів. – 1923. – С. 53–67.
17. Костельник Г. Ленін – релігійний фанатик / Г. Костельник // Краківські вісті (щоденник). – 1943. – Ч. 7. – 14 січня. – С. 2–5.
18. Костельник Г. Логіка. (Рукопис) / Г. Костельник. – 1945. – 390 с.
19. Костельник Г. Ломання душ. З літературної критики / Г. Костельник. – Львів : Добра книжка, 1923. – 95 с.
20. Костельник Г. Матеріалізм / Г. Костельник // Костельник Гавриїл. Ultra posse. Вибрані твори. – Серія usgairnica: ad fonts. Книга III. – Ужгород : Гражда, 2008. – С. 206–298.
21. Костельник Г. Моральне зло / Г. Костельник // Нива. – 1925. – Ч. 6. – С. 198–207; Ч. 7–8. – С. 233–245; Ч. 9. – С. 307–317; Ч. 10–11. – С. 382–388.
22. Костельник Г. Надзмісловий світ / Г. Костельник // Нива. – 1927. – Ч. 3. – С. 101–108; Ч. 4. – С. 136–144; Ч. 5. – С. 165–171; Ч. 6. – С. 206–209.
23. Костельник Г. Основи теїзму та атеїзму / Г. Костельник // Дзвони. – 1939. – Ч. 5/6. – С. 162–168.
24. Костельник Г. Пояснення / Г. Костельник // Нива. – 1925. – Ч. 6. – С. 218–220.
25. Костельник Г. Психологія віри / Г. Костельник // Нива. – 1926. – Ч. 5. – С. 175–181; Ч. 6. – С. 200–206; Ч. 7–8. – С. 236–243; Ч. 9. – С. 299–307; Ч. 10. – С. 340–345; Ч. 11–12. – С. 376–384; 1927. – Ч. 1. – С. 3–10; Ч. 2. – С. 43–49.
26. Костельник Г. Релігія в новому освітленні / Г. Костельник // Краківські вісті (щоденник). – 1943. – Ч. 125. – 12–14 червня. – С. 5–8.
27. Костельник Г. Релігійні фальші нових часів / Г. Костельник // Нива. – 1937. – Ч. 1. – С. 19–27; Ч. 2. – С. 64–68; Ч. 7–8. – С. 265–268; Ч. 11. – С. 390–397; Ч. 12. – С. 421–429.
28. Костельник Г. Релігія, найважливіший мотор суспільного життя / Г. Костельник // Мета. – 1931. – Ч. 16, 28 черв. – С. 1–2.
29. Костельник Г. Розкладовий процес атеїзму в останніх роках / Г. Костельник // Нива. – 1920. – Ч. 1–2. – С. 4–17.
30. Костельник Г. Світ як вічна школа. Філософічні розважання / Г. Костельник. – Львів : Накладом автора, 1931. – 60 с.
31. Костельник Г. Сотворення / Г. Костельник // Нива. – 1923. – Ч. 8–9. – С. 291–300; Ч. 10. – С. 354–361; Ч. 11. – С. 398–404; 1924. – Ч. 2–3. – С. 68–76; Ч. 5–6. – С. 175–182; Ч. 7–8. – С. 227–232.
32. Костельник Г. Справжнє джерело атеїзму / Г. Костельник // Дзвони. – 1935. – Ч. 1. – С. 47–53; Ч. 2/3. – С. 135–138; Ч. 4. – С. 211–217; Ч. 6/7. – С. 339–349; Ч. 8/9. – С. 423–430; Ч. 10. – С. 479–490.
33. Костельник Г. Упадок релігії. (Рукопис) / Г. Костельник. – 1940. – 257 с.
34. Костельник Г. Християнська аполюгетика / Г. Костельник. – Львів : Накладом Т-ва Св. Ап. Павла, 1925. – 174 с.
35. Костельник Г. Чому большевики переслідують релігію / Г. Костельник // Нива. – 1930. – Ч. 1. – С. 5–11.
36. Костельник Г. Ultra posse. Вибрані твори / Г. Костельник. – Ужгород : Гражда, 2008. – 400 с.
37. Петрук О. Матеріали до бібліографії Г. Костельника. Українські джерела (1904-1944) / О. Петрук // Гавриїл Костельник на тлі доби: пошук істини: Збірник наукових праць. – Львів-Ужгород : Гражда, 2007. – С. 431–482.
38. Петрук Я. Гавриїл Костельник: свобода волі й утвердження цінностей / Я. Петрук // Людинознавчі студії. – Дрогобич, 2004. – Вип. 10. – С. 169–179.
39. Петрук Я. Етичні погляди у філософській системі Гавриїла Костельника / Я. Петрук // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія». – Острог : Вид. Нац. університету «Острозька академія», 2014. – Вип. 16. – С. 79–89.
40. Петрук Я. Розвиток ідей томізму у філософській концепції Гавриїла Костельника. Віра і наука / Я. Петрук // Філософські пошуки. – Львів-Одеса, 2004. – Вип. 16. – С. 122–132.
41. Тамаш Ю. Гавриїл Костельник медзи доктрину и природу / Ю. Тамаш. – Нови Сад : Руске слово, 1986. – 322 с.
42. Костельник Г. Пісня Богові / Г. Костельник. – Львів : Добра книжка, 1922. – 205 с.
43. Костельник Г. Справжній світ. (Рукопис) / Г. Костельник. – без дати. – 14 с.
44. Папа Римський визнав теорію еволюції і «Великий вибух» [Електронний ресурс] // Дзеркало тижня. – 28 жовтня 2014. – Режим доступу : http://dt.ua/WORLD/papa-rimskiy-viznav-teoriyu-evolyuciyi-i-velikiy-vibuh-155100_.html.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри гуманітарних дисциплін Львівської музичної академії імені Миколи Лисенка **М. В. Кашуба**

УДК 111.852:165.614

Тамара Матюх**ПОНЯТТЯ «ЕМПАТІЯ»: ВИТОКИ ТА ТРАНСФОРМАЦІЇ
В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ПРОЦЕСІ**

У статті аналізується феномен емпатії в історико-філософській традиції. Констатується той факт, що проблемі емпатії приділялась велика увага протягом усієї історії філософії. Одночасно, виявляється феномен «анонімності» цього поняття. У філософській науці термін «емпатія» часто не вживається, а вивчається в аспекті близьких за значенням категорій. Констатується, що емпатія є способом розуміння Іншого, крізь його почуття, думки і дії, що утворюють його суть як людини, з погляду сенсу та цінностей.

Ключові слова: емпатія, симпатія, вчування, розуміння, сприйняття.

T. Matyukh**CONCEPT «EMPATHY»: ORIGINS AND TRANSFORMATION
IN HISTORICAL-PHILOSOPHICAL PROCESS**

Analyzes the concept of empathy in historical-philosophical traditions. It is noted that for philosophical reflection concept of «empathy» important contribution with research related to the concepts of «sympathy», «einfuhlung» (German) and «understanding». In their ethical systems A. Smith, G. Spencer and A. Schopenhauer understand and imagine liking as a property of the human soul and see it as a regulator of relationships between people in society, the basis of conscience, altruism and justice. Einfuhlung concept originated in German philosophy and aesthetics K. Groos, T. Lipps, G. Fischer and I. Volkelt. «Einfuhlung» – the term psychology of art and aesthetics, meaning transfer process in terms of emotions, inner feelings and moods. It is noted that an important contribution to the development of empathy as a basis of understanding made by F. Schleiermacher, W. Dilthey, G. Gadamer. According to their views, understanding of the other is based on empathy and identification mechanisms as interpersonal knowledge. Jaspers combined content understanding and einfuhlung and argued that using empathy we can better understand the conversation. The author notes that the problem of empathy was the object of study as phenomenology, where it is defined as «knowingly survived objectification» and existentialism, which is designated as «knowingly being with each other».

Analyzes the phenomenon of empathy in historical and philosophical traditions. It is alleged that the philosophy of the phenomenon, which is now called empathy, considered, since antiquity. It is noted the fact that the problem of empathy paid much attention throughout the history of philosophy. At the same time, it appears the phenomenon of «anonymity» of this concept. In philosophical science, the term «empathy» often used and studied in terms of similar meaning categories. is noted that empathy is a way of understanding the Other through his feelings, thoughts and actions that constitute its essence as a person in terms of meaning and values.

Keywords: empathy, sympathy, einfuhlung, understanding, perception.

T. Matyukh**ПОНЯТИЕ «ЭМПАТИЯ»: ИСТОКИ И ТРАНСФОРМАЦИИ
В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ ПРОЦЕССЕ**

В статье анализируется феномен эмпатии в историко-философской традиции. Констатируется тот факт, что проблеме эмпатии уделялось большое внимание на протяжении всей истории философии. Одновременно, проявляется феномен «анонимности» данного понятия. В философской науке термин «эмпатия» часто не употребляется, а изучается в аспекте близких по значению категорий. Констатируется, что эмпатия является способом понимания Другого, через его чувства, мысли и действия, образующие его суть как человека, с точки зрения смысла и ценностей.

Ключевые слова: эмпатия, симпатия, вчувствование, понимание, восприятие.

Загострення світоглядних, екологічних, етнокультурних і освітніх проблем, втрата міжособистісної та комунікативної здатності людини в цей час зумовлюють інтерес до вивчення емоційно-чуттєвої сфери людини. Через це в останні два десятиліття емпатія як особлива форма людської чуттєвості стає об'єктом уваги не лише психологів, а й філософів і культурологів, соціологів та естетів. Актуальність цього дослідження визначається тим, що в Україні проблеми емпатії не отримали достатньо повного критичного висвітлення, що є суттєвим недоліком у вітчизняній гуманітарній науці, зважаючи на реальну значущість емпатії у сучасному світі.

Під емпатією дослідники розуміли: вчування (Т. Ліппс, І. Фолькельт), розуміння (В. Дільтей), співпереживання (К. Роджерс), симпатію (Т. Ріббо, А. Шопенгауер), уяву, фантазію (Є. Басін, Е. Ільєнков, С. Афанасьєв), комунікацію (Т. Гаврилова) і т. д.

Останнім часом питання, що стосуються до проблеми емпатії, набувають нового сенсу. Цей сенс зумовлений сучасними тенденціями досліджень на стику різних наук. Емпатією почали займатися і біологи, і фізики, і математики. Проте класичні витoki теорії емпатії мають довгу та тривалу історію. Метою статті є дослідження витоків та становлення поняття емпатії в історико-філософському зрізі.

Виникнувши досить пізно, у ХХ ст., як англійська калька німецького поняття «*einführung*» («вчування»), що мало широкий вжиток під іншими поняттями, що позначали собою трансляцію почуттів, емоційну комунікацію. Поняття «емпатія» бере свій початок ще в давньогрецькій філософії, де вона розумілася як «симпатія» і як духовна об'єктивна спільність, через яку люди співчують один одному. «Симпатія» і «емпатія» в давньогрецькій філософії були співзвучні таким поняттям, як «співпереживання», «співчуття». «Симпатія» (від. греч. «*sympatheia*» («*συμπαθεια*»)) – «спільність», «духовна схильність», що представляє собою частину космічної симпатії – внутрішнього зв'язку всіх речей та сил.

З прадавніх часів привертало увагу філософів-естетів особливе переживання, яке можна було назвати естетичним почуттям трагічного. Варто пригадати Сократа, який стверджував, що поет, живописець або скульптор, наслідуючи природу, в акті творчості впливає на емоційний стан глядача-слухача і дає можливість відчувати створене ним творіння. Услід за Сократом, спростувавши раціональну природу творчого акту і роз'яснюючи вчення про одержимість як джерело і умову творчості, Платон доводить необхідність співпереживання для художника-виконавця «співприсутньої» фантазії, що наділяє уявні образи реальністю. Він підкреслює, що у момент творчого акту майстер здатний «перевтілюватися» і «вчуватися» в зображуваний об'єкт. Платон, розглядаючи природу естетичного переживання, відзначав, що в самому житті наша чуттєва душа при «наших власних нещастях... жадає виплакати, вистраждатися і вгамувати свою печаль...». На відміну від цього, сприймаючи, наприклад, горе і печаль, виражені в трагічному творі, ми отримуємо задоволення і не хочемо «позбутися цього задоволення»... [1, с. 104].

Вчення Платона про естетичне переживання розвиває Аристотель. Досліджуючи дію на людину твору мистецтва трагічного характеру, Аристотель доходить висновку, що у неї (людини) відбувається «шляхом співчуття і страху очищення подібних афектів» [2, с. 56]. При сприйнятті трагічного твору мистецтва «співчуття виникає до невинно-нещасного, а страх – перед подібним для нас горем» [2, с. 82]. Потрібно, як зазначає Аристотель, «аби всякий, хто слухає про події, що відбуваються, здригався і відчував співчуття у міру того, як розгортаються події» [2, с. 82].

У стоїків поняття симпатії трактувалося як духовна об'єктивна спільність всіх речей, завдяки якій люди співчують одне одному. При цьому антична естетична думка концептуалізувала одну із найважливіших граней емпатії за допомогою особливого терміна «*ἀγάπη*» (агапе) – поєднання жертовної любові-співчуття та любові-добра. Наступна історична епоха, успадкувавши це поняття, трансформувала його в ідеал християнського милосердя. А багато століть по тому, Ч. Пірс побачив у «*ἀγάπη*» навіть найвищу творчу енергію еволюції.

Відомо, що поняття симпатії, було ретельно розроблено А. Смітом, Г. Спенсером і А. Шопенгауером, яке було співзвучне поняттю вчування, що виникло в німецькій філософії і естетиці К. Грооса, Т. Ліппса, Р. Фішера та І. Фолькельта. Симпатія як здатність співчувати іншому, як природна властивість людини мати потребу в благополуччі іншого виступає визначальним поняттям в етиці А. Сміта. «Відчуття симпатії засноване на здатності уявляти себе на місці інших людей. Воно дає можливість пережити ті ж відчуття, які відчувають і переживають вони» [7, с.15].

«Симпатія» в буквальному перекладі з грецької мови означає співчуття, тобто співчуття горю іншої людини. Але надалі це поняття набуває ширшого сенсу, позначаючи потребу людини розділити найрізноманітніші почуття інших людей. Людина може одночасно і полегшувати страждання, і спонукати до стримання проявів почуттів. Симпатія лежить в основі думок про вчинки інших людей і про власну поведінку людини, оскільки дає можливість поглянути на себе збоку очима стороннього спостерігача.

Г. Спенсер визначає симпатію як здатність співчувати людям і виявляти зацікавленість у їх долі. Він виділяє два типи симпатії: інстинктивну (емоційне зараження) та інтелектуальну (співчутливу). З ускладненням суспільних форм, ускладнюється і зміст симпатії, а в міру психічного розвитку людини – і характер її прояву. Розглядаючи мораль крізь призму еволюції, філософ аналізує роль симпатії в боротьбі за існування в природі і суспільстві.

Великий інтерес представляють етичні погляди А. Шопенгауера в контексті цієї проблеми. Для нього симпатія – співчуття до всіх істот, що породжується усвідомленням спільності їх природи та походження. Для нього співчуття – властивість самого життя, у процесі якого людина забуває про відмінності між собою та іншими [15]. Вчений говорив про співчуття до всіх істот, властиве людям. Саме воно породжує відчуття спільності їх природи та походження. Ця ідея заснована на розумінні А. Шопенгауером страждання як властивості самого життя. Людина в процесі співчуття забуває про відмінності між собою та іншими. Долаючи свій егоїзм, вона ототожнює себе з іншими, робить їх переживання своїми і знаходить у цьому щастя.

Дуже широко та послідовно теорія симпатії розроблена М. Шелером. Вчений у роботі «Сутність і форми симпатії» розглядав це поняття як єдину справжню основу міжособистісних стосунків, виділя-

ючи декілька рівнів емпатичної взаємодії: співпереживання – стан злиття з об'єктом симпатії; співчуття – участь у переживаннях іншої людини при збереженні незалежних відчуттів суб'єкта, і, нарешті, дійсна симпатія – високий, раціональний стан, на цьому етапі відбувається реалізація людяності. Серед вищих форм симпатії інтерес викликають два напрями: умовно їх можна назвати як «співпереживання» і «співчуття». «Einführung» (співпереживання) – стан злиття з об'єктом симпатії, ідентифікація з його переживанням; «Mitgeföhl» (співчуття) – участь у переживанні іншої людини при збереженні незалежних відчуттів суб'єкта, його цілісності.

Якнайповніше подібне трактування розуміння представлене в німецькому романтизмі. Так, згідно з Новалісом, «ми зі світом складаємо інтегральні половини і тому ми зрозуміємо світ, коли зрозуміємо самого себе» [6, с.28].

Значну роль у розвитку цього поняття здійснив Г. Гегель. Характеризуючи процес створення художнього твору, він зазначав, що художник для того, щоб предмет став «у його душі чимось живим», «в стані натхнення весь поглинається предметом», цілком занурюється в матеріал. Майстер стає «органом і живою діяльністю самого предмету», за цієї умови ми простежуємо «тотожність суб'єктивності художника з істиною об'єктивністю зображення» [5]. Пізніше, описаний Г. Гегелем творчий процес «занурення в предмет» і ототожнення з ним, отримує такі назви, як «вчування», «вживання», «ідентифікація», «перевтілення», «емпатія».

Паралельно з теорією симпатії та розуміння проблема емпатії тісно пов'язана з теорією вчування, розробленою в естетиці і психології. Найбільшого поширення і вплив ця теорія отримала в другій половині ХІХ ст. Поняття «вчування» – термін психології мистецтва та естетики, що означає процес перенесення на предмет переживань, внутрішніх почуттів та настроїв, що викликаються ним (наприклад, переживання людиною при сприйнятті будь-якого пейзажу, відчуття смутку або радості проєктуються в цей пейзаж і сприймаються як його властивості – «сумний» або «веселий» пейзаж і тому подібне). Поняття «вчування» було вперше викладене Р. Фішером у роботі «Über das optische Formgemähl». Зміст цього терміна він пов'язує із внутрішнім переживанням при спогляданні зовнішньої форми. Іноді в цьому співпереживанні може брати участь усе тіло. І хоча він перший вводить цей термін у німецьку мову, аналогічні ідеї зустрічалися вже раніше в естетиці німецького романтизму (Ф. Новаліс, Август і Фрідріх Шлегелі, Гердер та ін.), у яких насолода при сприйнятті прекрасного характеризується як стан, коли людина ніби розчиняється в зовнішньому світі, коли стираються межі між «Я» і «не Я».

Поняття вчування набуло широкого поширення в теорії мистецтва початку ХХ століття (Вернон Лі, В. Воррінгер та ін.). К. Гроос був одним із перших, хто намагався дослідити поняття вчування в руслі психологічної естетики. Як зазначає Т. Ємельянова [10, с. 18–19], принцип активності суб'єкта, що споглядає, – пронизує собою всю естетичну концепцію К. Грооса, увесь її понятійний апарат. На думку вченого, внутрішнє споглядання передбачає перенесення свого «Я» в об'єкт, надання йому рис суб'єктності, різних особистісних станів, «настроїв». Цей феномен пізніше отримав назву «одухотворення», «уособлення». «Внутрішнє споглядання» К. Грооса, по суті, не що інше, як ще один із варіантів «теорії вчування».

Згодом класичним виразником цієї течії в естетичній думці став Т. Ліппс, який, визначив це поняття як самопочуття, що «об'єктивується». При цьому дуже часто людські якості і переживання переносяться на всі, без винятку, явища і предмети зовнішнього світу. «Я об'єктивує або проєктує в предмет себе, налаштованого якимось чином. Більше того, я перебуваю в предметі без усякого сприяння з мого боку. Я знаходжу настрої у предметі, коротше кажучи, я вчуваю цей настрої» [8, с. 217].

Німецький філософ і психолог Т. Ліппс створив теорію пізнання людиною живих і неживих об'єктів (об'єктів природи, творів мистецтва). Вчений вважав, що, пізнаючи, людина «вчувається» в пізнаваний об'єкт; сприймаючи його, вона знаходить щось загальне між собою і об'єктом, і об'єкт відкриває людині свою сутність. Ми згодні з твердженням Т. Ємельянової, що у Ліпсовій інтерпретації вчування становить своєрідне розпредмечування об'єкта, перехід його незалежного існування у ракурс суб'єктивного засвоєння, переживання [11, с. 108]. За Т. Ліпсом, вчування, як складова частина, входить у процес розуміння людиною суспільства, мистецтва.

Вчування, як складова частина, входить у процес розуміння людиною суспільства, мистецтва [13]. На початку ХХ століття теорія вчування Т. Ліппса поширилася в англійських країнах. Як відзначає Т. Гаврилова [4], першим, хто ввів у психологію термін «емпатія», є С. Тітченер. Він переклав словом «емпатія» запозичений у німецького психолога Т. Ліппса термін вчування (einführung – нім.). Емпатія (англ. «empathy» від (грец. «pathos») – співпереживання) – розуміння відносин, почуттів, психічних станів іншої особи у формі співпереживання. Слово «емпатія» походить від римського «pathos», що означає глибоке, сильне почуття (відчуття), близьке до страждання. Префікс «ем» означає спрямований (скерований) усередину.

Важливий внесок у розвиток поняття емпатії як основи внутрішнього розуміння Іншого ми знаходимо у працях Ф. Шлейермахера, В. Дільтея, Г. Гадамера. Ф. Шлейермахер осмислив герменевтику перш за все як мистецтво розуміння чужої індивідуальності – «Іншого». Але засобом розуміння, відповідно до

ідей філософа, є мова, оскільки вона пов'язана з актом пізнання не зовнішнім, а внутрішнім, органічним способом. Крім того, він упевнений – споглядання іншої індивідуальності, яка пізнається як протилежність своєї власної, є корелятом саморозуміння. Лише той, хто постійно прагне споглядати все людство і протиставляє своє світобачення Іншому, може прийти до усвідомлення власної своєрідності.

Зважаючи на це, В. Дільтей розробив метод «розуміння» як безпосереднього усвідомлення деякої духовної цілісності – у сенсі цілісного переживання. Осягнення розуміння здійснюється шляхом «перенесення-себе-на-місце-іншого» [8] незалежно від того, чи то людина, чи твір мистецтва. Розуміння, споріднене інтуїтивному проникненню в життя, він протиставляє методу пояснення, застосованому в науках про природу, де ми вдаємося до розсудливого доказу, а розуміння «чужого світу» здійснюється шляхом «уживання», «співпереживання», «вчування». Будь-яке розуміння для В. Дільтея – це «знов переживання», зрозуміти – означає співпережити, «знайти Я в ТИ» [6, с.28].

Г. Гадамер, роздумуючи про філософські системи ХХ століття, зазначав, що всі вони намагалися визначити, що є «сприйняття», і що є «розуміння», як соціальні феномени, які є основою людського буття. «Йдеться не про те, що здійснення розуміння постійно супроводить свідомість, яка за своїм змістом не є такою що опредмечує, а про те, що розуміння взагалі не може бути схоплене як свідомість чогось, що піддається осмисленню, що ціле самого здійснення розуміння втягнуте в подію, ним зумовлене і ним пронизане» [3, с. 21].

Дійсне розуміння саме по собі – є проникнення, вживання в суть речей, а тому воно повинне володіти додатковими «векторними» можливостями, що дозволяють проникати в суть будь-яких предметів і явищ навколишнього світу (і природного, і соціального, в першу чергу). К. Ясперс об'єднує сенси розуміння і вчування, стверджуючи, що якщо ми розуміємо, яким чином деякі думки походять з настроїв, бажань або страхів, – значить, ми розуміємо зв'язки емпатично (або, інакше, ми не розуміємо того, хто говорить) [16]. К. Ясперс зазначив, що в ході емпатичного пізнання іншої людини одночасно здійснюється декілька процесів: емоційна оцінка іншого, спроба зрозуміти сенс його вчинків, і заснована на цьому стратегія зміни поведінки, і побудова стратегії своєї власної поведінки, і послідовне взаємовідображення, змістом якого є відтворення внутрішнього світу партнера по взаємодії. Відтак емпатичне розуміння дозволяє нам зрозуміти співрозмовника.

У феноменології емпатія використовується, щоб описати досвід пізнання Іншого з себе самого. Феноменологічну теорію емпатії Е. Штейн пояснює тим, що для розуміння чужого болю, необхідне не просто співчуття, а щось більше – емпатія-вчування, що розкривається трьома стадіями. Перша – коли чуже життя раптово зростає переді мною. Друга – коли я втягнутий у душевний стан іншого. Третя стадія робить можливою не лише співчуття, але й розуміюче об'єктивування переживань. У емпатії, що розглядається як пізнання досвіду Іншого, не йдеться про тотожність суб'єкта досвіду і суб'єкта емпатії. Штейн пише: «У пережитому мною неоригінальному досвіді я відчуваю себе супроводжуваною досвідом іншим, початковим, він не прожитий мною, але волає в мені» [9].

В. Пузиревський зазначає, що в екзистенціалізмі розглядається перш за все не емпатичний спосіб відношення до Іншого, а початкова емпатична здатність екзистенцій «спів-бути» («со-бутійствовати») один з одним ще до виділення «Іншості» як такої. Тому ця здатність не позначається поняттям «емпатія», а іменується поняттям «спів-буття». Розсудкова ж емпатія, що є способом «спів-буття», позначається як «розуміюче буття один-з-одним» у М. Гайдеггера [14, с. 109]. У роботах Е. Гуссерля підкреслюється, що в емпатії розкривається сутність соціального пізнання і тому її можна зарахувати до сфери гносеології Іншого (там розглядається імманентно-трансцендентна, позиціонально-квазі-позиціональна пізнавальна структура емпатії). «Емпатія включає як знання до-рефлексії, що Інший є, так і до-рефлексивне і усвідомлене передбачення того, що саме собою являє Інший» [14, с. 113].

Отже, проблема емпатії бере свій початок ще в давньогрецькій філософії, де вона розумілася як «симпатія» і як духовна об'єктивна спільність, через яку люди співчують один одному. «Симпатія» і «емпатія» в давньогрецькій філософії були співзвучні таким поняттям, як «співпереживання», «співчуття». Тому такі поняття стали об'єктом вивчення філософських дисциплін – етики та естетики.

Проаналізувавши розвиток та становлення цієї проблеми з давньогрецької філософії до ХХ ст., можна констатувати таку закономірність: емпатія визначається як розуміння на рівні відчуттів, прагнення емоційно відгукнутися на почуття іншої людини. У філософській традиції простежується анонімність цього поняття. У філософії термін «емпатія» часто не вживається, а вивчається в аспекті близьких за значенням понять, зокрема, «співчуття», «співпереживання», «симпатія», «вчування», «розуміння» та ін., які мають з ним феноменологічну схожість. Ситуація іншої людини не стільки продумується, скільки відчувається, проживається як власна. Відповідно, емпатія виступає основою для «надмовної» комунікації, в процесі якої формується система цінностей, яка в подальшому визначає систему міжособистісних взаємодій. Емпатія як комунікативна властивість особистості сприяє вирішенню глибоких людських питань і відкриває нові можливості для гуманізації особистісних зв'язків людини з навколишнім світом, її гармонійних стосунків з іншими людьми.

Література:

1. Античные мыслители об искусстве // Сборник высказываний древнегреческих философов и писателей об искусстве. – М. : Искусство, 1938. – 242 с.
2. Аристотель Об искусстве поэзии / Аристотель. – М. : Государственное издательство художественной литературы, 1957. – 184 с.
3. Гадамер Г.-Г. Философские основания 20 века / Гадамер Г.-Г. // Актуальность прекрасного. – М. : Искусство, 1991. – С. 15–26.
4. Гаврилова Т. П. Понятие эмпатии в зарубежной психологии / Т. П. Гаврилова // Вопросы психологии. – 1975. – № 2. – С. 147–158.
5. Гегель. Влияние музыки на человека / Гегель // Сочинения : в 14 т. – М. ; Л. : Гос. соц.-экон. изд-во, 1957. – Т. 14. – 241 с.
6. Гусев С. С. Проблема понимания в философии / С. С. Гусев, Г. Л. Тульчинский. – М. : Политиздат, 1985. – 192 с.
7. Смит А. Теория нравственных чувств или опыт исследования / А. Смит. – Спб., 1895. – 159 с.
8. Дильтей В. наброски к критике исторического разума / В. Дильтей // Вопросы философии. – 1988. – № 4. – С. 145–152.
9. Эдит Штейн: Эмпатия и миссия христианской философии // Дж. Реале, Д. Антисери. Западная философия от истоков до наших дней: От романтизма до наших дней. ТОО ТК «Петрополис», 1996-1997. Перевод С. Малцевой. Научный редактор Е. Соколов [Электронный ресурс]. – URL : http://society.polbu.ru/reale_westphiloiv/ch103_i.html.
10. Ємельянова Т. В. Карл Гроос: проблема «естетичного споглядання» / Т. В. Ємельянова // Гуманітарний часопис. – 2012. – № 3. – С. 15–21.
11. Ємельянова Т. В. Проблема суб'єкта в контексті естетичного сприйняття та переживання (на матеріалі естетико-психологічних поглядів Т. Ліпса) / Т. В. Ємельянова // Гуманітарний часопис. – 2011. – № 4. – С. 105–112.
12. Липпе Т. Руководство к психологии / Т. Липпе. – Спб., 1907. – 217 с.
13. Липпе Теодор. Философия природы / Т. Липпе ; пер. с нем. – М., 2010. – Изд. 3. – 240 с.
14. Пузыревский В. Ю. Эмпатия как предмет исследования в современной западной философии / В. Ю. Пузыревский // Сибирь. Философия. Образование. Алманах, 2002 (выпуск 6). – С. 103–118.
15. Шопенгауэр А. Об интересном [Текст] / А. Шопенгауэр ; сост. В. Г. Голобоков ; общ. ред. П. С. Гуревич. – М. : Олимп : Аст, 1997. – 432 с. – (Классики зарубежной психологии).
16. Ясперс Карл. Рациональное понимание и понимание через вчувствование (эмпатическое понимание) [Электронный ресурс] / Карл Ясперс. – Часть 2 : Понятные психические взаимосвязи. – URL : <http://www.practica.ru/Jaspers/chap11.htm>.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії НУВГП О. П. Наконечна

Катерина Шевчук

ЕСТЕТИЧНЕ ПЕРЕЖИВАННЯ І ЕСТЕТИЧНІ ЦІННОСТІ В КОНЦЕПЦІЇ СТАНІСЛАВА ОССОВСЬКОГО

У статті аналізуються ключові проблеми естетичної концепції видатного польського естетика Станіслава Оссовського, а саме: питання естетичної позиції і переживання, а також положення естетичних цінностей. Пошук універсальної характерної риси естетичної позиції і естетичного переживання привів Оссовського до визнання такої риси контемпліативного, як «життя миттєвістю». Крім того, автор статті з'ясує, яку роль у концепції естетичного переживання відіграє інтерпретація, експресія та емоції. Наступним питанням в концепції Оссовського є пошук критерію естетичних цінностей, а також окреслення його позиції як щодо естетичних цінностей, так і щодо естетичного переживання.

Ключові слова: естетична позиція, естетичне переживання, естетичні цінності, контемпліяція, інтерпретація, експресія, емоції.

K. Shevchuk

AESTHETICAL EXPERIENCE AND AESTHETICAL VALUES IN STANISLAW OSSOWSKI'S CONCEPTION

The article is devoted to the analysis of main aesthetical problems in the philosophy of Stanislaw Ossowski. Author pays attention to the question of aesthetical position and experience, and to the problem of aesthetical values.

The important element of the aesthetical experience theory, as S. Ossowski considered, is a category of aesthetical position. It is not depended on a kind of recognizing the aesthetical position as necessary condition for the getting the aesthetical experience or as essential characteristic of such experience. Ossowski paid attention to the polysemy of concept «position», which is viewed by aestheticians as readiness to get some experience or as actual relation with object of experience or the very experience. In Ossowski's works the «aesthetical position» was defined as relation with object. However, sometimes he used the concepts «position» and «feeling» as synonyms. So, we can state that Ossowski did not distinguished these two concepts.

One of the main task of Ossowski's aesthetical investigations is determining the specific of aesthetical experience. He tried to find the universal feature of aesthetical position. This investigation led him to recognition of contemplative «life by instancy». This state was characterized as selfless attitude to reality

In addition, the author finds out the role of interpretation, expression and emotion. There also has been analyzed criterion of aesthetic values and outlining his own position as on aesthetic values, and about the aesthetic experience.

In general, sociological orientation of S. Ossowski's aesthetic reflection allowed to avoid the normativism in conception of aesthetic experiences. According Ossowski, the results of the art communication depends on age, culture, environment and personality of the recipient.

Key words: aesthetical position, aesthetical experience, aesthetical values, contemplation, interpretation, expression, emotions.

К. Шевчук

ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ И ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ В КОНЦЕПЦИИ СТАНИСЛАВА ОССОВСКОГО

В статье анализируются ключевые проблемы эстетической концепции выдающегося польского эстетика Станислава Оссовского, а именно: вопрос эстетической позиции и переживания, а также положение эстетических ценностей. Поиск универсальной характерной черты эстетической позиции и эстетического переживания привел Оссовского к признанию такой черты контемпліативного, как «жизнь мгновением». Кроме того, автор статьи выясняет, какую роль в концепции эстетического переживания играет интерпретация, экспресия и эмоции. Следующим вопросом в концепции Оссовского является поиск критерия эстетических ценностей, а также определение его позиции относительно как эстетических ценностей, так эстетического переживания.

Ключевые слова: эстетическая позиция, эстетическое переживание, эстетические ценности, контемпліяция, интерпретация, экспресия, эмоции.

Проблемі естетичних переживань і естетичної позиції С. Оссовський присвятив багато уваги у своїх працях. Мериторичним проясненням згаданих питань є праця С. Оссовського «Біля основ естетики». Основним положенням є тут, зокрема, ідея «контемпліативного життя миттєвістю», а також питання інтерпретації, експресії і ролі емоції в естетичному переживанні.

Важливим елементом теорії естетичного переживання є, на думку С. Оссовського, категорія естетичної позиції незалежно від того, чи позицію розуміють як необхідну умову отримання естетичного переживання, чи як суттєву характеристику цього переживання. Поняття «позиція» не однаково трактують естетики, психологи. С. Оссовський ще у 1933 р. зауважив, що слово «позиція» розглядається естетиками або як готовність до отримання певних переживань, або як визначене актуальне відношення до предмета переживання чи самого переживання. Сам С. Оссовський розумів «естетичну позицію» як відношення до предмета [5, с. 262–264].

Розрізнення здійснене С. Оссовським є досить цінним, оскільки воно виявляє відмінність трактування естетичної позиції як актуального відношення до предмета та як готовність до визначених переживань. Однак це розрізнення Оссовський не здійснив до кінця. Йому було відомо, що інші автори (наприклад, В. Вітвіцький) під позицією розуміють не відношення, але власне готовність до визначених реакцій. Водночас у роздумах багатьох теоретиків (Р. Інгарден, З. Лісса і сам С. Оссовський) також функціонувало два терміни, які використовувались як синоніми: «позиція» і «налаштування». Хоча можна було б здійснити повне розрізнення не лише значень, але й назв: готовність до естетичних переживань називати «естетичним налаштуванням», а під «естетичною позицією», згідно з пропозицією С. Оссовського, розуміти окреслене відношення до предмета естетичних переживань. Як відомо, жоден з польських естетиків міжвоєнного двадцятиліття також не здійснив до кінця це розрізнення. На думку відомого польського естетика Б. Дземідока, запропоноване розрізнення дозволило б зменшити кількість багатозначних понять у сфері естетичного переживання.

Щоб відповісти на питання, чим є і в чому полягає естетична позиція, треба, насамперед, з'ясувати, чим вона не є, яким позиціям протиставляється. У працях польських естетиків періоду міжвоєнного двадцятиліття естетична позиція протиставляється, передусім, практичній і (хоча у меншій мірі) дослідницькій позиції. Прагнучи охарактеризувати сутність естетичної позиції С. Оссовський відсилається до Кантівської концепції «безкорисливого уподобання». Визнає, однак, що навіть у самого І. Канта це поняття не є однозначним. Вважає, що у Канта воно функціонує у трьох принципових значеннях:

- 1) уподобання незалежне від переконання про екзистенцію предмета;
- 2) уподобання без бажання;
- 3) уподобання, яке не спирається на особисті мотиви [5, с. 267].

С. Оссовський створив власну концепцію, де суттєвими мотивами є безкорисливість і контемплативність. Він усвідомлював, що захист Кантівської теорії не є простою справою, однак був переконаний, що вона й досі не втратила актуальності.

Аналізуючи своєрідність естетичного відношення до дійсності, С. Оссовський доходить висновку, що як у будь-яких розвагах, так і у будь-якій естетичній контемплативності існує певний важливий спільний чинник, який, мабуть, і є джерелом почуття безкорисливості, яке з тими станами пов'язане: у всіх цих випадках живемо миттєвістю [5, с. 269].

Йдеться про те, що значна частина свідомого життя людини, як зазначає С. Оссовський, протікає у «налаштуванні на майбутнє», підпорядкована майбутньому [5, с. 271]. Рідко буває, що людина не думає про майбутнє чи не піклується про результат своїх дій. Ці всі нечасті, короткі періоди в житті людини, які характеризує виразна відсутність налаштування на майбутнє чи принаймні виразне домінування актуального налаштування, С. Оссовський і називає «життям миттєвістю». Цей стан естетик характеризує як безкорисливе відношення до дійсності.

Категорія «життя миттєвістю» має, однак, досить широке застосування, охоплює, згідно з Оссовським, переживання як активного, так і контемплативного характеру. Тому власне «контемплативне життя миттєвістю» є, на його думку, найсуттєвішою характеристикою будь-яких естетичних переживань. Однак естетик усвідомлював, що і ця категорія є досить широка, – охоплює одночасно такі переживання, які складно зарахувати до естетичних, наприклад, чуттєві задоволення, релігійні екстази, еротичне збудження тощо.

Приймаючи поняття «контемплативного життя миттєвістю» за найбільш відповідну категорію для всіх типів естетичного переживання, Оссовський водночас висловлює сумнів, чи колись вдасться знайти якусь специфічну рису, яка б дозволила виокремити всі естетичні переживання від позаестетичних контемплативних станів «життя миттєвістю» [5, с. 275]. На його думку, тут можливі лише два рішення: або відмовитися від знаходження спільного адекватного поняття, яке б дозволило охопити різні типи естетичних переживань, або теж прийняти категорію з широким застосуванням: приписати естетичну позицію будь-якому контемплативному життю миттєвістю чи встановити інші критерії.

Загалом, С. Оссовський займав плюралістичну позицію у справі розуміння естетичного переживання: стверджував існування активних переживань, які передбачають якісь фізичні дії (під час розваг), або контемплативні переживання, які є пасивними за своєю сутністю, бо не вимагають від суб'єкта жодної інтелектуальної активності (так можна сприймати прекрасне у природі чи деякі музичні, поетичні й навіть живописні твори) [5, с. 47]. Однак і ця модель не може трактуватись як універсальна,

навіть щодо явищ природи, а тим паче творів мистецтва, оскільки, як підкреслював С. Оссовський, існують такі естетичні переживання, які полягають, насамперед, у інтенсивній праці інтелекту [5, с. 266].

Вагому роль в естетичному переживанні, на думку Оссовського, відіграє інтерпретація. С. Оссовський розрізняв два види інтерпретації. Зазвичай це поняття розуміють як роз'яснення, тлумачення. Оссовський, однак, надає йому ширшого значення. Інтерпретацію він розглядає не лише як спосіб розуміння символів і образів, спосіб пояснення змісту твору, але теж як спосіб, за допомогою якого самовільно організовуємо, доповнюємо, спрощуємо чи коригуємо чуттєві дані у нашому спостереженні [5, с. 375–376].

Першим типом інтерпретації є, згідно з Оссовським, «семантична інтерпретація», яка стосується лише тих предметів, які щось для нас означають, значать або уявляють. Другий тип інтерпретації – «асемантична інтерпретація» – не веде нас за межі предмета спостереження, полягає в організації чуттєвих даних. Найчастіше пов'язана зі сприйняттям музики, без неї група звуків не стане для нас музикою. Наше сприйняття музики не є поняттєвим розумінням, але певним типом орієнтації у безпосередньо спостереженій дійсності [5, с. 64].

Вищим ступенем асемантичної інтерпретації є, на думку С. Оссовського, «об'єктивна інтерпретація». Полягає на інтерпретації чуттєво даних фрагментів дійсності як конкретних предметів зовнішнього світу, наприклад, крісел або людської постаті.

Значущою складовою теорії естетичних переживань С. Оссовського є його аналіз категорії експресії. Експресія, на його думку, важлива у трьох аспектах:

- як проникнення в чужу психіку (як автора твору, так і його персонажів);
- як можливість порозуміння між людьми;
- як можливість пізнати переживання, які можуть бути цінними для нас самі по собі.

Таке розуміння свідчить про широке плюралістичне трактування експресивних функцій мистецтва автором.

Оссовський розрізняє, зокрема, експресію у значенні вираження переживань і у значенні здатності їх викликати. «Міміка обличчя експресивна не тому, що виражає почуття, але тому, що їх викликає, натомість музика під настрій експресивна тому, що викликає настрої, а не тому, що його виражає». Перший вид експресії С. Оссовський називає «пасивною», натомість другий «активною» або «імпресією» [5, с. 213]. Обидва види експресії відіграють суттєву роль у різних переживаннях, викликаних творами мистецтва і, як правило, органічно пов'язані між собою.

Неодноразово С. Оссовський підкреслював, що важливим чинником, який впливає на формування естетичного переживання є емоції [5, с. 220]. Філософ розрізняв «основну емоцію» і «суто естетичну емоцію», роль якої полягає у наданні будь-якій основній емоції додаткового забарвлення. Естетична емоція якимось чином надбудовується над основною і нерозривно з нею пов'язана.

Як стверджує Б. Дземідок, С. Оссовському не притаманний естетичний пуризм у справі емоційних переживань, викликаних мистецтвом. Соціологічна орієнтація його естетичної рефлексії дозволила, загалом, уникнути нормативізму у питанні естетичних переживань. Згідно з Оссовським, результати спілкування з мистецтвом залежать від епохи, культури, середовища й особистості реципієнта. У різних суспільних середовищах, як стверджує Оссовський, панують різні системи й ієрархії художніх цінностей. У різних типах культур панують різні системи знаків, різні коди і художні інтенції. Конвенції, до яких ми звикли, перестають нами усвідомлюватись як конвенції. Естетик зауважував, що ті самі твори можуть викликати різні реакції і формувати різні позиції. Від суспільного середовища, на його думку, залежить як спосіб розуміння символів, змісту твору, так і спосіб його сприйняття.

Висхідним пунктом концепції С. Оссовського є настанова, що естетичні переживання є критерієм естетичних цінностей тому, що такою є поточна і загальна думка більшості реципієнтів мистецтва і його теоретиків. Цей емпіричний вихідний пункт став робочою гіпотезою, яка лише частково була підтверджена дослідженнями С. Оссовського, оскільки виявилось, що естетичне переживання не є єдиним критерієм цінностей, а навіть коли є ним, то все ж не є мірилом цінності.

Виявляється, що визнання окремих предметів прекрасними (= естетично ціннісними) визначають різноманітні характеристики, оскільки спільної чисто об'єктивної риси знайти не вдається. Якщо естетична цінність прекрасного коня, прекрасної сонати, прекрасної драми, як зауважує С. Оссовський, мають щось спільне, крім назви, якщо можемо усі естетичні цінності трактувати як цінності однієї категорії, то не з огляду на якісь об'єктивні кваліфікації, але хіба що через відношення до переживань особи, яка спостерігає. Єдиною спільною рисою усіх предметів, наділених естетичною цінністю була б, отже, здатність викликати естетичні переживання» [5, с. 256].

Такого висновку Оссовський доходить тому, що у об'єктивній сфері не можна викрити сутності і своєрідності естетичних явищ, оскільки ці предмети не становлять жодної однорідної групи. Оскільки їх поєднує здатність викликати естетичні переживання, то саме у сфері переживань Оссовський продовжував шукати точку опори для загального поняття естетичної цінності. Результат, однак, не був значно кращим, ніж у випадку естетичних предметів, оскільки виявилось, що не можна знайти такого

поняття естетичних переживань, яке було б однорідним корелятом для всіх типів естетичних цінностей і лише для них.

«Очевидно, – пише С. Оссовський, – естетичні цінності – всупереч загально прийнятій думці – не завжди приписують предметам з огляду на певний тип переживань, які ці предмети викликають. Очевидно, жоден визначений тип переживань не може визнаватись достатнім критерієм. Очевидно, кваліфікуючи предмети як прекрасні, як такі, що наділені естетичною цінністю, не завжди маємо на думці тільки їх відношення до переживань, які ми отримуємо при їх спостереженні» [5, с. 277].

Отже, виявилось, що не лише предмети, які здаються естетичними, але й переживання, які називають естетичними не становлять жодної окремої однорідної категорії цінності. Сутність естетичних явищ не можна однозначно схопити, відсилаючись лише до їх об'єктивних чи суб'єктивних характеристик. Тому ані об'єктивне, ані суб'єктивне рішення не задовільняє С. Оссовського. насправді ж, як він зазначає, «наші естетичні судження мають суб'єктивно-об'єктивний характер» [5, с. 281].

У теорії естетичних цінностей С. Оссовський є плюралістом [3, с. XXX]. Запропоноване ним розрізнення художніх і естетичних цінностей, виявилось дуже доречним і досі актуальним. Художні цінності пов'язані з твором мистецтва, їх критеріями є такі властивості твору мистецтва, які можна об'єктивно визначити (наприклад, оригінальність задуму, ступінь технічної складності, досконалість виконання, функціональність, правильність відтворення дійсності тощо) [5, с. 299–300]. Вирок щодо художніх цінностей не має спиратися на естетичному переживанні, вимагає однак компетенції і знань, які не притаманні кожному реципієнтові мистецтва. Тому, на думку С. Оссовського, можна зазначити, що художні цінності мають аристократичний характер. Натомість естетичні цінності мають, згідно з естетиком, демократичний характер, бо єдиним їх критерієм є естетичне переживання. Не є вони, однак, у зв'язку з цим, об'єктивними, а об'єктивно-суб'єктивними (реляційними). Не можна їх звести ані до характеристик, ані до переживань суб'єкта, є вони, натомість, результатом встановленого відношення між певними характеристиками об'єкта і переживанням суб'єкта. При цьому С. Оссовський не заперечує позахудожні і позаестетичні цінності мистецтва, наприклад, моральні, релігійні чи політичні. Проте вони не є компонентами художньої цінності, хоча суттєво впливають на її глобальну (суспільну) цінність.

Здійснене С. Оссовським розрізнення естетичних цінностей і оцінок від художніх значно відрізняється від аналогічного розрізнення, здійсненого Р. Інгарденом. У Р. Інгардена естетичні цінності об'єктивні, абсолютні і нереляційні, художні цінності об'єктивні і реляційні (інструментальні) водночас. Натомість у С. Оссовського естетичні цінності відносні й реляційні, а художні цінності теж відносні, але об'єктивні [4, с. 197]. Обоє теоретиків об'єднує переконання, що виявлення художніх цінностей є складнішим, вимагає компетентності суб'єкта оцінювання і не має (не мусить мати) безпосереднього зв'язку з естетичним переживанням.

У праці «Соціологія мистецтва» («*Sociologia sztuki*») С. Оссовський висловив думку, що проблема узгодження об'єктивності цінностей та ієрархії з суб'єктивністю естетичних уподобань – з чим безрезультатно боролася філософська естетика – може бути вирішена на ґрунті соціології. «Для соціолога справа об'єктивності в естетичних оцінках, – зазначає він, не є загрозою. Об'єктивна ієрархія естетичних цінностей, – це ієрархія прийнятна у суспільному оточенні, до якого належить той, хто вірить в об'єктивність даної ієрархії» [5, с. 371]. Хоча в окремих випадках можуть, на його думку, існувати естетичні оцінки, що мають визначене дійсне підґрунтя (наприклад, оригінальність задуму, технічна досконалість виконання тощо), підґрунтя, незалежне від позиції різних суспільних груп, то, однак, в останній інстанції треба спиратися на соціально визначену дійсність. Оскільки не існує жодного критерію, який дозволив би у всіх випадках визначати естетичні цінності та ієрархії, то завжди якимось суспільне оточення вирішує, що конкретно у певних випадках визначає об'єктивність естетичних цінностей твору мистецтва [5, с. 371–372]. Саме такий підхід виключає можливість приписання С. Оссовському суб'єктивізму. Загалом, найбільш відповідним його концепції естетичного переживання є соціокультурний реляціонізм.

Складно при цьому погодитись з Р. Інгарденом, який зазначає, що так само як переживання, викликане якимось предметом, не ідентичне з ним, так само цінність естетичного переживання слід відрізнити від цінності предмета, який викликав це переживання. Складно не погодитись також з Оссовським, який підкреслює, що естетичне переживання не можна приймати мірилом естетичної цінності, а інтенсивність цього переживання вважати показником високості естетичної цінності предмета (наприклад, твору мистецтва), який це переживання викликав.

Якщо цінності твору мистецтва зводять до переживань чи позицій, то художня цінність і такі поняття, як «досконалість виконання», «талант», «оригінальність», «новаторство» тощо, втрачають будь-який сенс, а роль художника зводиться до нуля.

Естетичний суб'єктивізм не може пояснити тривалість певних художніх і естетичних цінностей, багатовікового визнання шедеврів і притаманної всім типам культур ієрархії художніх цінностей, сприйнятих як об'єктивні і загально визнані представниками цієї культури.

Онтологічний естетичний об'єктивізм (ідеалістичний і натуралістичний) натомість або веде до відриву сфери цінностей від людини, що не здається раціональним і обґрунтованим і може вести до містифікації світу цінностей, до його трактування як цілком гетерономного щодо людини, або ж відсилається до переживань і позицій індивіда (як, наприклад, *casus* Р. Інгардена), у результаті перестає бути послідовним об'єктивізмом, і, на практиці, переходить у реляціонізм.

Нікому досі не вдалося визначити якусь одну характерну рису, спільну всім прекрасним предметам (яка була б необхідною і достатньою умовою прекрасного), або ж групи характеристик, які б дозволили виокремити естетичні цінності в онтологічній сфері.

Послідовники плюралістичного об'єктивізму, які слушно визнають, що прекрасними можуть бути абсолютно різні групи понять, однак, оминають досить суттєве питання: хто і коли ці групи як естетично ціннісні визначив, і чому вони естетично ціннісними визнаються. Таким чином, єдиний різновид об'єктивізму, який можна успішно відстоювати, – це соціологічний об'єктивізм. Будь-який соціологічний об'єктивізм є, однак, безпосереднім виразом соціологічного естетичного реляціонізму. У цьому випадку замість індивіда (чи індивідів) і його переживань суб'єктивним членом реляції стає суспільна група, яка визначає і навіює індивіду відповідні ієрархії цінностей. Саме такого погляду у питанні передумови естетичного переживання і естетичних цінностей дотримувався С. Оссовський.

Література:

1. Dziamski S. O subiektywizmie w wersji psychologicznej w polskiej myśli estetycznej XX wieku [Text] / S. Dziamski. – Poznań, 1968. – 115 s.
2. Dziemidok B. Relacjonizm psychologiczno-socjologiczny Stanisława Ossowskiego [Text] / B. Dziemidok // Studia z dziejów estetyki polskiej 1918-1939, pod red. S. Krzemienia-Ojaka i W. Kalinowskiego. – Warszawa, 1975. – 278 s.
3. Dziemidok B. Estetyka Stanisława Ossowskiego [Text] / B. Dziemidok // Ossowski S. Wybór pism estetycznych. – Kraków, 2004. – 150 s.
4. Morawski S. Wprowadzenie w labirynt estetyki [Text] / S. Morawski // Studia Filozoficzne. – 1989. – Nr 8/14.
5. Ossowski S. Dzieła [Text] / S. Ossowski – Warszawa. – T. 1. – 1966. – 426 s.

Рецензент – кандидат філософських наук, ст. викладач кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія» **М. В. Карповець**

УДК 165.62

Андрій Іванчук**«ПРИНЦИП ПРИНЦИПІВ» ТА МЕТОД ФЕНОМЕНОЛОГІЇ**

У статті розглядається «принцип принципів», що є основою феноменологічного методу. «Принцип принципів» розуміється як новий підхід у філософії, який, з одного боку, знімає наявні дуалізми історії філософії, а з іншого – слугує плідною засадою у творенні різних філософських концепцій. У такому стосунку приводяться різні моделі: онтична в Гусерля, онтологічна в Гайдеггера та «феноменології дару» Маріона. На підставі поданого аналізу постулюється універсалізм та функціональність такого «принципу принципів».

Ключові слова: феномен, феноменологічний метод, «принцип усіх принципів», феноменологічна редукція.

A. Ivanchuk**«PRINCIPLE OF PRINCIPLES» AND PHENOMENOLOGICAL METHOD**

Among various philosophical ideas developed in 20th century phenomenology plays significant role. One way or the other it determines understanding of the basic principles of contemporary patterns in philosophy. From this point of view article «»Principle Of The Principles» And Phenomenological Method».

Main point lies in fluent understanding of one of the basic concepts of Phenomenology, Principle of Principles. It may be determined as: «Back to the Things!». In other words it demands to clear the perception of thing from any theoretical or practical knowledge about it leaving clear perception of thing only as a thing. This new look on the thing as an act of seeing is consisted of three basic parts: intuition analysis and description. First two criteria are aimed to define the thing and the third one is making judgment based on two previous. Such specific perception of all things give possibility to eliminate existing historical dualism in the philosophical perception of the world, such as Kant's Noumenon and Phenomenon or Hegel's Phenomenon and Essence.

From the point of view of Principle of principles, along with the definition of the Phenomenon it is analyzed in context of the history of philosophy. As a basic principle of phenomenological method, it is used in different particular cases by various philosophers. Husserl uses it as ontic, Heidegger – as ontological, Marion in context of the «Phenomenology of Givenness».

This article is showing the ideal an particular usage of the Principle of Principles as a concept of phenomenology and its possibility to be applied in other philosophical spheres. On one hand principle is perceive as basic concepts of philosophical approach. At the same time it is used to criticize that time existing philosophical ideas.

Key words: phenomenological method, «principle of principles», phenomenon, phenomenological reduction.

A. Иванчук**«ПРИНЦИП ПРИНЦИПОВ» И МЕТОД ФЕНОМЕНОЛОГИИ**

В статье рассматривается «принцип принципов», являющийся частью феноменологического метода. «Принцип принцип» понимается в качестве нового подхода в философии, который, с одной стороны, снимает дуализмы истории философии, с другой – служит плодотворной базой для создания различных философских концепций. В этом отношении приводятся различные модели: онтическая у Гуссерля, онтологическая у Хайдеггера и «феноменологии дара» у Маріона. Вследствие проведенного анализа постулируются универсалізм и функциональность данного «принципа принципов».

Ключевые слова: феномен, феноменологический метод, «принцип всех принципов», феноменологическая редукция.

Входження в традицію феноменології вимагає не лише уважного й відповідального вчитування та дослідження текстів, а й кардинальної зміни у самому баченні світу, специфічного налаштування погляду. Така умова є єдиною можливістю подальшого розуміння цієї традиції, адже для її освоєння в жодному разі не буде достатньо на підставі оволодіння кількома аксіоматичними положеннями та шляхом дедукцій розбудувувати низку ідей. Необхідно ще дещо.

В одному зі своїх спогадів М. Гайдеггер згадував: «викладання Гусерля проходило у формі поступового, крок за кроком, тренування феноменологічного «бачення» [8]. Це висловлювання повинне викликати подив, адже самому метрові думки також знадобився час, щоб навчитись цьому «баченню», не кажучи вже про становище звичайної людини. Закономірне і відповідне питання про характер такого явища та його суть тематично стоять у розгляді цієї статті.

У вступі до «Буття та ніщо» Ж.-П. Сартр вказує, що феноменологічний тип погляду та стосунку до речей відкидає попередньо наявні дуалізми філософії, серед яких, для прикладу, можна згадати

дуалізму феноменального та ноуменального у Канта чи явища та сутності у Гегеля. «Сучасна думка... Перш за все безсумнівно звільнилась від того дуалізму, коли у суцшому внутрішнє протиставляється зовнішньому. Немає більше зовнішнього, якщо під ним розуміти поверхневу оболонку, яка б приховувала від поглядів істинну природу» [5, с. 31] Згідно з таким підходом, до бачення речей устанавлюється кардинально відмінна парадигма мислення. Істиною стає фактичність речі.

Уже у другому томі «Логічних досліджень» Гусерль, розробляючи програму феноменології, першопринципом філософського розгляду подає заклик «До самих речей!» [3, с. 17], чи більш точно у своїй оригінальності «*Zu den Sachen selbst!*», який у подальших розробках буде носити імена: «евіденції», «принципу усіх принципів», «принципу очевидності» і т. д. Програмним завданням цього принципу є констатування повернення погляду на саму предметність у її самоданності у нашому сприйнятті. У методиці на початку пропонується провести процедуру «епохе», тобто повністю відмовитись від будь-якої заангажованості у попередній досвід та будь-які наявні теорії, актуалізувати повне перенесення світобачення на нову основу, чи «не повинно виносити судження, чи покладати значущість, якщо вони не почерпнуті мною не з евіденції, з досвіду, у яких відповідні речі та стан речей присутні для мене як вони самі» [9, с. 35]. Наступним кроком необхідно «оголити» саму річ перед нашим зором, сприймаючи її в непосредності для того, щоб вона постала нам у своїй первинності: «Жодна мислима теорія не може примусити нас сумніватись у «принципі принципів»: будь-яке дане зі споглядання першоджерела є правовим джерелом пізнання, і все, що *дається* нам в інтуїції з першоджерела (так кажучи, у своїй справжній живій дійсності), необхідно приймати таким, яким воно себе нам дає, але лише у тих рамках, у яких воно себе дає» [2, с. 80]. Гусерль приводить до інтуїтивного розгляду феноменів, вдивляння (*Schau*) в них. У цьому відношенні можна навести цікаву історичну, хоча асинхронну паралель. Така тенденція трапляється у Вітгенштайна, який вже у свій пізній період у відношенні істинного пізнання так і казав: «Не думай, а дивись!» [1, с. 121], а у спогадах його друга Друрі, Вітгенштайн каже, що можна назвати його роботу «феноменологією» [4].

Цікаво, що артикль «*den*» у вислові «*Zu den Sachen selbst!*» відповідає давальному відмінку множини німецької мови, тобто відповідає за «розташування» речі, а не «напрямок» руху до неї самої. Звичний ж переклад, що звучить «до самих речей» конотативно радше спонукає до руху в їхній бік, а не до розміщення споглядання на саму річ. Тому варто розуміти заклик Гусерля саме так, а не інакше.

Конкретніше, як вказує німецький дослідник Г. Шпігельберг, цей акт відбувається так. Вслід за інтуїтуванням предмету відбувається його аналіз, що передбачає розпізнавання специфічних характеристик феномена [10, с. 642–655] Це полягає у виокремленні та формуванні у спогляданні суттєвих ознак феномена. Ці акти можна охарактеризувати як виключно споглядальні, допредикативні дії, услід за якими вже і йде предикація феномена, що приводить до його становлення у формі знання, суб'єкта висловлювання. Цей процес називається дескриптивним актом, що є логічним завершенням споглядання.

Отже, особливе «бачення», що його потрібно освоїти, це пряме споглядання речі у її «оригінальності» з покладанням її самодостатності у даному. Але ж висунення такого «універсального принципу» для скеровування людського пізнання в горизонт істини не є чимось новим. Хоча це й узгоджується із постановкою принципу як наріжною площиною феноменології та не узгоджується з переосмисленням і критикою тогочасних (XIX–XX ст.) емпіристських та позитивістських концепцій. Окрім того, така спрямованість на річ є досить наївною і не є чимось новим для науки.

Справа в тому, що «Принцип принципів» є не лише методичною настановою на правильне пізнання, що вже б достатньо було для встановлення його цінності. Це частина цілого, елемент феноменологічної розробки узагалі. Цей принцип варто мислити не відособлено, як частину теорії чи підходу, а як фундаментальну складову, що пронизує усю споруду феноменології Гусерля та інших, є своєрідним геном цієї філософії. Він і входить в пару з наступним елементом ядра методу – так званою інтенційністю, за допомогою якої і можливо розкрити весь смисл стосунку до феноменології її конституювання.

Сам феномен, який мислиться відособлено, як натурально даний у сприйнятті, який незалежно подразнює нашу чуттєвість і цим забезпечує своє існування в горизонті нашої свідомості, – покладається наївно, в рамках так званої природної настанови. Така даність видається вульгарною і далекою від філософії, однак вона уможливіло негачію себе самої через відношення до свідомості. Цим відношенням є принцип інтенційності. Дослідник феноменології Я. А. Слінін вказує: «принцип інтенційності свідомості говорить про те, що кожен акт свідомості є направленим на який-небудь об'єкт; при цьому важливо, що об'єкт, на який направлений той чи інший акт свідомості, сам є частиною цього акту, не як звичайно фізичний, а як об'єкт інтенційний» [6, с. 12].

Як елемент корелятивного відношення, інтенційності феномен набуває вже філософського характеру і піддається відповідній розробці. У варіанті Гусерлевої феноменології це вчення про «акти чистої свідомості». З одного боку, перехід до «чистої свідомості» зберігає у собі «принцип принципів» адже слідом за феноменальною даністю предмета, його «відкритістю», ця ж оптимістична настанова використовується й у націленості на саму свідомість. З іншого ж, якщо предмет даний лише через свідомість, то він лише через неї і можливий для неї, що приводить до низки інтроспективних досліджень її самої.

Подані ідеї виглядають досить ясно: кризь заклик повернутись до самих речей із конституюванням нової гносеологічної моделі речі відбувається рефлексія самого мислення до даності предмету у свідомості, віднаходиться структурна характеристика свідомості, що її називаємо інтенційністю, за чим вже в рамках його теорії Гусерлем проводиться розробка його концепції.

Ілюструючи точки розвитку мислення Гусерлевого послідовника – М. Гайдеггера, – учень Ф.-В. фон Германн вказує, що Гусерлева модель містить у собі суперечність: водночас із вірністю «принципові принципів» Гусерль мислить абстрактну теорію свідомості, яка представляє собою розгляд та дескрипцію корелятивних відношень поміж свідомістю та інтенційним предметом. Суперечність ж віднаходиться у тому, що Гусерль залишає одну переднастанову, а саме спосіб *теоретичного* розгляду предмета [25, с. 9]. Залишаючись відданим своїй *теоретичності*, Гусерль обмежує сам предмет одним аспектом. У цьому місці зосереджується одне з розходжень поміж Гайдеггером та Гусерлем.

У цій точці, в якій відбувається одна з незгод між Гайдеггером та Гусерлем, ми можемо знайти деякі плідні думки. Перша полягає в тому, що Гайдеггер залишається феноменологічним при побудові своєї філософії, навіть можна сказати, що він є феноменологічним *par excellence*, адже він продовжує традицію феноменологічного методу, маніфестуючи його принцип, для нього «феноменологія виражається виключно у сформульованій Гусерлем максимі «До самих речей!»» [3, с. 11]. Таким чином підставовістю феноменологічності творчості Гайдеггера є його вірність феноменологічному методу, а не певним тематизованим структурам Гусерлевої творчості. Також ми стикаємось із розкриттям суті методу, який вже не обмежується позірними рамками ходів думки Гусерля, а актуалізується як чиста самостійність, даючи феноменології розгортатись із більшою свободою. Однак, як би не було парадоксально, позицію Гусерля можна також розцінювати по-іншому, а саме у вірності необхідності відсутності певної упередженості для філософа і надання преференції повній свободі споглядання, а не певній думці.

Вихід з так званої природної настанови відбувається шляхом проведення редукції – ігнорування емпіричного досвіду та звернення до самої свідомості. Ця процедура спрямована на виявлення її внутрішнього життя разом із переживаннями, дескрипцією актів й того, що в цих актах усвідомлено. Але така настанова, як виявилось є обмеженою, можна додати, – площиною онтичного. Філософія Мартіна Гайдеггера розвивається всупереч онтичному. Її сферою і завданням є поворот від онтичного до онтологічного, вона полягає в редукції до буття.

Феномен у вченні Гайдеггера розуміється як те, що є «саме-по-собі-себе-показує» [7, с. 28] та відрізняється від явища, у значенні «видимості» (Schein). «Видимість» ж розуміється, як щось, що «себе виявляє» однак у «дійсності таким не є», як симптом та представляє собою феномен у вульгарному вигляді. Феномен у такому розумінні представляє собою суще, і може містити цінність лише для позитивно-наукового дослідження чи природного розгляду. Натомість феномен в істинному значенні, як те, що «саме-по-собі-себе-показує», містить у собі потужність, щоб розкривати в ньому буття. У подальшому Гайдеггер розробляє цілу програму аналізу людського буття, що можна частково порівняти з переходом до свідомості у Гусерля, називаючи її екзистенційною аналітикою *Dasein*. У нашому контексті важливо, що для Гайдеггера в феномені розширюється модус даності, онтологічної даності. «Бачене» феномена в Гайдеггера – це буття.

Цікаво, але дивна доля спіткала феноменологію через її потуги до розширення та своєрідну вірність методу. Гусерлевий підхід можна розуміти як редукцію першого рівня, онтичну, що приводить до наявної предметності. У Гайдеггера ж ми простежуємо редукцію другого рівня, онтологічну, яка розширює відкритість феномена до горизонту дослідження буття.

Однак така евристична потужність до розкриття феноменів у сенсі «принципу принципів» є недостатньою для сучасного французького феноменолога – Жана-Люка Маріона. Це полягає у неспроможності описати феномен Іншого. Тому для виправлення цього недоліку Маріон вводить «редукцію до даності» [11, с. 7–71]. Ця редукція до даності й спрямована до розкриття Іншого через феномен Дару. Інший при взаємодії з нами може бути відкритий посередництвом дарування чогось і себе самого нам, а для цього треба могли покластись на цю безпосередню даність, у розкритті Іншого. Коротко, але зрозуміло, що факт розвитку «принципу принципів» демонструє його ефективність; хоча Маріон і критикує онтично-онтологічний підхід, все ж він водночас його розширює.

Таким чином можна підсумувати. Метод «принципу принципів» пропонує нове розуміння феномена взагалі, він елімінує історичні дуалізми стосунку до предметності в сенсі речі-в-собі чи сутності, схованої за явищем. На фундаменті такого перетворення незворотно виростає філософія нового типу, уможлиблюється мислення нового стибу та якості. Це відкриває нові горизонти для мислення, що були приховані від людини. Нове мислення створює нові парадигми, нові шляхи, що продуктивно діє на розвиток філософії. Можливість нового погляду дає шанс у майбутньому використати його при постановці й реалізації інших завдань.

Конститууються й нові підвалини до розуміння дійсності, адже феномен феноменології позбувається статусу наївності та самостійності. Взятий відокремлено, він нічим не відрізняється від феномена

позитивних наук чи буденності, проте, взятий феноменологічно, він змінює не лише онтологію, гносеологію, він змінює характер філософських дисциплін узагалі. Хоча, як філософська цінність, феномен за допомогою низки редукцій віднаходить себе лише у корелятивному відношенні до мислення, це не завадить у новому підході розкрити дійсність по-новому. «Принцип принципів», з одного боку, будучи втілений конкретно в різних філософіях, забезпечує нас філософським знаряддям, з іншого, навіть оптимізм щодо філософського пошуку в майбутньому.

Література:

1. Вітгенштайн Л. Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження / Л. Вітгенштайн ; пер. з нім. Є. Поповича. – К. : «Основи», 1995. – 311 с.
2. Гусерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Э. Гусерль ; пер. с нем. А. В. Михайлова. – М. : «Академический проект», 2009. – 489 с.
3. Гусерль Э. Собрание сочинений / Э. Гусерль ; пер. с нем. В. И. Молчанова. – М. : «Гнозис», дом интеллектуальной книги, 2001. – Т. 3. (1) Логические исследования. Т. II. (1). – 472 с.
4. Друри, Морис О'Кон. Беседы с Витгенштейном. [Электронный ресурс] / архив журнала «Логос». – № 1. 1999 (11). – Режим доступа : http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_01/1999_1_08.htm.
5. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии : [пер. с фр.] / Ж.-П. Сартр. – М. : АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. – 925 с.
6. Слинин Я. А. Эдмунд Гуссерль и его «Картезианские размышления» [предисловие] / Я. А. Слинин // Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – СПб. : «Наука», 1998. – С. 5–46.
7. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина. – М. : «Наука», 2006. – 451 с.
8. Хайдеггер М. Мой путь в феноменологию [Электронный ресурс] / М. Хайдеггер // «Логос». – Режим доступа : <http://anthropology.rinet.ru/old/6/put.htm>.
9. Херманн Ф.-В фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Ф.-В фон Херманн ; пер. с нем. – Мн. : ПроPILEI, 2000 – 192 с.
10. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / Г. Шпигельберг ; пер. с англ. под ред. М. Лебедева, О. Никифорова (Ч. 3). – М. : «Логос», 2002. – 680 с.
11. Marion Jean-Luc. Being given: toward a phenomenology of givenness / transl. By Jeffrey L. Kosky. – Stanford, California : Stanford University Press, 2002. – 383 p.

Рецензент – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри історії філософії Львівського національного університету імені І. Я. Франка **А. Й. Дахній**

УДК 111.852:32.019.5(47+52)

*Оксана Демура***РАДЯНСЬКА ЕСТЕТИКА ЯК ОКРЕМА МІФОЛОГІЧНА СКЛАДОВА
ТОТАЛІТАРНОЇ ПРОПАГАНДИ**

У статті проаналізовано основоположні засади становлення радянської естетики в період тоталітаризму. На прикладах артефактів радянської культури продемонстровано основні трансформації, що їх зазнали основні естетичні категорії. Виокремлені основні системоутворюючі категорії радянської естетики. Досліджено вплив естетики на формування ідентифікації окремої людини, проходження нею певних етапів соціалізації, становлення її як особистості. Встановлене ідеологічне значення естетики, як засобу маніпулювання колективним несвідомим, через пропагандистські образи та символи.

Ключові слова: тоталітаризм, естетика, естетичні категорії, метанаратив, колективне несвідоме, ідеологія, пропаганда.

*O. Demura***SOVIET AESTHETICS AS A SEPARATE COMPONENT
OF MYTHOLOGICAL TOTALITARIAN PROPAGANDA**

The article analyzes the features of aesthetics formation during the totalitarian regime in the territory of the USSR. The basic aesthetic categories were characterized, their historical transformation was studied. The additional principles of formation of aesthetic discourse, which is served by totalitarian propaganda, were established. The examples of artifacts of Soviet culture demonstrated the major changes and transformations, that took place in the main aesthetic categories. The category of heroic as totalitarian aesthetic innovations in space was considered.

The analysis of Soviet culture through metanarrative principle was applied. Established, that Soviet propaganda, through aesthetics successfully produced the new meanings and endowed them cultural space, depending on the purpose of the official doctrine. The leading causes and consequences of social indoctrination were outlined. It means that ideological message is transmitted throughout aesthetic images and symbols, which is fixed at the subconscious level, in turn, leads to the manipulation of large populations through manipulation of the collective unconscious. The influence on the formation of aesthetics identification of a person, passing it certain stages of socialization, the formation of personality was proved.

Keywords: totalitarianism, aesthetics, aesthetic categories, metanarrative, collective unconscious, ideology, propaganda.

*О. Демура***СОВЕТСКАЯ ЭСТЕТИКА КАК ОТДЕЛЬНАЯ МИФОЛОГИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ
ТОТАЛИТАРНОЙ ПРОПАГАНДЫ**

В статье проанализированы основополагающие принципы становления советской эстетики в период тоталитаризма. На примерах артефактов советской культуры, продемонстрированы основные трансформации, которые претерпели основные эстетические категории. Выделены основные системо-образующие категории советской эстетики. Исследовано влияние эстетики на формирование идентификации отдельного человека, прохождения им определенных этапов социализации, становления его как личности. Установлено идеологическое значение эстетики, как средства манипулирования коллективным бессознательным, через пропагандистские образы и символы.

Ключевые слова: тоталитаризм, эстетика, эстетические категории, метанаратив, коллективное бессознательное, идеология, пропаганда.

Потреба з'ясувати сутнісний зміст естетичного, його зв'язок та духовний потенціал у культурі тоталітарної доби приводить до необхідності усвідомлення ролі прекрасного, формування ідеалу в тоталітарному режимі. Деякі дослідники виводять поняття естетики доби тоталітаризму в окрему галузь дослідження, говорячи про неї, як про окремий артефакт, що характеризується служінням ідеології. Проте детальний аналіз та осмислення естетичного дискурсу функцій міфу й архетипу як маніпулятивних механізмів дозволить нам краще усвідомити закономірності становлення мистецтва тоталітаризму. Усвідомлення нами особливостей естетики радянського мистецтва як ідеологічного засобу пропаганди тоталітарного режиму дає нам нові погляди на епоху, що не так давно скінчилася, проте продовжує жити в сьогоденні. Розуміючи механізми взаємозв'язку ідеології, мистецтва, пропаганди з естетичними новаціями, ми можемо краще зрозуміти, як ми можемо сприяти чи зарадити процесам ідеологізації та відродженні старих міфів сьогодні.

Мета статті полягає в тому щоб з'ясувати сутнісний зміст естетичного в тоталітарному суспільстві, його зв'язок та духовний потенціал у культурі тоталітарної доби. Це, своєю чергою, приводить до необхідності усвідомлення ролі прекрасного, формування ідеалу в тоталітарному режимі. Виявити ідеологічні трансформації естетичних категорій та проаналізувати їх стосовно артефактів радянської культури.

Виокремити поняття «радянська естетика» та розглянути його в повному відриві від супутніх історичних умов – фактично не можливо. Навпаки, зрозуміти естетику тоталітарної доби, що зазнала колосальних впливів під час свого становлення, виділити рушійні сили та основні підвалини формування поглядів про прекрасне, піднесене, героїчне та трагічне – наше основне завдання.

На початку ХХ століття, на світовій політичній арені закріплюються тоталітарні режими, що апелюють до реалізації «надмети». Користуючись власною ідеологією та пропагандою, встановлюється нове уявлення про світогляд, місце та роль людини в тоталітарному суспільстві. Коли людина самовіддано служить ідеології і забуває про власну мету, розвиток, зміни в її відношенні до власного «Я» набувають незворотних характеристик, у результаті становлення її свідомості починається і завершується в колективній меті.

Одним з індикаторів, тобто особливостей, які характеризують великомасштабні політичні доктрини є наявність «метанаративів». Проблемами наративності займався французький філософ Ж. Ліотар, який позначає їх через таке визначення «оповіді <...> визначають критерії компетенції та/або ілюструють її застосування. Вони, таким чином, визначають, що припустимо говорити і робити в культурі, і оскільки вони самі складають її частину, то тим самим є легітимними» [6].

Метанаративи притаманні тоталітарним режимам ХХ століття, вони означають єдину ціль, єдину глибоко продуману повість, яка, власне, є «сценарієм» розвитку того чи іншого суспільства. Приміром, марксизм має своє особливе бачення історії, яке вважається єдино правильним та не піддається критиці або перегляду. Грунтуючись на ідеях марксизму, ідеологи СРСР вибудовують власний комуністичний метанаратив – ідея про «світле майбутнє – комунізм». Суспільство, перебуваючи в цьому дискурсі, не може звернутися до власних «мікронаративів» («малі оповідання», *petit récit*), які відображають цілі однієї людини, а не цілої держави. Згодом єдина правляча ідея трансформується в непереможну теорію, в авторитеті якої не можливо засумніватися, вона буде постійно інтерпретуватися заново у світлі культурних змін.

Згідно з Ліотаром, метанаративи придушують індивідуальну творчість, не дають можливості будувати індивідуальні цілі, формувати індивідуальні враження. В естетиці тоталітарної епохи присутні гранд-нاراتиви особистісної ідентичності, що приводить до еквівалентності між людьми. Людина мислить себе через такого ж як вона, усвідомлюючи своє життя і навколишній світ через опозицію – «Свій-Чужий». У тоталітарному суспільстві відсутня практика зустрічі з іншим, що значно розширює горизонти власної ідентифікації.

Відносно марксизму це пояснюється тим, що соціальна основа принципу класової боротьби вичерпала себе, що, в кінцевому рахунку, поставило модель під загрозу втрати теоретичної основи і зведення її до «утопії» чи до «надії» [6].

У своїй роботі «ANIMA MINIMA» Ліотар демонструє зовсім інший підхід до естетики, він вбачає в ній пусту форму, що намагається наповнити життя смислами: «Естетика – модус тієї цивілізації, яку покинули ідеали. Вона плекає задоволення їх представляти. І тоді величає себе культурою» [7].

Важливо розглянути основні підвалини формування естетики тоталітарних суспільств, а саме ті механізми, що живлять ідейне наповнення нових форм у мистецтві та культурі тоталітарного періоду. Однією із таких рушійних сил виступає міф, зокрема, міф про щасливе майбутнє.

Міфотворчість як іманентна функція людської свідомості і спосіб самовідтворення культури існує остільки, оскільки вона виступає, з одного боку, як компенсаторний механізм, що допомагає індивіду адаптуватися (упорядковує повсякденне життя більш гармонійно), а з іншого – як інструмент формування масової свідомості, що призводить до уніфікації культурного простору і підпорядковує собі особистість, стереотипізує мислення. При цьому міфотворчість, заснована на законах естетичної виразності і сугестивного впливу на емоційно-психологічну сферу свідомості індивіда, здійснює стабілізуючі та дестабілізуючі функції, інтенсифікуючи соціальні процеси, що відбуваються в актуальному сьогоденні.

У дослідженнях Р. Барта провідним визначенням міфу є слово. Все, що покривається дискурсом, може стати міфом, оскільки «наш світ є нескінченно сугестивним» [1, с. 46]. Міф, відповідно до поглядів Р. Барта, є маркованою якісною характеристикою «анонімного» сучасного буржуазного суспільства, при цьому міфологізація – ознака всіх соціумів.

Візуальність пропагандистської культури ґрунтується на зв'язку між видимим та тілом спостерігача. Сприйняття художніх творів зображення продуктів тоталітарного суспільства опосередковане знаковим відношенням з тілом реципієнта та його тілесним простором. Візуальний знак, що зображується в естетичному об'єкті пропаганди, повинен мати два визначальних вектори означуваного. Перший вектор – це я сам, моя ідентичність в усіх її проявах (класова, етнічна тощо), другий вектор – це тоталітарний міф. У рамках постійного повтору цього знаку з двома означуваними напрямками, відбувається поступове смислове стирання грані між уявленням про себе та міфом. Одне повідомлення зливається з іншим утворю-

ючи певну міфологеми «мене в соціальній реальності». Головна мета такого видимого синтезу полягає у тому, щоб ввести повідомлення тоталітарного міфу у сферу «близького», або ж очевидного. Як зазначає М. Ямпольський: «Близькість не дозволяє статися об'єкту свідомості, вона виводить об'єкт за його межі, залишаючи свідомість без об'єкта абсолютно беззмістовним. Свідомості не залишається нічого іншого, як обернутись самій на себе, як би вивернутися навиворіт» [4, с. 87]. Цю близькість варто розуміти в подвійній інтерпретації, з одного боку, у буквальній – тоталітарна естетика тяжіє до гігантоманії, до того, що важко охопити в одному акті зорового сприйняття. А з іншого боку, в символічній – особисті речі що я маю, уособлюють еквівалентну естетику – особистість має такі ж «красиві» речі як і інші представники маси. Еквіваленція естетики особистих речей та зустрічних виробів закономірно формує еквіваленцію ідентичності – представника маси – типового пролетарія або арійця.

Стирання грані між міфом і «Я» в тоталітарних об'єктах культури, що здійснюється в тому числі засобами естетичних форм, має подвійний ефект і вплив на свідомість реципієнта. По-перше, як уже зазначалося повідомлення соціального міфу входить у сферу повсякденного розуміння особистості. По-друге, і що навіть більш важливо, через дифузю міфу про колективізм в ідентичність суб'єкта сприймання (ідея великої нації, народу, класу, історичної єдності, об'єднання заради благополуччя тощо), стираються грані мені належного, властивого, моїх смаків, уяви вподобань тощо. «Дійсно, те, до чого ми наближаємося, коли вступаємо в область абсолютно близького, навряд чи може бути названо «Я», настільки «воно» безформно і не індивідуалізовано» [4, с. 120]. У близькому не існує самостійності, оскільки вирізнення зв'язку між «Я» та змістом зображуваного не може відбутися.

Естетиці тоталітаризму та, зокрема, масовій творчості такого суспільства характерна насолода і «опрекраснення» елементів історії. Типові акти минулого, що підтримують стійкість ідеології змальовуються в грандіозних масштабах краси («Ленін на суботнику»), оскільки міф, у своїй сутності завжди конститується у свідомості не через метафізичні сутності, а через споглядання реальних речей. Як стверджує відомий дослідник міфологічного мислення В. Лосєв: «міфічний символ є символ в міру того, що він є історія, оскільки ми маємо тут справу не просто з особистістю, але з її емпіричним становленням; і – треба, щоб це становлення особистості було проявом її, щоб скрізь вона впізнавалась як така, щоб скрізь відбувалося ототожнення цієї особистості, що проходить стадію становлення з її ядром, що не знає ніяких змін <...> Міф не є догмат, але – історія» [8]. Комунізм та націонал-соціалізм є не просто есхатологічним ідеалом, яким маніпулює тоталітарна влада, це певне ретроспективне становлення, що саме по собі уже є доказом того, що міфічне майбутнє може бути досягнутим – воно реальне оскільки реальним є його історія. Саме тому такого важливого значення набувають естетичні предмети, що несуть у собі знаки ідеологічного минулого – у них людина може не лише сприйняти реальність утопії, але й насолодитися нею, відчути свою причетність до прийдешнього блага.

Окремого аналізу потребують естетичні категорії, адже естетика тоталітарних суспільств, послугуючись цими категоріями, формує власний ідеал красивого та потворного, маніпулюючи свідомістю пересічних громадян.

Тоталітарна культура наділила пари естетичних категорій, особливим наповненням. Їх сутнісний зміст наповнився фарбами ідеологічного протистояння. Основна суперечність виявляється в ідеї «свій – чужий». У складну компіляцію естетичних понять вписується образ ворога, як іншого, того, хто не приймає загальноприйнятих норм, не служить ідеям партії, не визнає культурного курсу держави на соцреалізм. До категорії ворогів також було записано все мистецтво, що розвивалось за кордоном – на території Радянського Союзу воно визнавалось потворним, бридким огидними, мистецтвом без будь-якого наповнення – ворожим мистецтвом, ворожої культури. Тобто можна стверджувати, що єдина правильність, істинність комуністичної ідеї тягне за собою безповоротне заперечення наявності будь-якого іншого прояву мистецтва, і вішає ярлик ворожості.

Звертаючи увагу на категорії прекрасного та потворного, піднесеного та низького, у радянській пропаганді спрацьовує бінарна опозиція: прекрасне – радянське, потворне – чуже. Таким чином, не даючи шансів жодному прояву творчості, що не служить ідеологічній системі, тоталітарна естетика формує свої значення основних естетичних категорій. Наприклад, якщо розглядати поняття «прекрасного» то воно асоціювалось виключно з трудовою діяльністю людини, що в подальшому сформувало форму світосприйняття цілого народу. «Стаханівський рекорд» – еталон прояву прекрасного, надзусилля проявлені звичайною людиною, для збільшення норми видобутку вугілля, її невтомна праця та самовідданість, звеличують її в очах публіки, сам Стаханов наділяється рисами мужності, величавості, важливості. На честь нього називаються вулиці, парки, заводи. Провладна ідеологічна система увіковічне його образ у всіх доступних формах, наближаючи звичайного трудівника до самого мистецтва, наділяючи його образ «естетичним прекрасним».

В одному з останніх своїх досліджень М. Столяр зазначає: «радянська ідеологія, за своєю сутністю, глибоко вороже ставилась до творчої праці, тому що моральним вона вважала тише труд державно регламентований і в рамках державної користі героїчним. Це називалось – «Труд на благо суспільства»». У такій праці акцентується увага на її жертвності, та власне самому процесі роботи, а не результаті, де

важливим є максимальна напруга та самовіддача. Жертовний труд виступає як творчість нового типу, де сам процес увіковічнюється у візуальних образах радянського мистецтва, що втілюються в картинах А. Дейнеки, Ю. Пименова, Г. Савицького. Зображення робочих у доменних печей, у прокатних станів і механічних молотів, на полях та лісопильнях – демонструє нову організацію спільноти людей, будівництво нової держави [3, с. 40].

Таке ототожнення праці з будівництвом держави нового типу втілювалось не лише у мистецтві. До прикладу, «із листа комсомольців і молоді Радянського Союзу вождю народів, вчителю і другові радянської молоді Йосипу Віссаріоновичу Сталіну в день 30-річчя ВЛКСМ» є такі рядки:

«Даем нерушимую клятву свою
От имени всей молодежи:
Упорны в труде и отважны в бою,
Мы путь к коммунизму проложим».

Естетична рівність прагнення до перемоги фактично прирівнюється в мистецтві тоталітарних країн до жертовної та безкорисної праці.

Наступна категорія, що в країнах тоталітарного устрою була певним доповненням до попередньої, це категорія «піднесеного», користуючись визначенням «Великої радянської енциклопедії», можна процитувати «Марксистсько-ленінська естетика не протиставляє Піднесене прекрасного і розглядає Піднесене в тісному зв'язку з героїзмом, з пафосом боротьби і творчої діяльності мас» [5]. Сам дух боротьби, яким просякнута вся ідея комуністичного світлого майбутнього виступає найціннішим скарбом, що може людина дарувати своїй державі. Бездумна, беззаперечна самопожертва задля процвітання комунізму розцінюється як пожиттєвий подвиг звичайної людини, і, що не менш важливо, абсолютно кожен має шанс на власну самопожертву, кожен може увійти в історичну хроніку самовідданої боротьби, ім'я кожного може бути увіковічене на меморіальній дошці. І швидше за все, саме такого увіковічення прагнула людина, що опинилась у середині ХХ століття в наддержаві, яка має надціль, і впевнено йде до її реалізації.

Взагалі, поняття піднесеного виражає сутність явищ, подій, процесів, що володіють великою суспільною значущістю, що впливають на життя людей, на долі людства. Події і явища, що оцінюються як піднесене, естетично сприймаються людиною як такі, що протистоять всьому низинному і повсякденному. Піднесене викликає в людині особливі почуття і переживання, що піднімають його над усім нікчемним і посереднім, веде її на боротьбу за високі ідеї. Поняття піднесеного тісно пов'язано з прекрасним, теж будучи втіленням передового естетичного ідеалу. Особливістю – є його принципова націленість на пізнання безмежних можливостей і на здійснення грандіозних завдань, що відкриваються перед людиною у процесі освоєння нею навколишнього світу. При цьому передбачається, що масштаб цих можливостей настільки великий, а рівень поставлених завдань настільки високий, що їх повна реалізація – не миттєвий акт, а результат тривалого історичного процесу.

Тут ми можемо простежити тісний зв'язок ідеї комунізму з нарративним дискурсом, як певної цілі, шлях до якої моделює життя цілого суспільства, визначає його вподобання, погляди, смаки, світоглядні елементи. Великі наративи формують розвиток певних епох в історії, в цьому випадку, ми стикаємося з нарративним формуванням естетичної категорії.

Поняття трагічного в естетиці тоталітарних суспільств найчастіше пов'язується з запеклою боротьбою. «Трагічне, філософська та естетична категорія, яка характеризує нерозв'язний суспільно-історичний конфлікт, що розгортається в процесі вільної дії людини і супроводжується людським стражданням і загибеллю важливих для життя цінностей» [5]. Трагізм виступає тут як хибний рух історії, класова боротьба, пригнічення робочого класу, що є одним з ключових проявів несправедливості.

Досить цікавим є те, що естетика тоталітарних суспільств породжує власну естетичну категорію, що відповідає за героїчне. Відкидаючи індивідуалістичне розуміння героїчного, тоталітарні режими підносять ідею особистісного безстрашся, готовності до смерті. «Ми повинні виховувати героїв, – говорив Муссоліні. – Кредо фашизму – героїзм, точно так само, як кредо буржуазії – егоїзм». Про таке оспівування героїзму свідчать плакатні жанри радянського та фашистського мистецтва, де підноситься ідея абсолютної самовідданості боротьбі, впевнене й активне подолання ворога, возвеличення над ним. Такий безстрашний героїзм частіше за все обезличується, зображення часто вбирає в себе узагальнюючий чоловічий чи жіночий образ. Така форма героїзму доступна не кожному, лише окремим, чий імена історія обов'язково запам'ятає, і залишить для наглядного прикладу майбутнім поколінням. Пересічному громадянину доволі тяжко долучитися до категорії героїчного, хіба іншими методами, вшановуючи і пам'ятаючи так званих героїв епохи.

Героїзм у тоталітарних культурах найчастіше пов'язується з воєнним подвигом із возвеличенням армії. Також рисами героїзму наділяється революція чи переворот, що призводить до зміни влади. Дуже часто такі сюжети достатньо надумані та міфологізовані, проте вдало втілені радянськими художниками. Прикладами революційного героїзму можна вважати такі картини: Г. Савінов «Перед штурмом» (1918–1920 рр.), П. Соколов-Скаля «Штурм Зимового палацу» (1936–1940 рр.), Ю. Райнер «За Радянську владу», Ф. Бого-

родський «Вони штурмували Зимовий». На всіх представлених картинах зображений початок революції, її духовне насичення, сповнене величності, звитяги, натхнення. На всіх картинах присутнє червоне знамено, що являє собою утвердження нового – іншого ладу, дуже часто картину пронизує яскравий промінь світла, що відсилає нас до могучих прожекторів Крейсера «Аврора», що ознаменував своїм залпом, початок революції. На передньому плані зображені чоловіки, що віддали своє життя ідеї, вони ще не мертві, але зображені у стані падіння, на обличчях їх читається впевненість у майбутньому, відсутній страх.

Категорії естетики в тоталітарному суспільстві варто розглядати не лише за загальноприйнятими естетичними правилами. Намагаючись зрозуміти закони функціонування та впливу естетичного на класове суспільство, потрібно зрозуміти її маніпулятивну роль, та саму структуру моделювання «поняття краси».

Тоталітарна диктатура, формує особливе уявлення про прекрасне, що ніяк не співвідноситься з індивідуальними вподобаннями, тому естетика тоталітарних суспільств включає в себе такі феномени, як: прагматизм, функціональність, стандартизацію.

Перебуваючи на посту служіння ідеології, мистецтво стає прагматичним. Засновники «Прагматизму» як філософської течії, що ґрунтується на практиці як критерії істини і смислової значущості, виокремлюють категорію досвіду – як основну, що стоїть на варті людської діяльності. Досвід не є нейтральним, його зміст навантажено цілями, потребами, емоціями людини. Людина, що переживає мистецтво, через власний досвід глибше його сприймає, воно знаходить власне місце в глибинних шарах свідомості і фіксується, залишаючись у колективній свідомості мас.

Саме тому естетика прагматизму – не просто теорія мистецтва або естетичних феноменів, вона апелює до того, що естетичні категорії емпіричні за своєю природою; сфера питань, пов'язаних із цими категоріями, лежить у сфері культурних конфліктів певного суспільства; такі проблеми і категорії підлягають постійному перегляду і критиці; нарешті, мета філософії мистецтва – служити інструментом соціальної та культурної критики. Подібні ідеї складають загальну прагматичну спрямованість твору, який свідомо чи несвідомо відгукується на конфлікти дійсності, теорії та практики культури. Таким чином, дослідження «реконструює» ці конфлікти, сприяючи реконструкції самої культури.

Наступна характеристика естетики тоталітарного культури – стандартизація прекрасного, де стандартність розуміється, як шаблонність (однаковість). Така категорія характеризується ідеологічними аспектами виробництва, яке в більшості тоталітарних країн є одноманітним і масовим. Така ж роль виробництва поширилась і на мистецтво, в епоху виробництва ручна праця стає надто дорогою, а унікальність ручної роботи не виноситься на перше місце.

Стандартизація в мистецтві найбільш помітно проявилась у дизайні та декоративно-прикладному мистецтві. У продажі з'являються друковані репродукції відомих картин, наприклад «Три богатирі» В. Васніцова, «Ранок в сосновому лісі» І. Шишкіна та інші натюрморти, пейзажі, портрети. Такі картини, порцелянові рибки, слоники та інші сюжетні скульптури з'являються у кожному радянському домі. Такий елемент стандартизації говорить про певну колективність естетичних уявлень, виконує глибоко психологічну маніпуляцію.

Одноманітність елементів декору та неможливість їх вибору апелює до однаковості уподобань народу, до зрівняння інтересів та смаків мас.

Ще однією ознакою естетики тоталітаризму є абсолютизація прогресу та майбутнього в культурі, мистецтві. Прекрасним іменується те «нове», що домінує над минулим, менш досконалим. Згідно з концепцією естетики тоталітаризму, краса повинна прогресувати так само як соціальна структура, техніка, тощо.

Говорячи про тоталітарне мистецтво, варто згадати поняття егалітаризму. Егалітарність прекрасного, як різновид утопічного соціалізму, що ґрунтується на загальній рівності як основі соціального життя, коли очевидне є красивим для всіх, затребуване всіма прошарками населення. У нашому випадку такими речами є предмети повсякденного вжитку, розтиражовані принти відомих художників, порцелянові сюжетні фігурки, килими. Маючи вдома поширені предмети мистецтва, і спостерігаючи такі ж самі предмети у своїх сусідів, друзів, знайомих, людина ніби долучається до колективного простору мистецтва, де всі смаки зрівняні та шаблонні. Особистість, що не знаходить шляху до вияву індивідуальності, стає частиною маси, натовпу, приходять до так званого «світлого майбутнього», у якому «від всіх по можливості, кожному – по потребі».

Ще одна особливість естетики тоталітарних культур – функціональність. У мистецтві радянської доби така особливість вилилась у напрямок авангардного мистецтва – конструктивізм. Російські футуристи, з лав яких і вийшли багато майбутніх конструктивістів, виявилися внутрішньо готові прийняти Жовтневий переворот 1917 р. – Політична лівизна була сприйнята представниками художнього авангарду як явище, споріднене по духу.

Революція посилила притаманне мистецтву авангарду діяльно-конструктивне ставлення до життя, що виразилося в участі багатьох його представників у будівництві «нової соціалістичної культури». Жовтнева революція багатьом тоді здавалася початком нової ери – ери «свідомого будівництва», тому мистецтво намагалось копіювати методи виробництва та механізації, воно почало запозичувати в техніки «точні» методи і науковий підхід до проектування, а підневільна праця трансформувалась у новий вид творчості.

Так, один із теоретиків «виробничого мистецтва» Борис Арватов писав, що «...будуть зображати не красиве тіло, а виховувати справжню живу гармонійну людину; не малювати ліс, а вирощувати парки і сади; не прикрашати стіни картинами, а фарбувати ці стіни...»

Здійснити грандіозні плани будівництва нового світу було неможливо без зв'язку мистецтва і промисловості. У 1920 р. науковий співробітник Московського пролеткульту Б. І. Арватов висунув концепцію «виробничого мистецтва», яка стала ідеологічною базою російського конструктивізму.

Мистецтво в нових соціальних умовах повинно перетворитися на особливий вид виробництва, що проникає в саме життя і змінює його, наближаючи «світле майбутнє». Пролетар повинен стати художником і виробником одночасно – «конструктором речей споживання».

Функціонального підходу до мистецтва потребував сам час, у роки різкого збільшення населення міст, будівництво й архітектура вимагали простого і конструктивного проектування, функціонального використання простору. Радянська держава активно розбудовує міста, будуються такі об'єкти, як фабрики-кухні, палаци праці, робочі клуби, будинки-комуни, клуби.

Вагомим аспектом естетики тоталітарних режимів є також те, що «прекрасне» в її сфері тісно переплітається з утилітарним використанням твору. Прекрасне – є «вдвічі прекраснішим» якщо його естетична функція підкреслює практичну. Вочевидь саме тому, найвизначнішою ознакою, або ж мистецьким атрибутом тоталітарної епохи є архітектура. Саме в архітектурі прекрасне та піднесене поєднується з прагматичним і функціональним. Як стверджує відомий дослідник у галузі феноменологічної естетики Р. Ингарден: «Тільки знання про призначення будівлі, її різних функцій, а також того, які функції вона повинна виконувати в житті людей, які повинні жити в цьому будинку або тільки відвідувати його і виконувати в ньому певні дії, робить можливим розуміння сенсу не тільки розпланування інтер'єрів, але, крім того, принаймні деяких деталей формування мас, а також підбору виразних елементів і естетично валентних якостей» [2, с. 251]. Ця сутнісна подвійність галузі мистецтва слугує відмінним міфологічним інструментом в руках ідеологічної системи. Адміністративні будівлі, що практично відображають характер політичного устрою, естетично доповнюються смислами непорушності, монолітності, колективності, національної ідеї тощо. Не дарма ця галузь мистецтва в епоху тоталітаризму є однією з найбільш репресивних, якщо вона випадає з під контексту «державної естетичної політики».

У спадщині радянської архітектури залишилось безліч нереалізованих архітектурних та скульптурних проєктів, які вражають своєю масштабністю та обсягом. Наприклад проєкт «Палацу Рад» адміністративний будинок, місце сесій Верховної Ради СРСР, святкувань та ін. мав стати дев'ятою, центральною і головною московською сталінською висоткою, кульмінацією всього висотного будівництва СРСР і найвищою будівлею світу. Як не дивно, будівництво було розпочате, але так і не завершилось. Такий стилізований зіккурат, який увінчує масштабна гігантська фігура Леніна, мав бути центральним місцем збору всієї верхівки влади. Така апеляція до беззаперечного слідуванню лівим ідеям комунізму та вшанування Леніна лиш зайвий раз демонструє абсолютне втілення категорій прекрасного і піднесеного, така будівля покликана надихати, штовхати на подвиг, під монолітною фігурою вождя, що закликає до «світлого майбутнього», під його пильним поглядом, пересічна людина забуває про власне «Я», стає частиною натовпу, стає невольним рабом, який здатний лише служити ідеології, та комуністичній ідеї, яка в тисячу разів важливіша окремого життя. Споглядання такої архітектурної споруди лише вселяє страх і трепет.

Комуністична пропаганда, вибудовуючи власну стратегію естетичного бачення культури, послуговується загальноприйнятими категоріями естетики, привносячи до них власну новизну, у вигляді конструктивності, функціональності, героїчності. Всі ці категорії, оповиті міфом, працюють на єдину мету – сформувати єдине колективне бачення, сумісне прагнення до комуністичного майбутнього, так званого метанаративу, що був покликаний заповнити розум і серце пересічних громадян.

Література:

1. Барт Р. Семиотика. Поэтика / Ролан Барт. – Москва : Прогресс, 1986. – 615 с.
2. Ингарден Р. Исследования по эстетике / Роман Ингарден. – Москва : Издательство Иностранной литературы, 1962.
3. Столяр М. Религия советской цивилизации / Марина Столяр. – Киев : Стило, 2010. – 177 с.
4. Ямпольский М. О близком / Михаил Ямпольский. – Москва : Новое литературное обозрение, 2001. – 240 с.
5. Большая советская энциклопедия [Электронный ресурс] – Режим доступа до ресурсу : http://www.rubicon.com/bse_1.asp.
6. Лютар Ж. Состояние постмодерна [Электронный ресурс] / Жан Франсуа Лютар – Режим доступа до ресурсу : <http://sociologos.net/liotard-sostoyanie-postmoderna>.
7. Лютар Ж. ANIMA-MINIMA [Электронный ресурс] / Жан-Франсуа Лютар – Режим доступа до ресурсу : http://rebels-library.org/files/rancier_aesthetics.pdf.
8. Лосев А. Ф. Диалектика мифа [Электронный ресурс] / Алексей Федорович Лосев // Правда. – 1990. – Режим доступа до ресурсу : <http://www.psylib.org.ua/books/losew03/index.htm>.

Рецензент – доктор філософських наук, професор кафедри культурології НПУ ім. М. П. Драгоманова Г. С. Меднікова

УДК 1(091) «19»

Юлія Ковальчук**ЛЮБОВ ЯК ОДКРОВЕННЯ МІЖ «Я» І «ТИ» У ФІЛОСОФІЇ ДІАЛОГУ**

У статті здійснено філософський аналіз феномена любові в концепціях філософів-діалогістів Франца Розенцвайга і Мартіна Бубера. Любов мислиться як діалог, що набуває форми стосунку «Я-Ти». В контексті філософії зустрічі досліджено онтологічний характер зустрічі, за якого «Я» оприсутнюється для «Ти». Рефлексія над категоріями стосунку «Я-Ти» відбувається в душі екзистенційних мотивів, відкриваючи любов як дію. Новизна статті полягає у синтезі вихідних ідей філософії любові та філософії діалогу, що у просторі філософської думки здійснено вперше.

Ключові слова: любов, діалог, взаємність, зустріч, стосунок «Я-Ти», відношення «Я-Воно».

J. Kovalchuk**LOVE AS REVELATION OF «I» AND «THOU» IN THE PHILOSOPHY OF DIALOGUE**

The philosophical analysis of the phenomenon of love as conceived in the dialogues between the philosophers Franz Rosenzweig and Martin Buber is resolved in the given article. Love is conceived as a dialogue, acquiring the form of the relationship of «I – Thou.» The ontological character of meeting, in which «I» becomes present as «Thou» is researched in the context of the philosophy of meeting. Reflection upon the categories of the relationship of «I – Thou» take place in the spirit of existential motifs, revealing love as act. The novelty of the article exists in the synthesis of the leading ideas of philosophy of love and philosophy of dialogue, which in the world of philosophical thought is achieved for the first time.

The philosophy of dialogue has many more points in common with the philosophy of love, than would seem at first glance. The primary basis of these philosophical streams are the categories «I» and «Thou.» The relationship of «I – Thou» may take various forms: we may say «Thou» to God, loving him; we may say «Thou» to the world, loving the world. The relevant article was dedicated to the examination of love to the human «Thou.» The common purpose of both the philosophy of dialogue and the philosophy of love is to lead the human being out of his lonely, isolated daily life, which is full of «the faceless It,» and propel him to life as presence, and not as mere existence. Saying «Thou,» the human being states his «I;» following the way to «Thou,» the human being finds himself. Indubitably, the ruination of the world of «It» is impossible, and it is equally impossible to avoid the influence of «It.» However, after the meeting with «Thou» the human being returns changed from what he was before – he now has a face. From here on in, the thought of Ludwig Feuerbach assumes a special meaning, according to which not to love anyone and to be no one, is one and the same. Love is a revelation, which happens between two: «I» and «Thou.» And as was pointed out above in the relevant article, following the way of the reflections of Martin Buber, revelation is both an epistle and a calling: an epistle to those who love, and a calling to love.

Key words: love, dialogue, reciprocity, meeting, relationship of «I – Thou,» relationship of «I – It.»

Ю. Ковальчук**ЛЮБОВЬ КАК ОТКРОВЕНИЕ МЕЖДУ «Я» И «ТЫ» В ФИЛОСОФИИ ДИАЛОГА**

В статье осуществляется философский анализ феномена любви в концепциях философов-диалогистов Франца Розенцвайга и Мартина Бубера. Любовь мыслится как диалог, что приобретает форму отношения «Я-Ты». В контексте философии встречи исследуется онтологический характер встречи, при котором «Я» становится присутствующим для «Ты». Рефлексия над категориями отношения «Я-Ты» происходит в духе экзистенциальных мотивов, открывая любовь как действие. Новизна статьи заключается в синтезе исходных идей философии любви и философии диалога, что в отечественном пространстве философской мысли осуществлено впервые.

Ключевые слова: любовь, диалог, взаимность, встреча, отношение «Я-Ты», отношение «Я-Оно».

Поняття «слово» набуває метафізичного змісту ще на початку зародження філософського світогляду, зокрема у філософській рецепції Геракліта з Ефесу. На тлі онтологічної тотальності Античної доби слово «стає» – logos і мислиться в контексті філософії мислення, а не філософії мовлення. На думку німецького філософа-діалогіста Франца Розенцвайга, уся філософія від Іонії до Єни була філософією мислення, тоді як основну термінологію філософії мовлення, або філософії діалогу, вперше представив Людвіг Фюєрбах лише у ХІХ столітті, виділивши релігійне відношення «Я-Ти-Ми». Відтак нищівної критики зазнає і античний мислитель Платон, який використовує як форму вираження думки діалог. Безумовно, діалоги Платона – швидше гносеологічний прийом, ніж спосіб буття, як у Мартіна Бубера чи Емануеля Левінаса. У сократівських діалогах ще не звучить Авраамове «Я тут», оскільки діалог не має онтологічно-метафізичного змісту, але вони відкривають з-під «завіси» античної тотальності

інтерацію: могутність слова констатується не застиглою мовою, а живим мовленням, яке відбувається між кимось. Варто зауважити, що автор сократівських діалогів Платон, будучи і сьогодні одним зі «стовпів» західної філософської традиції, увійшов в історію філософської думки не лише як творець вчення про ідеї чи теоретик «Держави», але й як філософ любові. Філософування Платона про ерос, зокрема його твір «Бенкет», по праву прийнято вважати натхненним джерелом філософського дискурсу щодо феномена «любові». Любов, як і діалог, передбачає наявність двох ключових категорій – «Я» і «Ти», що стають осердям як концепції діалогу, так і концепції любові.

Повноту унікальної взаємодії «слова» і «любові» яскраво відображає Святе Письмо, надаючи цьому «сплаву» онтологічно-метафізичного змісту. Символічного значення набуває твердження, згідно з яким як і слово, так і любов «потребують» Одкровення. А Одкровення, будучи, як стверджує Мартін Бубер, посланням і покликанням, «потребує» того, до кого воно звернене. Відтак з цього контексту логічно визначаємо «того, хто каже» і «того, хто слухає», а згідно із термінологією філософії діалогу визначаємо категорії «Я» і «Ти». Особливість відношення «Я» і «Ти» полягає в тому, що саме відношення виникає лише за умови становлення «Я» як особистості, яка не лише промовляє у діалозі до «Ти», але й називає себе.

Філософія любові Франца Розенцвайга. На думку німецького представника філософії діалогу Франца Розенцвайга, становлення «Я», яке себе називає, засвідчує релігійний персонаж Авраам. На Господнє «Де ти?» Авраам відповідає своє ствердне «Я тут». Тоді як Адам, якого запитує Бог, відповідає: «Вона», скидаючи вину на Єву, а Єва – на Змія, відповідаючи: «Воно». «В цьому описі Розенцвайг уживає граматичну форму: «Він-Вона-Воно» [4, с. 177], за наявності якої діалог унеможливлено. Називання себе – взяття на себе відповідальності, а зробити це може лише той, хто є – «Я тут», як каже Авраам. З Авраамового «Я тут» розуміємо наявність чи присутність особистості, яка здатна почути Бога, відповісти Богові і нести відповідальність за свої слова. Варто зауважити, що відповідь Авраама виразно ілюструє зв'язок буття і слова: слово і є буттям. Цим «Я тут» Авраам засвідчує своє існування – починає існувати для Бога. А короткий прислівник «тут» вказує не на абстракцію, а на просторово визначене місце, відводячи до конкретного «Я». Важливим є і те, що Бог як досконале буття перший промовляє до людини, відкриваючи Себе тієї миті, коли запитує: «Де ти?». Ставлячи запитання, Бог відкриває Себе, одночасно стверджує існування свого «Я» та «Ти», якому дає поклик до Себе, до розмови. За таких обставин простежується латентно виражена думка в душі августинізму: буття людині надає Бог, а тому вона недосконала. Авраам ж спочатку слухає, засвідчує послух, а вже після цього, беручи відповідальність за свою недосконалість, відповідає. У цьому контексті можна провести паралель із концепцією любові Франца Баадера, згідно з якою Бог у любові сходить до людини, щоб підняти її до свого рівня. Його любов до людей настільки велика, що він зрікається своєї величч, так само як відкриває «Я», щоб почути відповідь Авраама. Словами любові здатна звернутись до Бога та людина, яка стала особистістю – «Я», яке називає себе.

Франц Розенцвайг визначає любов як «заповідь, яку може висловити той, хто кохає» [4, с. 177]. Любов – єдина заповідь, яка не може стати законом, бо закон потребує мовчазного дотримання, а любов – особистості, яка називає себе, яка діє, любить. Таке розрізнення любові-заповіді і закону філософ-діалогіст підкріплює темпоральністю: закон належить до Створення, яке було подією і залишилось у теперішньому лише як минуле, а любов належить до Одкровення і є подією, що приносить переживання тут і зараз, здійснюється тут і зараз. Саме у відношенні одкровення стоїть людина до Бога. Згідно із концепцією любові Франца Розенцвейга, яку він описав на сторінках своєї праці «Зірка Спасіння», для того, щоб могла з'явитись любов, має відбутися усвідомлення відособленості: до того моменту, поки «Я» не назвало себе, воно залишається Самістю. Самістю, яка замкнена у самій собі і не чує голосу іншого. А відтак, щоб відбувся діалог, вона має «проникнути» в іншого, почути поклик іншого. Цей контекст відводить до сильної як смерть любові – агапе. Щоб пізнати християнське полум'я любові, людина має померти сама для себе, а через це момент відособленості, Самості, згідно із Розенцвайгом, зазнає краху. Категорія «іншого», чи «ближнього», спочатку стає покликом до буття, свідченням буття, а потім – викликом буття, на який людина має відповісти.

Філософія зустрічі. «Проникнення» в іншого, як і пізнання іншого, уможливує зустріч. Зустріч «Я» і «Ти» дає можливість «Я» почути поклик «Ти» і відповісти на нього, називаючи себе. Поняття «зустріч» розкриває онтологічний смисл відносин «Я-Ти», надаючи діалогу метафізичного значення. Як зауважує Габріель Марсель, зустріч відбувається за умови, що ми дозволяємо іншому бути, будучи притомними до буття іншого. Ми дозволяємо іншому бути лише завдяки тому, що Бог притомний до нашого буття і стає нашим покликом до буття, здійснюючи заповідь любові. Дозволити ж іншому бути – це сприйняти його як ціннісне, неповторне, особистісне буття. Внаслідок зустрічі відбувається діалог між «Я» і «Ти». Коли ми ставимось до людини як до свого «Ти», тоді відбувається міжособистісний діалог, а коли ставимось до людини як до «Воно», бачачи її суто як об'єкт – діалогу не відбувається. «Воно» не називає себе, бо тільки той може відповідати, хто є, хто притомний до власного буття. Кажучи «Ти», «Я» переживає «Ти» і відкриває себе.

Одним із фундаментальних понять, які варто осмислити в контексті зустрічі, є взаємність. Зустріч потребує взаємного руху один до одного, за якого двоє – «Я» і «Ти» мають бути не просто наявними, а присутніми, бо за наявності формується лише відношення «Я-Воно» чи «Я-Вона». Перефразовуючи сказане, розуміємо, що «Я» і «Ти» мають бути притомними до буття один одного. Бажання зустрітись повинне виходити від обох. За таких обставин відношення «Я-Ти» набуває форми стосунку, засновує світ стосунку, а як зауважує Мартін Бубер, «...стосунок є взаємність» [3, с. 33]. Цю тезу яскраво ілюструє феномен любові, підкріплюючи теорію практичною площиною: будь-які любовні стосунки потребують взаємності, без якої втрачається зв'язок «Я-Ти» і «Я» чи «Ти» залишаються атомарними субстанціями. У контексті невзаємної любові «Я» дає поклик «Ти», але «Ти» не відповідає, і стосунок, у який вступають двоє, не відбувається, що й унеможливує зустріч. Феномен невзаємної любові близький за своєю формою виразу до монологу: коли любить чи говорить «Я», відповідь «Ти» не передбачається, «Ти» залишається відстороненим до слова чи любові «Я». Звідси слідує скасування взаємності – сенсу стосунку. Монолог, як і невзаємна любов, потребує одного діючого персонажа, надаючи іншому «Ти», до якого спрямовані слова чи почуття, лише статусу об'єкта, що латентно наявний. Любов стає справою одного, оскільки слово любові втрачає свого адресата, маючи смисл лише для того, хто є його носієм. Тоді як взаємна любов чи діалог потребують двох. Відбувається певне ствердження суб'єкт-суб'єктних відносин, за яких «Я» стає суб'єктивністю і виявляється як особа. Варто зробити один важливий акцент: взаємність знімає розрізнення між тим, хто любить, і кого люблять. Той, хто любить, стає і тим, кого люблять. Аналогічно простежуємо у діалозі: той, хто запитує, стає і тим, хто відповідає. Відтак, той, хто робить крок назустріч, стає і тим, назустріч кому слідує.

Тонка мисленнева грань відділяє «Ти» від «Воно», заміщує «повз» чи «біля» коротким обставинним «між». «Ти», яке промовляє «Я», у той самий момент може бути «Воно» для інших. Як зауважує мислитель діалогу Мартін Бубер, «лиш там, де зруйнувався всілякий засіб, відбувається зустріч» [3, с. 38]. Із цього розуміємо: тільки тоді, коли «Ти» оприсутнюється, будучи притомним до буття «Я», відбувається зустріч. У ній людина має зустріти того, до кого вона зробила крок. А тому «Я» знає, кого зустріне, інтуїтивно відчувши присутність «Ти», метафізичний поклик «Ти» до «Я». Цей момент яскраво ілюструє те, чому «Я» промовляє лише до одного «Ти», яке є неповторним для нього особистісним буттям, тоді як може зустріти протягом усього свого життя тисячі «Ти», сприймаючи їх як «Воно». Відкривається метафізично-онтологічний характер зустрічі.

Концепція любові Мартіна Бубера. Дослідження амплітуди любові, Мартін Бубер здійснює крізь призму двох словесних пар – «Я-Воно» і «Я-Ти». Відмінність між «Я» засадничого слова «Я-Воно» і «Я» засадничого слова «Я-Ти» яскраво демонструється у сфері кохання: кохання «Я-Ти» є повним і не потребує когось іншого, тоді як кохання «Я-Воно» засвідчує наявність «ще когось», мисленнево відводить до «втраченого» «Ти». Згідно із твердженням філософа, стосунок означає бути обраним. Тому обирати може лише той, хто є «Я» словесної пари «Я-Ти», оскільки лише дане «Я» промовляє «Ти», а промовляючи до «Ти», воно стає «Я». Бути обраним означає бути сприйнятим як неповторне особистісне буття. З-поміж мільйонів чоловіків та жінок людина обирає лише одного чоловіка чи жінку, того, кому віддає своє серце, кого любить. Це твердження засвідчує ціннісний аспект стосунку «Я-Ти». Любов на порозі людських відносин «Я-Ти» потребує людського обличчя, моменту ідентифікації, що є неможливим для відносин «Я-Воно», безликого Воно. До того часу, поки любов залишається «сліпою» і не бачить цілісної неповторної особистості, вона насправді відбувається у відношенні «Я-Воно», не пізнавши ще стосунку «Я-Ти». У контексті зустрічі особливого смислу набуває таке уживане слово у любовній термінології, як «побачення»: поБАЧЕННЯ, як бачення обличчя свого супутника – «Ти». Маючи онтологічний характер, зустріч мислиться як оприсутнення, за якого людина стає присутньою для самої себе.

Будь-які рецепції над поняттям зустрічі Мартін Бубер здійснює крізь призму часовості. Суть зустрічі полягає в тому, що вона відбувається. Відтак, констатується теперішній час – час, який сповнює, будучи сповненим. Зустріч відбувається тут і зараз, здійснюючись у чітко визначеному місці і в точно визначений час. Оскільки, «зараз» є лише моментом і не триває вічно, то зустріч повторюється знову і знову до кінця нашого розгортання у часі. А отже, з цього випливає, що «усе дійсне життя є зустріч» [3, с. 38]. Проте з часом стосунок «Я-Ти» набуває застигlosti, за якої відношення «Я-Ти» стає відношенням «Я-Воно»: втрачається взаємність – взаємне ставання на шлях «Я-Ти». Минущість, як зауважує Ян Ключовський, є властивістю зустрічі. Відбувається щось на кшталт переходу актуальних станів зустрічі в потенційні і з потенційних в актуальні. І сама любов не може залишатись даною константою, «... вона триває, однаке у чергуванні актуальності і латентності» [3, с. 46]. Відтак через взаємне ставання на шлях «Я-Ти» здійснюється відкривання і самої любові, утвердження її актуальності. Любов є вогнем, остання іскра якого ніколи не гасне, але щоб він горів, освітлював і зігрівав, людина має підкидати у нього дров, невпинно діяти, будучи присутньою. Любов має народжуватись знову і знову.

Рефлексія філософа-діалогіста над феноменом любові набуває екзистенційного відтінку. Суть її полягає в тому, що любов мислиться Мартіном Бубером не як почуття людини, які людина «має», а як

окремих неповторний феномен, що «відбувається», маючи самостійне буття. Любов є «поміж» людей, а не «у» людині – поміж Я і Ти. «Любов – світна дія» [3, с. 42], що має контемплативний характер. І людина, яка у стосунку «Я-Ти» стає особою, причетна до цієї дії, людина любить. Відповідно можна стверджувати, що буття людини у любові, життя людини у своїй любові потребує ставання Я у дійсності, виходу із тла прихованості, ізоляції у «лише своєму світі». Невтрачена дійсність уможливає факт любові і буття улюбленим на другому порозі стосунку «Я-Ти» – людському, будучи місцем, де відкриваються дві брами: під-порогу і над-порогу. Поріг людського стосунку відкриває міжособистісний діалог, який є діалогом любові. Той, хто любить, діє, і його дія спрямована на іншого. Аналогічно і в діалозі: той, хто запитує, каже, відповідає – діє, і слово його спрямоване до іншого. Почуття людини, маючи цінність самі у собі, не мають потреби в іншій неповторній особистості, а тому вона не долає рубіж «безликого Воно» і залишається лише предметом. Людина, яка є під впливом своїх почуттів, бажає насолоди, легко піддається спокусам та мінливим втіхам, не здатна до оприсутнення та існує осторонь особистісного життя. За таких обставин, світ постає виключно як сукупність предметів та речей, засвідчуючи відношення «Я-Воно». Безперечно, людина не може жити без Воно, але, як зауважує Мартін Бубер, хто живе лише із ним, той не людина. Наприклад, у світі відношення «Я-Воно» шлюб супроводжується почуттями, тоді як «справжній шлюб» виникає, коли «дві людини відкривають одна одній Ти» [3, с. 85]. Тобто йдеться про метафізичний і метапсихічний факт кохання, який лише супроводжується почуттями кохання. І саме у любові захований ключ до над-порогу, бо хто кохає когось, оприсутнюючи його життя у власному, тому «Ти» його очей чи серця дасть змогу побачити промінь вічного «Ти».

Варто зауважити, що любов – це ще й відповідальність Я за Ти, яка утверджує рівність усіх люблячих. Відповідальність як давання відповіді за іншого, що потребує не лише розуміння іншого, але й проникнення в іншого, відчуження іншого рівного мені у любові. Якщо людина полюбить дійсного іншого, справді полюбить у всьому його жакітті та падінні, то зустрінє любов іншого, який любить дійсну її. Любов, яка здійснюється через діалог «Я-Ти», не знає псевдонімів і анонімів, вона потребує справжнього обличчя, яке промовить слово, пізнає Дух, бо «Дух є слово» [3, с. 75]. Візаві дає можливість розмови наодинці, при якій розкривається сутність; можливість торкання до «Ти» і одкровення перед «Ти». Дух і є у своєму людському об'явленні, як зауважує Мартін Бубер, відповіддю людини своєму Ти.

Буття людини є великою таємницею, ключі до якої мислителі різних епох підбирають у своїх рецепціях не одне століття. Представники філософії діалогу не стали винятком, «розпаливши» свої рефлексії слово-буттям. У філософських концепціях філософів-діалогістів людина постає як неповторне особистісне «Я», суть якого у промовлянні до «Ти». Буття людини засвідчується словом, а її покликанням стає дія, що і підводить до екзистенційних мотивів. Діалог набуває онтологічно-метафізичного змісту за якого здійснюється переосмислення таких категорій як «взаємність», «зустріч», «стосунок». Центральними ж категоріями філософії діалогу, як і філософії любові, є «Ти» і «Я». Вони мисляться в контексті стосунку, що виражає себе коротким обставинним «між» між Я і Ти. Якраз «між» є стосунком любові. Відтак любов з погляду філософії діалогу розглядається як окремих феномен, у якому перебуває людина, живе, буттє. Очевидною стає відмінність між почуттями і любов'ю, оскільки почуття людина «має», а любов – відбувається, змушуючи і людину відбуватися, як людина. У любові «Я» оприсутнюється для «Ти», оприсутнюючись для себе. Промовляючи слова любові усім своїм єством, «Я» віддає себе «Ти» і стає «Я». Стосунок любові передбачає стосунок діалогу, у якому казати про свою любов до «Ти» – це діяти: словом, думкою, поглядом, вчинком. Діалог любові може робити людину створеною і творчою, залежною та вільною, як у Франца Розенцвайга; може бути чергуванням станів актуальності та латентності, як у Мартіна Бубера, утверджуючи засадниче «Я» стосунку «Я-Ти». Діалог любові може набувати різної форми вияву, але незмінним є те, що він завжди потребує взаємності.

Отже, взаємність є умовою відбування «між». Якщо для монологу достатня лише наявність «Я», то діалог відбувається лише між двома: «Я» і «Ти», наявність яких забезпечує взаємне ставання присутніми. Із трьох порогів стосунку «Я-Ти» лише на порозі людських взаємин оформлене в мові слово зустрічає свою відповідь. Людський стосунок «Я-Ти» внаслідок цього є унікальним. Відповідь якраз і є виявом взаємності, а взаємність – це стосунок. Звідси слідує, що бажання зустрітись повинне виходити від обох, бо за таких обставин воно засновує світ стосунку. У контексті кохання взаємність увінчується шлюбом. Справжній шлюб є великою тайною, за якої двоє стають одним. Дві людини, які поєднуються узами любові, стають одним життям, однією долею, нероздільною єдністю, яка засвідчується в онтологічному значенні категорією «ми». «Ми» – спів-буття, в якому «Я» віддає себе «Ти», а «Ти» віддає себе «Я». Шлюб є певним символом вічного життя, бо, як зауважує французький філософ Габріель Марсель, сказати людині «я тебе люблю» – це те саме, що сказати їй «ти будеш жити вічно і ніколи не помреш». Ми будемо вічно жити у нашій любові, яка відкриває простір ставання до Бога, бо будь-яка любов – це шлях до Бога.

Філософія діалогу має набагато більше точок дотику із філософією любові, ніж здається на перший погляд. І основним первнем цих філософських течій є категорії «Я» і «Ти». Стосунок «Я-Ти» може на-

бувати різних форм: можна казати «Ти» до Бога, люблячи його; можна казати «Ти» до світу, люблячи світ. Стаття була присвячена розгляду любові до людського «Ти». Як філософія діалогу, так і філософія любові ставить за мету вивести людину із її самотнього, ізольованого сьогодення, яке наповнене «безликим Воно» і змусити її до буття як присутності, а не наявності. Кажучи «Ти», людина каже своє «Я», ідучи дорогою до «Ти», вона йде до себе. Безперечно, руйнація світу-Воно неможлива, впливу «Воно» цілком не уникнути, але після зустрічі з «Ти» людина повертається іншою, ніж була до неї – з обличчям. Відтак, особливого смислу набуває думка Людвіга Фішера, згідно з якою не любити нікого і бути ніким – це одне і теж. Любов – це одкровення, яке діється між двох: «Я» і «Ти». Слідуючи шляхом рефлексії Мартіна Бубера, можна стверджувати, що одкровення є посланням та покликанням: посланням тим, хто любить, і покликанням до любові.

Література:

1. Бубер Мартін. Гог і Магог / М. Бубер. – Київ : Дух і літера, 2008. – 304 с.
2. Бубер М. Диалог / М. Бубер // Два образа веры. – М. : Республика, 1995. – 464 с.
3. Бубер Мартін. Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням / М. Бубер. – Київ : Дух і літера, 2012. – 272 с.
4. Клочовський Я. А. Філософія діалогу / Я. А. Клочовський. – Київ : Дух і літера, 2013. – 224 с.
5. Марсель Г. Метафизический дневник / Г. Марсель. – СПб. : Наука, 2005. – 592 с.

Рецензент – кандидат філософських наук, доцент кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка **А. Й. Дахній**

УДК 323.1:316.3:316.42(477)

Оксана Гук**УКРАЇНСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ У СИТУАЦІЇ ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО РОЗЛОМУ**

У статті аналізується проблема збереження національної ідентичності в умовах глобалізації і складної політичної ситуації в Україні. Розкривається специфіка цієї ситуації, використовуючи термін філософа С. Гантінтона «цивілізаційний розлом». У цьому контексті розкриваються основні завдання, які стоять перед українською нацією на сучасному етапі.

Ключові слова: ідентичність, цивілізація, культура, глобалізація, національна держава, цивілізаційний розлом.

О. Нук**UKRAINIAN IDENTITY IN A SITUATION OF CIVILIZATIONAL FAULT**

The problems of national identity are particularly exacerbated in the context of globalization. On the other hand, globalization creates the modern person need for deep rootedness. Therefore, the process of globalization and preservation of national identity are interdependent.

In the post-Cold War, according to the philosopher S. Huntington, civilizational identities have become more important. However, differences between major civilizations generate a threat of serious conflicts on a fault line. Specificity of Ukrainian identity is that it is precisely in line civilized fault.

However, the situation in Ukraine between Western and Orthodox civilizations should be considered, according to the author, the axiological dimension. Preservation of Ukrainian national identity means protecting important values such as human dignity, its rights and freedoms, individualism, the rule of law. Ukraine and Europe in this context are connected tightly. Today, the primary task for Europe – is the preservation of its own values. Interestingly, in terms of civilizational conflict in Ukraine is now ongoing struggle for the preservation of European values.

Today, in the situation of historic challenge it is important for Ukrainian nation to revive and maintain their own national identity. Top priority task – finding ways to consolidate the nation. Considering the historical background, when Ukrainian nation was divided in different ways, we need to focus now on the formation of a unified concept of national memory. This will form a solid strategy for national reconciliation.

In addition, in today's world for a harmonious and peaceful coexistence of different civilizations is important to create a flexible model of multiculturalism. It is important that the latest technological advances are supplemented with moral maturity and spiritual development of civilizations.

Key words: identity, civilization, culture, globalization, nation state, civilizational fault.

О. Гук**УКРАИНСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В СИТУАЦИИ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗЛОМА**

В статье анализируется проблема сохранения национальной идентичности в условиях глобализации и сложной политической ситуации в Украине. Раскрывается специфика этой ситуации, используя термин философа С. Хантинтона «цивилизационный разлом». В данном контексте раскрываются основные задачи, которые стоят перед украинской нацией на современном этапе.

Ключевые слова: идентичность, цивилизация, культура, глобализация, национальное государство, цивилизационный разлом.

Сьогодні українська нація перебуває в ситуації виклику, на який повинна дати гідну відповідь. Адже саме такі виклики, на думку відомого англійського дослідника А. Тойнбі, і з нею складно не погодитись, є необхідною передумовою розвитку. Бо їх основна функція полягає в тому, «щоб перетворити внутрішній творчий імпульс у постійний стимул, який сприяє реалізації потенційно можливих творчих варіацій» [5, с. 108].

Гідну відповідь нація повинна дати у складний кризовий період, тому що будь-яка криза передбачає можливість, потенціал до глибоких змін, до росту. Згідно з концепцією американського психолога Еріка Еріксона, ситуація кризи породжує нову ідентичність. Очевидно, що дослідник розглядав цю проблему в персональному, особистісному вимірі. Але екстраполяція явищ в онтогенезі на схожі феномени у філогенезі доволі часто й успішно використовується у дослідженнях.

Висновки цих двох авторів, здавалось би із різних сфер, дають нам можливість імплемувати їх у сучасний контекст. Насамперед, зазначимо, що розглядати цю ситуацію доречно на трьох рівнях. Якщо на мікрорівні, то це глибинні внутрішні психологічні проблеми людини, яку кожен із нас переживає екзистенційно, як межову ситуацію. І психологічні дослідження тут дуже доречні. Якщо на мезорівні

– то це рівень загалом українського суспільства у сучасній ситуації виклику. Якщо брати на найвищому – макрорівні, то це проблеми глобального характеру. Виділення цих рівнів дозволяє підійти більш структурно до дослідження проблеми. З іншого боку, очевидно, що всі ці рівні потрібно розглядати в комплексі.

Саме в такому контексті проведено дослідження сучасного англійського соціолога польського походження З. Баумана, який слушно зауважує, що процеси глобалізації загострюють проблему національної ідентичності: «Найвиразнішим знаком нашого часу є інтенсивне виробництво сенсу й ідентичності... Беззахисні перед лицем глобальних вирів, люди зосереджують ся на собі. І чим більше вони зосереджуються на собі, то беззахиснішим зазвичай стають» [2, с. 127]. З іншого боку, це – реальна ситуація, яку ми просто змушені прийняти як даність: «глобалізація – неблаганна доля світу, незворотний процес... Глобалізація роз'єднує не менше, ніж об'єднує, вона роз'єднує, об'єднуючи...» [1, с. 6].

Отож, проблема національної та культурної ідентичності набуває особливої гостроти в умовах глобалізації. Вважаємо за доцільне, розпочати аналіз із найвищого макрорівня – ситуації глобалізації. У сучасній науковій літературі можна знайти достатньо визначень цієї категорії, але для нас важливіше зупинитися на характерних ознаках цього процесу. І тут скористаймося дослідженням М. Шаповаленко, яка присвятила цій проблемі цілий розділ під назвою «Глобалізація: виклики та можливості демократії» у навчальному посібнику «Основи демократії». Ми не будемо акцентувати на проблемах демократизації нашого суспільства. У цій науковій розвідці нас цікавить проблематика процесів глобалізації у дещо іншому ключі. Хоча, з іншого боку, проблеми національної ідентичності та побудови демократичної держави, на наше глибоке переконання, сьогодні також нерозривно пов'язані.

Слідом за М. Шаповаленко виділимо такі характерні риси глобалізації:

1) масштабність та потужність інтеграційних процесів (сучасні інформаційні й комунікативні технології пов'язують нині світ в одне ціле);

2) багатоаспектність глобалізаційних процесів, оскільки вони охоплюють всі сфери суспільного життя, але найбільш глибоко зачіпають світ культури і тим встають одним із потужних інструментів формування світогляду сучасної людини;

3) невизначеність та непередбачуваність глобалізації, її впливів на окрему особистість, культуру, суспільство і людство загалом [4, с. 719].

І ця невизначеність породжує глибоку екзистенційну потребу сучасної людини у захисті, почутті захищеності, вкоріненості у чомусь, що гарантує певну стабільність, про що говорить, зокрема, З. Бауман. Великою мірою ця потреба задовольняється відчуттям національної приналежності, яка передбачає найглибшу вкоріненість на рівні архетипів. Глибинне усвідомлення єдності із певною національною спільнотою, зв'язок із попередніми поколіннями в історичному вимірі та суспільством загалом в конкретному горизонтальному просторі через цілу систему символів гарантує відчуття безпеки та впевненості.

Багатоаспектність сучасної глобалізації проявляється в тому, що вона охоплює практично всі сфери суспільного життя: економіку, політику, культуру, науково-технічні аспекти; крім того, виступає потужним інструментом формування світогляду, оскільки людство живе зараз в інформаційну епоху.

В економічній сфері глобалізація означає поширення вільноринкового капіталізму практично на всі держави світу, тому ми можемо говорити про світову економічну інтеграцію. У політичних відносинах, як підкреслює М. Шаповаленко, зумовлює створення нових глобальних форм врядування (world governance), формування нових сфер активності (глобальне громадянське суспільство), поширення демократичних цінностей та інституцій (глобальна демократизація). Однак водночас до виникнення нових форм залежності, посилення одних держав при послабленні інших впливає на суверенітет народів та на перспективи виживання національних держав за умов усе більшої ролі наднаціональних об'єднань [4, с. 732].

Або ж, як влучно зауважує один із найвизначніших стратегічних мислителів нашого часу З. Бжезінський «глобалізація за своєю суттю означає глобальну взаємозалежність, яка не гарантує рівності статусу чи навіть однакової безпеки для всіх країн. Але вона передбачає, що кожна країна не має абсолютного імунітету щодо наслідків технологічної революції, яка величезною мірою посилила здатність людини чинити насильство і водночас зміцнила зв'язки, які дедалі тісніше об'єднують людство» [3, с. 13]. Очевидно, що тут ми переходимо вже на мезорівень свого дослідження. Проблема існування національної держави в умовах глобалізації.

І хоча виклик національній державі, національній ідентичності є одним із найбільших викликів сучасної глобалізації, ми цілком погоджуємося з думкою відомого американського дослідника проблем глобалізації Т. Фрідмена про тенденцію зміцнення національної держави в умовах глобалізації. Оригінальним є авторське порівняння національної держави з оливковим деревом, яке символізує усе, що дає нам самобутність і вкоріненість: родина, громада, релігія, нація. «Оливкові дерева дають нам тепло родини, радісне усвідомлення своєї неповторності, інтимність особистих звичаїв, глибину людських стосунків. У затінку ми почуваємось впевнено й безпечно... Вони дають нам почуття власної гідності

і належності до чогось більшого й важливішого, ніж ми самі, а ці почуття потрібні для виживання людини...» [7, с. 54]. Однією з причин, чому національна держава ніколи не зникне, навіть, якщо і її значення применшиться в умовах глобалізації, вважає Т. Фрідмен, є те, що саме вона є вираженням нашої приналежності до чогось, що є для кожної людини надзвичайно важливим, що є глибоко вкоріненим, до чого ми відчуваємо найглибшу ірраціональну довіру. А це і є глибинна потреба особистості – потреба в національній ідентичності: «Щоб бути цілісною особою, треба бути частиною оливкового гаю, бути закоріненим у ньому» [7, с. 54]. Очевидно, що в епоху інтеграції, надзвичайно швидких змін і панування всесвітньої мережі людина психологічно потребує глибинного зв'язку із чимось рідним, близьким і таким, що викликає в неї довіру.

А ще з цієї тези вже випливає твердження про те, що процеси глобалізації і процеси зміцнення національної ідентичності є взаємопов'язані і взаємозумовлені. Хоча втримати їх у рівновазі потребує постійних зусиль. Ще більших зусиль вимагає зміцнення держави, на чому наголошує Ф. Фукуяма: «побудова сильної держави – одна з найбільш важливих проблем світового співтовариства, оскільки слабкість держави виступає основним джерелом першочергових проблем, як національних, так і міжнародних» [8, с. 5]. Побудова сильної держави в Україні – завдання першочергової ваги. Але неможливо побудувати сильну національну державу, якщо не подолати кризу національної ідентичності.

У теперішній ситуації проблема збереження національної ідентичності для України ускладнюється проблемою цивілізаційного розлому, якщо користуватися термінологією ще одного відомого дослідника процесів глобалізації С. Гантінгтона. Це проблема народів, які шукають власну ідентичність і заново відкривають своє коріння. Культурні ідентичності, на його думку, на найбільш широкому рівні виступають як цивілізаційні ідентичності, а найбільш небезпечна ворожнеча в сучасному світі, далекому від гармонії, проходить «вздовж ліній розлому між основними світовими цивілізаціями» [6, с. 15].

Вартує згадати, що саме ці лінії розлому у С. Гантінгтона можуть призвести до зіткнення цивілізацій: «Зіткнення цивілізацій є найбільшою загрозою миру у всьому світі, і міжнародний порядок, який базується на цивілізаціях, є найбільш надійним засобом попередження світової війни» [6, с. 8]. Вперше таку думку дослідник висловив у 1993 у своїй статті «Зіткнення цивілізацій?», яка викликала ажіотаж у цілому світі, схожий із наслідками опублікування Ф. Фукуямою статті «Кінець історії?» у 1989 р. Очевидно, що обидва американські автори в такий спосіб відреагували на падіння Залізної завіси і кінець періоду холодної війни. Зрештою обидві статті переросли в наукові праці, у яких дослідники дають свої прогнози на подальший розвиток світу в епоху глобалізації. Якщо у Ф. Фукуями основна думка зводиться до констатації перемоги ліберально-демократичної ідеології у світі, то С. Гантінгтон більшу увагу приділяє проблемі співіснування різних культур, цивілізацій та різних ідентичностей.

Саме відмінності культурні, а не політичні, економічні чи ідеологічні, як вважає автор, для сучасного світу є найбільш суттєвими. «Люди визначають себе використовуючи такі поняття, як походження, релігія, історія, мова, цінності звичаї, суспільні інститути. Вони ідентифікують себе з культурними групами, релігійними общинами, націями, і в найширшому розумінні – з цивілізаціями» [6, с. 17].

Цивілізації відрізняються своєю історією, мовою, культурою, традиціями, філософським світоглядом, системою цінностей, соціальними стосунками, звичаями і, що найважливіше, на думку автора, – релігією.

«Цивілізація – це найбільше «ми», всередині якого кожен відчуває себе в культурному плані як вдома. У цивілізації нема чітко визначених кордонів, початку і кінця. Люди можуть ідентифікувати себе по-різному і роблять це. В результаті склад і форма цивілізацій змінюються з часом. Культури народів взаємодіють і накладаються одна на одну» [6, с. 51]. Таким чином цивілізація є багатоаспектним і цілісним утворенням. Люди різних цивілізацій по-різному дивляться на стосунки між Богом і людиною, індивідом і групою, громадянином і державою, стосунки сімейні, родинні, мають різні уявлення про розподіл прав і обов'язків, різну систему цінностей.

Основні цивілізації в людській історії автор ототожнює зі світовими релігіями і тому, на його думку, існує «загроза цивілізаційного розлому України на західну уніатську і східну православну» [6, с. 41]. Але ця теза дослідника, провокує цікаву дискусію. Очевидно, що греко-католицька церква в Україні нині відіграє важливу роль в інтеграційних процесах, формуванні цілісної системи європейських цінностей. А православна церква Московського патріархату працює в системі абсолютно іншої ціннісної системи координат, що спричиняє безліч внутрішніх проблем у державі. Та в Україні також активно функціонує православна церква Київського патріархату, яка найбільш повно відображає історичну традицію релігійних переконань українців.

Доречно згадати, заглибившись в історичний екскурс, що сама поява уніатської церкви в Україні наприкінці XVI ст. була своєрідною відповіддю української православної духовної еліти на виклик цього часу. Тому можна дійти таких висновків. По-перше, очевидно, що саме географічне положення України з часів Київської Русі – це положення межовості, цивілізаційного розлому між хліборобською культурою і світом кочівників. По-друге, втрата державності (XIII ст. – Київська Русь, XIV ст. – Галицько-Волинська держава) не означала для українців втрати своєї культурної ідентичності. По-третє, ідентичність цього

періоду визначалася власне чітко за релігійною ознакою, в той час, коли, починаючи з кінця XVIII ст. ми зазвичай говоримо про народження національної ідентичності, чи, принаймні, початки національного відродження. І унія із Римом 1596 р., зініційована ієрархами української православної церкви, була важливою акцією збереження культурно-релігійної ідентичності українського народу. Сама ідея унії стала символом єдності християнської церкви. Цікаво, що це був єдиний реалізований проект із числа всіх тих спроб, які робила християнська церква до того часу, прагнучи знову об'єднатися.

Досить символічний момент, який, на нашу думку, демонструє дуже вагому і дуже непросту роль, покладену історією на український народ. Це роль інтеграційна. Чи не у схожій ситуації ми опинилися і зараз, коли в Україні в умовах неоголошеної війни із Росією вирішується доля європейських цінностей. Однак складається враження, що Європа не розуміє, чи не хоче цього зрозуміти. Як влучно зауважив відомий американський історик Тімоті Снайдер минулого року: «В осерді перебувають самі європейці, мешканці країн Євросоюзу: історія Росії та України має показати їм вразливість того способу життя, який багато хто з них сприймає за належне. Європейський Союз був розумною та ефективною відповіддю історії; але він не був виходом із історії, бо такого виходу немає. Європейський Союз не обов'язково розпадеться внаслідок нинішньої кризи; але він може розпастися. Ця можливість досі актуальна, а те, що стається, досі залежить від самих європейців» [9, с. 15].

Надзвичайно важливий висновок робить дослідник: «Україна й Європа нині пов'язані між собою значно більше, ніж європейці та українці собі уявляють... Сьогодні ми досягли тієї точки, коли українська історія та історія Європи – це, певною мірою, одне й те ж...» [9, с. 34–35]. І тут проблема збереження української національної ідентичності означає не що інше, як ще одну спробу українців у своїй історії відстояти право на приналежність до європейського світу. Завдання Європи не менш важливе: збереження власної системи цінностей.

Тому, продовжуючи заочну дискусію із С. Гантінгтоном, вважаємо, що зараз доцільно акцентувати не на релігійному, а на більш глибокому, аксіологічному, аспекті. Основна лінія розлому, яка проходить зараз в Україні – аксіологічна: система європейських цінностей, з одного боку, і цінностей євразійства, яке зараз часто асоціюється з міфом «русского мира».

Очевидно, що декларація українським суспільством потреби жити у Європі, насамперед, означає жити за системою європейських цінностей. А це, насамперед, цінність свободи, яка є основним архетипом української ментальності. Свободи, обираючи яку, людина готова пожертвувати відчуттям безпеки. Саме ця характеристика є визначальною ознакою української національної ідентичності, і події як історичної доби, так і сьогодення яскраво підтверджують цю тезу. Другий важливий момент: свобода передбачає відповідальність за власне життя, готовність самому приймати найважливіші рішення і брати активну участь у житті громади. Зараз маємо можливість бути очевидцями небувалого розмаху активного громадянського суспільства в Україні. Це і Майдан, і волонтерський рух, який немає аналогів у світі, це найвища здатність до самопожертви заради основних цінностей.

Даючи характеристику Західній цивілізації, С. Гантінгтон в її основу знову ж таки покладає християнську релігію: спочатку католицизм, а потім і протестантство. Традиція окремишнього існування церкви від держави зробила, на його думку, безцінний вклад у формування визначальної цінності на Заході – свободи людської особистості. Окрім того, ще від римлян була успадкована традиція верховенства права в цивілізованому житті. І нарешті, «соціальний плюралізм доволі рано заклав основи парламентаризму та іншим інституціям, що виражали інтереси різних станів. Ці органи забезпечили форми представництва, які в час модернізації розвинулися в інститути сучасної демократії. Жодна інша сучасна цивілізація не має такого досвіду» [6, с. 100]. Всі ці характерні риси західної цивілізації сприяли розвитку почуття індивідуалізму, що залишається відмінною рисою західної цивілізації і у XX ст.

Натомість православна цивілізація, особливо у її московському варіанті, який перевершив традиції візантійства в напрямку підпорядкування духовної влади світській, закріпив традиціоналізм і суворе підпорядкування власної думки волі централізованої влади, формує зовсім іншу систему ціннісних і ментальних координат. Очевидно, що між ними пролягає справжній цивілізаційний розлом.

І ця лінія розлому є найбільшим викликом, який постає перед українською політичною нацією. Бо саме в цьому контексті варто розглядати зараз українську національну ідентичність, що викристалізовується вже протягом чверті століття. Очевидно, що за цей час відбулися суттєві зрушення в національній свідомості українців. Але, з іншого боку, ми бачимо, наскільки різними можуть бути сучасні українці. Тут наша проблема постає в іншому вимірі, найбільш болючому для української ідентичності на сучасному етапі: де саме проходить зараз ця лінія цивілізаційного розлому в Україні.

З часів Руїни сусідні держави, які належали до різних цивілізацій, започаткували традицію проводити цю лінію по Дніпру. Поділ був штучний, але він наполегливо підкріплювався різноманітними політичними актами протягом трьох з половиною століть з періодичними відхиленнями в той чи інший бік. Ця наполегливість демонструвала зручність для сильних держав цього світу використовувати українську територію як своєрідну буферну зону. Однак така позиція абсолютно ігнорувала віковічні прагнення українців відстояти власну ідентичність.

З іншого боку, активна і багатовікова політика асиміляції і репресій зробила свою роботу. Основний наслідок – поява в Україні маргінальної людини, яка не відчуває своєї глибинної приналежності до національного культурного коріння, яка загублена у просторі і часі. Плекання такого феномена продовжувалося в умовах інформаційної війни протягом всього періоду української незалежності. Ситуацію, яку ми маємо нині на сході країни, активно планували спецслужби сусідньої держави, яка веде сьогодні з нами неоголошену війну. Зараз вже напевно можемо констатувати, що ці плани не вдалося реалізувати до кінця. Українська національна ідентичність глибоко вкорінена на рівні архетипів. Але внутрішня роз'єднаність залишається дуже болучою і гострою проблемою. Однак саме надскладні політичні умови: економічна криза, війна згуртували українську націю. І нині більшість соціологів сходяться на тому, що лінія цивілізаційного розлому проходить приблизно між Дніпропетровською і Донецькою областями. І це є підтвердженням того, що в Україні існує справжня політична нація, яку ми наразі повинні модернізувати.

Завдання першочергової ваги – пошук шляхів консолідації нації. Беручи до уваги історичне минуле, яке роз'єднувало українську націю в різноманітний спосіб по різних штучно витворених цивілізаційних розломах, нам потрібно зосередити основну увагу зараз на формуванні єдиної концепції національної пам'яті, яка, незважаючи на відмінності в історичній пам'яті дозволить сформувати міцну стратегію національного примирення.

І, на завершення, хотілося б зупинитися на ще одному дискурсивному питанні. Йдеться про майбутнє західної цивілізації, приналежність до якої відстоюють нині українці. Незважаючи на ментальну приналежність до неї, С. Гантінгтон влучно зауважує, що західні універсалісти переконані, що люди у всьому світі повинні засвоювати західні цінності, інститути та культуру, тому що вони є втіленням найвищого, найкращого, найліберальнішого, найраціональнішого та найбільш цивілізованого мислення людини. Однак він розуміє, що такий універсалізм дуже небезпечний для сучасного світу, бо може призвести до міжцивілізаційної війни. До того ж він небезпечний і для самого Заходу, бо може призвести до його поразки [6, с. 511–512].

Отож, ми цілком згодні із висновком мислителя, що для осмислення питань взаємозв'язку різних цивілізацій у добу глобалізації, для їх безпечного і гармонійного співіснування необхідна побудова гнучкої теоретичної моделі сучасного мультикультуралізму. У цьому контексті важливою є така риса як толерантність, вміння почути іншого і дати йому право бути іншим. Цікаво, що ця риса в українців дуже добре розвинена, хоча дуже часто вона негативно відбивається на збереженні національної ідентичності. Ми зобов'язані віднайти себе, працювати над консолідацією нації, формувати єдину національну пам'ять, однак при цьому будувати відкрите суспільство.

Майбутнє світу і цивілізацій – це співіснування відкритих суспільств з відчуттям власної гідності, знанням власної історії, але готових до співпраці з іншими. Тому це майбутнє залежить від взаєморозуміння і співпраці між духовними лідерами головних світових цивілізацій, а обмін досягненнями в мистецтві, літературі, релігії та філософії призведе до взаємного збагачення. Важливо, щоб новітні технологічні досягнення доповнювалися моральною зрілістю та духовним розвитком цивілізацій. Саме тому питання духовних цінностей набуває такої ваги й актуальності у сучасному світі. Збереження національних ідентичностей, особливостей національних культур дозволять в умовах глобалізації побудувати відкрите суспільство, у якому ці культури взаємно доповнюватимуть і збагачуватимуть одна одну. І наскільки б ідеалістично й утопічно не виглядала ця картина на перший погляд, насправді ж її необхідність викликана цілком прагматичними мотивами – самозбереженням людства.

Література:

1. Бауман З. Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства / З. Бауман. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 109 с.
2. Бауман З. Плинні часи: життя в добу непевності / З. Бауман. – К. : Критика, 2013. – 176 с.
3. Бжезінський З. Вибір: світове панування чи світове лідерство / З. Бжезінський. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 203 с.
4. Основи демократії: підручник для студентів вищих навчальних закладів / за заг. ред. А. Ф. Колодій. – 30-те вид., онов. і доп. – Львів : Астролябія, 2009. – с. 719.
5. Тойнбі А. Постигание истории / А. Тойнби. – М. : Прогресс, 1991. – 729 с.
6. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон ; пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М. : «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.
7. Фрідмен Т. Л. Лексус і оливкове дерево: зрозуміти глобалізацію / Т. Л. Фрідмен. – Львів : Незалежний культурологічний журнал «І», 2002. – 622 с.
8. Фукуяма Ф. Сильное государство. Управление и мировой порядок в XXI веке / Ф. Фукуяма. – М. : АСТ; АСТ-Москва; ООО «Хранитель», 2006. – 220 с.
9. Снайдер Т. Українська історія, російська політика, європейське майбутнє / Т. Снайдер. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. – 225 с.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри політичних наук і філософії ЛПІДХ НАДУ від 25 лютого 2015 р.

УДК 261.6 + 261.2 (477)

Наталія Стратонова**ХРИСТІЯНСЬКА ПЕРЦЕПЦІЯ ДОХРИСТІЯНСЬКИХ КИЄВОРУСЬКИХ БОГІВ
У ЛІТЕРАТУРНИХ ПАМ'ЯТКАХ КИЇВСЬКОЇ РУСИ**

У статті осмислена християнська перцепція киеворуських богів крізь призму літературних пам'яток Київської Русі. Досліджено теїстичні уявлення киеворуської людності на підставі докладного аналізу змісту найбільш показових персонажів язичницького пантеону богів, а також уявлень про духів та, відповідно, демонологію. Основний акцент зроблено на світоглядному аспекті проблеми, у якому синкретизм язичництва та християнства розглядається як особливий феномен.

Ключові слова: *двовір'я, релігійна ідентичність, християнство, язичництво, література Київської Русі, синкретизм*

N. Stratonova**CHRISTIAN PERCEPTION OF PRE-CHRISTIAN GODS
IN LITERARY MONUMENTS OF KIEVAN RUS'**

This article is devoted to understanding the Christian perception of Kyiv Rus gods through the prism of Kievan Rus' literary monuments. In this work the theistic idea of Kyiv Rus population is analysed on the basis of the most representative characters of gods and spirits in pagan pantheon, and, respectively, demonology. The main emphasis is focused on the ideological aspect of the problem, which addresses syncretism of paganism and Christianity as a special phenomenon.

In terms of the dominance of Christian values in Ukrainian religious life there is an urgent attempt to overcome the widespread negative trend in relation to the issue of pre-Christian past. Balanced analytical approach to the problem of pre-Christian beliefs and ideas of ancient Ukrainian demands the meaningful interpretation of the phenomenon of old Slavic paganism and understanding its rich religious values specific cultural tradition, which significantly affected the functioning of Christianity in Ukraine – Rus.

In addition, it should be noted that the characteristics of ideological orientations ancient scribes, their views on the process of Christianization and use them unconscious beliefs relic, were not studied in detail. Reconstruction of pre-Christian ideas took place mainly on the basis of Volodymyr pantheon in early tenth century. Theologians tries to move away from traditionalism in the scientific approaches to the study of this period in the history and culture of Ukrainian raised questions about specific complex of interdisciplinary research in pre-Christian Slavic world literary monument. Elaborating of the problems in religious studies of «legendary period» in Kyiv Rus, creative re-revision of Kyiv Rus literature, use of modern scientific methods to interpret the pre-Christian beliefs in literary monument opens new perspectives for further research, reconstruction of main points in the last Eastern Slavs and determine the relevance of the proposed research.

The purpose of this study is philosophical and religious analysis of the ways of awareness and understanding the pre-Christian beliefs in the literary of Kievan Rus XI-XIII centuries.

Keywords: *dual faith, religious identity, Christianity, paganism, syncretism.*

Н. Стратонова**ХРИСТИАНСКАЯ ПЕРЦЕПЦИЯ ДОХРИСТИАНСКИХ КИЄВОРУССКИХ БОГОВ
В ЛИТЕРАТУРНЫХ ПАМЯТНИКАХ КИЄВСКОЙ РУСИ**

В статье осмыслена христианская перцепция киеворусских богов сквозь призму литературных памятников Киевской Руси. Исследованы теистические представления киеворусского населения на основании подробного анализа содержания наиболее показательных персонажей языческого пантеона богов, а также представлений о духах и, соответственно, демонологии. Основной акцент сделан на мировоззренческом аспекте проблемы, в котором синкретизм язычества и христианства рассматривается как особый феномен.

Ключевые слова: *двоверие, религиозная идентичность, христианство, язычество, литература Киевской Руси, синкретизм.*

Вивчення дохристиянського минулого давнього населення України є важливим джерелом для філософсько-релігієзнавчих студій, яке дозволяє відтворити ті сторінки стародавньої філософії слов'янських народів, довкола яких уже тривалий час точаться гострі суперечки.

В умовах домінування християнських цінностей у релігійному житті сучасних українців нагальною є спроба подолання поширеної нині негативістської тенденції в питанні ставлення до дохристиянського

минулого Русі. Врівноважений аналітичний підхід до проблеми дохристиянських вірувань та уявлень давніх українців вимагає, по-можливості, конструктивного тлумачення феномена давньослов'янського язичництва й розуміння його насамперед як змістовно насиченої специфічними релігійними цінностями культурної традиції, яка помітно вплинула і на функціонування християнства в Україні – Русі.

Крім того, варто зауважити, що особливості світоглядних орієнтацій давньоруських книжників, їх погляди на сам процес християнізації, а також неусвідомлене використання ними реліктових вірувань, детально дослідниками не вивчалися. Реконструкція дохристиянських уявлень відбувалась переважно на основі Володимирового пантеону початку X ст. Бажання релігієзнавців відійти від наукового традиціоналізму у підходах до вивчення цього періоду в історії та культурі українців давно поставило питання про спеціальне комплексне міждисциплінарне дослідження дохристиянського світогляду слов'ян у літописних пам'ятках. Розробка проблем релігієзнавства «легендарного періоду» існування Києворуської держави, творче переосмислення доробку загального літописознавства, застосування сучасних наукових методів для інтерпретації дохристиянських вірувань у літописних пам'ятках відкриває нові перспективи для подальшого їх дослідження, реконструкції вузлових моментів минулого східних слов'ян і визначає актуальність пропонованого дослідження.

Метою нашого дослідження є філософсько-релігієзнавчий аналіз шляхів усвідомлення та осмислення дохристиянських вірувань у літературній спадщині Київської Русі XI–XIII століть на прикладі християнської перцепції язичницьких богів.

Означена мета визначила завдання статті:

– дослідити теїстичні уявлення давньоруської людності у давньоруських пам'ятках на підставі докладного аналізу змісту найбільш показових персонажів язичницького пантеону богів;

– окреслити основні особливості уявлень про духів.

Прийняття Київською Руссю християнства як державної релігії визначило напрямок усього подальшого розвитку духовної культури її народу. Проте сьогодні виникла потреба оцінити й те, що принесло язичництво в наш духовний світ і по якому шляху направляло його розвиток. Язичництво буденною свідомістю частіше всього розглядається з обрядово-ритуального боку, його внутрішня сутність і нині залишається для неї маловідомою.

Що б не було предметом дослідження релігієзнавця, шлях до його пізнання лежить через аналіз пам'яток, текстів, що створили люди. Перше, з чим стикається релігієзнавець у своїх джерелах – викарбувана в них людська свідомість. Саме тому явища культури, людської ментальності, розумові настанови людей тієї епохи, їх понятійний апарат, способи їх світосприйняття залишаються важливими при дослідженні літературних пам'яток. Адже без врахування духовної структури людей, які створили ті пам'ятки, дослідник не зможе правильно зрозуміти зміст останніх, а також адекватно їх витлумачити. Релігієзнавець виступає в ролі посередника між своєю культурою та культурою іншого часу. Його запитання до людей минулого диктує сучасність, її інтереси та проблеми. Проблема полягає в тому, щоб розчутити відповіді людей минушини, а не нав'язувати їм свої власні відповіді. Розчутити відповіді людей іншої культури означає розпочати з ними справжній діалог. Бо літературні пам'ятки, залишені людьми, є невичерпним джерелом пізнання духовного світу людей іншої епохи.

Ми не мали на меті показати протистояння культур дохристиянської та християнської. Те, що називають фольклорною, або народною, культурою, не було байдужим досвідченій частині суспільства, в тому числі й авторам літературних пам'яток. Проте ми не в змозі віднайти в цих текстах дохристиянську культуру в «чистому вигляді», і не лише тому, що її носії були позбавлені можливості закарбувати свої погляди письмово. Причина вкорінена в тому, що такої культури в Середні віки вже практично не існувало. У свідомості будь якої людини епохи містились певні елементи християнського, церковного світогляду, якими б фрагментарними вони не були. З іншого боку, у свідомості навіть найбільш освічених людей, які у своїх творах спирались на Святе Письмо, не міг не міститись, нехай у пригніченому, латентному вигляді, пласт народних вірувань та міфічних образів. Співвідношення цих компонентів у книжника та простолюдина, звичайно, було різним, але багатозаровість та суперечливість свідомості є надбанням кожної людини тієї епохи. Саме тому ми і віднаходимо це змішання, симбіоз у нерозривній єдності на всіх рівнях середньовічного духовного життя.

Одним із найвагоміших елементів християнської перцепції язичницьких вірувань є часті згадки в літературних пам'ятках про представників Володимирового пантеону. Богам Володимира, ідоли яких були поставлені біля 980 року, присвячена велика кількість літератури. Список богів Володимира вважали то видумкою літописця, то більш пізньою вставкою, то зводом своїх і чужих богів, то сумою виписок з різних полемічних творів, а іноді навіть згадували про пантеон з семи богів [6, с. 424], хоча в літописі зазначено, як бачимо з цитати, шість імен.

Останнім часом важливе значення надається тому, що літописний список Володимирових богів лише «обрамлений» власне слов'янськими божествами (Перун та Мокоша), інші ж, за спостереженнями В. М. Топорова (1989) та інших дослідників, належать до іранських (Хорс) або можуть розглядатись як слов'янські «копії» з іранського: такими є відомі Дажбог та Стрибог. Тут немає нічого дивного – іран-

ський етнокультурний компонент був надзвичайно сильним якщо не в самому Києві, то і на території хазарської культури, що безпосередньо впливала на розвиток Руської землі в Середньому Подніпров'ї, з якої хазари брали данину. Включення в древньоруський пантеон іранських (слов'янсько-іранських) божеств пов'язане з цим впливом і, не в останню чергу, з хазарським спадком: під контролем Русі залишались зайняті Святославом Саркел – Біла Вежа та Тмутаракань – в останній раз князь Володимир, що за свідченням Іларіона, мав хазарський титул, посадив свого сина Мстислава.

При цьому утверджений Володимиром пантеон у Києві навряд чи міг являти собою реальне зосередження релігійного культу, зібрання богів з різними диференційованими функціями. Функції божеств цього синкретичного пантеону дублювались та перетинались – Хорс та Дажбог втілювали сонце, Дажбог та Стрибог давали благо. Смаргг, якщо зіставити його з Сенмурвом, взагалі випадав з вищого «божественного» рівня, будучи химерним божеством, собакою з пташиними крилами, вісником богів, але ніяк не персонажем одного рангу з богами пантеону.

Показовим є те, що Смаргг замикає список чоловічих «божеств» – далі слідує єдиний жіночий персонаж пантеону, Мокоша, чиє ім'я пов'язане з уявленнями про плодючу вологу, «матір – сиру землю»; таким чином, можна пояснити і місце Смаргга – посередника між небесними богами та богинею землі. Літописний список богів, очевидно, не був конструкцією древньоруського книжника, а втілював древньоруську язичницьку космологію – літописні списки імен (етнонімів, антропонімів) взагалі відрізнялись особливою точністю передачі традиції та особливою структурою, коли список розпочинався з головного (узагальнюючого персонажа) тощо.

Є також припущення, що змальоване літописцем встановлення ідолів в Києві не було звичною справою або простим оновленням святилищ. Офіційних культів, зважаючи на договори з греками, було два: культ Перуна та культ Волоса. Тепер Перун став на чолі цілого пантеону з шести богів, а Волос, вшановування якого було повсюдним, в пантеон не потрапив: «И нача княжити Володимерь въ Киевѣ единъ. и постави кумиры на холму. внѣ двора теремнаго. Перуна древана. а главу его сребрену. а оусъ златъ. и Хърса Дажьба. и Стриба. и Смарьгла. и Мокошь [и] жраху имь наричюще æ б[ог]ы. [и] привожаху сѣбы своае и дъщери. и жраху бѣсомъ. [и] wskвернаху землю теребами своими» [4, с. 79].

Нові ідоли були поставлені не віддалено «на холмі», як стояв Перун в часи Ігоря, а безпосередньо поряд із князівським палацовим комплексом, проте не всередині, а «внѣ двора теремнаго». З вищезначеної літописної фрази виокремлюється ще одне новшество – очевидно, доволі сильно розширилось коло осіб, які брали участь у торжественних жертвоприношеннях, бо городяни не лише приходили самі, а й приводили свої сім'ї («сѣбы своае и дъщери»), які також брали участь в принесенні жертв та в бенкетах, на яких вживались треби. Все це проходило в душі демократичної політики Володимира, першого князя, який потрапив до народного епічного циклу.

П'ятибожжя київського князівського пантеону пам'яталось довго: у «Повісті минулих літ» під 1071 р. приведена розповідь про язичницького пророка, який з'явився в Києві, очевидно, у зв'язку з невротайними роками (наприкінці 1060-х рр.), коли можна було спостерігати відхід руського народу від нової християнської віри, що, своєю чергою, гнівно було засуджене в повчанні «Слово о казнях божиих».

«В си [же] времена приде волхвъ прелщень бѣсомъ. пришедь бо Кыеву. глѣще сице. повѣдае людемъ. æко на патое лѣто. Днѣпру потещи вспаць. и землямъ преступати на ина мѣста» [4, с. 174].

Який же смисл був вкладений у вибір саме цих п'яти богів, а не інших. Для цього розглянемо джерела, що передували хрещенню, а згодом і ті повчання, які склались у XI–XII ст., літопис згадує язичницьких богів у зв'язку із заключенням державних договорів між Руссю та Візантійською імперією. У 970 р. дев'ять слов'янських племінних союзів здійснили похід на Константинопіль на чолі з князем Олегом. Вигідний для Русі договір був скріплений клятвою: «Црѣ же Левнъ со Сѣлександромъ. миръ сотвориста со Сѣлгом. имшеса поданъ. и роте заходвше межы собою. целовавше [сами] крѣтъ. а Сѣлга водивше на роту и моуж ег. по Рускомоу закону. клъшася в ружемъ своїм. и Пероуном. бгомъ своим. и Волосомъ скотемъ бгомъ. и оутвердиша миръ» [4, с. 32]. Досить показовим є, на наш погляд, те, що посольство київського князя складалось з варягів, а обряд був здійснений за ріським законом, і клялись послі руськими богами. Кінцевий текст договору був утверджений у 911 р.

У 944 р. новий договір з Візантією скріплювався так само, але з доповненням про русів-християн, які приносили клятву в церкві святого Іллі. Язичники ж клялись Перуном: «заутра призва Игорь слы. и приде на холмъ. где стоае Перунъ. [и] покладаша в ружье свое и шить и золото. и ходи Игорь ротѣ и люди его. елико поганыхъ Руси. а хѣаню Русь водиша ротѣ. в цркви стго Ильи» [4, с. 54].

Останній договір язичницької Русі, укладений у 971 році, майже повністю повторює формулу 970 року: «аще ли в тѣхъ самѣхъ преже реченыхъ [не] съхранимъ азъ же и со мною и подо мною да имѣемъ клатву ѿ Ба. въ его же вѣруемъ в Перуна и въ Волоса скотѣа Ба. и да будемъ колоти æко золото. и своимъ в ружемъ да исѣчени будемъ» [4, с. 73].

Як бачимо, головними божествами Київської Русі були Перун та Волос. Перший очолював і пантеон Володимира. Волоса в пантеоні 980 року немає, що потребує особливого роз'яснення. Звернемо увагу на те, що Перун був названий «своїм» богом русів, а Волос – «Скотьим богом», тобто богом багатства

та торгівлі. Ймовірно, цим і пояснюється наявність Волоса в торговельному договорі.

У церковних повчаннях XI–XII ст. згадки про Волоса є одиничними. Тут, як правило, пропонується наступна періодизація слов'янського язичництва: першопочатково культ духів добра та зла (берегинь та упрів), згодом культ божеств плодючості – Рода та рожаниць, а апогеєм язичництва вважається Перун.

Загалом, коли засуджуються пережитки язичництва, перераховуються божества, що входять в пантеон Володимира, так і ті, що в нього не включені:

«Слово про ідолів»: Перун, Хорс, Мокоша та віли (початок XII ст.). В іншому місці: Перун, Хорс, Мокоша, Переплут, Род та рожаниці [13].

«Слово Христоробця»: Перун, Хорс, Мокоша та віли, Симаргл, Род та дожа ниці (в одному варіанті – Волос) [11].

«Слово Іоана Златоуста»: Перен, Хурс, Мокоша. В іншому місці: Стрибог, Дажбог, Переплут [14].

Три божества з п'яти, що входили в пантеон Володимира, повторюються у всіх повчаннях. Це Перун, Хорс – сонце та Мокоша – Мати врожаю (часто в супроводі віл-русалок). Згадується від двома своїми іменами і додатковий, шостий персонаж пантеону – пес Симаргл – Переплут. Стрибог та Дажбог, необхідні для комплексу 980 р., згадуються лише в найбільш пізньому «Слові Іоана Златоуста» і, ймовірно, є результатом знайомства з літописним текстом.

Незважаючи на різноманітність імен, у цих переліках богів ми бачимо більшу схожість з пантеоном Володимира. Найбільш суттєвою відмінністю є згадування Рода та рожаниць, які відсутні в пантеоні 980 р. Так, у «Слові Іоана Златоуста», де Род не згадується, йому відповідають три божества, що складають у своїй сукупності ту цілісність всесвіту, яка позначена: 1) небом (Стрибог); 2) Сонцем (Дажбог) та 3) земною рослинністю, що найбільш цікавить землеробів (Переплут).

Зробимо спробу проаналізувати частоту згадувань кожного вищезазначеного язичницького божества в літературі Київської Русі XI–XIII століть.

Одним із небагатьох відомих нам загальнослов'янських богів є Перун (також латвійське *Pērkons*, литовське *Perkūnas*). У східнослов'янській міфології це бог, що керує небесними явищами (грим та блискавка), а також покровитель князя й дружини (бог війни). Перун був головним богом у пантеоні Володимира під час проведення ним язичницької реформи. Зброя бога – списи-блискавки, ритуальні топирці-сокири та меч. Священним деревом Перуна вважається дуб. Саме слово «перун» російські дослідники В. Іванов та Т. В. Гамкрелідзе виводять з індоєвропейського кореня, що означає «дуб». Вони вважають, що в праслов'янській мові назва дуба була **perkъ*, що відповідало індоєвропейській назві, звідси й литовська назва цього бога – *Перкун(ас)* [374; 231]. Вже під впливом християнства виникає уявлення і про день Перуна – четвер. У полабських слов'ян четвер так і називався – перундан, тобто Перунів день. У християнські часи функції Перуна перейшли на св. Іллю.

Літописний текст про пантеон 980 р. чітко говорить про первинне значення Перуна: «... постави кумири на холму. внѣ двора теремнаго. Перуна древана. а главу его сребрену. а оусъ златъ ...» [4, с. 79]. Автор повідомлення вважає за необхідне звернути увагу на матеріал, з якого виготовлений Перун. Дерев'яність ідола Перуна двічі підтверджена і розповідями про бога, який впливав то в Києві, то в Новгороді.

Щодо Перуна, ми простежуємо в автора деяку двоякість: іноді він висувається на перше місце, іноді втрачається в загальному списку великих та малих божеств. Таку ж двоякість ми спостерігаємо і в інших джерелах. Князівський літопис Володимира Святого описує дружинну присягу під час заключення договорів: 907 р.: «а Сѡлга водивше на ротѹ и моуж егѹ по Роусѡкому закону. клѡшаса вроужемъ своїм. и Пероуном. бѣгомъ своимъ» [4, с. 32]; 945 р.: «приде на холмъ. кде стоѡше Перунъ. [и] поклагоша вружье свое и шить и золото. и ходи Игорь ротѹ и люди его. елико поганыхъ Руси» [4, с. 54].

Під час опису язичницької реформи Володимира на першому місці серед найбільш важливих богів поставлений Перун, дерев'яний ідол якого був прикрашений срібною головою з золотими вусами. Під час введення християнства в Києві всі інші кумири були скинуті та порубані або спалені, а ідол Перуна під наглядом ескорта з 12 дружинників був кинутий до Дніпра аж до дніпровських порогів. У Новгороді Добриня силою влади вводить київський культ лише одного Перуна. Увага київських князівських кіл до культу Перуна є безсумнівною.

З іншого боку, у повчаннях проти язичництва XI–XII ст. простежуємо доволі спокійне ставлення до Перуна: авторам-церковникам культ Перуна не уявлявся головним серед решти язичницьких хибних дій; Перун (навіть будучи написаним першим у списку) розцінювався нарівні з іншими богами. Вирішити цю суперечність вперше спробував Є. В. Анічков, який показав, що «культ Перуна – дружинно-князівський культ київських Ігоревичів», прямо пов'язаний з народженням державності та є культом молодим та недавнім [1, с. 319]. До аргументів Є. В. Анічкова можна додати ще одне суттєве спостереження: у всьому фонді церковних повчань за кілька століть ми не маємо жодного, який би був присвячений критиці Перуна. Навіть автор «Слова о полку Ігоревім», який часто запозичував свої образи з язичницької старовини, Перуна не згадував.

Час виникнення дружинного культу Перуна ми зможемо визначити в результаті подальшого аналізу різноманітних матеріалів, проте судячи зі Збручського ідола IX ст., де бог-воїн зображений не на головній фронтальній грані, а на боковій, культ бога князів та князівський мужів справді є лише ровесником Київської Русі. Іншими словами, культ Перуна, на думку руського книжника XI – початку XII ст., лише щойно висунувся на перше місце в системі багатоманітних язичницьких уявлень та не витіснив, а лише посунув культу, що передували йому і які, своєю чергою, виявились більш живучими та спричиняли більше клопотів церковникам, ніж культ Перуна, який зник дуже швидко. Ті самі князівсько- боярські кола, які нещодавно вводили культ Перуна, швидко змінили його на християнство. Цікаво, що сам акт винищення язичницьких кумирів, в тому числі і Перуна, проходив у повній відповідності з язичницьким ритуалом. Прив'язаного до кінського хвоста Перуна, якого били 12 приставлених до нього мужів, за наказом Володимира привезли на берег Дніпра [4, с. 117].

Власне саме скидання кумирів у літописі містить сюжет, що викликає фольклорні асоціації. Повалення кумирів за допомогою «wвы wсѣчи. а другиа wгневи предати» описане біблейською мовою (див. «И изрубил Аса истукан ее, и сжег у потока Кедрона»), щоправда, наступна акція представлена відображення певної реальної події: «Перуна же повелѣ привазати. коневи къ хвосту. и влещи с горы по Боричеву на Ручаи. wѣ. Мужа прѣстави тети жезльемь. се же не ако древу чующю. но на поруганье бѣсу... влекому же ѣму по Ручаю къ днѣпру. плакахуся ѣго невѣрнии людье. ѣще бо не бяху приаели сѣго кричнѣ». Володимир наказує спустити Перуна вниз Дніпром та не давати ідолу пристати до берега, поки він не дістанеться порогів – покине територію Руської землі. Подібним чином змальовує скидання Перуна, встановленого в Новгороді, Новгородський літопис. Там також розповідається про жителя новгородського передмістя, який відштовхнув Перуна, що приплив до берега, зі словами: «Ты... Перушице, досыти еси пил и ял, а ныне попллови прочь» [8, с. 160]. Дослідники звернули увагу на те, що це дійство нагадує знищення календарних чучел типу Масляної та Костроми: згідно з етнографічними записами, про чучело масляної говорили, що вона «блинов обѣлалась, обожралась», що відповідало приведеній інвективі новгородця. У такому випадку останні «поховальні» почесті надавались Перуну не як обрубку дерева, а як справжньому фетишу та навіть божеству. І справді, «пускати водою» у фольклорній традиції означало відправити «на той світ» [15, с. 396–397].

У зв'язці з Перуном часто виступає «скотій бог» Велес/Волос. Під час укладання договорів з греками (907 та 971 роки) руси клялися якраз Перуном та Волосом. Російські філологи В. Іванов (р. н. 1929) та В. Топоров спробували навіть реконструювати «основний міф» давніх слов'ян, що пов'язаний саме з Перуном та Велесом/Волосом. На їхню думку: «До вищого рівня слов'янської міфології відносили два праслов'янські божества, чії імена достовірно реконструюються як *Perunъ (Перун) та *Velesъ (Велес), а також пов'язаний з ними жіночий персонаж, праслов'янське ім'я якого залишається неясним. Ці боги втілюють військову та господарчо-природну функції. Вони пов'язані між собою як учасники міфу грому: бог грому Перун, що живе на небі, на вершині гір, переслідує свого змієподібного ворога, що живе внизу, на землі. Причина чвар – викрадення Велесом скота, людей, а в деяких варіантах – дружини громовержця. Велес, якого переслідують, ховається послідовно під деревом, каменем, обертається на людину, коня, корову. Під час поєдинку з Велесом Перун розщеплює дерево, розколює камінь, мстає стріли. Перемога закінчується дощем, що приносить родючість» [2].

Хорс (Хръсъ) – у східнослов'янській міфології сонячне божество. Ймовірно іранського походження (для порівняння, перською мовою *khoreš* – сонце). Ім'я Хорса згадується і в інших апокрифічних та повчальних творах Київської Русі. Так, у «Бесіді трьох святих» (XIII ст.) написано: «Два ангела громная ест: еллинський старець Перун і Хорс-жидовин, два еста ангела молніна» [7, с. 224]. Зрозуміло, що і в цьому випадку християнським книжникам запам'ятались лише імена Хорса та Перуна, що обидва є ангелами грому й блискавки, і які згадуються в апокрифі цілком голослівно, без будь-яких вказівок на реалії давньоруського язичництва.

Дажьбог (Дажьбог, Дажбог, Dazbog) – «бог даруючий» (пор. укр. «дай, Боже!»), один із головних богів у східнослов'янській міфології, бог сонячного світла та живильної сили. У пантеоні Володимира, зазначеному в «Повісті минулих літ» було два сонячних божества – Хорс та Дажьбог.

Стрибог. Ім'я Стрибога потрібно розглядати як одне з імен-епітетів верховного небесного божества. Верховний, небесний характер Стрибога підкреслений тим, що в «Слові о полку Ігоревім» вітри були названі «онуками Стрибога». Відповідно, Стрибог на два міфологічних покоління старший за прості стихії, він – дід вітрів, тобто повелитель повелителя вітрів.

Симаргл – бог із пантеону Володимира, можливо також іранського походження. Етнограф М. Гальковський першим порівняв Симаргла з іранським крилатим собакою, священним псом Агурамазди Сенмурвом, який був покровителем насіння та паростків [5]. Розвиваючи цю ідею, В. Топоров пише, що «йдеться про перського *simurg*, який означає казкового птаха, подібного до грифа, який вшановувався як божество..., або ж про гібридний теріоморфний образ напівсобаки-напівптаха (з тим же ім'ям), який засвідчується не лише в іранській словесній творчості, але і в образотворчому мистецтві, наприклад у символіці (при династії Сеферидів він став державною емблемою Ірану). Цей дуже ціка-

вий міфопоетичний образ, досить популярний і водночас такий, що претендує на особливу інтимність, тобто не мав ніякої опори ні в київському пантеоні, що не знав теріоморфних та гібридних за своєю природою божеств, ні у фольклорних та демонологічних образах, які були відомі східним слов'янам». [3, с. 514]. Наявність у Володимировому пантеоні аж двох богів іранського походження, Хорса й Симаргла, той самий В. Топоров пояснює «заграванням» Володимира з воїнами-хорезмійцями, що були в київському гарнізоні. Саме Хорс і Симаргл (Симург) користувалися популярністю в середньоазіатських іранських народів. Зрозуміло, що будучи введеними до київського пантеону, ці боги так і не були засвоєні слов'янською релігійною традицією [3, с. 518].

Мокош (Макошь, Мокош, Мокуша) – жіноче божество, що може мати фінські корені. Її ім'я пов'язують із корнем слів «мокрий», «мокнути» або із праслов'янським *mokos, тобто прядіння, і тоді вона виступає як опікунка ткацтва та прядіння. Як зазначають В. Іванов та В. Топоров, Мокош типологічно близька до грецьких мойр, що тчуть нитку долі. На їхню ж думку, Мокош поряд з Перуном та Велесом належить до найбільш архаїчного шару балто-слов'янської та індоєвропейської міфології. У християнські часи була ототожнена з Параскевою-П'ятницею.

Згадуються дохристиянські божества і в апокрифічних джерелах. Так, наприклад, у «Ходінні Богородиці по муках» читаємо: «...И рече архистратигъ: «Сии суть, иже не вѣроваша во отца и сына и святого духа, но забыша бога и вѣроваша юже ны бѣ твар богъ на работу сотворилъ, того они все боги прозваша: сонце и мѣсяць, землю и воду, и звѣри и гади, то святѣи человекѣи, камени ту устроая, Трояна, Хърса, Велеса, Перуна, но быша обратиша бѣсомъ злымъ и вѣроваша, и доселѣ мракомъ злымъ содержащими суть, того ради здѣ тако мучаться...» [16, с. 168]. Як бачимо, тут божества згадуються у негативному змісті, а вірування в них прирівнюються до одного зі страшних гріхів. Зазвичай, апокрифічні джерела використовують імена божеств для критики язичницької релігії. Цитований уривок пропонує нам імена Трояна, Хорса, Велеса та Перуна та кам'яні ідоли, які ставили на їх честь. Тут, як і в більшості апокрифічних джерел, дохристиянські боги порівнюються з мороком, у якому перебувала людина, будучи язичником. Згадуються в літописних пам'ятках і міфічні істоти. Так, наприклад, з руської вставки у переклад «Беседы Григория Богослова об испытании града» за списком XI ст. відомий архаїчний сюжет про річкове божество-ящура. Це повчання проти язичництва за своїм змістом схоже зі «Словом о ведре и казнях Божиих», включеному в літопис 1068 р.

Вставка в текст грецької «Бесіди» починається так, де йдеться про рибальство та магічні обряди, пов'язані з ним: «...Ов пожре неводу своему, имъшу мьного.» ; «Ов требу створи на студеньци дъжда иски от него, забыв, яко бог с небесе дъждъ даеть. Ов не сущим богом жьрет и бога створьшаго небо и землю раздражаеть. Ов реку богыню нарипаеть и зверь, живушь в ней, яко бога нарицаая, бтребу творить» [13, с. 93–94]. У цьому доповненні до «Бесіди Григорія Богослова» книжник XI ст. стисло змалював обряди, пов'язані з шануванням підводних язичницьких сил, а саме річкового божества-ящура (коркодѣла), на території Новгороду. Культ ящура ще у VI–VII ст. був засвідчений археологічними пам'ятками київського Подніпров'я [10, с. 252]. Що стосується новгородської землі, то там даний культ отримав популярність значно пізніше – у X–XIII ст. Так, у реальному житті язичництво було відчутне ще у XIII ст. «В лето 6735 (1227). Того же лета ижгоша вълхвы четыре – творяхуть е потворы деюще. А бог вестъ! И съжгоша их на Ярославли дворе» [8, с. 60]. Через рік новгородці поставили князю Ярославу Всеволодовичу умову, необхідну для його перебування в Новгороді: «Поеди к вам. Забожнище отложи, судье по волости не слати...» [12, с. 177–178]. Б. А. Рибаків припускає, що «Забожнище» – це податок на села, де здійснюються старовинні язичницькі обряди та святкування [12, с. 253]. Відповідно, умова відкласти податки на здійснення старовинних обрядів є підтвердженням їх реального існування на території Новгороду.

Охоронного значення в Київській Русі набув і образ грифона, або дива. Він часто згадується в «Слові о полку Ігоревім». Перший раз при наближенні Ігоря до степу, а другий – у момент розвалу руських військ.

Отже, пантеон богів, запропонований князем Володимиром у 980 році, згадується практично у всіх пам'ятках літописної літератури Київської Русі XI–XIII ст. Дохристиянські світоглядні уявлення про історичні особистості або події – «неписана історія» – часом використовуються в літописах без будь-яких пояснень або додаткових зауважень, або слугують приводом для моральних повчань, що показують суттєву різницю між світоглядом дохристиянським та книжника, обов'язком якого є за допомогою історичного оповідання впроваджувати ідеологію християнства у його характерній для того періоду формі. У творах ми простежуємо, як релігійна мотивація спочатку з'являється поряд із реальною (сказання про загибель обрив, розповіді про «божу волю», що спонукала полян передбачити підкорення хазар, а чудесників – передбачити смерть Олега від коня), причому далі ясніше звучить мотив повної залежності долі людини від «божественної волі».

Щоправда, не варто перебільшувати цілісності ідеалістичного світогляду літописця. Реальний хід подій, сама історична дійсність спонукає оповідача відходити від релігійної історіософії, і тоді він знову стає ближче до «неписаної історії». До XIII ст. включно літописці не могли відірватись від віри в чаклунство, у багатьох богів, якими була пронизана дохристиянська релігія слов'ян. Потрібно заува-

жити, що подібні згадки, ідеалістичні основи дохристиянської міфології не суперечили християнській філософії літописців, а, навпаки, доповнювали її новим змістом.

Література:

1. Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь / Е. В. Аничков – СПб. : Стасюлевич, 1914. – 386 с.
2. Иванов В. В. Славянская мифология / В. В. Иванов, В. Н. Топоров // Мифы народов мира : Энциклопедия (в 2-х т.). – М., 1980. – Т. 2. – С. 450–456.
3. Иванов Й. Культ Перуна у южных славян / Й. Иванов. – М., 2005. – 48 с.
4. Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей ; [предисл. Б. М. Клосса]. – М. : Языки русской культуры. – Т. 2 : Ипатьевская летопись [Репринт. изд.]. – 1998. – 648 с.
5. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси : Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе : у 2 т. / Н. М. Гальковский. – М. : Печ. А.И. Снегиревой, 1913. – Т. 2. – 316 с.
6. Карпов А. Ю. Владимир Святой / А. Ю. Карпов. – М. : Молодая гвардия, 2004. – 2-е изд., испр. и доп. – 454 с.
7. Митрофан, монах. Загробная жизнь / Митрофан. – М. : Радуга, 1991. – 332 с.
8. Новгородський перший літопис // Полное собрание русских летописей [предисл. Б. М. Клосса]. – М. : Языки русской культуры. – Т. 3 : Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов : Репринт. изд. – 2000. – XI, 692 с.
9. Псковские летописи / [под ред. А. Насонова]. – М., 1945. – 314 с.
10. Рыбаков Б. А. Языческое мировоззрение русского средневековья / Б. А. Рыбаков // Вопросы истории. – М., 1974. – № 1. – С. 3–30.
11. Се же ізложено от многословесних книг ніким Христороубцем, ревнителем по Правій Вірі, на раздрушение лъсти неприязнині, на укор творящим таковая, на поучение правовірним і на причастье будущаго віка, послушающим Книг сих Святых і творящих ділом повеленія в оставленіє грѣхов / Н. Гальковскій // Борьба христианства съ остатками язычества въ древней Руси : (Древне-русскія слова и поученія, направленные противъ остатковъ язычества въ народѣ). – М., 1913. – Т. II. – С. 36–48.
12. Скуратівський В. Т. Дідух : Свята укр. народу / В. Т. Скуратівський ; іл. та худож. оформл. Ковалю О., Коваль Н. – К. : Освіта, 1995. – 271 с.
13. Слово св. Григорія, изобретено в толцех о том, как первое погани суще языци кланялися идолом и требы им клали / Н. Гальковскій // Борьба христианства съ остатками язычества въ древней Руси : (Древне-русскія слова и поученія, направленные противъ остатковъ язычества въ народѣ). – М., 1913. – Т. II. – С. 17–35.
14. Слово св. отца нашего И. Златоуста о том, како первое погани веровали в идолы, и требы им клали. Имена им нарекали / Н. Гальковскій // Борьба христианства съ остатками язычества въ древней Руси : (Древне-русскія слова и поученія, направленные противъ остатковъ язычества въ народѣ). – М., 1913. – Т. II. – С. 55–63.
15. Срезневский И. И. Исследование о языческом богослужении древних славян / И. И. Срезневский. – СПб. : Типография К. Жернакова, 1848. – 103 с.
16. Хожение Богородицы по мукамъ // Памятники литературы Древней Руси: XII век / [вступ. стат. Д. С. Лихачева ; оформ. худож. В. Вагина]. – М. : Худож. лит., 1980. – 704 с. – С. 167–185.

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

Іван Чернушка

ТРАНСФОРМАЦІЯ МЕТОДІВ ТА ФОРМ ДІЯЛЬНОСТІ ЦЕРКВИ АСД НА УКРАЇНІ В КОНТІКСТІ ЗМІН СВІТОВОЇ МІСІОНЕРСЬКОЇ ПАРАДИГМИ

У статті досліджено питання щодо «відкритості»/«закритості» Церкви АСД в Україні, як соціального інституту, та розглянуто відповідні зміни, які відбуваються в місіонерській діяльності Адвентистів Сьомого Дня в добу постмодернізму. Окреслено та проаналізовано «дорожню карту» місіонерської діяльності Церкви АСД в Україні, відповідно до світової «єкуменічної» парадигми та постреволюційних демократичних змін в українському суспільстві.

Ключові слова: Церква АСД, постмодернізм, соціорелігійна діяльність адвентистів, «єкуменічна» парадигма, ідентичність, діалог.

I. Chernushka

THE TRANSFORMATION OF METHODS AND FORMS OF ASD CHURCH ACTIVITY IN UKRAINE IN THE CONTEXT OF WORLD MISSIONARY PARADIGM CHANGES

This paper investigates the question about «openness» / «closed» ASD Church in Ukraine, as a social institution, and to consider appropriate changes that occur in the missionary activities of Seventh-day Adventists in the day of post-modernism. The author outlined and analyzed the «road map» missionary activity ASD Church in Ukraine. The study defined as global processes now in world practice affected religious of Seventh-day Adventists in Ukraine, which will also be considered indirect answer to the question that the «openness» / «closed» ASD in Ukraine, as a social institution that our time is very important and therefore objective of this paper was to identify postmodern trends in missionary activity of the Church ASD contained paradigm based on «ecumenism» and «dialogue.» It should be noted that the activity religious Seventh-day Adventists in Ukraine centrally divided into many branches, each dealing with a separate department, namely health, education, Adventist Mission, media, publishing, music, prayer, women, family, children, youth, and so on. Also in Ukraine is actively operate, provides many educational institutions ASD various forms of accreditation and ASD Association «pastor's wife» and Pastoral Association, children's clubs, ASD Relief and Development Agency (Adra), Contact Center «Hope», etc. The cause of such a structure developed missionary ministries in our opinion was the overarching spiritual crisis of the post-Soviet Ukraine, namely the reduction of the standard of personal and family values, the increase in divorce because of adultery cases, and so on. «Road Map» Building ASD Church as a religious organization meaningful to the community was developed by the UUK information only in 2014, which advocated the concept of division according Seventh Day Adventist Church postmodern era and insists on the relevant principles of the functioning of the church in society. The article proves that in recent years in Ukraine ASD Church was formed monolithic missionary structure that covers most local groups in all social areas and created a number of relevant misiologichnyh projects that meet the dialogical paradigm and adapted to the peculiarities of Ukrainian society. Therefore, in view of the foregoing material we can say that the ASD Church in Ukraine is «open» Church's missionary activity which meets the latest dialogic paradigm.

Keywords: ASD church, postmodernism, sotsioreligiozny activity of the Seventh-day Adventist Church, «ecumenical» paradigm, identity, dialogue.

И. Чернушка

ТРАНСФОРМАЦИЯ МЕТОДОВ И ФОРМ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЦЕРКВИ АСД НА УКРАИНЕ В КОНТЕКСТЕ ИЗМЕНЕНИЙ МИРОВОЙ МИСИОНЕРСКОЙ ПАРАДИГМЫ

В данной статье исследованы вопросы, касающиеся «открытости» / «закрытости» Церкви АСД в Украине как социального института, а также рассмотрены соответствующие изменения, которые происходят в миссионерской деятельности Адвентистов Седьмого Дня в эпоху постмодернизма. Определена и проанализирована «дорожная карта» миссионерской деятельности Церкви АСД в Украине, в соответствии с мировой «экуменической» парадигмой и постреволюционными демократическими преобразованиями в украинском обществе.

Ключевые слова: Церковь АСД, постмодернизм, социорелигиозная деятельность адвентистов, «экуменическая» парадигма, идентичность, диалог.

Незалежність України, формування громадянського суспільства та лібералізації всієї системи відносин створили широкі можливості для застосування великого історичного потенціалу релігійних товариств. Сьогодні створена така система державно-конфесійних відносин, де держава і Церква виступають рівноправними суб'єктами в організації усіх сфер життєдіяльності суспільства. Активно

включається у ці процеси протестантське середовище у тому числі і один із його напрямків – Церква Адвентистів Сьомого Дня (ЦАСД), яка є лідером у суспільно значущій роботі. Місіонерська діяльність як форма входження співтовариства у соціальний простір дає можливість дослідити як його духовний потенціал, так і можливості включатись у розбудову демократичного суспільства. Саме це є важливим для вивчення і робить роботу актуальною.

Метою дослідження є аналіз впливу світових процесів, що відбуваються у місіологічній практиці, на соціорелігійну діяльність Церкви Адвентистів Сьомого Дня в Україні, та визначення рівня її «відкритості» / «закритості». Основним завданням цієї статті є виявлення постмодерністських тенденцій місіонерської діяльності Церкви АСД, які містяться на парадигмальних засадах «єкуменізму» та «діалогу».

Проблеми інституалізації, соціально значущої діяльності Церкви АСД займалися такі науковці: В. Докаш, А. Лешан, М. Жукалюк, В. Любашенко, А. Колодний, П. Косуха, М. Максвел, Н. Галлі та ін.

З настанням релігійної свободи на початку 90-х років минулого сторіччя Церква Адвентистів Сьомого Дня в Україні (ЦАСД) отримала можливість безперешкодно будувати та запроваджувати в життя власну концепцію місіонерського служіння та соціорелігійну практику. Так, в останні роки, в рамках релігійної діяльності ЦАСД в Україні започатковано місіонерський Проект «Київ – місто надії», який передбачає спільні служіння медиків-місіонерів, біблійних вчителів, літературних євангелістів (загалом понад 150 місіонерів і пасторів) у десяти «Центрах впливу», а саме: чотирьох «Центрах впливу» у м. Києві, шістьох «Центрах впливу» в прилеглих до української столиці містах: Боярці, Борисполі, Броварах, Ірпені, Василькові та Вишгороді.

Зокрема, зараз в українському Уніоні Церкви Адвентистів Сьомого Дня на постійній основі працює спеціально створений комітет, до компетенції якого входить євангелізація нових територій. Зокрема, за дорученням комітету кожна діюча на теренах України конференція визначила на своїй території населені пункти, де немає присутності Церкви АСД, на яких, своєю чергою, місіонерський відділ організовує проведення різних духовних та соціальних заходів, що сприяють організації громади. Так, у 2015 році вищезгаданим комітетом та Адміністративною радою Української унійної конференції УУК Тернопільська область визначена як пріоритетна територія для місіонерської роботи. Зокрема, зараз там розпочато трансляцію супутникових євангельських програм «Історії вічної любові», «Історії вічної любові – 2», «Дивовижні факти», тощо [9].

Варто зауважити, що соціорелігійна діяльність адвентистів сьомого дня на території України централізовано поділяється на багато галузей, кожною з яких опікується окремий відділ, а саме: здоров'я, освіти, адвентистської місії, інформації, видавничий, музичний, молитовний, жіночий, сімейний, дитячий, молодіжний тощо. Крім того, на теренах України зараз активно проваджують свою діяльність безліч освітніх закладів ЦАСД різних форм акредитації, а також адвентистські асоціації «Дружина пастора» та пасторська асоціація, дитячі клуби, Адвентистське агенство допомоги та розвитку (АДРА), контакт-центр «Надія» та ін. Причиною появи такої розвиненої структури місіонерських служінь, на нашу думку стала всеохоплююча духовної криза пострадянської України, а саме зниження стандарту особистих та сімейних цінностей, зростання кількості розлучень через випадки подружньої невірності тощо.

Так, проблема місії Церкви в суспільстві на межі тисячоліть постала надзвичайно актуальною. Провідні світові місіологи, своєю чергою, звертаючись до проблем сучасного місіонерського служіння, дійшли висновку, що зараз місіонерське служіння відповідає парадигмі «єкуменізму». До прикладу, Ганс Кюнг пропонує власну історико-богословську класифікацію історії християнства, згідно з якою остання поділяється на шість головних «парадигм», а саме:

1. Апокаліптична парадигма раннього християнства.
2. Еллінська парадигма святоотцівського періоду.
3. Середньовічна римо-католицька парадигма.
4. Протестантська (реформаторська) парадигма.
5. Сучасна парадигма епохи Просвітництва.
6. Виникаюча єкуменічна парадигма [10].

Девід Бош, своєю чергою, зауважує, що подані вище періоди поділу історії християнства є «макропарадигмами» [1]. Джеймс Мартін, поділяючи історію церкви та богослов'я лише на три епохи, об'єднав другий, третій і четвертий пункти періодизації Кюнга в одне ціле та охарактеризував його, як «докризовий», «вітальний» та «Символічна епоха», далі дослідник виокремлює епоху Просвітництва, яка отримує такі назви, як «кризова», «аналітична» та «механістична» [11]. Третя епоха, що розпочинається зараз, характеризується Джеймсом Мартіном як «післякризова», «холістична» та «єкуменічна».

Сучасний український дослідник Михайло Черенков у своїй ґрунтовній праці «Баптизм без лапок», проводячи контент-аналіз наявних думок щодо буття християнської місіології, наголошує на тому, що «на думку провідних місіологів саме зараз відбувається зміна парадигми в місіології» [6], для прикладу: «Д. Ньюбігін, – як пише автор, – закликає виробити немонологічну модель свідництва, що враховує реальність плюралістичного світу. Д. Бош, своєю чергою, переконує з'єднати свідцтво з соціальною проблематикою. Український пастор С. Головін бачить нові можливості в цілісному світоглядному

підході, коли християнська місія виявляється чимсь набагато більшим, ніж храмове служіння, гуманітарна допомога чи агресивна євангелізаційна проповідь» [4]. Відтак, М. Черенков доходить висновку, що в наш час «місія розуміється як багатомірна, всебічна життєва позиція ставлення до суспільства, яка визначається саме в діалозі з ним, а не як технологія корпоративного успіху та прагматична дія заради прозелітизму» [6]. Визначаючи сутність «діалогу» автор певним чином, окреслює риси «відкритої» Церкви, вказуючи на те, що «діалог передбачає відмову від власної винятковості, ізоляціонізму, егоцентричних інтересів та наголошує на тому, що це нова можливість стати єдиними у своєму пророчому служінні постхристиянського світу» [6]. Зокрема, М. Черенков погоджується з думкою Стефана Беванса та Роберта Шрєдера, викладеній останніми в книзі «Богословські місії сьогодні» [13], де автори закликають переглянути традиційні погляди на місію, наголошуючи на тому, що: «Ми вже не можемо розуміти місіонерську діяльність як передачу західних благ недорозвиненим країнам та її народам. Місія – це діалог, наголошують автори. Це розуміння людей у їх специфіці, це відкритість їх традицій, культурі та досвіду, а також шанобливе прийняття їх релігійних понять. Але, підкреслюють фахівці, місія також пророчий діалог, через який їх закликають до навернення, до глибшого і повного розуміння Триєдиного (в Собі діалогічного) Бога» [13]. Обґрунтовуючи викладену теорію, місіологи зауважують, що «У діалозі немає місця зверхності та дискримінації, оскільки діє презумпція поваги і загальнолюдської рівності. У діалозі позиції уточнюються і доповнюються, тут є місце різноманіттю і єдності в їх живій діалектиці» [13]. Відтак, на нашу думку, окреслена «діалогічна» теорія органічно доповнює сучасні тенденції у світовій місіології та є першою достатньо сформованою і дієвою місіонерською парадигмою на теренах пострадянської України.

Проте, розглядаючи позицію Церкви АСД щодо цієї проблеми, варто наголосити на тому, що «дорожня карта» розбудови Церкви АСД, як релігійної організації значущої для суспільства, була розроблена відділом інформації УУК лише у 2014 році, у якій відділ обстоює концепцію відповідності Церкви Адвентистів Сьомого Дня епосі постмодернізму та наполягає на відповідних принципах функціонування Церкви в суспільстві, а саме:

– «Вірність істині і гнучкість в методах» – впливова церква не відкидає нововведень, вона гнучка, проте ніколи не піддає сумніву авторитет Святого Письма та Пророчих одкровень.

– «Широ поважаючи і люблячи людей» – визнає, що кожна людина, незалежно від обставин, має для Бога нескінченну цінність, і тому заслуговує поваги, любові і гідного поводження.

– «Життєстверджуюча і динамічна» – позитивно налаштована, вчить членів церкви виявляти і використовувати духовні дарування, навчає і надихає їх на служіння іншим.

– «Дбайлива і дружелюбна» – проявляє рівну турботу про потреби віруючих, так і про тих, хто ще не врятований, а відтак, відповідає очікуванням і потребам сучасного суспільства. ЦАСД ділить з людьми радості і печалі їхнього життя.

– «Відкрита і комунікабельна» – визнає свої недоліки за неосновними (недоктринальними) питаннями і визнає не адвентистів теж за неосновними (недоктринальними) ознаками.

– «Приваблива для суспільства» – творчо підходить до підготовки богослужінь та інших церковних заходів, з тим, щоб привернути увагу й зацікавити сучасних відвідувачів, «... щоб бачили світло» [Лук. 8:16]. Виходячи з цього, богослужіння в громаді, за винятком особливих випадків, необхідно орієнтувати на зовнішнього слухача (проповіді, співи, чин богослужіння – все має бути зрозумілим для не адвентиста) [9].

Отже, можемо стверджувати, що зазначені тези відповідають положенням, висунутим М. Дубровським у його статті «Набуття себе: Шляхи формування нової ідентичності», де автор наголошує на принципах існування протестантських громад на пострадянському просторі, роблячи акцент на таких домінантах, як:

– «Єдність у різноманітті» – уміння цінувати і приймати іншого.

– «Соборність як спосіб життя Церкви» – навчитися жити разом.

– «Відкритість світу і спрямованість у майбутнє» – бути світлом і нести людям надію [2, с. 394–406].

Отже, концептуальні положення Церкви Адвентистів Сьомого Дня співзвучні з сучасними євангельськими тенденціям, проте їх появу не можна вважати різкою зміною концепції розбудови адвентистської Церкви, адже ЦАСД з самого початку заснування є членом знакових для України громадсько-релігійних об'єднань, як, наприклад, Всеукраїнської ради церков і релігійних організацій, а також Ради Євангельських протестантських церков, що стверджує діалогічну позицію Церкви у соціорелігійному просторі нашої країни [7].

Варто зауважити також, що принципи розбудови Церкви Адвентистів Сьомого Дня в Україні відповідають і матеріалам першого євангельського собору, який відбувся в Москві (2010 р.), результатом проведення якого стала пропозиція християнського порядку денного для пострадянських країн. Тому Церква АСД, судячи із вищеподаних тез, пристала на пропозиції Собору щодо прийняття «надконфесійної» та «наднаціональної» позицій. Тут варто зауважити, що в епоху постмодернізму поняття «надконфесійність» вже не передбачає того, що представники євангельських церков повинні від-

мовитись від особливостей віросповідання та форм богослужіння, а наголошується лише на неможливості існування в умовах закритості виключно всередині власної конфесії та конфесійної винятковості та «сприйняття себе як важливої частини євангельських Церков» [8]. Тобто, як було зазначено в установчих тезах, «євангельські собори пропонують своїм учасникам відмовитись від маргінального положення в суспільстві, при якому євангельські Церкви ніяк не впливають на культуру суспільства, залишаючись на узбіччі, пропонуючи протестантським церквам на теренах пострадянського простору зробити акцент на власній винятковості, яка передбачає, що світ їх визнає, прислухається та рахується з ними» [8]. Варто зауважити, що інформаційний відділ, дослухаючись до положень висунутих організаторами соборів щодо першочергового акценту на необхідності високого морального стандарту, прописаному в житті кожного з учасників євангельського руху, вписав окреслене положення до «дорожньої карти» розбудови Церкви АСД. Адже, як було наголошено у згаданому документі «Церква АСД проявляє рівну турботу як про потреби віруючих, так і про тих, хто ще не врятований, а відтак, відповідає очікуванням і потребам сучасного суспільства. ЦАСД ділить з людьми радості і печалі їхнього життя» [9].

Відтак у часи постмодерну УУК Церкви АСД намагається вибудувати сучасну концепцію розбудови Церкви, яка б дозволяла вести змістовний діалог, не змінюючи при цьому особливостей віросповідної доктрини адвентизму та сповна відповідати сучасним формам церковного життя її adeptів, що є дуже важливим для місіонерської роботи відділів цієї Церкви, а відтак, погоджуємося з тим, що особливості та результати сучасної місіонерської діяльності, відповідно до вислову знаного місіолога Шутца залежать від того, що відбувається всередині церкви, а не на місіонерському полі. Зокрема, він свого часу наголошував, що: «Будівля церкви горить. У своїй місіонерській діяльності ми подібні до безумців, що складають урожай в охоплену пожежею комору» [12].

Можна стверджувати, що сучасне буття суспільства в часи новітніх технологій та постійних змін форматів життя людей, відповідно до їх професійної діяльності, стали серйозним викликом для буття та ролі кожної окремої церковної громади в суспільстві, а тому Церква АСД, своєю чергою, зіштовхується з ситуацією окресленою висловом М. Дубровського, про те, що: «Все більше людей не живуть в традиційному ритмі: п'ять робочих днів, два – вихідних. Все більше комунікація, відносини і діяльність переміщуються у віртуальний простір. Збільшується мобільність людей: всі частіше можна зустріти тих, хто змінює місце проживання через кожні кілька років. Багато хто проводить вихідні не в тому місті, де працює (часом – навіть в іншій країні!). Ці зміни, надають все більшого впливу на сучасне суспільство. І темп цих змін у найближчий час буде лише зростати. Відтак автор ставить питання: «Якою має бути сучасна церковна громада, аби служити таким людям?» [2, с. 394–406].

Зважаючи на це, «дорожня карта» місіологічної концепції ЦАСД в Україні побудована таким чином, відповідно до якого велика увага приділяється саме організації Церковної будівлі кожної окремої громади, як молитовного, адміністративного та місіонерського Центру. Адвентисти Сьомого Дня в молитовних будинках застосовують такі сучасні методи та форми проповіді Євангелія, як то Євангельська програма з роботою безперервно діючих курсів з вивчення Біблії, перманентне функціонування «телефону молитовної підтримки» та «телефону довіри» із залученням до служіння спеціально підготовлених фахівців, що кваліфіковано надають консультації з питань сім'ї, здоров'я та біблійних питань. Два рази на рік у молитовних будинках АСД проводиться «Тиждень відродження», куди запрошуються друзі та знайомі, які не є членами ЦАСД. Останнім часом існує практика використання державних і релігійних свят з метою донесення євангельської звістки людям під час проведення урочистих зборів. Відтак, місіонерське служіння окремої громади АСД побудоване таким чином, що не лише представники Церкви АСД можуть долучитися до їх релігійних практик, а й усі охочі [9].

У багатьох молитовних будинках українських громад повсякчас проводять День відкритих дверей з екскурсією та поясненнями, який відділ чим займається, відбувається демонстрація відеофільму про церкву, організовується невеликий концерт з частуванням та подарунками (зазвичай це книги), «Запрошення» на День відкритих дверей готують заздалегідь і поширюють серед нових знайомих не адвентистів.

Зважаючи на вищевикладений матеріал та становлення як у світі, так і в українському суспільстві нової діалогічної парадигми, місіологічним відділом Уніону Церкви АСД було запропоновано якісно новий місіологічний проект «Вулик», у якому було сформульовано нову формулу життєдіяльності адвентистських громад у сучасному суспільстві, а саме:

- доручити дияконам і всім членам церкви піклуватися про молитовний будинок;
- навчити членів церкви гостинності: зустрічати гостей у церкві, вітати їх, запрошувати на обід до себе додому;
- проводити в церкві спільні обіди, пікніки маючи на меті здружити членів церкви, щоб церква стала привабливою для інших людей;
- навчити членів церкви «дружньому» євангелізму;

Тому найважливішим аспектом даних пунктів нововведень є запобігання ситуації окресленої М. Черенковим, а саме – недопущення перетворення Церкви у «закритий «клуб для своїх» [9]. Ми,

своєю чергою, погоджуючись з думкою автора, звертаємо увагу і на проблему викладену О. Зайченком, який робить наголос на тому, що «відповідно до даних теологічної семінарії Гордона-Конуелла сьогодні більшість християн ніколи не проповідує Слово Боже нехристиянам. Понад 90% проповідей Євангелія у світі спрямовано на самих християн, відтак кількість нових компаній «вторинної євангелізації» серед віруючих християн повторюються досить часто» [3, с. 45–82].

Зазначимо, що на думку авторів проекту «Вулик», щоб запобігти «закритості», у першу чергу варто зробити таке:

- визначити духовні дари членів церкви і кожному запропонувати відповідне його дару служіння;
- у кожній церкві має бути достатньо соціально-благодійних програм, адже саме вони привертають людей до церкви та роблять церкву більш привабливою для світу;
- покінчити з наявною ганебною практикою, коли члени адвентистської громади приходять до церкви тільки на проповідь;
- кожна церква громади повинна стати школою підготовки християнських працівників. Її слухачі після закінчення повинні вміти проводити біблійні заняття, вести заняття в суботній школі, а головне – надавати приклад в такій соціальній роботі, як допомога бідним, піклування про хворих та повсякчасної праці з ненаверненими;
- у кожній громаді створювати школи здоров'я, кулінарні класи та ін.;
- облаштувати в адвентистських громадах Центри надання побутового сервісу, як то оздоблювальних робіт та послуг електрика, столяра, ТВ-майстра, комп'ютерника, радіотехніка, лікаря, масажиста, доглядальниці, психолога, кухаря, швачки, сантехніка, вчителя-репетитора і т. д.
- повсякчасна організація столу замовлень продуктів здорового харчування при місцевій громаді, з подальшим відкриттям у населеному пункті магазину здорового харчування. У магазині обов'язково повинна бути полицка з літературою та буклетами про роботу телеканалу «Надія»;
- започаткувати роботу медичного кабінету (лікар, масажист) у приміщенні магазину здорового харчування;
- виявлення потреб суспільства з погляду самого суспільства, для того, щоб запропонувати необхідні послуги;
- складання плану діяльності на квартал вперед: календарні дати, список відповідальних, необхідні матеріали, бюджет;
- неподалік від «Центру впливу» встановлювати намет для реклами. У наметі організувати безкоштовне вимірювання артеріального тиску, роздавати запрошення в «Центр впливу», газети та книги про церкву;
- передбачити те, що глобальна економічна криза та нестабільність багатополюсного світу негативно впливають на можливості місій, тому в наш час можна очікувати збільшення витрат на місію і при цьому зниження очікуваних показників ефективності [9].

Такі «напрями», або «Центри впливу», своєю чергою, склали місіонерський проект «Вулик», побачений Є. Уайт уві сні. «Потрібно прикласти багато зусиль, – зазначала Є. Уайт, – зі свого боку, щоб зблизитися з людьми. Якщо ми менше часу віддавалася проповідуванню, а більше – особистому служінню, тоді можна було б отримати набагато кращі результати» [12, с. 143]. «Щоб уберегти який-небудь продукт від псування, – наголошувала Є. Уайт, – його необхідно змішати з сіллю. Вона повинна просочити його наскрізь. Так і рятівна сила Євангелія може впливати на людей тільки за умови особистого контакту та спілкування. Рятуються не в натовпі, а особисто. Особистий вплив – це сила. Нам потрібно зблизитися з людиною, яку ми хочемо врятувати» [4, с. 36]. Отже, ця концепція буття Церкви АСД в суспільстві також відповідає теорії М. Черенкова, де автор робить акцент на особистісно-орієнтовану благовість, наголошуючи на тому, що: «церкви повинні перестати бути «островами», а повинні перетворитися на «пограничні зони», де є живий зв'язок з реальністю і боротьба за долі людей та суспільства в цілому» [4]. Своєю чергою, ми погоджуємося з позицією ідеолога адвентизму в Росії О. Зайченка, який наполягає на думці про те, що місіонерські проекти західного походження не завжди сумісні з буттям Церкви в конкретних умовах, наголошуючи на тому, що на «Заході, де виробництво всіх товарів і послуг, включаючи релігійні, давно визначається не можливостями їх виробництва, а активним, усвідомленим попитом» [3, с. 45–82], що, на думку автора, не завжди відповідає ситуації, яка складається на пострадянському просторі.

За останні роки в Україні Церквою АСД було сформовано монолітну місіонерську структуру, що охоплює більшість локальних груп в усіх соціальних сферах та створено низку відповідних місіологічних проектів, які відповідають діалогічній парадигмі та адаптовані до особливостей українського соціуму. Вищевикладений матеріал дозволяє стверджувати, що Церква АСД в Україні є «відкритою» Церквою, місіонерська діяльність якої відповідає новітній діалогічній парадигмі.

Література:

1. Бош Дэвид. Преобразования миссионерства: Сдвиги парадигмы в богословии миссионер. деятельности : [перевод] / Дэвид Бош. – СПб. : Христианство «Библия для всех», 1997. – 636 с.
2. Дубровский М. Обретение себя: Пути формирования новой идентичности / Михаил Дубровский // Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям Редактор-составитель Михаил Черенков. – К. : Дух и Литера, 2011. – С. 394–406.
3. Зайченко А. Духовный потенциал евангельских церквей России за последние 20 лет: проблемы идентификации и роста / Александр Зайченко // Форум 20. Двадцать лет религиозной свободы и активной миссии в постсоветском обществе. Итоги, проблемы, перспективы евангельских церквей. Материалы к дискуссиям Редактор-составитель Михаил Черенков. – К. : Дух и Литера, 2011. – С. 45–82.
4. Уайт Е. Нагірна проповідь Христа / Е.Уайт. – Blessing, 2003 – 540 с.
5. Уайт Е. Служіння зцілення / Е.Уайт. – Pacific Press Publishing Association, 2003. – 172 с.
6. Черенков М. Баптизм без кавычек / Михаил Черенков. – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – 296 с.
7. <http://religions.unian.ua/holidays/329830-evangelski-protestantski-tserkvi-aktivizuyut-diyalnist-u-sotsialniy-sferi.html>.
8. <http://evangelicals.ru/001/>.
9. <http://www.adventist.org.ua/>.
10. Küng, H. Theologie im Aufbruch: Eine ökumenische Grundlegung / Hans Küng. – Munich : Piper Verlag., 1987. – 157 s.
11. Martin, James P. Toward a Post-Critical Paradigm, New Testament Studies / Martin, James P. – 1987. – Vol. 33. – P. 370–385.
12. Schütz, P. 1930. Zwischen Nil und Kaukasus. – Munich : Chr. Kaiser Verlag. – S. 195.
13. Stephen, B. Bevans, Roger P. Schroeder, Constants in context. A Theology of Mission for Today. – New-York : Orbis Books. – 2004. – P. 284–286.

Рецензент** – доктор філософських наук, професор, академік АН вищої школи, завідувач кафедри соціології Чернівецького національного університету **В. І. Докаш

УДК 130.2:[658.8:005.32]:004

Уляна Барановська**«APPLE RELIGION»: НОВИЙ РЕЛІГІЙНИЙ ФЕНОМЕН
ЧИ ЯВИЩЕ КОРПОРАТИВНОЇ РЕЛІГІЇ**

У статті проаналізовано «Apple religion» як феномен, що виник внаслідок впливу продукції компанії «Apple» на свідомість споживачів. Досліджено «Apple religion» крізь призму характерних для поняття релігії ознак. На основі виокремлених рис розглянуто «Apple religion» як явище корпоративної релігії компанії.

Ключові слова: релігія, «Apple religion», корпоративна релігія, віра.

U. Baranovska**«APPLE RELIGION»: A NEW RELIGIOUS PHENOMENON
OR THE MANIFESTATION OF CORPORATE RELIGION**

The article analyses «Apple religion» as a phenomenon whose essence is rooted in the effect produced by the Apple company products onto its consumers' minds. «Apple religion» is analyzed through the prism of signs characteristic of the notion of religion. On the basis of singled out features «Apple religion» is viewed as a manifestation of the company's corporate religion.

Key words: religion, «Apple religion», corporate religion, faith.

У. Барановская**«APPLE RELIGION»: НОВЫЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ ФЕНОМЕН
ИЛИ ЯВЛЕНИЕ КОРПОРАТИВНОЙ РЕЛИГИИ**

В статье проанализирован «Apple religion» как феномен, возникший вследствие воздействия продукции компании «Apple» на сознание потребителей. Исследовано «Apple religion» сквозь призму характерных для понятия религии признаков. На основе выделенных рис рассмотрен «Apple religion» как явление корпоративной религии компании.

Ключевые слова: религия, «Apple religion», корпоративная религия, вера.

Середина 90-х років ХХ століття за означенням Мартіна Ліндстрома, автора книги «Buyology: захоплююча подорож в мозок сучасного споживача», ознаменована початком «історичного поклоніння компанії Apple», а точніше її продукції [6]. Вказану дату сьогодні можна назвати умовною датою зародження нового феномена – «Apple religion», який відверто претендує на звання «четвертої світової релігії». Так, кількість прибічників найпоширенішої світової релігії – християнства, перевищує 2,2 мільярди чоловік, щодо ісламу, то ця цифра сягає 1 мільярд adeptів, буддизм сповідують близько 400 мільйонів осіб, тоді як кількість користувачів продукцією компанії «Apple» сягає 1 мільярда. Зростання чисельності прихильників «Apple religion», поява теоретичних обґрунтувань на користь релігійної належності цього феномена та перші експериментальні дослідження дають підстави для детального аналізу цього явища. Перш ніж сакралізувати феномен «Apple religion», необхідно розглянути досліджуване явище крізь призму характерних для традиційного поняття релігії ознак.

У розвідці Франка Флінна «Церква Саєнтології: характеристики однієї релігії» дослідник стверджує, що «рух для того, аби бути визначеним як релігія, і група для того, щоб утворити церкву, повинні володіти трьома характеристиками чи ознаками, що присутні у всіх релігіях світу» [7]. Флінн вважає, що будь-яка релігія повинна ґрунтуватись на таких характеристиках: «по-перше, релігія повинна володіти системою вірувань або доктрин, які визначають відношення віруючих до останнього сенсу життя (Бога, Верховної Сутності, Внутрішнього Світла, Нескінченності тощо); по-друге, система вірувань повинна виходити з релігійних практик, які можна поділити на норми поведінки та обряди і церемонії; по-третє, система вірувань і практик повинна об'єднувати віруючих або членів у такий спосіб, щоб утворити спільноту, яку можна ідентифікувати, яка має адміністрацію чи ієрархію, чи конгрегацію, і яка веде спосіб життя, в основі якого ідея духовності в гармонії з кінцевою метою життя, як вона сприймається її членами» [7]. Науковець стверджує, що ці критерії помітні в усіх релігіях, однак не кожна сучасна «практикуюча релігія» їх містить, що ставить під сумнів її «релігійну легітимність».

Здебільшого про «Apple religion» дізнаємось із численних блогів, чатів, груп у соціальних мережах, спеціальних веб-сторінок в Інтернеті, що присвячені продукції компанії «Apple». Масовість таких інформаційних повідомлень свідчить про актуальність цього явища серед мережевих користувачів.

Зрозуміло, що така популярність не є єдиною причиною, щоб говорити про культовість компанії із Купертіно. «Apple» – це одна із компаній, символи якої стали для багатьох споживачів в усьому світі своєрідним набором цінностей, ритуалів, вірувань і пристрастей. Спробуємо проаналізувати «Apple religion», розглядаючи її як одну із неорелігій сучасності.

В основі будь-якої релігії лежить релігійна віра. Взагалі феномен віри є надзвичайно складним для означення, адже про віру можна говорити у кількох конотаціях:

- віра, як упевненість, беззаперечність у певних предметах людського буття;
- езотерична віра – віра як реалізоване знання (перевірене практично);
- релігійна віра – трансцендентне знання, що не потребує практичної реалізації.

Коли йдеться про релігійну віру, то варто врахувати певні особливості, які різнять її від віри як такої. Прикладом пояснення, що таке релігійна віра, можуть слугувати рядки із біблійного послання «До Євреїв» апостола Павла: «Віра ж є здійснення очікуваного і впевненість в невидимому» (Євр. 11:1 Біблія, переклад Огієнк). Йдеться про абсолютну переконаність в істинності предмета віри і в тому, що очікуване збудеться. Маючи релігійну віру, людина приймає релігійні догмати за істинні і рішуче їх дотримується, адже вважає, що така віра є виявленням індивідуальної форми відданості трансцендентній сутності (Богу, Творцю, Всевишньому тощо).

Можна ствердити, що власне такого типу релігійна віра не лежить в основі «Apple religion», оскільки віра у продукти Кубертінівської компанії є езотеричною. Людині говорять, що цей продукт ідеальний, після користування ним вона пересвідчується в цьому (отримує практичне знання) і вірить в його ідеальний стан. Проте ця віра хитка, тимчасова і покликана для того, щоб задовольнити духовні бажання людини до тих пір, поки не з'явиться інший «творець» яскравішого культу. Хоча Стівен Джобс заявляв, що «Apple у самій своїй ціннісній сутності є тим, що ми віримо, що люди із пристрастю можуть змінити світ на краще» [2], однак це всього лиш «релігійний пил», який згодом розвіє інший технічний гуру.

Натомість, у традиційних релігійних системах «апгрейд» догм, що існують лише зміцнює релігійну віру адептів. Прикладом цьому можуть слугувати Старий і Новий Завіт християнського Святого Письма – Біблії. Ідея богообраності ізраїльського народу є центральною ідеєю Старого Завіту, тоді як у апостольських писаннях Нового Завіту сказано, що спасеться кожен, хто увірує: «Якщо визнаєш своїми устами Господа Ісуса й повіриш у своєму серці, що Бог підняв Його з мертвих, то спасешся» (Римл. 10:9 Біблія, переклад Огієнка). Тут йдеться про реконструкцію ідеї богообраності, що в результаті призвело до посилення релігійної віри та навернення значної кількості людей у християнство.

Про творця культу Apple Стівена Джобса журналіст Алан Дойчман написав книгу під назвою «Друге пришестя Стіва Джобса», яку фанати «Apple religion» вважають «Священним Писанням». Цей світовий бестселер – перша біографія засновника «Apple», де описано події від кризового періоду компанії (1985 р.) до створення новітньої стратегії розвитку і повернення першості «Apple» на світовому ринку (1997 р.). Основну ідею книги «яблучні фанати» трактують за аналогією християнської ідеї Воскресіння, де смерть долається життям, а кожен грішник покаювшись може стати праведником. Проте ідея Воскресіння у «Apple religion» є одиничною, адже проявляється на прикладі Стіва Джобса, а відтак, не має належних причино-наслідкових зв'язків. У християнстві Ісус Христос своєю смертю і Воскресінням дарує людям знання про вічне життя після смерті, у трактуванні Франка Флінна «останній сенс життя». Месія Джобс подарувати вічне життя своїм фанатам не може.

Ще однією характеристикою релігії є чітка ієрархія у релігійній спільноті. Традиційною для такої ієрархії є наявність релігійних героїв – святих, пророків, які відіграють роль медіума між Богом та людьми, доносять священне вчення, своїм праведним життям показують приклад грішникам. У християнському віровченні центральною постаттю є Ісус Христос – Син Божий, який прийшов на землю, щоб передати священне знання людям і допомогти їм отримати вічне життя. Після Воскресіння Ісус Христос повернувся у Дім Батька свого, а його вчення продовжували поширювати апостоли. Відтак вибудовується чітка ієрархія: Бог – Ісус Христос – апостоли – християни, яка поєднується завдяки ідеї про трансцендентне знання. В «Apple» центральною постаттю є засновник компанії Стів Джобс, або ж, як його називають фанати, Месія Джобс. Він виступає в ролі головного ідеолога компанії, творця «яблучної релігії», тобто є Деміургом в очах прибічників «Apple religion». Натомість роль медіума між Джобсом і людьми виконує продукція компанії – «iPhone», яку ті між собою називають JesusPhone. Можна вказати на певну ієрархію: Стів Джобс – «JesusPhone» – кінцевий споживач, які базується лише на езотеричному знанні, тому не містить жодних релігійних підвалів.

Наступною ознакою, традиційною для світових релігій, є ідея протистояння добра і зла – дуалізм релігії. У компанії «Apple» (добро) завжди були супротивники – корпорації «IBM», «Microsoft» (зло); вони постійно ведуть між собою протистояння. Прихильники «Apple religion» називають такі сутички «holy war», що дослівно з англійської перекладається як «священні війни». Цей термін користувачі «Apple» застосовують, щоб означити баталії між прибічниками і противниками продукції одного класу. У середовищі користувачів «Apple» існує також поняття «switchers» (з англ. «ті, що переключи-

лись»). Його використовують для означення тих людей, що перейшли з однієї платформи (наприклад Windows) на платформу «Apple», тобто зробили правильний вибір між злом і добром [1, с. 22]. Для традиційних релігійних системах явище «новонавернених» також є характерним. Релігієзнавець Віктор Єленський зауважує, що «історія християнства – це великою мірою історія навернення до нього дедалі більшого числа народів» [3]. Дослідник розглядає ідею прозелітизму (в Євангелії цим словом називали новонавернених до іудаїзму з поган), місіонерську діяльність та явище євангелізації, як приклади збільшення вірних християнської церкви.

Логотипом компанії «Apple» є надкушене яблуко, яке у християнській традиції є символом спокуси. Відповідно до Біблійної розповіді, диявол в образі змії спокусив перших безгрішних людей Адама і Єву спробувати плід із дерева пізнання – єдиної рослини у Райському саду, плоди якої заборонив вживати першим людям Бог. Логотип «Apple» було розроблено у 1977 році дизайнером Робом Яноффом, але з того часу жодних офіційних коментарів щодо символіки «Apple» не було. Деякі дослідники погоджуються, що логотипом компанії стало яблуко Ісаака Ньютона, однак побутує ще одна гіпотеза, що логотип «Apple» – це надкушене яблуко Тюрінга. Відомо, що Стів Джобс цікавився біографією батька сучасної інформатики Алана Тюрінга, який вчинив самогубство скуштувавши яблуко, у якому містилась отрута – цианід.

Ще однією рисою, яку деякі дослідники називають спільною для «Apple religion» та світових релігій, є явище паломництва. Наприклад, хадж (паломництво в ісламі) повинен здійснювати кожен спроможний на це мусульманин хоча б один раз у житті. Паломництво в ісламі розглядається як подвиг благочестя і належить до сакральних релігійних практик, сформованих впродовж столітньої історії ісламської релігії. Хадж супроводжується ревними молитвами, суворим постом, аскезою та низкою обрядів, які характерні для певного різновиду паломництва. Натомість, паломництво у «Apple religion» полягає у відвідинах відкриття чергового магазину компанії на одному із континентів, або ж у відвідинах першої презентації новинок «Apple». Нерідко, щоб відвідати магазин «Apple» люди вистоюють у черзі від кількох годин до кількох днів. Таке паломництво носить прагматичний характер, не містить ознак обрядовості і є доволіним прагненням фаната продукції «Apple» бути першовідкривачем новітньої розробки компанії.

У лютому 2011 року британські вчені – професор Юрген Галлінат та Сімон Кун за допомогою функціонального магнітно-резонансного томографа провели дослідження, що дало підстави вважати, що продукція «Apple» активує так званій «острівець Рейля» в корі головного мозку людини, який відповідає за любов та співпереживання. Ця ж частина мозку була активною, коли віруючим людям показували певні атрибути, символи їхньої релігії. Це дослідження дало підстави вважати, що мозок споживачів «Apple» в певному сенсі сприймає їхню продукцію, як релігійну, тобто існування «Apple religion» було експериментально доведено, що є першим кроком до наукового обґрунтування існування такої релігії [4]. Однак одразу ж з'явилися контраргументи стосовно достовірності оприлюдненої інформації. Так, нейропсихологи пояснюють, що «острівець Рейля» активізується і при інших емоційних проявах, таких як гнів, увага, біль, відраза тощо. Отож, не можна із впевненістю заявляти, що така активність у корі головного мозку свідчить про релігійні почуття досліджуваних до свого iPhone.

«Apple religion» – це феномен, що виник внаслідок впливу продукції компанії Apple на свідомість споживачів. Попри існування ознак, які подекуди збігаються із критеріями релігії, попри неабияку спокусу, класифікувати «Apple religion» як одну із сучасних релігій поки що немає належних підстав, проте ці ознаки характерні для іншого соціального явища – *корпоративної релігії*.

Для розуміння явища корпоративної релігії необхідно дати його визначення. Автор концепції корпоративної релігії Йеспер Кунде в однойменній книзі розглядає етимологію слова «релігія». «Слово «релігія» виникає від латинського religare – об'єднувати спільним сенсом» [5, с. 18]. В етимології слова «релігія» Й. Кунде вбачав основний зміст свого дослідження про сутність будь-якої успішної компанії. «В основі корпоративної релігії лежать цінності, які продукує компанія. Те, як ці цінності сприйматиме потенційний споживач, і буде індексом успішності компанії» [5, с. 20]. Дослідник зазначає, що осердям є віра керівництва, співробітників та ринку (кінцевого споживача) в ідею розвитку компанії, яку пропонує релігійний вождь. Відтак народжується новий тип лідера – релігійний вождь на ринку, який стає втіленням власного бренду. Що ж стосується товару, то він перетворюється на бренд-релігію, у якій вдало поєднані функціональні характеристики й абстрактні якості. «Корпоративна релігія – це цілісна концепція відповідно до якої компанія вибирає «духовний менеджмент» [5, с. 31]. Як приклади Й. Кунде називає всесвітньовідомі корпорації «Microsoft», «Coca-Cola», «Harley-Davidson», які «працюють заради спільної мети, не мають випадкових філіалів, а всі ресурси компанії використовують для «насадження» своєї релігії. Як результат: сильна і цілеспрямована організація, де кожен бореться за спільну справу» [5, с. 33].

Відповідно до цих характеристик концепції корпоративної релігії можна розглянути компанію «Apple». Релігійним вождем, лідером компанії був і залишається її засновник Стівен Джобс, який водночас є ідеологом компанії. За життя Джобс особисто презентував новинки компанії, чим забезпечував взаємозв'язок між кінцевим покупцем і вищим керівництвом компанії. Що ж стосується «духовного

менеджменту» «Apple», то про формування його на належному рівні свідчать мільйони прихильників «яблучної» продукції, які беззаперечно вірять в її унікальність. Проте Кунде не розглядає «Apple» як компанію, де концепція корпоративної релігії повністю реалізована. «Впродовж багатьох років «Apple» створювала творчі комп'ютерні продукти для різноманітного ринку, замість того, щоб сфокусуватись на певній цільовій групі. У компанії відсутня інтернаціональна концепція із сильною корпоративною релігією» [5, с. 46].

Беззаперечним залишається факт існування феномена «Apple religion», навколо якого щоденно гуртуються прихильники компанії, однак наведені аргументи не дають належних підстав розглядати цей феномен, як релігійне явище. Розглядати «Apple religion» все ж варто в контексті корпоративної релігії, яка є філософією компанії і забезпечує фанатичне ставлення споживачів до «яблучної» продукції. Однак цей феномен породжує і низку інших питань, наприклад ідентифікації людини із своїм iPhone, коли продукція «Apple» для користувача стає його продовженням; або доречність вживання стосовно «армії» прихильників «Apple», які готові в перший же день скупити новинки від улюбленої компанії, терміна «релігійні фанатики». Ці питання потребують подальшого поглибленого теоретичного і практичного дослідження феномена «Apple religion» на формування і функціонування комунікативних та ідентифікаційних стратегій сучасної людини.

Література:

1. Васильев Ю. Apple. Феномен веры / Юрий Васильев // Спорт и Культура. – 2000. – 2014. – 80 с.
2. Джеффри Я. Икона: Стив Джобс [Електронний ресурс] / Я. Джеффри. – Режим доступу : http://royallib.com/book/yang_dgeffri/ikona_stiv_dgobs.html.
3. Єленський В. Прозелітизм [Електронний ресурс] / В. Єленський. – Режим доступу : http://risu.org.ua/ua/library/periodicals/lis/lis_1999/lis_99_03-04/37295/.
4. Зубков Б. Культ Apple: любов, релігія или ошибка? [Електронний ресурс] / Б. Зубков. – Режим доступу : http://slon.ru/future/kult_apple_lyubov_religiya_ili_oshibka-911696.html.
5. Кунде Й. Корпоративная религия / Йеспер Кунде ; пер. с. англ. М. Ершова, Е. Терукова. – СПб. : Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2002. – 272 с.
6. Линдстром М. Buyology: увлекательное путешествие в мозг современного потребителя [Електронний ресурс] / М. Линдстром. – Режим доступу : <http://www.e-reading.link/book.php?book=1015008>.
7. Frank Flinn Scientologie: Les Caracteristiques d'une Religion [Електронний ресурс].

Рецензент – доктор філософських наук, професор, академік АН вищої школи, завідувач кафедри соціології Чернівецького національного університету імені Ю. Федьковича **В. І. Докаш**

В'ячеслав Долід

РЕЛІГІЙНИЙ КОМПОНЕНТ У СВІТСЬКІЙ ОСВІТІ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ ПРОБЛЕМИ

У статті реконструйовано ключові космологічні погляди Птолемея, Ньютона, Лапласа, Гюйгенса та Галілея. Виявлено ступінь впливу теологічних уявлень на становлення їхніх наукових поглядів. Піддано критиці такий тип філософського аргументу, як «доказ від незнання». Висвітлено епістемологічні аспекти конфлікту науки та релігії. Здійснено аналіз можливих наслідків інкорпорації релігійного компоненту в освітній простір нашої держави.

Ключові слова: космологія, доказ від незнання, релігія, освіта, інкорпорація.

V. Dolid

THE RELIGIOUS COMPONENT IN SECULAR EDUCATION: HISTORICAL-PHILOSOPHICAL REFLECTION OF PROBLEM

One of the essential characteristics of the person is the desire to understand the world in which we live. Humanity has always interested in the formation of the universe and its structure, origin of galaxies, stars and planets. Philosophers and scientists have offered their own explanations of the mysteries of the world, and very often they are fundamentally different, and sometimes diametrically opposed. Analysis of the most famous works of thinkers can provide a common trend they turned to the field of spirituality-existential mental sphere of man, his faith, images and hypothetical ideas faced with an unusual, mysterious phenomenon and not finding it a rational explanation.

It seemed all change in the twentieth century. However, many religious organizations try to influence on education policy to replace teaching the theory of evolution theory of intelligent design. Today, attempts to question the scientific knowledge, delete education «materialistic view of the world», substitute the knowledge accumulated by science, religious faith. The idea of teaching creationism and evolution as a synthetic equivalent approaches to explain the origin of life is mockery of the principle of scientific because the theory of evolution arose from facts. The second century scholars agree that this theory, of course, as amended, adequately describes the history of life, while Creationism requires faith without saying, rather, contrary to the evidence.

The author offers this article as an attempt to understand the possible results of mass propaganda unscientific religious beliefs in school education.

Keywords: cosmology, argument from ignorance, religion, education, incorporation.

В. Долід

РЕЛИГИОЗНЫЙ КОМПОНЕНТ В СВЕТСКОМ ОБРАЗОВАНИИ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСЬКАЯ РЕФЛЕКСИЯ ПРОБЛЕМЫ

В статье реконструированы ключевые космологические взгляды Птолемея, Ньютона, Лапласа, Гюйгенса и Галилея. Выявлена степень влияния теологических представлений на становление их научных взглядов. Поддан критике такой тип философского аргумента, как «доказательство от незнания». Освещены эпистемологические аспекты конфликта науки и религии. Осуществлен анализ возможных последствий инкорпорации религиозного компонента в образовательное пространство нашего государства.

Ключевые слова: космология, доказательство от незнания, религия, образование, инкорпорация.

Сучасна епоха характеризується динамікою науково-технічного прогресу, взаємопов'язаністю світу, глобальними трансформаціями різних сфер життєдіяльності суспільства та, як це не парадоксально на тлі вражаючих досягнень науки, активізацією релігії, її впливом на різні сторони суспільного життя. Проникнення церкви та релігії у світську школу, яка донедавна була максимально секуляризованою, призвело до загострення проблеми «релігія та школа», яка вже не перший рік викликає в суспільстві запеклі та не завжди конструктивні суперечки. Одночасно запровадження курсів духовно-морального спрямування в загальноосвітніх і вищих навчальних закладах відбувається на тлі різкого зниження інтересу держави та суспільства до науки.

Ми не бачимо доцільності доводити факт динамічної інкорпорації релігії в освітнє середовище нашої держави. До того ж цю проблему ґрунтовно висвітлила у своїй статті експерт Центру дослідження суспільства І. Когут [4]. Основною метою нашої розвідки є спроба осмислити можливі результати масової пропаганди антинаукових релігійних поглядів у шкільній освіті. Зрозуміло, що є чимало питань (про сенс життя, про добро і зло, про те, що вважати за благо, і т. д.), на які наука принципово не дає відповіді. Ми ж будемо вести мову про ті випадки, коли релігія, незважаючи на логіку та факти, перебирає на себе статус безапеляційної істини.

Проблема впливу релігії на освіту останнім часом привертає до себе пильну увагу філософів, культурологів, педагогів, теологів і водночас є дискусійною та недостатньо розробленою. Поліконцептуальність порушеної проблеми полягає в тому, що одні дослідники обґрунтовують не лише доцільність, але й необхідність включення релігійних курсів у шкільну програму (В. Доній, Ю. Решетніков, О. Осіпов), інші – повністю відкидають можливість їх інтеграції (І. Когут, Р. Докінз, Н.Д. Тайсон).

Прагнення пізнати світ, у якому ми живемо, – одна з невід’ємних характеристик людини. Виникнення Всесвіту та формування його структури, походження галактик, зірок і планет – ось далеко не повний спектр питань, які завжди цікавили людство. Як філософи, так і вчені пропонували власні пояснення таємниць світу, причому дуже часто вони були кардинально різними, а іноді – діаметрально протилежними. Аналіз праць найвідоміших мислителів усе ж дозволяє виділити одну спільну тенденцію – зіткнувшись із незвичайним, загадковим явищем і не знайшовши йому раціонального пояснення, всі вони зверталися до сфери духовності – екзистенційно-ментальної сфери людини, її віри, образів, гіпотетичних уявлень тощо.

Уперше на цю тенденцію звернула увагу філософія. Так, наприклад, давньоримський поет і філософ Тіт Лукрецій Кар (бл. 99–55 до н.е.) одним із перших із розумінням підійшов до питання походження та розвитку релігії. Відносно вузька тема нашої роботи не дозволяє принаймні поверхово описати теорію Лукреція з усіма її чисельними деталями та прикладами. Достатньо буде наголосити, що, на думку Лукреція, примітивна людина, не в змозі пояснити регулярні природні явища, знаходила притулок у вірі в надприродне. За твердженням філософа, метафізичний страх перед незрозумілим, яке виходило за межі матеріальної практики, породжував відчуття безсилля та зумовлював відрив фантазії від дійсності, виникнення ілюзорних уявлень [6, с. 88].

Справді, відсутність уявлення про закони природи спонукала стародавніх людей винаходити богів, які розповсюджували свій вплив на кожен аспект людського буття. Оскільки причино-наслідкові зв’язки, які лежать в основі природних явищ, лишалися поза людським розумінням, діяльність богів видавалася неосязною, і люди були змушені поклатися на їхню милість. Однак ситуація почала змінюватися з появою Фалеса Мілетського (бл. 624–546 до н. е.), прихильника ідеї підпорядкованості природи несуперечливим принципам, які можуть бути розгаданими. Так почався тривалий процес еволюції людської думки від зовсім примітивних спроб пояснити небесні явища до сучасного рівня розуміння світоустрою [10, с. 27–28].

Перший у цьому процесі, на кого хотілося б звернути увагу, – Клавдій Птолемей (бл. 87–165) – одна з найпомітніших фігур в історії науки пізнього елінізму. Він, опрацювавши праці своїх попередників, остаточно виклав геоцентричну систему світу з нерухомою Землею в центрі, навколо якої обертаються сім планет, Сонце та Місяць. Його ідеї вважалися настільки досконалими, що панували в астрономії протягом наступних чотирнадцяти століть – до моменту створення Миколою Коперником геліоцентричної картини світу. У своїй відомій праці «Альмагест» Птолемей відобразив усі, або майже усі, найбільш значні досягнення античної астрономії і відкинув більшість міфічних пояснень небесних явищ. Хоч створена ним модель суперечила більш пізнім спостереженням, вона все ж дозволяла описати основні особливості руху небесних тіл. Однак не в змозі пояснити причини цих процесів, він наголошує: «Якщо виділити в найпростішій формі першопричину руху Всесвіту, то це був би невидимий і незмінний Бог» [9, с. 5].

Усе, здавалося б, мало змінитися в епоху Просвітництва – період великих інтелектуальних досягнень XVII–XVIII ст. Філософи та вчені тієї доби намагалися створити сталу основу для людських знань, вивести світ із тривалого періоду сумнівних традицій, повної ірраціональності, забобонів і тиранії, який, як вони вірили, розпочався під час так званих «темних віків».

Науково-філософська думка еволюціонувала від схоластики, натурфілософії, теології до раціоналізму, емпіризму, наукового експерименту й індукції, що, своєю чергою, посприяло розумінню найпотемніших таємниць Всесвіту. Природа втрачала той священний ореол, яким вона була наділена в Середні віки: в ті часи в ній шукали докази присутності творця, бачили символи вищого світу, алегорії божественних істин писання. Тепер вона просто стала об’єктом дослідження, яке санкціонувало людське втручання у її світ. Німецький соціолог Макс Вебер назвав цей процес «розчаклуванням світу». Розвиток науки був поступально-аккумулятивним: від незнання – до знання, від менш точного – до більш точного. Філософи стверджували: ми не повинні сліпо вірити в те, що не може бути доведено шляхом логічних міркувань, підтверджених математичними доказами.

«Вік розуму» дав світу цілу плеяду вчених, найвеличнішим серед яких був Ісаак Ньютон (1643–1727). Вершиною наукового генія Ньютона є його фундаментальна праця «Математичні основи натуральної філософії», вперше опублікована в 1687 р. У ній він піддає суворій критиці пануючу на той час розпливчасту картезіанську філософію гіпотез: «Гіпотез я не вигадую... гіпотезам, як метафізичним, так і фізичним, як окультного характеру, так і механічного, немає місця в експериментальній філософії» [7, с. 662]. Важливо в процесі спостережень і експериментів зібрати об’єктивну інформацію про явище та за допомогою індуктивних міркувань вибудувати теорію без використання гіпотез.

Найвеличніші відкриття (закон всесвітнього тяжіння, закони класичної механіки, основи диференціального й інтегрального числення, явища дисперсії світла, теорія руху небесних тіл, пояснення особливостей руху Місяця, теорія припливів та відпливів), здійснені Ньютоном, дозволили пояснити систему світу, у якому ми живемо. Це була кульмінація наукової революції, яка поклала початок розвитку науки в її сучасному розумінні. Однак ідеї вченого долали тернистий шлях до загального визнання не лише у світі, але й навіть у його країні. Вони викликали тривалі дебати та наражалися на чисельну критику. Їх вразливим місцем була відсутність пояснень механізму (природи) тяжіння матеріальних об'єктів один до одного, яке проявляється на необмежених відстанях.

У той час наука, у сучасному розумінні цього слова, лише починала формуватися і ще не володіла ані тим категоріальним апаратом, ні тією методологією і, як наслідок, ні тими аналітико-синтезуючими можливостями. Основну функцію процесу пізнання вбачали в суто формальній обробці матеріалу, отриманого емпіричним шляхом. Не дивно, що Ньютон у своїх наукових пошуках зіткнувся з проблемою неможливості описати усе різноманіття природних явищ лише за допомогою науки. Тому він, як і більшість його сучасників, використовує у своїх міркуваннях методи символічної інтерпретації знань про світ, розроблені схоластами: «Настільки витончене поєднання Сонця, планет і комет не могло відбутися інакше, як за задумом і волею наймогутнішої та наймудрішої Істоти... Вона управляє всім як Володар Всесвіту і за величчю своєю має називатися Господь Бог Вседержитель... Зі сліпої природної необхідності, що завжди і скрізь однакова, не могло б виникнути різноманіття. Будь-яке різноманіття можливе лише за волею та бажанням Істоти самобутньої» [7, с. 659–661].

Як бачимо, хоч Ньютон і вірив, що Всесвіт за своєю природою матеріальний, все ж у своїй космогонії не вбачав можливості пояснити його походження матеріальними причинами. Для нього Бог – це той, хто створив матеріальні частки, сили між ними і закони, що визначають їх рух. Ньютон робить однозначний висновок, що пасивні матеріальні частки не здатні так себе організувати, щоб створити якісь життєві форми [8, с. 304–305].

Позиція критиків Ньютона була сильною ще в одному. Ретельний аналіз тривалих астрономічних спостережень указував на перманентне прискорення руху Місяця та Юпітера, а також сповільнення Сатурна. Із цього випливали невітніші висновки. Прискорення руху планет призводило до їхнього зближення з Сонцем; уповільнення – до зворотного процесу. Отож, якби ці прискорення та сповільнення могли продовжуватися нескінченно довго, то Сонячна система з часом втратила б Сатурн, Юпітер зіштовхнувся б із Сонцем а Місяць – з Землею [5, с. 6]. Однак ця обставина не засмутила Ньютона, оскільки, відповідно до його уявлень, для таких випадків існує Бог, який час від часу має повертати планети на свої орбіти: «...ледь помітні нерівності, які можуть виникати від взаємодії планет і комет... ймовірно, будуть збільшуватися з плином часу, доти, доки, врешті, система не потребуватиме приведення її у порядок руками Творця» [8, с. 305].

Хоч подібні висновки одного з найвидатніших вчених усіх часів і здаються нам сьогодні наївними, заради справедливості варто зауважити, що це вже зовсім інша віра. Одна справа – буквально вірити Біблії, зовсім інша – спостерігати порядок у світі і на основі цього дійти висновку про існування розумного задуму. Однак це не спростовує загальну тезу про те, що більшість творців наукової революції відчували руку Господню, коли перед об'єктами їхніх телескопів і мікроскопів відкривалась загадковість світобудови, яку вони не могли пояснити.

Після смерті Ньютона розпочалися справжні перегони – замість того, щоб змиритися і визнати таємничу стабільність Сонячної системи незбагненою справою Божою, вчені оголосили її науковою проблемою. Вони збагатили науку своїми відкриттями, проте так і не змогли розгадати цю таємницю. Одним із учасників перегонів був французький астроном і математик П'єр-Симон Лаплас (1749–1827). У своїй п'ятитомній фундаментальній праці «Трактат про небесну механіку» вчений зробив майже все, що не вдавалося його попередникам при поясненні руху небесних тіл. Зокрема, він довів стійкість Сонячної системи, яка полягала в тому, що завдяки односторонньому руху планет, малим ексцентриситетам і малим взаємним нахилам їхніх орбіт повинна існувати незмінність середніх відстаней планет від Сонця, а коливання інших елементів орбіт повинні знаходитися в дуже невеликих межах. Тобто за вказаних, доволі обмежених умов, Сонячна система була б стабільною. І хоч нині теорія Лапласа має лише історичний інтерес, важливим для нашої розвідки є спростування теорії про підтримку стабільності Сонячної системи надприродними силами.

У Лапласа простежується підкреслений антирелігійний пафос, він був яскравим представником інтелектуалізму. Історія зберегла його легендарний діалог з імператором Наполеоном. Учений ознайомив Наполеона зі своєю космогонічною гіпотезою. «Цікаво, – сказав імператор. – Але чомусь у вашій картині світу я не побачив Бога». На це Лаплас відповів: «Сір, я не потребував цієї гіпотези». Справді, для чого вводити припущення про існування вищої сили, якщо рух тіл у Всесвіті повністю можна розрахувати за допомогою звичайних законів механіки?

Розглянемо ще один відомий приклад доказів існування Бога, заснованих на прогалинах у наукових знаннях. Нідерландський астроном Християн Гюйгенс (1629–1695) присвятив орбітам, формам і розмірам планет, а також їхній відносній яскравості та ймовірній скелястості більшу частину першої глави своєї праці

«Космотеорос». Книга містить навіть складні діаграми, які ілюструють будову Сонячної системи. Бог відсутній у його міркуваннях, хоч віками до Ньютона планетарні орбіти були найзагадковішою таємницею.

Гюйгенс вважав, що для пояснення першопричини руху немає потреби звертатися до потойбічного: «Порядок небесних тіл, їх постійні та мінливі рухи здавна дивували людей і змушували їх не тільки вважати Бога джерелом цих рухів, але навіть думати, що Бог постійно піклується про них і сам приводить їх у рух. Із тих пір, як ми зрозуміли простоту цього руху, що сам себе зберігає, мабуть, немає необхідності пояснювати його з допомогою Бога» [1, с. 199].

Наші знання про біологічні процеси, які керують життям, безперервно зростають. Сьогодні ми вже можемо впливати на процеси в середині клітин і навіть створювати нові, порівняно прості живі організми. Однак проблема зародження та сутності життя і нині є однією з найважливіших філософських проблем біології. Оскільки у XVII ст. фізика була розвиненішою за біологію, Гюйгенс, зіткнувшись із цією таємницею у своїх міркуваннях, стає прихильником релігійного ідеалізму: «На мою думку, жодна людина не буде заперечувати, що є більше задуму, більше чуда в зародженні та зростанні рослин і тварин, ніж у неживому нагромадженні бездушних тіл. Рука Божа і мудрість божественного провидіння в них відображається виразніше, ніж у будь-чому іншому» [11].

Якщо і є в історії науки фігура, яка непохитно виступала за наукову правду, незважаючи на опір релігійних догматів, то це, звичайно ж, Галілео Галілей (1564–1642). Життя Галілея переповнене захопливими моментами: від винайденого і виготовленого ним потужного телескопа, відкриття перших законів руху – до його дискусії з церквою навколо геліоцентричної теорії Коперника. Оцінюючи Галілея з дистанції в чотири століття, варто зазначити, що він відзначився послідовністю в боротьбі проти забобонів, привнесеним у свою діяльність основних наукових елементів: спостереження, експерименту, математики і, нарешті, здорового глузду. «Я не вірю, – зазначав учений, – що Бог, який наділив нас відчуттями, розумом та інтелектом, задумав змусити нас відмовитися від їх використання» [11].

Галілей чітко розділяв роль релігії та роль науки. Для нього релігія полягала в служінні Богу та спасінні душі, в той час як наука була джерелом точних спостережень і демонстрації істини. В одному зі своїх листів, написаному влітку 1615 р. великій герцогині Тосканській Христині Лотаринзькій, він підкреслив, що «мета Біблії – повідомити нам не про те, як влаштовано небеса, а про те, як нам на них потрапити» [11].

Таким чином, доки наука знаходилася на ранньому етапі свого розвитку, неможливість пояснити таємниці природи тлумачилася як доказ вищої мудрості та божественної сили. Проте, починаючи з XVI ст., у роботах М. Коперника, І. Кеплера, Г. Галілея та І. Ньютона, вже не кажучи про Дж. Клерка, В. Гайзенберга, А. Ейнштейна та інших основоположників фундаментальних законів фізики, було раціонально пояснено широкий спектр природних явищ. Поступово Всесвіт піддавався впливу методів та інструментів науки, ставав пізнаваним місцем.

Безумовно, релігія витримала випробування часом і релігійні переконання залишаються надзвичайно сильними, однак чудес сьогодні чекають не з неба, а з лабораторій науково-дослідних інститутів. Усе XX ст. ознаменувалося тріумфальним поступом науки. Однак на своєму шляху науково-технічний прогрес стикався і з низкою перешкод. Так, наприклад, у 20-х роках минулого століття законодавці низки американських штатів намагалися обмежити або просто заборонити вивчення теорії Дарвіна в школі. Кульмінацією цих подій стала прийнята у 1925 р. в штаті Теннессі заборона вчителям і викладачам громадських шкіл та університетів заперечувати біблійне вчення про походження людини і викладати теорію еволюції людини від нижчих форм тварин. Закон увійшов в історію як «акт Батлера». Цього ж року за викладання теорії Дарвіна в школі відбувся суд над молодим учителем Джоном Скопсом, більш відомий як «мавпячий процес». Незважаючи на те, що підсудного виправдали, через юридичні причини цей закон формально зберігав свою силу аж до 1968 р., хоч із часів «мавпячого процесу» жодного разу не застосовувався.

Подібні, проте менш вдалі спроби обмежити викладання еволюціонізму в школах мали місце і на пострадянському просторі. Найвідоміший приклад – справа Шрайбер – судовий позов неповнолітньої Марії Шрайбер до Міністерства освіти і науки Російської Федерації з вимогою накласти заборону на викладання теорії еволюції як домінуючої. Коментуючи цю справу, лауреат Нобелівської премії Віталій Гінзбург заявив: «Вважати, що людина була народжена Богом, можна було 3000 років тому, але сьогодні – це абсурд! ... Викладання релігії, закону Божого, чогось такого в школах абсолютно неприпустимо. Інша справа, якщо в школі буде історія релігії... Уявіть, дітям закладають із малих років у голови, що Бог створив людину, а потім у них буде урок біології, на якому вони дізнаються, що є еволюція. Це абсурд» [3].

Сьогодні багато релігійних організацій намагаються впливати на освітню політику з метою заміни викладання теорії еволюції теорією розумного задуму. Не заперечуючи можливості еволюційних змін і навіть генеалогічної єдності життя, вони наполягають, однак, що деякі структури та механізми, властиві тим чи іншим живим організмам, не виникли в результаті відбору випадкових змін, а були цілеспрямовано сконструйовані певним розумним початком або агентом (природу цього початку прихильники теорії розумного задуму зазвичай не обговорюють і взагалі намагаються уникнути релігійної лексики). Логіка міркувань тут зазвичай така: «у сучасній науці відсутнє переконливе пояснення, яким чином природній відбір міг створити таку структуру – відповідно, вона створена розумним агентом». Це, зви-

чайно, класичний приклад апеляції до незнання, але інших аргументів у прихильників цієї теорії немає. Як і всі різновиди креаціонізму, теорія розумного задуму за своєю природою виключає висунення висновків, які можна перевірити, і її прихильникам лишається лише намагатися заперечити твердження своїх опонентів. На думку її авторів, неймовірно різноманіття форм життя свідчить про те, що всі вони могли бути створені лише всезнаючою і надприродною силою [2, с. 31].

Один з популяризаторів науки, відомий американський астрофізик Ніл Деграсс Тайсон в основі філософії розумного задуму, як і релігії в цілому, вбачає маніпуляція свідомістю людей: «Я не знаю що це. Я не знаю як це працює. Це надто складно для пояснення. Оскільки це не можу пояснити я, на це не здатен ніхто інший. Тому воно є продуктом вищого інтелекту. Що робити з такою логікою міркувань? Дозволити вирішувати проблему тому, хто розумніший за нас, комусь, хто навіть не людина? Чи порекомендувати учням і студентам розглядати питання лише з простими відповідями?» [11].

Звичайно, можливості науки не безмежні, сьогодні вони не дозволяють відповісти на споконвічні питання буття. Однак наскільки самовпевнено було б стверджувати, що оскільки ми не зможемо вирішити проблему, то не зможе і жодна людина ані сьогодні, ані в майбутньому. На якому етапі розвитку ми б знаходилися, якби такої логіки дотримувалися Галілей і Лаплас? Більше того, якби Ньютон її не дотримувався? Він зміг би вирішити проблему стабільності Сонячної системи за сто років до Лапласа, що вивело б останнього на якісно новий рівень наукового пізнання.

Таким чином, можна з упевненістю говорити про химерність симбіозу науки та релігії. Це пов'язано з тим, що, по-перше, наука та релігія являють собою форми суспільної свідомості, переважно спрямовані на різні (природну та надприродну) реальності. По-друге, спроба формулювання синкретичних світоглядних положень показала несумісність мови науки та релігії. Уніфікована картина світу, принаймні на цьому етапі, видається несумісною.

Сутності, які споглядаються, є повністю інтелігібельні. У процесі їхнього осмислення не припустиме визнання, «що це просто існує», або «це магія», або «божа воля». Інтелігібельність поступово підтверджується з появою можливості пізнання об'єктивної реальності за допомогою наукової методології. Раніше вважалося, що грім – один із проявів гніву богів-громовержців. Сьогодні ми знаємо, що це акустичний ефект, який супроводжує електричні розряди блискавки під час грози.

Безперечно, для релігії знайдеться місце в науковому житті, наприклад, у практиці історичних досліджень релігії. Одне місце не підходить – це наукова лабораторія. Релігія вчить нас не змінювати усталені стереотипи і не стимулює до пізнання.

Якщо академічні аргументи недостатньо переконливі, давайте поміркуємо над фінансовими наслідками. Дозвольте релігії вкоренитися у навчальних посібниках, лекційних залах, лабораторіях – і ціна наукового відкриття – однієї з основних умов інноваційного розвитку виробництва й усього суспільства – буде незліченою. Не хотілося б, щоб студенти, які можуть зробити революційний прорив у сфері імунотерапії раку, відновлюваної енергетики або космічних мандрівок, вчили, що все незрозуміле для них є божественною конструкцією і, відповідно, знаходиться поза їхнім інтелектуальним потенціалом. Наступного дня ми сидітимемо у страху перед невідомим, спостерігаючи, як решта світу втілюватиме наукову фантастику в реальність.

Література:

1. Гайденко П. П. История новоевропейской философии в её связи с наукой / П. П. Гайденко. – М. : Университетская книга, 2000. – 456 с.
2. Жуков Б. Тучи креаціонізму / Б. Жуков // Отечественные записки. – 2013. – №1 (52). – С. 28–36.
3. Кирпичев Ю. Эволюция морали / Ю. Кирпичев // Кругозор: интернет-журнал [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.krugozormagazine.com/show/Evoluciya_morali.602.html.
4. Когут І. Страх Божий як педагогічний метод / І. Когут [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://osvita.ua/school/manage/general/37469/>.
5. Литвинова Е. Ф. Пьер Симон Лаплас. Его жизнь и научная деятельность / Е. Ф. Литвинова. – СПб. : Типография Высочайше утвержд. товарищества «Общественная польза», 1892. – 80 с.
6. Нисбет Р. Прогресс: история идеи / Р. Нисбет. – М. : ИРИСЭН, 2007. – 557 с.
7. Ньютон И. Математические начала натуральной философии / И. Ньютон. – М. : Наука, 1989. – 688 с.
8. Ньютон И. Оптика или трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света / И. Ньютон. – М. : Государственное издательство технико-теоретической литературы, 1954. – 368 с.
9. Птолемей К. Альмагест или Математическое сочинение в тринадцати книгах / К. Птолемей. – М. : Наука, Физматлит, 1998. – 672 с.
10. Хокинг С. Высший замысел / С. Хокинг, Л. Млодинов. – СПб. : Амфора, 2012. – 208 с.
11. Tyson N. deG. The Perimeter of Ignorance / Neil deGrasse Tyson // Natural History Magazine [Electronic resource]. – Access Mode : <http://www.naturalhistorymag.com/universe/211420/the-perimeter-of-ignorance>.

Рекомендовано до друку на засіданні кафедри філософії, економіки та менеджменту освіти Рівненського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти, протокол № 9 від 5 листопада 2014 р.

УДК 17-044.922

Наталія Андрошук**ТРАНСФОРМАЦІЯ МОРАЛЬНИХ ЗАСАД ОСОБИСТОСТІ
В СУЧАСНОМУ КОМУНІКАТИВНОМУ ПРОСТОРИ**

Виділено і досліджено проблему міжкультурної комунікації, її аксіологічний аспект та способи ідентифікації особистості. У статті семіотична сфера постає полем, де розгортається трагічна боротьба смислів різних історичних епох. У цій боротьбі формується нова ідентичність сучасних українців. Продемонстровані різні способи трансформації моральних засад особистості.

Ключові слова: культура, комунікація, інформація, цінності, символ, архетип, особистість.

N. Androshchuk**TRANSFORMATION OF INDIVIDUAL'S MORAL PRINCIPLES IN THE COMMUNICATION SPACE**

The issues of cross-cultural communication, its axiological aspect and identification methods has been highlighted and investigated. The paper presents a field of semiotic sphere, where the tragic struggle of meanings of different eras is being unfolded. In this struggle a new modern Ukrainian identity is being formed. The author demonstrated different ways of transforming individual moral principles.

Modern reforms in Ukrainian society have changed socio-cultural values and ideals associated with complete rejection and denial of Soviet traditions, a critical review of the history, national idea and symbols. Ukrainian society turned to be divided, national and religious differences grew stronger: Changing of values requires a long transition period with the prospect of civilized development. Modern society is characterized by blurred boundaries (and not only the state ones). One of the main problems of Ukrainian society is the lack of a single symbolic and semantic field. It arises from the fact that we have come in our development to the limit, which provides a significant transformation of existing forms of cultural communication: perspectives yet to be determined, and old phenomena do not meet the conditions of being.

Key words: culture, communication, information, values, character archetype personality.

Н. Андрошук**ТРАНСФОРМАЦИЯ ПРАВСТВЕННЫХ ОСНОВ ЛИЧНОСТИ
В КОММУНИКАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ**

Исследуется проблема межкультурной коммуникации, аксиологический аспект и способы идентификации личности. В статье семиотическая сфера есть полем борьбы смыслов разных исторических эпох. В этой борьбе формируется новая идентичность современных украинцев. Продемонстрированы разные способы трансформации моральных основ личности.

Ключевые слова: культура, коммуникация, информация, ценности, символ, архетип, личность.

Сьогодні суспільство переживає інформаційний бум. Світ вступає в епоху індивідуальної участі має не лише в сприйнятті інформації, але й в її створенні, моделюванні, перетворенні у невід'ємну частину роботи, дозвілля, повсякденного спілкування. Інформація стала міцним чинником сучасних політичних, релігійних, мистецьких практик, комерційної активності та, зрештою, повсякденного суспільного життя. Принципово змінюються форми комунікацій, методи її створення і поширення, гостро змінюється сама комунікативна атмосфера, модель людської поведінки, а також сама картина світу.

Стосовно українського суспільства, то у ході сучасних реформ в українському суспільстві відбулася зміна соціокультурних цінностей та ідеалів, пов'язана з цілковитою відмовою і запереченням радянських традицій, критичним переглядом історії, національної ідеї та символів. Українське суспільство розкололось, посилились національні і релігійні суперечності. Зміна цінностей потребує довгого перехідного періоду з перспективою цивілізованого розвитку. Сучасне суспільство характеризується розмитими кордонами (і не лише державними). Одна з основних проблем українського суспільства – відсутність єдиного символічно-смыслового поля. Вона виникає у зв'язку з тим, що ми підійшли у своєму розвитку до межі, яка передбачає суттєву трансформацію наявних форм культурної комунікації: перспективи розвитку ще не визначені, а старі феномени вже не відповідають умовам існування.

Останнім часом науковий інтерес дослідження особливостей процесу соціальних комунікацій у контексті міжкультурного обміну значно зріс у зв'язку з розширенням культурних взаємозв'язків у світі, процесами міжнародної інтеграції. Сучасний стан та умови українського суспільства вимагають нового підходу до осмислення проблем міжкультурного спілкування. Інформації багато, але потрібно вибрати значущу інформативну сутність. Східний і Західний регіони України відзначаються авто-

номною комунікативною поведінкою і вимагають пріоритетності саме свого типу інформації. Обмін інформацією – це сфера боротьби, інформація також стає зброєю [4, с. 17]. Схід і Захід України стали практично двома різними цивілізаціями. А будь-який локальний конфлікт в інформаційну епоху може перерости в глобальний, а при наявності того рівня озброєння, що досягнутий в XXI ст., ступінь ризику зростає. Розбудили національний дух, і він спрацював.

Актуальність зумовлена необхідністю переосмислення наявних основ міжкультурної взаємодії, враховуючи формування нового типу особистості, зміни ціннісних орієнтацій в українському суспільстві. Метою цього дослідження є виявлення аксіологічної значущості комунікації.

Україна стрімко входить у систему міжнародних відносин, але потрібно першочергово бути культурно компетентним у питаннях національних особливостей Сходу і Заходу українського діалогу. Сьогодні як ніколи раніше актуальним є пильний погляд в історичне минуле. Створення нової соціокультурної ситуації в українському суспільстві відзначається зміною характеру, шляхів і стереотипів всередині міжкультурних відносин, при яких звичайні принципи ще знаходяться в стадії трансформації відповідно до вимог і умов сьогодення. Недостатня кількість знань про культуру комуніканта або ігнорування його позицій при здійсненні комунікативного акту знижує успішність міжкультурного спілкування, призводить до втрати здатності сприймати інформацію закодовану в символах і, відповідно, виражати адекватну реакцію. Система цінностей і норм культури задають правила вербальної і невербальної поведінки особистості.

Поняття комунікації використовуються в понятійному апараті філософії, соціології, семіології, політології, культурології і психології, відповідно набуває різної інтерпретації, багатьох змістових відтінків. Сьогодні в гуманітарній науці і суміжних галузях розповсюдженні різні погляди щодо характеристик комунікації, її типології та функцій. Поле досліджень феноменів символічного в рамках комунікації, включає герменевтику (Г. Гадамер), концепцію колективного безсвідомого і архетипів (К. Юнг), варто відзначити вклад в розробку проблематики архетипів таких дослідників, як Дж. Кемпбелл, М. Еліаде, Е. Ф. Едінгер, К. П. Естес. Вітгенштейн вводить поняття мовної гри як форми життя, всю реальність ми сприймаємо виключно через призму мови [5, с. 597–599]. Основи семіотичного підходу в дослідженні закладені К. Леві-Строссом, Р. Бартом. Юрій Лотман детально проаналізував поняття автокомунікації в рамках семіотичної культурології. При звичайній комунікації спілкування відбувається в каналі Я-Інший. При автокомунікації воно відбувається в каналі Я-Я. Обмін інформацією, міжкультурна комунікація є необхідною умовою розвитку, дає можливість отримати цілком іншу проекцію тієї ж реальності, і користь партнера по комунікації в тому, що він інший. Питання егоцентричних слів досліджують Зино Вендлер, Бертран Рассел, С. Т. Золян. І тут знову ж таки зорієнтованість на Я, Ти, яким протистоїть Він. І в кожного з них свій актуальний світ. Одним із найпоширеніших визначень комунікації є розуміння її як обмін інформацією. На думку відомого американського вченого Джона Дарема Пітерса, «комунікація – це проблема, яка невіддільна від нас. Інші люди й інші часи можуть бути не уражені цими неприємностями» [3]. Роль комунікації, можливості та способи її впливу знаходяться в центрі уваги закордонних і вітчизняних дослідників Г. Блумера, Г. Почепцова, Р. Якобсона, Л. К. Круглової, С. С. Аверинцева, Готлоба Фреге. Загальнокультурний контекст розвитку і функціонування соціальних комунікацій представлений у працях Е. Гуссерля, М. Хайдегера, Е. Кассіра. Феномен масової свідомості і масової комунікації описані в роботах (А. Мол'є, М. Маклюєна, С. Кара-Мурзи). М. Петрушкевич, В. Ю. Борев і А. К. Коваленко у своїх працях розглядають масову комунікацію, як об'єктивно-історичний процес наслідування, зумовлений соціальними потребами, що сприяє соціалізації особистості [1]. Н. Лук'янова відзначає існування і динаміку еволюції форм знака, нову комунікативність. Не варто залишати поза увагою особистісну та міжособистісну комунікацію. у 1930-ті роки була популярною теорія Ж. Піаже і Л. С. Виготського про внутрішню мову. У своїй монографії Павло Чорносвітов пропонує ввести до низки загальноприйнятих законів збереження інформації. Автор на основі власної авторської методики виявляє домінуючі архетипи в менталітеті, подає головні визначення терміна «інформація», розкриває питання ментальної сфери як «сховища» культурної інформації [7]. При підготовці матеріалу були також проаналізовані результати дисертаційних досліджень, що є одними з новітніх розробок з суміжних тем.

Минуле часто ідеалізується. Сучасна Україна шукає свою ідею. Колишні міфи вмерли, але їх архетипи живі і продовжують існувати у свідомості людей і є фундаментальними функціональними «архівами» збереження інформації в ментальній сфері культури. Зараз відбувається напружений діалог різних свідомостей і текстів. І пафос сучасної філософії життя в тому, що абсолютної істини немає, вона залежить від спостерігача, творця, свідка подій. Сьогодні проблема самоідентичності та її розвитку є однією з ключових та широко обговорюється, оскільки відбувається процес формування і становлення нової особистості з новим типом мислення. Та водночас має місце й уникання прямої ідентифікації з певними суб'єктивними позиціями, що дає простір для маневру.

З найдавніших часів свого існування людина відчуває потребу до певних форм самовираження життєдіяльності і взаємозв'язків з зовнішнім світом. Впродовж історії ці форми можуть набувати дуже

різні модифікації, які за багатьма параметрами далекі одне від одного і здаються автономними, позбавленими внутрішніх взаємозв'язків. Проте нерідко речі, які розділені в часі, але актуальні для різних епох, об'єднують дещо глибинне – те, що пов'язане з першоелементами людської свідомості, а саме з архетипами.

Соціально-культурна ситуація в сучасній Україні – це час заперечення і переоцінки попередніх цінностей. Цінності й антицінності транлюються в соціальному просторі. Піднялась хвиля патріотизму в Україні, активно проводиться її декомунізація і активуються психологічні, інформаційні війни і не тільки... Тому що населення фрагментоване і не має спільних цілей. Невпинною є трансформація моральних засад особистості в комунікативному просторі. Майдан, тоталітарний режим, голодомор, АТО – це «колективна травма». Ідентифікація Німеччини неможлива без Освенцима, а ідентифікація України без Майдану. Після 23-ї річниці незалежності України, після багаторічної історії активно розпочався перманентний процес звільнення від «совкових» символів тоталітаризму, руйнація виправдана вимогами часу. У таких умовах змінюються алгоритми соціальної поведінки індивіда. Поштовхом до повалення радянських символів була Революція Гідності 8 грудня 2013 року. Повалення пам'ятників, зміна назв вулиць, ліквідація комуністичної партії є об'єктивною й неминучою, оскільки народ реагує на радянські символи, як на емоційні подразники. Скидаючи пам'ятники Леніну, так званий масовий «Ленінопад», українці ментально звільняються від радянського минулого. На міжнародній конференції у Києві «Як викинути Леніна з голів українців», де були присутні інтелектуали багатьох країн, піднімали питання про те, що пам'ятники Леніну перетворились на маркери безпеки. Відмова від символів радянської епохи – це є символічний жест звільнення від тоталітаризму, тріумфує нищення комуністичних атрибутів. За словами Павла Подобеда – співробітника Українського інституту національної пам'яті, за рік в Україні демонтували 504 пам'ятники Леніну [11].

Проте є й інший бік цього питання – комуністичні символи належать до роду мистецтва, і для того, щоб уникнути такого побутового вандалізму, доцільно, мабуть, зробити їх експонатами тоталітарного мистецтва. На наш погляд, це питання є агресивно суперечливим, оскільки включає в себе подолання негативного спадку СРСР, історії фактів у свідомості однієї частини українців; захист імперської ідеї, політичного імперіалізму іншої частини суспільства і захист самого символу як культурної ідеї і спадщини, художньої цінності, адже багато митців отримували нагороди на виставках за свої творчі роботи, хоча й політзамовні, наприклад, відоме прізвище Нерода, що представляло династію радянських художників-скульпторів. Тобто це також є колективна пам'ять. Зараз домінуючою є саме побутова агресія і час оціночних суджень.

Питання ідолів радянських часів аналізувала на сторінках газети «The Guardian» [9] польська журналістка Agata Ryzik. Цікаво, що в самій Росії Ленін є важливим елементом усіх площ республіканських і обласних центрів. У багатьох країнах радянські пам'ятники є виключно туристичними пам'ятками і розміщені у спеціальних зонах або тематичних парках. Наприклад, парк Gruto Parkas у Литві чи Szoborpark у Будапешті. У Болгарії пам'ятник Радянській Армії в центрі Софії регулярно пошкоджують. Пам'ятники радянської влади можна знайти не лише в країнах колишнього комуністичного блоку, але і в Західній Європі – Берліні і Відні. У цих містах є навіть цитати Сталіна, що лишилися без змін, як зазначає Agata Ryzik. Взагалі, було встановлено багато пам'ятників Леніну у світі: Угорщина, В'єтнам, Данія, Куба, Фінляндія... Звичайно, не всі радянські пам'ятники однакові, і знищення меморіалу червоногвардійця є більш цинічним, ніж повалення пам'ятника Леніна.

В Україні Ленін десакаралізований, демонізований, дискредитований і осміяний. Саме тому знову варто звернутися до питання «колективної пам'яті». Для багатьох людей, яких називають «проросійськими, ватниками, колорадами, рашистами, українофобами...», ідоли радянських часів – це джерело ностальгії за Советами, за утопічним щастям. Робесп'єр, Наполеон, Тіто – предмети панегіриків, символи, що вносили в хаос певний зміст, втілення героїки.

У Радянському Союзі терміну «культ особистості» не було. У радянському лексиконі під цим терміном розуміли пиху і марносластво. Таким чином існував культ Сталіна, але культ Леніна – ні. Загальнонаціонального масштабу культ набув одразу після смерті Леніна. Культ являв собою планомірну систему символів і ритуалів, сукупне призначення яких полягало в тому, щоб встановити божественний емоційний зв'язок між народом і партією – т. зв. громадянська релігія. Стилізовані портрети і бюсти Леніна стали іконами, його ідеалізована біографія – Євангелієм, а головним храмом став Мавзолей. Ленінський культ функціонує, але не в Україні, тут він вже не відповідає потребам часу, потребам Нової України.

Етнічні цінності, етноспецифічні символи і способи взаємодії є базою для етнічної нетерпимості, породжують масу проблем і вимагають пошуку варіантів оптимальних етнокультурних взаємовідносин на шляху до мирного діалогу культур. Елементарно, причиною ворожнечі є такі речі, як «грунт», «коріння», або, говорячи сучасною мовою, «менталітет життя», «архетипи» соціально-побутового життя, що для «чужинців», на жаль, є недоступним.

Україна проходить складний етап перетворень, що супроводжуються глибокими структурно-функціональними змінами, і ці зміни відбуваються в усіх сферах життя суспільства. Соціокультурний про-

стір з його видозмінами, іноді критичними, змушує відійти від багатьох традицій, цінностей, що формувались століттями, відбувається ламання ментальних, психічних і загальноповедінкових структур. Населення поліетнічне, але кожну людину потрібно розглядати так, як вона представляється або хоче, щоб її представляли, не враховуючи складені стереотипи, критерії і оцінки. Кожен із представників того чи іншого етносу зберігає певні риси й особливості на свідомому чи безсвідомому рівні і ступінь їх проявів залежить від багатьох об'єктивних і суб'єктивних чинників. Зрозуміло, що кожна людина має свої моральні орієнтири, але потрібно не забувати про універсальні моральні, ціннісні і смислові категорії.

В Україні сформувались два протилежні табори кожен з яких протистоїть агресії і генерує свої смисли. Так, у Харкові з нагоди Дня Збройних сил України відкрили пам'ятний знак борцям за незалежність України. І в тому ж Харкові в Молодіжному парку підірвали пам'ятну дошку воїнам УПА. У кожного свій колір волі. Маркування соціального простору – поділ його на чужих і своїх, тих, хто вшановує пам'ять героїв і тих, хто ігнорує з відповідною атрибутикою. Нова система розклала весь соціум на дві фарби: чорну і білу. Як в усі часи формується образ ворога, і не важливо, хто виступає в образі – прогнівний режим, соціальна група, партійна фракція чи особистість.

Інформаційна війна ведеться по всіх каналах і виникає необхідність протистояти цій інформаційній агресії. Постає питання нового типу комунікації – аксіологічної. Кожен індивід, з огляду на власні переконання, формує, шукає, обробляє, застосовує і розпізнає свою сім'юсферу. Так, у Москві торгівельний центр «покарав» США килимками з зображенням американського прапора – прапор під ноги. В Одесі українські мітингувальники продемонстрували символічний похорон російського президента. У Харкові демонтували пам'ятник одному з лідерів радянської епохи Павлу Постишеву [10]. Знову ж у Москві, на дитячому показі мод «Діти світу проти війни» показали символічне «самогубство України». Дівчинка, яка була одягнена в плаття жовто-блакитного кольору і грала роль України, намагалася застрелитися, але дівчинка в ролі ангела врятувала її. Така собі гра в асоціації. Варто зазначити, що в Росії формувалася патріотизм ще на рівні дитячої свідомості. В СРСР діти грали в ігри піонер-фашист, в Україні діти грають у гру майданівець і беркут, а дітям потрібно грати в кішки-мишки.

Проблема цінностей і антицінностей простежується також у конфлікті новорічних символів. Суперечки про втримання позицій між культовими героями – Дідом Морозом з Снігуронькою та Святим Миколаєм. Багато людей не можуть відмовитися від культових героїв радянського періоду, тому що сповнені приємними спогадами про минулі свята. І, незважаючи на витіснення з життєвого світу сучасної людини, вони все ще є затребуваними. Хоча, очевидно, у ціннісній ієрархії вже відходять на друге місце. Тобто нові міфи, нові ритуали покликані замінити традиції поваленого режиму і стати новими формами емоційного виховання. На черзі свято 8 Березня...

Патріотизмом зараз часто зловживають, але гарною ідеєю є правильний підхід. Потрібно працювати з масовою аудиторією й аналізувати не чужий продукт, а свій. Важливо досягти емоційного співпереживання. Об'єднавчим чинником фрагментарного населення стає мистецтво. Мистецтво і культура є носіями смислу комунікації. У цій сфері активно працюють українські знаменитості. Так, у грудні відбулася зйомка фотопректу «Щирі» – це посвята традиційному українському костюму з його неймовірною красою і колоритом. У колекційних вбраннях знялися М. Єфросиніна, А. Вінницька. Не менш значущим є патріотичний фотопрект «Заквітчані» до якого залучились О. Фреймут, Є. Бушміна, О. Альонова. Для проекту Андре Тан, відомий український дизайнер, створив вінок з пролісків, квітів, що захоплюють своєю красою і стійкістю до морозів, як Україна. І це дуже символічно. Дизайнер Христина Бобкова приурочила колекцію до Дня незалежності України. Просвітницьким проектом «Кольори волі» стали роботи Марії Діордійчук, що фіксували миттєвості протистоянь на Майдані. Відомими є шаржі рівнянина, лідера гурту «От Vinta» Юрія Журавля. Своєю творчістю митці намагаються протистояти російській пропаганді.

Отже, динамічність змін, каталізована останніми подіями в нашій державі призводить до масштабних трансформацій суспільних систем і особистості. Відтак, простежується багатовекторна руйнація усталених у минулому фундаментальних соціальних структур, глобальні зміни в осмисленні критичних процесів, категорична заміна загальних всеохоплюючих моральних імперативів, внутрішньо притаманних кожній людині. Будується принципово нове суспільство і принципово нова людина. Нам необхідна рішуча зміна риторики. Хтось має заговорити голосом Миру і Любові. В перспективі беззаперечно з'являться нові парадигми існування.

Література:

1. Боров В. Культура и массовая коммуникация / В. Боров, А. Коваленко. – М. : Наука, 1986. – 304 с.
2. Квіт С. Масові комунікації : підручник / С. Квіт. – К. : «КМ Академія», 2008. – 206 с.
3. Пітерс Дж. Д. Слова на вітрі: історія ідеї комунікації / Дж. Д. Пітерс. – Київ : «КМ Академія», 2004. – 274 с.
4. Почепцов Г. Г. Элементы теории коммуникации / Г. Г. Почепцов. – Ровно, 1999. – 350 с.

5. Руднев В. П. Энциклопедический словарь культуры XX века / В. П. Руднев. – М. : Аграф, 2003. – С. 597–599.
6. Тумаркин Н. Ленин жив! Культ Ленина в Советской России / Н. Тумаркин. – СПб. : Академический проект, 1997. – 93 с.
7. Черношвитов П. Закон сохранения информации и его проявления в культуре / П. Черношвитов. – М. : Либроком, 2009. – 296 с.
8. Шарден Пьер де Тейяр. Феномен человека / Пьер де Тейяр Шарден. – М. : Наука, 1987. – 240 с.
9. Ryzik Agata. Why soviet monuments should be protected [Електронний ресурс] / А. Ryzik. – Режим доступу : <http://www.theguardian.com/profile/agata-ryzik>.
10. Міліція розслідує повалення пам'ятника Постишеву в Харкові [Електронний ресурс] // ТСН. – Режим доступу : <http://24ua.me/m-l-s-ya-gozsl-du-rovalennya-pam-yatnika-postishevu-v-harkov/>.
11. За рік «ленінопад» повалив понад 500 пам'ятників вождю [Електронний ресурс] // ТСН. – Режим доступу : <http://tsn.ua/bbc/za-rik-leninopad-rovaliv-ponad-500-pam-yatnikiv-vozhdyu-396300.html>.

Рецензент** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету **К. С. Шевчук

Тетяна Цимбал

**НАЦІОНАЛЬНА КУЛЬТУРНА ТРАДИЦІЯ:
СПОСІБ ІДЕНТИФІКАЦІЇ VS. ПІДГРУНТЯ КОНФЛІКТІВ**

У статті пропонується досвід осмислення проблеми національної культурної традиції в контексті активізації міжкультурної комунікації в сучасному світі. Стверджується, що національна культура може виступати, з одного боку, способом ідентифікації особистості, а з іншого – підґрунтям міжнаціональних конфліктів.

Ключові слова: національна культурна традиція, ідентичність, конфлікт, інтерсуб'єктивність.

T. Tsybal

NATIONAL CULTURAL TRADITION: A METHOD FOR IDENTIFYING VS. THE CONFLICT

The article presents the experience of thinking about the issue of national cultural traditions in the context of enhancing cross-cultural communication in the modern world. It is claimed that national culture can act, on one hand, as the method of identification, and on the other – as the basis of ethnic conflicts.

The overcoming of this situation is possible if getting rid of the division of the world into «friend or foe», «safe-enemy» through international intellectual community that is able through wise use of traditions, their own life experiences to demonstrate not an eclectic combination of incongruous and reach a true cultural synthesis. That is based on rooting in national culture, climb the scope of the universal spirit in relationship with other national and cultural elements. Further development of humanity is only possible in case of polyphonic, dialogue and cultural cooperation in other areas of life. Only through such cooperation can occur not just usage of other cultures samples and development of personality while forming the respect and understanding of culture other than their native, overcoming language barriers, prejudice and contempt for other people with the deprivation of chauvinism and pseudo patriotism.

Cultural identity and ethics transnationalism by formation occurring. In the first place, by means of education, with not motivated etnonartsystem and national individotsentrysm, but only in conjunction with human values and meanings of culture, that is inter-subjective. Because humanity faced the tasks generated by globalization that require the formation of such knowledge and skills that will allow, on the one hand, to become tolerant, open to the universe, and the other – not to abandon the national cultural traditions, of roots that define ethnic identity, to fill them with meaning today.

Key words: national cultural tradition, identity, conflict, intersubjectivity.

Т. Цимбал

**НАЦИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ:
СПОСОБ ИДЕНТИФИКАЦИИ VS. ОСНОВА КОНФЛИКТОВ**

В статье предлагается опыт осмысления проблемы национальной культурной традиции в контексте активизации межкультурной коммуникации в современном мире. Утверждается, что национальная культура может выступать, с одной стороны, способом идентификации личности, а с другой – основой межнациональных конфликтов.

Ключевые слова: национальная культурная традиция, идентичность, конфликт, интерсубъективность.

Категорії «культура» та «національна культурна традиція» неодноразово обирались предметом серйозної рефлексії в історії філософії, але можливості їх додаткової раціональної реіфікації невичерпні. Наукова новизна запропонованого підходу полягає в тому, що національна культурна традиція розглядається нами як онтологічна категорія та екзистенціал у контексті авторської концепції буттєвісного укорінення людини [1], а також як спосіб ідентифікації або ж підґрунтя соціальних конфліктів.

Зауважимо, що «укорінення» як проблема і поняття було введено в соціально-політичний дискурс французькою мислителькою ХХ ст. С. Вейль, на думку якої, укорінення є найважливішою та найменш визнаною і в теорії, і в реальності потребою людської душі, однією з тих, які найважче визначити [2, с. 36]. Вона інтегрує, на наш погляд, всі потреби і оприявлює їх цілісно, а саме: як обов'язок індивіда виповнитися у спроможності бути людиною, бути «хтойністю», особистістю, а не «щойністю».

Укорінення неможливе виключно на вітальному рівні. Сама чуттєвість набуває більшого значення в бутті людини, коли вона опосередковується символами і смислами культури, свободою, суверенністю, творчістю і духовністю. Крім того, це природно для людського буття, як автоматична зумовленість місцем народження, професією, оточенням. «Кожна людина потребує багато коренів. Вона потребує того, щоб сприймати майже всю сукупність морального, інтелектуального, духовного життя через посередництво тих кіл, у які вона природно входить» [2, с. 36], і які є «стимулами», що роблять її життя наповненим, інтенсивним, гідним людини.

Важливою рушійною силою подолання знекорінення є життєвий досвід рідного народу, національна культурна традиція, що забезпечують найбільш суттєву особистісну, етнічну, культурну ідентифікацію, відкриваючи тим самим шлях до самопізнання й уможливаючи укорінення людини у світ загальнолюдської та національної культури, а значить – у буття, оскільки, буття людини неможливе за межами культури.

В авторській концепції буттєвісне укорінення людини трактується як «буття-для-себе», «культура себе», як максимальна повнота буття людини, самоактуалізація та самореалізація всіх її сутнісних сил, позитивних можливостей, здібностей, цілей та цінностей, горизонт особистісного темпорального простору для проявів екзистенціалів духовності, творчості, свободи, суверенності та відповідальності [1]. Особливості укорінення людини в національній культурі корелюють зі змістом авторської концепції, передбачаючи творення «культури себе» не на ґрунті національно-етнічного індивідоцентризму, а у взаємодії із загальнолюдськими цінностями та смислами культури, тобто на основі інтерсуб'єктивності.

Культура займає особливе місце серед способів укорінення людини, адже виступає центром зосередження всіх проявів життя особистості. Таке розуміння проблем буття сучасної людини, спрямоване до горизонту культури, призводить, перш за все, до розгляду проблеми онтологічних смислів людського існування. Крім того, культура – це актуалізація нескінченно можливих форм людського буття та визначення безпосередніх суверенних цілей та прагнень особистості в їх співвіднесеності із соціальними.

Своєю чергою, національна культурна традиція – це усталені моменти культури, це традиція, яка представлена такими елементами культурного спадку, як ідеї, цінності, способи сприйняття світу, звичаї, для яких є характерним зберігання та передача з покоління до покоління в усіх формах духовної та матеріальної культури. Система культурних традицій дозволяє утримувати цілісність та сталість суспільного організму та історичної пам'яті. Причому універсальний зміст культури не нівелює індивідуально-особистісні форми та аспекти культурних реалій. Останні «кодують» світовідношення лише окремої особистості, виступаючи детермінантами вільного та відповідального вибору індивідами їхнього способу буття у світі, за допомогою методів авторського творення власного неповторного буття, визначення сенсу власного життя, практики «турботи про себе». Подібний підхід означає формування цілісності взаємовідносин між людиною та світом, відтворення їхнього певного смислообразу як «культури себе».

Творення «культури себе» є головним сенсожиттєвим орієнтиром людини, що забезпечує формування ідентичності, ґрунтом духовної розбудови особистості та ввімкнення останньої у систему соціокультурних практик як співтворчості. Здатність до творення «культури себе» є іманентною характеристикою людини, «буттєвісне коріння» якої – у неповторності екзистування, у самому існуванні як відповіді на дарунок буття.

У цьому контексті національна культурна традиція виступає саме екзистенціалом, онтологічною категорією, за допомогою якої усвідомлюються альтернативи, перспективи збереження та розвитку людини як найвищої цінності, а також способом буттєвісного укорінення людини. Останнє є надто важливим сьогодні, коли паразитуючий прагматизм, споживацьке суспільство й адекватна йому масова культура, локальні конфлікти та глобальні проблеми все більше й більше знекорінюють буття людини, відсторонюючи її від істинних цінностей, вільного, творчого самовиразу, поглиблюючи кризовий стан буття споживача-конформіста, пасивного об'єкта політико-ідеологічного маніпулювання. Як підкреслює З. Бауман, постмодерна доба – то дисбаланс і нестабільність, «Unsicherheit» – «комплексний дискомфорт, що включає в себе, крім відчуття небезпеки, невпевненість та незахищеність» людини. Невизначеність, непевність, ненадійність людського буття – «це не питання вибору, це – доля» сучасної людини [3].

У дійсності буття «Я», самості є ніщо інше як розмаїття ідентичностей. Якщо виходити з етимології поняття, то «identifico» з латини означає «ототожнення», «уподібнення». У соціально-філософських дослідженнях це поняття вживається, перш за все, у значенні самоототожнення, ототожнення з «Іншим», певною соціальною групою. Однак найбільш суттєвою, на нашу думку, є етнічна або національно-культурна ідентифікація, що спирається на засвоєння національної культурної традиції та вирішує проблеми утвердження особистої гідності через колективне конституювання у світі різних націй і народів «людини культури», яка і забезпечує реалізацію гуманістичних цінностей та етико-онтологічних смислів буття людини – представника етносу, народу, нації.

Втрата ідентичності веде за собою ціннісну деструкцію, неузгодженість цінностей або їх повну втрату – аномію, що особливо небезпечно в масштабах нації, суспільства, оскільки такий стан є ґрунтом і соціальних деструкцій. Втрата ідентичності відкидає нашу здатність розуміти та знаходити істинні буттєвісні смисли, не припускаючись прийняття повної індивідуалізації людини та, одночасно, безсилля суспільства. Як підкреслює В. Хьосле, «будь-хто, хто хоче зрозуміти сучасний світ, навряд чи досягне своєї мети, не зрозумівши логіки кризи ідентичності» [4, с. 112].

Культурна ідентифікація особистості, за С. Кримським, перш за все, повинна конституювати «міру людськості, творчого саморозвитку і свободи» [5, с. 160]. Така ідентифікація, на нашу думку, може бути визнана способом укорінення людини у бутті, складним, багатоманітним, суперечливим проце-

сом взаємодії об'єктивного й суб'єктивного, нормативного та дескриптивного, загальнолюдського та національно-культурного, а також процесом взаємовпливу певних соціальних умов «входження» особистості в культуру, тобто пануючих цінностей, смислів та ідеалів, що стимулюють духовність, гідні та гуманні вчинки індивідів або їх «ідіосинкразію» (С. Кримський). Процес ідентифікації найяскравіше виявляється саме у феномені національного культурного буття, постаючи як етнічна самосвідомість, етнічна ідентифікація та етнічна самоідентифікація.

Прийняття своєї національності, на нашу думку, свідчить про зрілість, сформованість ціннісної системи людини, а можливо, й особистості взагалі. Це є також показником взаємин людини з навколишнім світом, прийняття або відкидання останнього. З іншого боку, прийняття своєї національності більшістю її представників свідчить про зрілість та самодостатність самої нації, а також передбачає наявність позитивних образів інших етносів та високу толерантність щодо них. Таким чином, позитивна етнічна ідентичність впливає на формування гармонії внутрішньої, особистісної та зовнішньої, міжнаціональної.

Сьогодні, незважаючи на посилення взаємовпливів різних культур та появу феномена «мультикультуралізму», відбувається посилення інтересу як окремої людини, так і нації загалом, до власного коріння. І це не випадково. Адже формування етнічної ідентичності допомагає людині зорієнтуватися у навколишньому світі, що дуже швидко змінюється, та постати у спілкуванні з представниками інших культур повноцінною особистістю, яка уособлює певну націю.

Звичайно, нація, етнос – не єдині групи, до яких належить людина і які є буттєвісним ґрунтом для неї. Людина може належати до певної релігійної організації, партії тощо. Однак склад подібних організацій може змінюватися, оновлюватися, і людина не відчуває стабільності. Приналежність до етнічної групи надає кожній людині сталий, незмінний етнічний статус на все життя, дозволяє відчутися членом різнобічної спільноти, яка і є надійним онтологічним ґрунтом, що живить «коріння» особи. Можливо, саме завдяки цьому сьогодні зростає інтерес до етнічної ідентичності як до певного орієнтиру та стабілізуючого чинника у хиткому світі. Актуалізують окреслену проблему й інтенсивні міжетнічні контакти, породжені, з одного боку, інформатизацією та іншими сучасними засобами масової комунікації, з іншого – активним міграційними процесами. Тісне спілкування дозволяє порівняти «свій» та «чужий» етнос, найбільш чітко усвідомити особливості своєї етнічної групи.

Формування первинної етнічної ідентифікації (у дитинстві) залежить і від того, у якому середовищі живе людина, а саме: в полі- або моноетнічному. Здавалося б моноетнічне середовище повинне сприяти формуванню етнічної ідентичності. Проте людина краще усвідомлює власні особливості, порівнюючи їх з іншими. Саме поліетнічне коло надає індивіду можливості для таких порівнянь, для формування навичок комунікації та усвідомлення своєї самості. Моноетнічне середовище, навпаки, призводить до втрати інтересу до власної національності. Крім того, якщо поліетнічне середовище складається з етносів яскраво протилежних за культурними ознаками, то етнічна ідентичність постає як життєво важлива проблема. Якщо ж етноси близькі за культурними характеристиками, то усвідомлення власної ідентичності втрачає актуальність (що ми і спостерігаємо на Україні у східних та південних регіонах).

Важливе значення у формуванні етнічної ідентичності відіграє і те, до етнічної більшості або меншості належить людина. Особливо, якщо меншість піддається дискримінації. У такому випадку людина у дитячому віці намагається ідентифікувати себе з домінуючою етнічною групою, але згодом відбувається розвиток етнічної ідентичності за рахунок внутрішньогрупової солідарності меншості. Цей процес є керованим, адже принадлежність до певного етносу визначається не тільки біологічною спадковістю, а більшою мірою свідомим залученням людини до культурних цінностей народу.

З іншого боку, цінності національної культури, національна культурна традиція, що покладається в основу самоідентифікації людини, можуть стати підґрунтям соціально-культурних конфліктів. Виникає питання: як знайти межу, що відділяє позитивне значення чітко сформованої національної ідентичності від протиставлення своєї групи іншим, від нетерпимості? Адже консервативний, радикальний націоналіст є небезпечним і легко переходить кордони моральних норм, демонструючи войовничість та нетерпимість до «іншого», тим самим створюючи ґрунт соціальних конфліктів. Яскравим прикладом останнього є ісламський фундаменталізм та войовничий ісламізм, які перетворюють традицію на небезпеку, підґрунтя конфліктів та глибоких соціальних проблем. У цьому контексті можливі й небезпечні політичні спекуляції: ідея «єдиного руського миру», єдиного православного простору тощо, що нібито виправдовує російську агресію щодо України.

Подолати таку ситуацію, на нашу думку, можливо за умови позбавлення від поділу світу на «свій-чужий», «безпечний-ворожий» за допомогою міжнародної інтелектуальної спільноти, що здатна на основі мудрого використання традиції, власного життєвого досвіду продемонструвати не еклектичне поєднання непокіненого, а дійти справжнього культурного синтезу. Тобто на основі укоріненості в національній культурі, піднятися до сфери вселенського духу у спорідненості з іншими національно-культурними елементами [6, с. 609]. Необхідно подолати фобії та недовіру, не припускати наративів будь-якого централізму, будувати міжкультурний діалог на ґрунті повсякденного знання, кроскультурної взаємодії, взаєморозуміння.

Подальший розвиток людства можливий лише за умови поліфонічного, діалогічного співробітництва в культурній та інших сферах життя. Тільки на основі такого співробітництва може відбуватися не просто споживання зразків іншої культури, а розвиток особистості з одночасним формуванням поваги та розуміння культури, відмінної від рідної, з подоланням мовних бар'єрів, упередженості та зневаги до інших народів, з позбавленням від шовінізму та псевдопатріотизму. Спільні проекти, спільні справи, культурна взаємодія та творча праця приведуть до створення спільного духовного світу, до відчуття соборності та співпричетності. За таких умов відбуватиметься не знеособлення національних культур, а взаємозбагачення. Така культурна глобалізація сприятиме зникненню сірої, «одновимірної» людини і призведе до появи нової людини – транснаціонала з відчуттям власної буттєвистої укоріненості.

Звичайно, залишається загроза й іншого впливу глобалізації: втрати самобутності, нівелювання особистості та перетворення її на споживача. Проте, на думку П. Хоппера, у результаті проведення вивіреної культурної політики повинен з'явитися новий тип освіченої людини-космополіта. Це буде «рефлексивний суб'єкт, який конститується самостійно, формується з численних культурних досвідів та лояльностей. Відповідно не потрібно думати про космополіта як про автономного агента, вільного від будь-яких прихильностей до певних місцин чи культур... При цьому процес глобалізації сприяє розвитку космополітизму, надаючи нам можливість відчувати великий спектр культурних впливів та прилучатися до різних традицій, змішуватися та поєднуватися в процесі власного самовизначення» [7, с. 65].

Таким чином, мультикультурна, транснаціональна ідентичність відрізняється гнучкістю, толерантністю, що дозволяє запобігати міжнародним конфліктам. Сформуванню такої ідентичності, на нашу думку, можливо тільки певним комплексом дій та інституцій, головною з яких є освіта. Саме заклади освіти покликані не допустити перетворення «людини з корінням» на «людину з антенами», перед якою відкривається велика кількість можливостей та цінностей сучасного світу, але за умов динамізації культури, швидкоплинності соціальних змін, процес формування особистісної ідентифікації проблематизується і може завершитися світоглядною фрустрацією [8].

Головним змістом освіти повинно стати вивчення історії та життєвого досвіду рідного народу, що забезпечить найбільш суттєву для кожної особистості етнічну або культурну ідентифікацію та дозволить людині відкрити для себе свою справжню природу, духовність, автентичний досвід буття і, можливо, подальшу долю. Наголосимо, що певні традиції, обряди, звичаї, а також історичні події, героїв та цінності етнонаціональної культури потрібно вивчати не відсторонено, а включаючи безпосередньо в життєдіяльність особистості. Тоді історія зможе передати прийдешнім поколінням не тільки добродієність предків, а й сучасні права та обов'язки. І тільки той, хто любить і знає свою культуру, здатен полюбити іншу. Дуже важливим є і вивчення культури інших народів. Ж.-І. Кусто вважав, якщо кожна дитина проживе в іншій країні рік, то вона ніколи не зможе повернутися і кидати на неї бомби. Такої ж думки дотримувалась С. Вейль, визначаючи екскурсійно-краєзнавчу роботу в школі найважливішою та пропонуючи якомога більше мандрувати у дитячому та юнацькому віці.

Процес навчання і виховання дитини є основою формування основ міжкультурної комунікації, адже в цей час людина повинна актуалізувати та «привласнити» історію культури, перевіривши її з безособової форми в особистісну, у форму суб'єктивного духу, в індивідуальне життя в культурі. Кожний наступний крок у самореалізації особистості засобами освіти означає сходження по щаблях «прогресу», вбирання у свою свідомість і внутрішній духовний світ всього позитивного, що було досягнуто людством на попередніх етапах розвитку, «перемотування» його «у свій розум та у своє вміння» (В. Біблер). Культурна ідентифікація та формування етики транснаціоналізму засобами освіти повинні відбуватися не на ґрунті етноарцизму та національного індивідоцентризму, а виключно у взаємодії із загальнолюдськими цінностями і смислами культури, тобто інтерсуб'єктивно. Адже перед освітою постали завдання, породжені процесами глобалізації, колективної та, водночас, національної ідентифікації, що вимагають формування у людини таких знань та вмінь, які дозволять, з одного боку, стати толерантною, відкритою для універсуму, а з іншого – не відмовлятися від національної культурної традиції, від коренів, що визначають етнічну ідентичність, наповнити їх змістом сьогодення.

Література:

1. Цимбал Т. В. Буттєвисте укорінення людини / Т. В. Цимбал. – К. : НПУ імені М.П. Драгоманова, 2005. – 219 с.
2. Вейль С. Укорінення. Лист до клірика / С. Вейль. – Київ : Дух і літера, 1998. – 298 с.
3. Bauman Z. The Individualized Society / Z. Bauman. – Cambridge, Polity Press, 2001. – VII + 259 p.
4. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хёсле // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 112–123.
5. Крымский С. Б. Философия как путь человечности и надежды / С. Б. Крымский. – Київ : Курс, 2000. – 308 с.
6. Франк С. Л. Русское мировоззрение / С. Л. Франк. – СПб. : Наука, 1996. – 736 с.
7. Hopper P. Living with Globalization / P. Hopper. – New York : Berg, 2006. – 191 p.
8. Перотті А. Виступ на захист полікультурності / А. Перотті. – Львів : Кальварія, 2001. – 128 с.

УДК 304.2

Максим Карповець**МОДА ЯК ФОРМА ВЛАДИ**

У статті пропонується філософсько-культурологічна інтерпретація взаємодії моди та влади. Подається коротка історія міждисциплінарних студій, де аналізується мода як форма влади в культурі. Осмислюються різні культурні інваріанти влади у дискурсі моди, зокрема у структурі табу, механізмі контролю над жіночим/чоловічим тілом, і форми екзистенційної ілюзії ідеального життя. Робиться висновок, що мода імпліцитно містить владні інтенції, адже в кожен історичну добу диктує модель поведінки в суспільстві, задає шляхи ідентичності, а також окреслює межі людської тілесності у форматі культурно-естетичного канону.

Ключові слова: філософія моди, антропологія моди, механізми влади, контроль над тілом, культурна ідентичність.

M. Karpovets**FASHION AS A FORM OF POWER**

The article deals with the philosophical, cultural interpretation of the interplay between fashion and power. It gives a brief history of interdisciplinary studies, which analyzes fashion as a form of power in culture. Among the most common fashion studies should distinguish philosophy, sociology, which reveals the existence of an institutional nature of fashion. On the other hand, the theory of power in culture is very important part for interpretation, especially the option of Michel Foucault, whose methodology is actual in the article. The hidden mechanisms of manipulation body through fashion were detected through combination of philosophy, cultural studies and anthropology. Every cultural epoch products own special discourse over the human body, through implementing specific fashion role models.

In order to understand fashion as a form of power, it is necessary to define the basic functions of the fashion culture. Such cultural functions as adaptive and integrative are essential for fashion circulation. These two features indicate a twofold power intentions fashion, thanks to her person defines their identity, but at the same time each time it changes. Special modus fashion is its informative, which inadvertently creates discursive function. Since discourse is directly related to power, the control of the human body is made through it.

The essential cultural invariants power in the discourse of fashion is also analyzed, especially in the structure of taboos mechanism of control over the female/male body shape and ideally existential illusion of life. It is concluded that implicitly contains authoritative fashion intentions, because every day dictates historical pattern of behavior in society defines ways identity and defines the limits of human physicality in the form of cultural and aesthetic canon.

Thus, fashion is a kind of cultural category that realizes itself not everywhere and not totally, so we can fix non-immanent status of fashion in culture. This position is not necessary to attract the power that is directly related to culture. In other words, culture is a pure form of power since the first days. It involves the structure of their values, symbols and general rules. Already being within the culture, there is a more subtle mechanism of control over the body in which fashion plays an important matter.

Keywords: philosophy of fashion, anthropology of fashion, the mechanisms of power, body control, cultural identity.

М. Карповець**МОДА КАК ФОРМА ВЛАСТИ**

В статье предлагается философско-культурологическая интерпретация взаимодействия моды и власти. Дается краткая история междисциплинарных исследований, где анализируется мода как форма власти в культуре. Осмысливаются различные культурные инварианты власти в дискурсе моды, в частности в структуре табу, механизме контроля над женским/мужским телом, и формы экзистенциальной иллюзии идеальной жизни. Делается вывод, что мода импліцитно содержит властные интенции, ведь в каждую историческую эпоху диктует модель поведения в обществе, задает пути идентичности, а также определяет границы человеческой телесности в формате культурно-эстетического канона.

Ключевые слова: философия моды, антропология моды, механизмы власти, контроль над телом, культурная идентичность.

Мода не завжди відігравала ключову роль у суспільстві, адже не є незмінним атрибутом як людського буття, так і культури загалом. Для того, щоб мода реалізувалась у повноті свого буття, потрібен чітко встановлений канал циркулювання її смислів від еліти до маси. Водночас мода виникає не стільки у достатньо розвинених суспільствах (як зазначає Елізабет Уілсон, «мода не завжди була прерогативою багатих» [19, р. 156]), де є можливість виробляти предмети розкіші, але й може існувати в універсальній формі інновації. Проте це теж свідчить про зародження моди в нетрадиційних суспільств-

вах. Теоретик моди А. Б. Гофман підтверджує цю тезу такими словами: «Загально визнано, що розвиток і функціонування моди в широких соціальних масштабах був зумовлений такими чинниками, як промислова революція і виникнення масового потокового виробництва, ламання феодальних станових бар'єрів, посилення географічної і соціальної мобільності, зростання культурних контактів, урбанізація, розвиток засобів зв'язку, транспорту, масової комунікації» [3]. Цілком очевидно, що у процесі історії культури такий механізм не всюди був присутній, що підштовхує культурологів і теоретиків у *fashion studies* розпочинати відлік моди з пізнього Відродження¹. Саме тоді новоєвропейська особистість отримала можливість *творити саму себе*, покладати свої смисли з центру світу, як це передбачав Піко дела Мірандола. Відповідно, мода є чи не найбільш сприятливим способом творення себе з нічого, безкінечним пошуком нового зі старого, конструювання ілюзії вічної актуальності та молодості.

Саме з цього періоду (принаймні Пізнього Відродження) Мішель Фуко розпочинає свій відомий аналіз генеології влади, яка реалізується у принципі «наглядати й карати». Чи не є таке історичне зближення моди й влади свідченням того, що вони між собою дуже тісно пов'язані? Зв'язок полягає у такому: влада реалізує себе завдяки фундаментальним принципам моди. Хоча механізми останньої теж підводять до думки, що влада імпліцитно присутня у моді. Наприклад, поява нової модної речі (або ідеї, адже мода не обмежується одягом, хоча й найбільш всесторонньо ним виражається) неодмінно дає владу над тими, кому ця річ потрібна. Крім того, наступне продукування моди на *щось* не тільки передбачає наступні кроки наслідування, але й сама *здає* шлях наслідування, мімікрії під більш високі стандарти. Усе це підводить до міркувань про видиме й невидиме, часто дуже складну взаємодію між модою та владою. Філософське переосмислення і наступний порівняльний аналіз в історико-культурній перспективі – мета цієї статті.

Вдаючись до філософського осмислення цієї взаємодії, застосовуючи *структурно-семіотичний* та *антропологічний* метод, формуються умови збагнення суті моди як форми влади на максимально універсальному рівні, що актуалізує застосування таких умовиводів на будь-яких конкретних рівнях розгляду (особливо сучасної культури, де тотальність масової культури уможливила ще більше зближення моди та влади). Конкретизація поставленої мети передбачає вирішення доволі простих, хоча й розлогих завдань:

- розкрити найбільш вагомий дослідження, присвячені взаємозв'язку моди та влади у культурі;
- визначити базові функції моди в культурі, щоб потім визначити місце влади у їх проявленні;
- осмислити специфіку взаємодії влади та моди у різних культурних інваріантах.

Піонером у дослідженні моди прийнятно вважати Георга Зіммеля, якому належить відома піраміда циркулювання моди в суспільстві. Верхівка реалізує свою владу завдяки диктату моди – продукуванню знаків, що будуть наслідувати нижчі прошарки суспільства. Пізніше до моди звертались й інші непересічні філософи, а саме Вальтер Беньямін. Розуміння моди Беньяміном повністю вписується у його естетичну теорію «мода – вічне повернення нового». Показовими є роздвіжки теоретика моди Валері Стіл, зокрема у її праці «Фетиш: мода, секс і влада» [17]. Саме вона намагається відстежити трансформацію моди у феномен фетишизму сучасної масової культури, установити певний логічний зв'язок між модою та безкінечним бажанням оволодіти предметним світом культури.

Особливим теоретичним блоком у темі є праці відомих теоретиків гендеру, як правило, феміністичного спрямування. Це відбувається тому, що філософська ревізія взаємодії моди та влади передбачає аналіз гендерного дискурсу, оскільки найбільш явним виявом влади є патріархальна культура – влада чоловіків. У теорії гендеру (як правило, феміністичного крила) мода інтерпретувалась як основний механізм поневолення жіночого тіла, конструювання його за стереотипами та моделями суспільства. Значущими роботами у цьому контексті є «Гендерна тривога: фемінізм та субверсія ідентичності» Джудіт Батлер, «Статі та генеології» Люс Ірігаре, «Осмилюючи патріархат» Сильвії Велбі, «Тіло мого тіла» Кайї Сілверман. Згідно з перформативною теорією, гендерної ідентичності, не існує справжньої природи жінки або істинної природи чоловіки, що впливають з їх тілесних особливостей. Гендер є результатом, або наслідком, багаторазових перформативів дій (перформативні акти), здійснених у певному культурному контексті, а видимість його природності створюється цим багаторазовим повторенням. Важливим у теорії перформативу є намір пояснити як працює ідентичність, а тому наступні слова Джудіт Батлер цілком можуть бути дотичними до аналізу моди: «Парадоксальним чином, – пише вона. – переосмислення ідентичності як наслідку (*effect*), тобто як *створеного* та *породженого* відкриває можливості для «дій» (*agency*), які мимоволі перекриваються, якщо типи ідентичності розглядаються як передзадані та незмінні. Якщо ідентичність розуміється як наслідок, то вона не є ні фатально визначеною, ні повністю штучною та довільною» [14, р. 147]. Відповідно, мода у цьому контексті є потужним інструментом контролю жіночого тіла. Зокрема, Джон Харві торкається цього питання, коли досліджує чорний колір в історії костюму, насамперед чоловічого. Саме завдяки чорному в костюмі

¹ Водночас для більшої об'єктивності потрібно додати й протилежну думку. Так, історик і культуролог Г. С. Кнабе [5] вважає, що мода була завжди, тому хронологічний відлік із Відродження є не достатньо правомірним. Не рідко моду віднаходять в античності, Візантії, Середньовіччі або й навіть ранніх цивілізаціях.

чоловіки проявляли невидимий диктат влади, вседисущий паноптикон, бо «цей одяг транслював історично зумовлене відчуття того, що костюм виражає політичну волю... надає сили тим, хто його носить» [15, р. 23].

Серед філософів та антропологів постмодернізму, що осмислювали питання моди й влади, досі актуальні праці Жана Бодрієра «Символічний обмін та смерть», П'єра Бурдьє «Чоловіче домінування», Жака Лакана «Інстанція літери у несвідомому або доля розуму після Фрейда», Ролана Барт «Семіотика моди», Мішеля Фуко «Історія сексуальності». Однак найбільш потужними та оригінальними розробками вирізняється праця «Імперія ефемерного: мода та її доля у сучасному суспільстві» [16] філософа Жилия Липовецького, який вмilo інтегрував у свою теорію політичну філософію, марксизм, семіотику, культурологію та власне теорію моди. Саме Липовецький чи не вперше спробував осмислити моду як комплексний феномен, де місце владних інтенцій – чи не основне.

Досліджуючи безпосередньо владні виміри моди ХХІ століття у руслі fashion studies² (у вітчизняному культурологічному варіанті це може звучати як теорія моди), показовою є праця Елізабет Уїлсон «Окутані у мрії: мода і сучасність». Уїлсон чи не вперше піднімає питання доцільності моди в культурі, яка дозволяє виразити особистість та тіло як культурно значущі концепти [20], що мимоволі деконструюють патріархальний владний порядок. Зрештою, тезу Елізабет Уїлсон можна редукувати до базової культурологічної теорії моди, у якій мода розглядається як своєрідний реєстр зміни «зразків культури та масової поведінки» [3]. В оберненій перспективі завдяки моді можна діагностувати характер людського буття в культурі, виокремити ціннісно-сміслові покладання. Однак складність аналізу в тому, що в моді (особливо в одязі) присутньо дуже багато семантичних шарів. Іншими словами, мода може позначати практично все.

Своєрідними є міркування Торстейна Веблена. Він проаналізував роль престижу, демонстративності та «показового споживання» у функціонуванні моди. На думку Веблена, весь спосіб життя вищих прошарків підпорядкований постійній демонстрації свого дозвілля, причому ця демонстрація стає навіть обтяжливою. Тобто влада завдяки моді проявляється як форма окреслення власного життєвого простору, чітке розмежування між своїми та чужими, про що також писав Георг Зіммель. Водночас Веблен стверджує, що саме прагнення до святковості породжує як кодекс пристойності, так і правила поведінки: «В умовах підпорядкування вимозі демонстративного споживання такі атрибути людського життя як житло, обстановка, екзотичні дрібнички, гардероб, харчування стали настільки складними і обтяжливими, що споживачі не можуть належним чином впоратися з ними без сторонньої допомоги» [2, с. 106]. Все це приводить до важливої, хоча й очевидно думки: мода є не тільки формою влади, а й її безпосереднім винаходом. Протягом усієї історії культури саме соціальна верхівка могла дозволити собі винаходити й змінювати моду. Якщо стосувалось одягу, то його часто змінювали лише заради власного задоволення [10, с. 29].

Веблен підкреслює, що на відміну від станового суспільства, де приналежність до вищих кіл є спадковою, у буржуазному суспільстві влада грошей розмиває межу між різними верствами суспільства, дозволяючи перехід з одного шару в інший, тому що відмінності носять вже тільки майновий характер. Через це в буржуазному суспільстві «благопристойне споживання» стає загальною вимогою для всіх його членів. «У сучасному цивілізованому суспільстві прикордонна лінія між його шарами стає розмитою та рухомою, і в будь-якому суспільстві, де має місце така картина, норма поважності, встановлювана вищими класами, поширює свій вплив зверху вниз на всю структуру суспільства, до найнижчих верств. У результаті – представники кожного шару приймають спосіб життя, що увійшов у моду в наступному сусідньому, вищому шарі, і спрямовують свої зусилля на те, щоб не відстати від цього ідеалу» [10, с. 120], – так міркує Веблен, практично відтворюючи думки Георга Зіммеля. При цьому Веблен зазначає, що для «викладених економічних принципів... ні в якій сфері споживання не відкривається більш вдалою можливістю для ілюстрації, ніж у витратах на одяг» [10, с. 184]. Він пояснює, що «особливе вираження в моделях одягу знаходить правило матеріального марнування..., однак у витрат на одяг є та перевага над більшістю інших способів, що наше вбрання завжди служить свідченням нашого фінансового стану, вказуючи на нього при першому ж погляді кожного стороннього спостерігача» [там само]. Таким чином, одяг виступає як найвиразніший і найбільш наочний елемент демонстративного марнотратства і бажання «витратити напоказ».

Деякими сучасними західними філософами мода розглядається як своєрідний «культурний фільтр»: все те, що не визнано модою, не минуло через неї, позбавляється права на існування як елемента культури. Панування моди ґрунтується на принципі задоволення «ефемерного суспільства» та вважається всеохопним. До такої думки схилиється вже згадуваний Жиль Липовецький та Жан Бодрієр – представники постструктуралістського крила у теорії моди. Однак суттєва відмінність між їх поглядами полягає в тому, що перший намагається зрозуміти логіку функціонування моди в руслі капіталізму, коли

² Сьогодні існує низка хрестоматійних видань, присвячених цьому специфічному типу досліджень у гуманітаристиці. Серед найбільш авторитетних можна назвати такі: Craik J. The Face of Fashion: Cultural Studies in Fashion / J. Craik. – L. : Routledge, 2003; Kawamura Y. Fashionology. An Introduction to Fashion Studies / Y Kawamura. – Oxford : Berg, 2005.

Бодріяр критично налаштований до моди як носія капіталістичних цінностей. Так, у своїй класичній праці «Символічний обмін та смерть» він пише про вільний характер буття моди: «У знаках моди нема більше ніякої внутрішньої детермінованості, а тому вона отримує свободу безкінечних перестановок та перелаштувань... Бо мода може розумітись як найбільш поверхневий та найбільш глибокий соціальний механізм – крізь неї код повідомляє всім іншим про свою інвестицію» [13, р. 170]. Паралельно потрібно й згадати про Мішеля Фуко, теорія влади якого надзвичайно вплинула на постмодерну культурологію, у руслі якої з'явилося дуже багато критичних досліджень моди, зокрема при тоталітарних режимах.

Жиль Липовецькі досі залишається чи не єдиним автором у філософії моди. Про це ж стверджує Ларс Свендсен: «Як мені відомо, всього два філософи написали книги про моду: Георг Зіммель та Жиль Липовецькі (однак соціологи, напевно, будуть стверджувати, що Зіммель – їх людина)» [10, с. 20]. Його теорія засновується на соціології моди Георга Зіммеля та структуралізмі, який він потім полишає. Зокрема про соціальну природу моди він пише: «Мода – це певна форма соціальних змін, що не залежить від певного об'єкта. Вона насамперед є соціальним механізмом, який характеризується своєрідною короткотривалістю та більшою чи меншою мірою мінливості, а також впливає на різноманітні сфери життя груп» [16, р. 227]. У цьому випадку Липовецькі широко трактує поняття моди, переносючи на центральне місце елемент загального соціального механізму/структури, а не одягу як такого. Мода у сфері одягу повинна визначатись як один із проявів феномена. Важко навіть уявити хоча б один соціальний феномен, що не залежить від змін у моді – від людського тіла до логотипу.

Форма контролю над одягом генеологічно сягає ще архаїчних часів, оскільки завдяки одягу людина контролює водночас дві важливі сфери: власне тіло й тіло культури. Наприклад, одяг шамана якісно вирізняє його від інших, так само як і ритуальне вбрання жертви. Водночас одяг шамана дозволяє йому здійснювати обряд, підтримуючи таким чином «життєвий пульс» культури. Однак нам важливіше долучити до цього контролю моду, яка оприявлює свої маніпулятивні механізми значно пізніше. Так, «у XIX столітті мода як така – не тільки уніформа – перетворилась в одну з форм класифікації, напевно, найбільш складну й ретельно продуману серед множини інших» [20, р. 155]. Безумовно, акцентуючи увагу на XIX, Елізабет Уілсон не абсолютизує цей час як єдина «форма класифікації», але саме у цю добу «мода зайняла особливе місце у масовій свідомості» [19, р. 157].

Індустрія моди прекрасно розуміє вираз із роману «Доріана Грея» Оскара Уайльда, де доволі радикально зазначалось, що тільки порожні, обмежені люди не судять за зовнішністю. Завдяки одягу (який все менше відіграє практично-утилітарне значення, хоча у перспективі історії лише з появою масової культури людина більш-менш звільнилась від символічних диктатів одягу) відбувається контроль над тілом, він є своєрідним окресленим входом до людського тіла, а відтак – і самості. Якщо взяти до уваги й те, що одяг має таку ж тривалу історію, як людська цивілізація, то процес нашарування смислів (і повсякчасним їх маніпулюванням) ще більше ускладнюється. Інша річ, що процес функціонування моди явно змінився з часів теорії Георга Зіммеля. Про це зазначає Жиль Липовецькі у своїй праці «Імперія ефемерного»: «Після монополістичної і артистократичної системи «від кутюр», мода підійшла до демократичного плюралізму різних марок» [16, р. 97]. Попри демократичний плюралізм, мода у постмодерні не втратила свої владні інтенції. Навіть навпаки, вона набула глибшого й більш витонченішого шляху підкорення масовою свідомістю. Тепер кожен може виразити себе, долучившись до певної марки, але у цій ситуації людина однаково залежна від семіотичного ряду, потрапляючи до символічної боротьби брендів. Різні конкуруючі марки немов пропонують підняти до вищого щаблю заможній частині населення, а середньому класу достатньо симулякрів модних трендів як ілюзія своєї винятковості.

Мода відтворює практично всі базові функції культури, починаючи від адаптивної і закінчуючи функцією трансмутатії. Водночас є дослідження, що зосереджують свою увагу не стільки на функціональний аспект моди, скільки на категоріальний. Справді, мода є дуже своєрідною категорією культури, що реалізує себе не всюди і не тотально, тому Ларс Свендсен переконаний у відсутності іманентного статусу моди в культурі. Таку ж позицію навряд чи можна залучити й до влади, що безпосередньо пов'язана з культурою. Іншими словами, культура і є чистою формою влади, оскільки з перших своїх днів залучає у структуру своїх цінностей, знаків і загалом правил. Вже будучи всередині культури, відбувається більш тонкий механізм контролю над тілом.

Саме мода допомагає людині *оволодіти* складним поліфонійним світом культури, обрати «потрібні» їй смисли. Однак єдиним методом інтеграції людини у світ є її тіло, а найбільш поширеною формою буття тіла в культурі є одяг, бо саме він, за влучним міркування Елізабет Уілсон, є «одним із найбільш навантажених смислами атрибутів матеріального світу, що знаходиться у найбільш тісному взаємозв'язку з людським тьлом і життєвим циклом» [20, р. vii]. У такій логічній схемі мода займає останню фазу, де відбувається «робота» саме з одягом/тілом³. Кожна культурна епоха пропонує влас-

³ Безумовно, що етап інтеграції людини в культурі не вичерпується ані тілом, ані одягом, але оминати цей аспект є достатньо незрозумілим кроком у багатьох гуманітарних науках. Ілюзорна непостійність та поверхневність моди приховує за собою складні антропологічні парадокси, серед основних є такий: як мені бути собою серед інших людей? Іншими словами, як мені виразити себе у світі, не втрачаючи свою самотність?

ну стратегію окреслення людського тіла, перетворюючи його з біологічного на соціокультурне, що й актуалізує введення поняття «тілесність». Одяг, речі та взагалі побутовий світ є тим середовищем, яке інтегрує і в яке інтегрується тіло, а мода виконує функцію своєрідного відбору, кореляції. Саме останнє є доказом владних інтенцій моди, її наміру підкорегувати тіло, постійно його доповнюючи різними символічними шарами. Однак зауважимо, що тут присутня важлива філософсько-антропологічна складова, яка полягає у розумінні *незавершеності* людини у світі. Мода теж впливає на цей процес, оскільки щоразу обіграє подвійність людського буття в культурі: намір завдяки зміні зробити щось незмінне.

Паралельно мода й виконує дуже важливу функцію влади – *табу*. Оскільки мода виконує функцію адаптації до соціального життя, то повинні існувати певні форми освоєння досвіду. Здається, що мода навпаки пориває з усіма табу, умовностями, завдяки чому й найбільш затребувана в молодіжному середовищі. Насправді ж у своїй суті мода керується чіткими заборонами, які окреслюють винятковий простір буття моди в суспільстві. Надягнути будь-який одяг, дивитись випадкове кіно й загалом робити алогічні речі – неприйнятно для моди⁴. Завдяки табу мода чітко реалізує функцію влади: проявляти свободу в *заданих символічних межах*. Інша річ, що людина не повинна про це здогадуватись, адже тоді в мить розвіється ілюзія свободи вибору, яка так важлива у контексті моди.

Водночас реалізація влади у моді чітко пов'язано з порушенням табу, адже стосується дуже важливого аспекту моди (й одягу загалом) – з привернення уваги іншої особи до свого тіла. Завдяки моді реалізується сексуальність, практично винаходиться в культурі, а тому дуже часто виходить поза межі дозволеного. Мішель Фуко чітко доводить [12], що сексуальність існує у сфері пізнання лише завдяки владним інтенціям в культурі. Інструментальний характер влади використовує сексуальність як спосіб контролю над тілом, а тому мода тут слугує інваріантом складних маніпуляцій інституту влади над індивідом загалом і статтю зокрема. Тому й не дивно, що навіть сексуальність протягом минулого століття набувала часто протилежних відтінків, швидко еволюціонувала від суворих тоталітарних канонів до більш ліберальних інтерпретацій. Що вже казати про сексуальність у модерні, яка завдяки моді взагалі сьогодні вважається рудиментом архіву культури.

Мода не тільки дає свободу вибору, задає горизонт для формування ідентичності, але й також блокує певні дискурсивні практики. Для цього у повсякденному житті використовується поняття *немодного* – тобто того, що не потрібно вдягати, робити чи думати для безпеки власного буття у культурі. Не потрібно й забувати, що люди інколи ігнорують табуйовані норми поведінки тіла, але таким чином вони ще більше його підкреслюють – маргінальністю формують владний епіцентр модного. На перший погляд, сфера немодного є недоступною і непотрібною для влади, але це хибне враження. Владні інститути культури, зосереджені в центрі, розуміють важливість маргінальних, периферійних ареалів, бо саме там зароджуються інновації, так потрібні для моди, а отже, й для самої влади. По суті, влада «запускає» своєрідних агентів для постійного спостереження за немодним, відбираючи та архівуючи певні потенційні зразки модних канонів.

Межа між *необхідним* одягом та *модним* одягом дуже тонка, оскільки мода настільки тонко вплітається у структуру культури, що практично зрівнює необхідне з бажаним. Скажімо, одяг аристократії не тільки є культурною необхідністю (чітке маркування соціального стану), але й варіантом самовираження в межах культурного коду. Валері Стіл підтверджує цю складну тезу, ґрунтовно досліджуючи феномен корсету. Вона переконливо доводить, що жінки та чоловіки з аристократії не тільки завдяки корсету підкреслювали свій соціальний статус, але й отримували від цього естетичне задоволення, попри частий нестерпний біль [18]. Фізіологічний дискомфорт практично витіснявся символічним, що уможливив легітимність корсету в культурі та різноманітні його варіації. Завдяки моді на корсет не виникало жодного сумніву щодо його необхідності, адже саме він був своєрідним допуском до світу обраних.

Однак залишається досі не розкритим питання: яку ж основну мету переслідує влада, використовуючи моду? Відповідь на поставлене питання можна знайти у характері сучасної масової культури, але ця відповідь, як не дивно, накладається на попередні епохи. Основна мета влади – створити *міраж ідеального життя*. Крім того, слушно зазначає Елізабет Уілсон, створення міражу не просто ідеальна мімікрія під певний культурний ідеал, а «залучення у процес ідентичності» [20, р. 117]. Неабияке значення у творенні культурної ідентичності (навіть агресивного нав'язування різними семіотичними каналами) відіграє канон тіла, якому ми присвятили низку досліджень. У кожную добу канон тіла не тільки пропонує ідеал людського тіла, але й водночас прописує його завдяки моді. Тому й не випадково особливими теоретичними й практичними апробаціями канону тіла вирізняється культура Відродження – час, коли й за більшістю науковими переконаннями зароджується мода.

⁴ Бувають такі випадки, коли саме випадковість якісно змінює хід історії моди, формує певні тенденції, про які і близько не йшлося у попередніх модних зразках. Про такі специфічні ситуації ми писали раніше, коли розглядали ситуацію з японським безпритульним, який став законодавцем нового стилю. Див.: Карповець М. Тіло, мода, ідентичність: постмодерні конфігурації / М. Карповець // Наукові записки. – 2013. – Випуск 14. – С. 156–61.

Людина завдяки моді не тільки реалізує владу (чи реалізується владою), але й часто трапляється протилежне: втрачається контроль над собою. Бажання бути модним, потрапити у «світ бажаного» [9] вимагає значні фінансові витрати. Виходить ще один парадокс: чим більше людина хоче отримати символічного, тим більше вона витрачає реального. Тобто величезні фінансові витрати спрямований лише на уявну форму свободи у конструюванні власної самості. Бажання бути людиною унікальною призводить до того, що вона стає як усі: купує ті ж меблі, ходить на одне і те ж саме кіно, читає бестселери. Саме у намірі щоразу формувати нові модні стандарти й проявляється влада. Інша річ, що за бажанням контролювати втрачається глибина смислів, тому й мода явище більшою мірою масової культури. В елітній культурі зміни не стільки відбуваються, а *реалізуються*, оскільки саме тут і зосереджено ядро влади.

Таким чином, зв'язок моди та влади є чи не найбільш очевидним у культурі, але й водночас доволі неоднозначним. Мода виникає насамперед в окремих багатих прошарках населення, які вже за своїм соціальним статусом відтворюють владу. Однак у моді проявляються не тільки функції соціально-історичної форми влади (як правило, аристократії та буржуазії), але й внутрішньої логіки культури. Проявлення у моді владних інтенцій культури відбувається по-різному, часто врізнобіч. З одного боку, це шлях до соціалізації, своєрідної символічної ініціації, а з іншого – чіткої маніпуляції завдяки табу та «модним трендам». Особливо маніпуляція, контроль відбувається за людським тілом, зокрема жіночим, тому й більшість досліджень спрямовано на вияв гендерних підтекстів моди. Під час аналізу також виявлено, що все ж основним вираженням моди як форми влади є створення ілюзії життя.

Література:

1. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / В. Беньямин. – М. : Медиум, 1996. – 240 с.
2. Веблен Т. Теория праздного класса / Т. Веблен. – М. : Книжный дом «Либроком», 2011. – Изд. 3-е. – 368 с.
3. Гофман А. Б. Мода [Электронный ресурс] / А. Б. Гофман // Культурология. XX век. Словарь. – СПб. : Университетская книга, 1998. – Режим доступа : <http://www.psylib.org.ua/books/levit01/txt077.htm#38>. – Название с экрана.
4. Кант И. Что значит мода? [Электронный ресурс] / И. Кант // Критика практического разума – Режим доступа : www.e-reading.co.uk/book.php?book=25300. – Название с экрана.
5. Кнабе Г. С. Дерево познания и дерево жизни / Г. С. Кнабе. – М. : РГГУ, 2006. – 751 с.
6. Липовецки Ж. Империя эфемерного. Мода и ее судьба в современном обществе / Ж. Липовецки. – М. : Новое литературное обозрение, 2012. – 336 с.
7. Марков А. Жиль Липовецкий: мода як цвєток бессмертия [Электронный ресурс] / А. Марков // Теория моды. Одежда. Тело. Культура. – 2012. – № 24. – Режим доступа : <http://www.nlobooks.ru/node/2204>. – Название с экрана.
8. Нанси Ж.-Л. Corpus / Ж.-Л. Нанси. – М. : Ad Marginem, 1999. – 255 с.
9. Розин В. М. Что такое мода? (культурно-семиотическое осмысление) [Электронный ресурс] / В. М. Розин. – Режим доступа : <http://www.park.futuregerussia.ru/extranet/blogs/rozin/241/>. – Название с экрана.
10. Свендсен Л. Философия моды / Л. Свендсен – М. : Прогресс-Традиция, 2007. – 256 с.
11. Фуко М. История сексуальности-III: Забота о себе / М. Фуко. – К. : Дух и литера ; Грунт ; М. : Рефл-бук, 1998. – 288 с. – (Astrum Sapientiale).
12. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко. – М. : Ad Marginem, 1999. – 480 с.
13. Baudrillard J. La Société de Consommation / J. Baudrillard. – Paris : Gallimard, 1986. – 318 p.
14. Butler J. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity / J. Butler. – N. Y. ; London : Routledge, 1990. – 368 p.
15. Harvey J. Men in Black / J. Harvey. – Chicago : University of Chicago Press, 1996. – 280 p.
16. Lipovetsky G. The Empire of Fashion: Dressing the Modern Democracy / G. Lipovetsky. – Princeton : Princeton University Press, 1994. – 474 p.
17. Steele V. Fetish: fashion, sex, and power / V. Steele. – Oxford : Oxford University Press, 1995. – 280 p.
18. Steele V. Corset: A Cultural History / V. Steele. – Yale : Yale University Press, 2003. – 208 p.
19. Turner B. S. The Body and society. Exploration in Social Theory / Brian S. Turner. – 3rd edition – L. : Sage Publications Ltd, 2008. – 228 p. – (Published in association with Theory, Culture & Society).
20. Wilson E. Adorned and Dreams: Fashion and Modernity / E. Wilson. – London-New York : I. B. Tauris. – 328 p.

Рецензент – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування **Н. О. Стратонова**

Анатолій Дідківський

ЄВАНГЕЛЬСЬКА МОРАЛЬ ЯК ФУНДАМЕНТ ТРАДИЦІЙНОЇ ТА СУЧАСНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЕТИКИ

У статті зауважується, що в Євангелії основою для етичного вчення є вчення про чесноти Бога і людини як дитини небесного батька. Тут моральним ідеалом виступає Ісус Христос як образне втілення чеснот. Євангеліє ставить моральний ідеал вище за природний і писаний закон, підкорює мораль лише божественному закону. Відповідно, у житті індивіда та соціуму така мораль вимагає спонтанної поведінки святості та «дитини Божої», яка б демонструвала надлишок внутрішнього надприродного життя і благодаті. Із цих причин у православній традиції та в сучасній православній етиці євангельська мораль формалізується за допомогою засобів етики чеснот, теорії екземпляризму та етики святості.

Ключові слова: етика чеснот, етика закону, божественне право, надприродні чесноти.

A. Didkivsky

EVANGELICAL MORALS AS A GROUND OF TRADITIONAL AND CONTEMPORARY ORTHODOX ETHICS

The basis of ethical teaching in the Gospel is its teaching about the virtues of God and man as the child of Heavenly Father. Jesus Christ is embodiment of virtues acts as a moral ideal. The Gospel puts moral ideal higher than natural and written law, subordinating morals to Divine Law only. Respectively, in the life of individual and society this moral requires behavior of holiness that would demonstrate an excess of internal supra-natural life and grace. For these reasons, Evangelical morals in the Orthodox tradition and contemporary Orthodox ethics is formalized via ethics of virtues, theory of exemplarism and ethics of holiness. Advantages of virtue ethics over two other main programs of metaethics, i.e. utilitarianism and deontologism, leave, nevertheless, undecided the question about why this «third way» in ethics has managed to make more contribution into critics of its opponents than to building its own coherent theory. The main answer offered in the paper is that Anscombe, Foot, MacIntyre, Shokhin and their followers haven't laid into the basement of their new Aristotelianism what Aristotle himself considered to be the foundation of his teaching of virtues – a theory of the goods. But this mode of basing arethic ethics leads beyond its limits, to «the fourth way», that is to agatological ethics. The article reviews the variety of narrative methodologies in traditional and contemporary orthodox Moral Theology and reveals universal instruments that could be used in textual analysis from the position of Religious Studies. The author suggests his own approach to classification of ethical position of traditional and contemporary orthodox intellectuals. Basing on this approach, he clarifies the discrepancies between (1) dualist theology good and sin, (2) monist theology of love, theology of theosis, theology of moral progress of man as Gods icon. Authors of New Testament conceive the human nature as created by God and as formed in an indissoluble unity of a mental, volitional, sensitive and emotional soul and an alive body. Perfection of the human nature is interpreted as God-likeness of a virtuous and wise person. Deviation from a way of spiritual self-perfecting causes deintegration of the soul in passions. The process of reintegration includes virtuous activity, natural contemplation of God and a created world and a mystical unity with God. In particular, he proves that contemporary orthodox thought, mastering the achievements of Narrative Theology, made special accent on the role of community that interprets the Bible and itself. Contemporary orthodox intellectuals, granting this central place to local community and moral person, consciously used Narrative Theology in order to interpret the ethical Christian tradition. Another contemporary orthodox researchers claimed that this accent on special significance of liturgical community and its spiritual collective experience, characteristic for ascetic tradition, betokens Post-Conservative type of orthodox Theology in Post-Modern times. Contemporary orthodox narrative tradition was investigated as a manifestation of religion discourse in the semiosphere of Christian ethics. Modernization of the Christian narrative tradition is shown as a process of its permanent adaptation to the «challenge of a time» as well as to the ethno-confessional conditions. Transition from marginal structures of the narrative system to its nuclear structures determinates the transformation of the Christian narrative tradition. Theology of live transformed in the theology of love and theology of peace.

Key words: ethics of laws, virtue ethics, divine law, supernatural virtues.

А. Дидкивский

ЄВАНГЕЛЬСКАЯ МОРАЛЬ КАК ФУНДАМЕНТ ТРАДИЦИОННОЙ И СОВЕРМЕННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЕТИКИ

В статье подчеркивается, что в Евангелии основой для этического учения является учение о добродетели Бога и человека как ребенка небесного отца. Здесь нравственным идеалом выступает Иисус Христос как образное воплощение добродетелей. Евангелие ставит моральный идеал выше естественного и писанного за-

кона, подчиняет мораль лишь божественному закону. Соответственно, в жизни индивида и социума такая мораль требует поведения святости, демонстрирующего избыток внутренней сверхъестественной жизни и благодати. Поэтому в православной традиции и в современной православной этике евангельская мораль формируется с помощью средств этики добродетелей, теории экземпляризма и этики святости.

Ключевые слова: *этика добродетелей, этика закона, божественное право, сверхъестественные добродетели.*

Православна етика індивідуальної поведінки та суспільна етика православної церкви стали на початку нового тисячоліття предметом запеклих дебатів – відкритих та латентних. Православному фундаменталізму «русміра» українські, грецькі і ліберальні російські православні автори протиставили ідеали евангельської етики. Поворот до евангельської етики в основному руслі православної думки не став несподіванкою. Свого часу багато зробили для відповідного повороту київські професори В. Екземплярський та П. Светлов, в XX столітті відповідний поворот до Євангелія як норми православної етики готувала православна думка паризької школи, яка була продовжена в творчості мислителів другої половини XX століття, таких як Г. Флоровський, О. Шмеман, А. Сурожський, Х. Янарас, Й. Зізі-улас. Нові підходи до евангельської етики відкривають нові горизонти для актуалізації евангельських ідей як у глобальному, так і в українському контекстах.

Наукове вивчення етики Нового Заповіту переживає нове відродження через появу нових герменевтичних стратегій, які, як єдиний комплекс, включають у себе етику чеснот, герменевтику традиції, феноменологію життя, нарративну теологію. Етику чеснот розробляли і застосовували, зокрема до аналізу моралі Нового завіту і ранньої церкви, М. Енском, П. Гіч, Ф. Фут, А. Макінтаер, Р. Херстхауз, Л. Загжебські, С. Макалір, К. Свенсон, Ч. Тайлор, В. Шохін, Л. Меліна, Е. Жильсон [34; 19; 25; 26; 27; 20; 13], в українській науці методологічні напрацювання етики чеснот були розвинуті А. Баумейстером [5; 6; 7; 8], О. Шереметою [31] для аналізу католицької етики. Герменевтика традиції, розвинута А. Макінтаером, Я. Пеліканом [13], Ч. Тайлором, тісно пов'язана з теорією етики чеснот, оскільки чесноти складають певний етос як спосіб життя, а передається і відтворюється цей етос традицією. Феноменологія життя в поясненні специфіки евангельської моралі створила кілька версій, серед яких плідними є напрацювання М. Анрі [3] та І. Кірсберга [18], оскільки відкривають, як «надприродне» життя пронизує природне життя і змінює його, як людина стає здатною до самопожертви, і чим християнська самопожертва відрізняється від язичницької. Нарративна теологія Р. Хейза, Н. Райта, К. Ванхузера доводить, що залучення до евангельського етосу відбувається через причетність до нарративного життєвіту з його світоглядними цінностями, установчими історіями про боротьбу добра і зла, про виникнення проблем та їх подолання [30; 22; 10]. Сучасна методологія вивчення евангельської етики протистоїть старій схоластичній парадигмі студій, найкращим виразом якої є монографія Р. Шнакенбурга «Етичне послання Нового Завіту» [33].

Метою нашого дослідження є комплексне релігієзнавче дослідження новозавітної етики як джерела для традиційної та сучасної православної етичної думки. Відповідно, перед нами постає подвійне завдання: досягати більш адекватної герменевтики самої новозавітної етики, з одного боку, й отримувати картину уявлень православних про новозавітну етику, з іншого боку.

Православна етика ґрунтується на евангельській моралі як власному найвищому авторитетному джерелі. Постійні посилання на етичні ідеї Нового Завіту пронизують твори всіх представників традиційної та сучасної православної етики. Але прочитання етики Нового Завіту є справою інтерпретації, і результати такого прочитання кажуть про православ'я, його етос, його ідейне та ідеологічне спрямування не менше, ніж про сам Новий Завіт. Тому усі ідеї православних щодо етики Євангелія та інших творів Нового Завіту мають зв'язатися із даними сучасної науки для отримання повної і адекватної картини. Адже сучасні теорія етики й герменевтика часто просунулися у розумінні текстів Нового Завіту значно радикальніше, ніж конфесійно ангажовані православні мислителі.

Перша риса православного розуміння евангельських образів – це різке протиставлення добра і зла, світла і темряви, життя і смерті. Особливо яскраво таке мислення виражено в творах сучасного сербського теолога, оголошеного святим, Іустина Поповича, серед яких значну частку займають тлумачення на новозавітні тексти морально-теологічного характеру [14; 15; 16; 17]. Таке різке протиставлення у православних творах розуміється у дусі Євангелія Йоана та його послань і «Книги Одкровення» – як протиставлення метафізичних принципів. Для Павла відповідні принципи швидше є етапами духовного життя, яке і полягає у переході від смерті до повноти життя, від гріха до святості, виправданості та праведності. Для Йоана добро і зло – співіснують постійно поруч, а не змінюються історично. За Іустином Поповичем, наростання сили зла не може зупинити існування «християнської цивілізації». Світ цілком закономірно переживає прогрес пристрасності, потрапляє у зачароване коло: намагання уникнути смерті і вічно насолоджуватися земним життям призводить до зростання нігілізму, песимізму, і настання небувалих у історії трагедій війн, концтаборів, геноцидів. Завданням людини є вирватися із колообігу «звичайного» життя і «трагічної» смерті до вищого вічного життя, яке є не лише безсмертям,

а і повнотою щастя. Загальною матрицею православного світосприйняття С. Аверинцев називає «двоповерхову» світобудову: над звичайним життям надбудовується більш святе [1]. При цьому «нижній поверх» не засуджується як у гностицизмі, але цінується явно менше. Знаходження картини світу, яка б найбільше відповідала православному світовідчуттю, явно легше здійснити в Євангелії від Йоана, як найбільш метафізичному. Балансування ж на межі гностичного загострення основних суперечностей метафізичної поляризації – це традиційна для православ'я проблема. Важливу роль у подоланні цієї спокуси відіграє виділення чесноти любові як головної для характеру Бога і характеру людини.

Сучасні православні дослідники новозавітної етики звертають увагу не лише на слова із першого послання Йоана «Бог є любов» [23]. Важливим є загальний образ Бога і Ісуса Христа, який складається при читанні Нового Завіту. Слова та дії Бога являють характер Бога, який вказує на любов як центральну рису його внутрішнього життя, його морального етосу (характеру). Особливо популярним є тлумачення образу Бога в Новому Завіті, при якому усі догматичні положення та норми етики виводяться із тези «Бог є любов» як із аксіоми. Прикладом таких дедукцій може слугувати книга єпископа Олександра Тянь-Шанського [2]. Православні богослови постійно підкреслюють екстатичний характер божественної любові [36]. Бог-Отець дарує існування в Собі та із Себе. Існування Сина та Святого Духу є екстатичним спрямуванням до спілкування із Отцем та виконання його волі. Бог екстатично любить світ у актах творіння чи спасіння [37]. Така теологія активно розвивається Й. Зізіуласом, Х. Янарасом, А. Сурожським, С. Сахаровим. Розвиток такого бачення Бога, при якому любов є головною рисою його характеру і головною чеснотою, яскрава відмінність православних богослов'я та етики. Відповідно, і людина має проявляти самопожертву любові у відносинах з Богом та з іншими людьми, щоб бути богоподібною істотою (якими в принципі вважаються люди взагалі, більшою мірою – християни і найвищою мірою – святі). Цікаво, що у протестантизмі головною чеснотою Бога є його вірність власним обіцянкам, вірність завіту із своїм народом (Ізраїлем, Церквою). Відповідно, і людина має проявляти як головну чесноту віру, тобто загальну особисту довіру до Бога, віру в догмати християнства, особисту вірність Богові. У католицизмі ж головною рисою Бога теж, як і у православ'ї, вважається любов. Але при цьому любов тлумачиться діалогічно. Любов проявляється у послухові, наприклад Син у всьому послушний Отцю, Богородиця – Богові, і так – до нескінченності. Послух і смирення головною рисою мають добровільну згоду, добровільне «так» на звістку від Бога чи на повеління від нього.

Етика не стільки нав'язується дидактично, скільки сприймається через залучення до конкретного етосу. І якщо у католицизмі та протестантизмі цей етос більш визначений, то в православ'ї він не має яскраво виражених формальних рис. Православні теологи прямо пов'язують цей факт із тим, що екстатичну любов взагалі неможливо формалізувати. Протестантська віра та католицька любов-послух стають вихідним пунктом для певної дисципліни, а православ'я породжує лише різноманіття аскетичних практик, завдання яких – наблизити до Бога і до безпосередніх містичних відносин з ним. Ці відносини – це саме відносини любові, а віра та послух відіграють вторинну роль. Протестантська віра абсолютизує впевненість у спасінні, і через це задає певний етос індивідуальної та колективної поведінки. Важливими центральними символами стають церковна спільнота, хрест Христа, обіцяне «нове творіння» (Царство Боже) [30]. У католицизмі найважливішими символами стають єдина універсальна церква, втілений Логос, можливість жити за Божим законом (який розуміється широко і має багато різновидів) [4]. У православ'ї центральними символами стають євхаристійна чаша, воскреслий Христос, можливість радісно жити святом нового небуденного життя [30]. Р. Хейз такі центральні символи називає «кореневими метафорами» у новозавітній літературі [30, с. 253–254]. Відчитування різних концептуальних символів було з самого початку розповсюджено у ранньому християнстві і породжувало різноманіття, з якого виникла можливість існування різних конфесій [32]. Особливо важливим є визнання сучасною протестантською біблеїстикою наявності сакраментального тлумачення хрещення та євхаристії в Новому Завіті. Усвідомлення легітимності різноманіття вже на рівні теології самих Євангельських текстів зробило неможливим теологічно виправдане намагання уніфікувати церкви та мислити єдність всіх як одноманітну згоду. Єдність різноманіття стала не лише єдиною можливою екуменічною перспективою, а й легітимною всередині самих конфесій. Маючи різні тлумачення теології, православні єдині на дотеоретичному рівні – на рівні ключових метафор, описаних нами.

Кореневі метафори допомагають розкрити те, що розуміється православними під етичним характером Бога як Любові. Євхаристійна чаша, навколо якої збирається церковна спільнота, радість пасхального свята чи звичайного дня воскресіння Христа – все це символи торжествуючої любові. Як основні чесноти Бога, так і «кореневі метафори» – це герменевтичні ключі до євангельського тексту. Внаслідок їх застосування церковна спільнота може розповісти про себе, про свою ідентичність, про своє минуле, сучасне і майбутнє, про свого Бога. Ця розповідь також задає етос спільноти та її членів. Така розповідь називається у сучасній релігієзнавчій науці наративом, тобто основоположною оповіддю [9]. Згідно із православними теологами, біблійний наратив – це не розповідь про Богообраний народ-церкву чи про спасіння індивідуальної душі. Це розповідь про бажання Бога зробити із людини бога-за-благодаттю, зробити святого. Ідеал, релігійний та спеціально етичний – у тому, що залишаючись собою як особис-

тість, людина живе як Бог – вічно, творчо, вільно. Зрозуміло, що при такому підході важко очікувати виконання біблійних приписів як вони прочитуються в Євангелії (що намагаються робити протестанти), або формування системи законів (природного, писаного, біблійного, соціального – і так до нескінченності, як то роблять католики). Православні швидше чекають чудес від Бога та церкви, очікують на чудесне у власному житті, і навіть хотіли б спасати світ за допомогою чудес. Такі очікування легко можуть вести до надуживань, утопій, обрядовір'я. Багато православних теологів вважають, що постійне відновлення адекватних етичних відносин можливе тільки завдяки постійному поверненню до імперативної вимоги любові і постійного утвердження спільнот любові. Їм здається, що православні спільноти частково втратили цей дух любові, і якщо їх знову зробити місцем спілкування особливих відносин солідарності, взаємної жертви – то православ'я буде відроджуватися. Однак відповідні зусилля приводять лише до часткового покращення. Сама спільнота любові може стати ідолом, ідеєю фікс, а любов і солідарність у ній – фальшивими. Лише регулятив самого образу Христа як взірця для поведінки віруючого може сфокусувати православних на адекватне для себе сприйняття євангельської етики.

Засновниця сучасної екземплярської етики чеснот Лінда Загжебські [38] вважає моральну поведінку (особливо – релігійну) спричиненою наслідуванням взірцевих прикладів. Дослідниця наводить приклади, як образи святого Франциска, Конфуція, Христа безпосередньо спричинюють моральну поведінку особистості. Таким чином, «взірцева» моральна особистість надихає моральну особистість суб'єкта, провокує моральний образ життя, моральну поведінку, спричинює прийняття як нормативних цінностей, благ і чеснот, пов'язаних із образом морально-взірцевої особистості. Усі норми моралі та релігії – десять заповідей Мойсея чи заповіді блаженства Христа – є вторинними, отримують значення лише тоді, коли віруючі наслідують конкретним взірцям особистої святості. Пріоритет особистості автора морального акту й особистості, на яку моральний акт спрямований, підкреслював і сам Христос, наприклад у вислові «субота для людини, а не людина для суботи». Для Л. Загжебські важливо, що не існує ніяких апріорних законів чи чеснот (цінностей, благ, тощо), які були б дані до моральної поведінки. Мораль є емпіричною, апостеріорною. Саме через досвід зустрічі із святою особистістю людина може стати справді релігійно-моральною. Усі формальні вимоги є навіть не вторинними. Релігійну мораль можна уявити за допомогою кола. У центрі – образ святого як особистого взірця (мораль дана у індивіді, в конкретному «екземплярі»). Цей святий (наприклад, Христос) є тим, чия історія формує релігійну спільноту. Біля центру кола – моральні чесноти і цінності, носієм яких є особистість (наприклад, особистість Христа). Зовнішнє коло – спосіб життя спільноти згідно із цими цінностями та формальні регулятивні приписи, які спільнота приймає, використовує, рекомендує як обов'язкові чи бажані.

Крім того, що взірцем виступає окрема свята особистість (Христос, апостоли, тощо), Новий Завіт містить у собі опис «взірцевої спільноти» – такою виступає церква часів апостолів (із книги Діян апостолів), церква святих. Люди, які склали таку спільноту, не були ідеальними, але вони переважно жили згідно із уявленнями про те, якою має бути спільнота святих. І ця спільнота була успішною у своїй місії та релігійній діяльності. Сучасна православна церква має цей біблійний образ церковної спільноти апостольських часів як регулятив. Сучасний православний біблеїст Т. Стиліянополос [24] звертає увагу на те, що Новий Завіт містить імперативні зобов'язання не лише щодо того, яким має бути окремий віруючий, а і якою має бути церква. «Заповіді» щодо того, якою має бути церква, є ефективними лише тому, що церковна спільнота в цілому намагається відповідати образу церкви святих. Таким чином, колективний моральний суб'єкт, яким є сучасна церковна спільнота, безпосередньо співвідносить себе із взірцем спільноти часів раннього християнства, і лише у світлі цього співвіднесення інтерпретує слова Писання про те, якою має бути спільнота за її чеснотами, цінностями, діями.

Православна етика страждає на ригористичність загального ідеалу: взірець поведінки Христа чи спільноти апостолів морально привабливий у дискурсі проти моралі закону чи морального релятивізму, але його важко втілити у конкретній моральній практиці. На цю проблему звертають увагу найкращі православні теологи ХХ століття. Наприклад, Г. Флоровський підкреслював, що християнізація Римської імперії привела до падіння моральності церкви і викликала новий рух за збереження чистоти євангельських ідеалів – чернецтво [28]. Київський теолог В.Екземплярський вважав, що євангельський ідеал взагалі неможливо втілити у великих соціальних структурах, а тому новозавітна моральна поведінка у її чистоті може бути лише у окремих осіб та невеликих спільнот, які «юродствують» [35]. Справді, євангельські вимоги з асиметричного морального ставлення до іншого дуже радикальні. Деякі протестантські теологи навіть вважали, що Христос задає високу моральну планку в заповідях блаженства і Нагірній проповіді взагалі лише для того, щоб віруючі усвідомлювали неможливість здійснити християнське моральне життя своїми силами. А те, що неможливо здійснити силами людини, може бути реалізоване силою Божої благодаті. Православні теологи, як і католицькі богослови, швидше вважають за реальний вихід із апорії завищеного ідеального достоїнства християнської етики і реального недостойнства християн виділення в етиці кількох рівнів нормативності. Поруч із ідеальними моральними вимогами любові до всіх у традиції та сучасності формувалися конкретні норми «приземленого»

характеру. У патристичну епоху поруч із ідеалом етики любові до всіх з'являються конкретні прикладні етики із своїми системами чеснот: одні чесноти очікуються від ідеального священика чи ченця, інші – від правителя чи солдата, інші – від селянина чи городянина. Формування відповідних взірців «ідеального правителя», «ідеального громадянина», «ідеального священика» бачимо, наприклад, у творах святого Йоана Хризостома. При цьому є певна логіка у побудові міркувань Златоуста. По-перше, такі конкретні множини чеснот та відповідні ідеальні взірці завжди з'являлися із посиланнями на тексти Старого і Нового Завітів. Щоб уявити, яким має бути «ідеальний правитель», якими мають бути його чесноти, цінності та принципи поведінки, Йоан звертається до біблійних образів Йосифа Прекрасного, Мойсея, Ісуса Навіна, Давида, Соломона. Щоб уявити, яким має бути ідеальний громадянин, Хризостом звертається до книг мудрості із Старого Завіту, а також до Псалтиря. Образ ідеального священика малюється із Христа та Аарона. По-друге, Йоан свої роздуми формує у стилі духовних вправ, нагадуючи про ідеал, розмірковуючи про межі його втілення. При цьому він часто показує максимально можливе втілення євангельського ідеалу в тогочасному суспільстві, а потім формує як риторичний ескіз програму-мінімум, нижче якої – вже повністю нехристиянська поведінка. Метою Йоана є запропонувати конкретні чесноти, які мали б засвоїти вірні з тих чи інших прошарків суспільства. Сучасні православні теологи намагаються вчитати в Біблії швидше конкретні моделі поведінки, рецепти вчинків, технологічно успішні моральні стратегії. При цьому програмою мінімум є моральне ставлення жертвовної любові до інших членів євхаристійної спільноти. Адже символічно спільнота вже живе єдиним життям, але не завжди це вдається реалізувати практично. На думку сучасних православних теологів, церковні спільноти мали б стати територією, на якій би народжувалася нова соціальність особливої солідарності та взаємодопомоги. Ідеальні відносини жертвовної любові до іншого від церковних спільнот мали б розповсюджуватися на весь соціум, завойовувати як альтернативна модель поведінки прибічників за моделлю гандизму [38]. Мирний характер суспільної пропозиції християнської церкви мати краще етичне ставлення до іншого узгоджується із тим, що мир – головна риса ідеального суспільства, яке б наблизилось до втілення євангельського морального ідеалу [11].

Загальний характер сприйняття євангельської моралі як цілісного феномена вимагає від релігієзнавців та теоретиків християнської педагогіки теж побачити євангельську етику як цілісну і живу систему світоглядних цінностей, чеснот, взірців, життєвіту, яка лише при власній формалізації частково знаходить вираження у нормах релігійної та етичної поведінки.

У Євангелії основою для етичного вчення є вчення про чесноти Бога і людини, особливо – чесно-ту любові. Моральним ідеалом виступає Ісус Христос як образне втілення чеснот. Євангеліє ставить моральний ідеал вище за природний і писаний закон, підкорює мораль лише божественному закону. Відповідно, у житті індивіда та соціуму така мораль вимагає поведінки святості, яка б демонструвала надлишок внутрішнього надприродного життя і благодаті. З цих причин у православній традиції та в сучасній православній етиці євангельська мораль формалізується за допомогою засобів етики чеснот, теорії екземпляризму та етики святості. Отже, нами доведено, що етика Нового Завіту є різновидом екземпляристської етики, оскільки етичним ідеалом виступає сама особистість засновника християнства, а також інші моральні взірці як історичного, так і нарративного характеру (апостоли, ранньохристиянська церковна спільнота).

Література:

1. Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания) / С. С. Аверинцев // *Античность и Византия*. – М. : Наука, 1975. – С. 266–285.
2. Александр, епископ (Тянь-Шанский). *Православный Катехизис*. – Париж : Храм Знамени Божьей Матери, 1979. – 175 с.
3. Анри М. Феноменология жизни // *Логос*. – 2011. – № 3 (82). – С. 172–185.
4. Бальтазар Х.У. фон. Десять тезисов о христианской этике / Бальтазар, Х.У. фон // Бальтазар, Х.У. фон., Ратцингер Й., Шюрман Х. *Принципы христианской этики* / Пер. с нем. – М. : ББИ, 2005. – С. 63–83.
5. Баумейстер А. Біля джерел мислення і буття / Андрій Баумейстер. – К. : Дух і літера, 2012. – 480 с.
6. Баумейстер А. Буття і благо / А. Баумейстер. – Вінниця : Т. П. Барановська, 2014. – 418 с.
7. Баумейстер А. Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання / Андрій Баумейстер. – К. : Дух і літера, 2012. – 408 с.
8. Баумейстер А. Філософія права / А. Баумейстер. – Вінниця : О. Власюк, 2007. – 224 с.
9. Богачевська І. Християнська нарративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження / Ірина Богачевська. – К. : Світ знань, 2005. – 235 с.
10. Ванхузер К. Дж. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. / К. Дж. Ванхузер ; пер. с англ. – Черкассы : Коллоквиум, 2007. – 736 с.
11. Варфоломій, Вселенський Патріарх. Віч-на-віч із тайною. Православне християнство у сучасному світі. / пер. з англ. – К. : Дух і літера, 2011. – 360 с.
12. Данн Д. Единство и многообразие в Новом Завете: исследование природы первоначального христианства / Джеймс Данн ; [пер. англ. Н. Балашова, Г. Ястребова]. – М. : ББИ, 1997. – 526 с.

13. Жильсон Э. Избранное. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского / Э. Жильсон ; пер. с фр. Г. В. Вдовина. – Т. 1. – М. ; СПб. : Университетская книга, 1999. – 496 с.
14. Иустин (Попович). На Богочеловеческом пути // Собрание творений преп. Иустина (Поповича). – Т. 1. : Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Пути Богопознания / Иустин (Попович), преп. ; [пер. с серб. С. П. Фонов ; общ. ред. А. И. Сидорова]. – М. : Паломник, 2004. – С. 89–147.
15. Иустин (Попович). Пути Богопознания / Иустин (Попович) // Собрание творений преп. Иустина (Поповича). – Т. 1. : Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Пути Богопознания / Иустин (Попович), преп. ; [пер. с серб. С. П. Фонов ; общ. ред. А. И. Сидорова]. – М. : Паломник, 2004. – С. 233–381.
16. Иустин (Попович). Толкование 1-е послание к фесалоникийцам апостола Павла / Иустин (Попович), архим. ; [пер. Т. Недоспасовой]. – М. : Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000. – 187 с.
17. Иустин (Попович). Толкование на 1-е соборное послание св. ап. Иоанна Богослова / Иустин (Попович), архим. ; [пер. Т. Недоспасовой]. – М. : Моск. подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1999. – 169 с.
18. Кирсберг И. В. Феноменология жизни: Ветхий Завет и первые христиане / И. В. Кирсберг. – М. : Древлехранилище, 2003. – 221 с.
19. Макинтайр А. После добродетели / Аласдер Макинтайр ; [пер. с англ. В. В. Целищева]. – Екатеринбург : Деловая книга. – 2000. – 384 с.
20. Мелина Л. Нравственное действие христианина / Л. Мелина. – М. : «Христианская Россия», 2007. – 333 с.
21. Пелікан Я. Виправдання традиції / Ярослав Пелікан ; [пер. с англ. Дарії Морозової]. – К. : Дух і літера, 2010. – 128 с.
22. Райт Н. Т. Новый Завет и народ Божий / Н. Т. Райт ; пер. с англ. Н. Холмогоровой. – Черкассы : Коллоквиум, 2013. – 704 с.
23. Сагарда Н. И. Первое Соборное Послание святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое исследование / Н. И. Сагарда. – Полтава, 1903. – 669 с.
24. Стиліянопулос Т. Новий Завіт: Православний погляд: Писання, передання, герменевтика / Теодор Стиліянопулос ; [пер. з англ. Ю. Гамалій, наук. ред. Р. Паранько]. – Львів : Видав. УКУ, 2005. – XVI – 196 с.
25. Тейлор Ч. Джерела себе / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ. під редакцією Андрія Васильченка]. – К. : Дух і літера, 2005. – 696 с.
26. Тейлор Ч. Етика автентичності / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ. Андрія Васильченка]. – К. : Дух і літера, 2002. – 128 с.
27. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / Чарльз Тейлор ; пер. з англ. Олексій Панич. – К. : Дух і літера, 2013. – 664 с.
28. Флоровский Г. В. Догмат и история / Г. В. Флоровский. – М. : Издательство Свято-Владимирского братства, 1998. – 487 с.
29. Харт Д. Красота бесконечного: Эстетика христианской истины / Д. Харт. – М. : Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – 673 с.
30. Хейз Р. Этика Нового Завета / Р. Хейз ; пер. с англ. Г. Ястребова. – М. : ББИ, 2005. – 712 с.
31. Шеремета О. Етичні ідеї митрополита Андрея Шептицького у релігійно-філософському контексті кінця XIX – першої половини XX ст. : дисертація на здобуття вченого ступеня кандидата філософських наук: 09.00.05 / Оксана Юліанівна Шеремета. – К., 2006. – 210 с.
32. Шмеман А. Евхаристия. Таинство Царства / Александр Шмеман, протопр. – М. : Паломник, 1992. – 2-е изд. – 304 с.
33. Шнакенбург Р. Етичне послання Нового Завіту / Р. Шнакенбург ; пер. з нім. під ред. А. Баумейстера. – К. : Дух і літера, 2005. – 340 с.
34. Шохин В. К. Четвертый путь? К этическому обоснованию агапологии / В. К. Шохин // Этическая мысль. – М. : Институт философии РАН, 2013. – Вып. 13. – С. 47–75.
35. Экземплярский В. Христианское юродство и христианская сила (К вопросу о смысле жизни) [Текст] / В. Экземплярский // Христианская мысль. – 2004. – № 1. – С. 123–146.
36. Яннарас Х. Вера Церкви: Введение в православное богословие / Христос Яннарас ; пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной, под ред. А. И. Кырлежева. – М. : Центр по изучению религий, 1992. – 228 с.
37. Яннарас Х. Личность и Эрос // Избранное: Личность и Эрос / Христос Яннарас ; [сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогреч. Г. Вдовиной]. – М., 2005. – С. 87–400.
38. Zagzebski L. Exemplarist Virtue Theory // Metaphilosophy, 2010. – Vol. 41. – P. 41–57.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, академік АН вищої школи, завідувач кафедри соціології Чернівецького національного університету **В. І. Докаш**

Людмила Горбунова

ТРАНСКУЛЬТУРНА ОСВІТА ЯК ІМПЕРАТИВ ГЛОБАЛЬНОГО СУСПІЛЬСТВА

Сучасний контекст формування глобального суспільства формує соціокультурні виклики для освіти. Як навчитися жити в мультикультурному світі в умовах зростаючої глобалізації, інтеграції та інформаційної революції, яка примножує відмінності? Який концепт культури може бути підставою для трансформації освіти та гуманітарної політики в цілому? У статті розглядається динаміка осмислення культури в концептах окремих культур, інтеркультурності, мультикультурності і транскультурності. Робиться висновок про описативну та нормативну релевантність концепту транскультурності для формування освітньої стратегії глобального суспільства.

Ключові слова: культура, транскультурність, інтеркультурне виховання, мультикультурна освіта, глобалізація, освітня стратегія глобального суспільства.

L. Gorbunova

TRANSCULTURAL EDUCATION AS AN IMPERATIVE OF GLOBAL SOCIETY

Today the world is becoming more global, transnational and inter-related. Global mainstreams, interacting with local particularity, create a complex network of new global reality interdependence. Information and communications revolution creates conditions for widespread «border crossing» – the transgression of the barriers of paradigms, rationalities, social and cultural integrity; a transversal thinking is taking shape, aimed at creating «bridges» and transitions between differences, connecting, but not reducing them to a common.

Contemporary context of a global society creates socio-cultural challenges for education. How to learn to live in a multicultural world in the face of increasing globalization, integration and information revolution, which multiplies the difference? What is the concept of culture can be the basis for the transformation of education and humanitarian policy in general?

Our understanding of culture is an active factor in our cultural life. In this sense, the «reality» culture to a great extent is a consequence of our cultural concepts. Therefore we must assume the concepts that are not only descriptively adequate, but regulatory acceptable, and which pragmatically form the desired horizons of the future.

Currently in the field of theoretical understanding of culture and to determine the goals and objectives of education, we can distinguish the following concepts, which compete with each other: the classical concept of single cultures, the concepts of interculturality and multiculturalism and transcultural concept.

The traditional concept of single cultures is characterized by three elements: by social homogenization, ethnic consolidation and intercultural delimitation. All three elements of this traditional concept have become untenable today.

At the end of the twentieth century the concepts of intercultural and multicultural nature have become popular, especially as applied to education. But are they able to provide an appropriate concept of today's cultures? They apparently try to overcome some flaws of the traditional concept by advocating a mutual understanding of different cultures. Yet they are, almost as inappropriate as the traditional concept itself, because they still conceptually presuppose it.

What is called for today is a departure from this concept and to think of cultures beyond the contraposition of «ownness» and «foreignness» – beyond both the heterogeneous and the own. Cultures de facto no longer have the insinuated form of homogeneity and separateness. They have instead assumed a new form, which is to be called transcultural insofar that it passes through classical cultural boundaries. Cultural conditions today are largely characterized by mixes and permeations. The concept of transculturality seeks to articulate this altered cultural constitution. It is the most adequate concept of culture today – for both descriptive and normative reasons. The concept of transculturality sketches a different picture of the relation between cultures. Not one of isolation and of conflict, but exchange and interaction. Thus the strategy of educational policy should be built through an appeal to the concept of transculturality.

Key words: culture, transculturality, intercultural education, multicultural education, globalization, new educational paradigm.

Л. Горбунова

ТРАНСКУЛЬТУРНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ КАК ИМПЕРАТИВ ГЛОБАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА

Современный контекст формирования глобального общества формирует социокультурные вызовы для образования. Как научиться жить в мультикультурном мире в условиях растущей глобализации, интеграции и информационной революции, умножающей различия? Какой концепт культуры может быть основанием для трансформации образования и гуманитарной политики в целом? В статье рассматривается динамика осмысления культуры в концептах отдельных культур, интеркультурности, мультикультурности и транскультурности. Делается вывод о описативной и нормативной релевантности концепта транскультурности для формирования образовательной стратегии глобального общества.

Ключевые слова: культура, транскультурность, интеркультурное воспитание, мультикультурное образование, глобализация, образовательная стратегия глобального общества.

Сучасний етап розвитку людства визначається як процес формування глобального суспільства (Кастельс), що характеризується руйнуванням колишніх стійких ієрархічних цілісностей і становленням нових транснаціональних мережевих структур, що проростають подібно до різони крізь бар'єри політичних, національних, культурних, етнічних та інших локальностей. У цих умовах актуалізується питання про створення освітнього простору глобального суспільства, у якому найбільш ефективно могли б реалізовуватися інтереси окремої особистості, національні потреби країн, а також здійснюватися спільні пошуки вирішення проблем, що мають життєво важливе значення для людської цивілізації в цілому.

Виникає потреба в розробці таких стратегій освіти, які були б спрямовані на перетворення її в засіб соціальних і особистісних трансформацій з метою побудови спільного справедливого і вільного світу. Цей потужний соціокультурний виклик спонукає до пошуку і визначення нових смислів і практик навчання на основі нового бачення культури. Як навчитися жити разом представникам різних культур в умовах зростаючої глобалізації та інтеграції? Чому і як навчати в умовах зростаючої мультикультурності суспільства в межах держави? Який концепт культури взяти за основу в процесі трансформації освіти в Україні?

Суперечки, конфлікти, невміння чути Іншого – це вже відомий нам шлях, що веде до війни і самознищення нації. Часто в основі цих конфліктів лежать хибні уявлення про культурні цінності та способи міжкультурної взаємодії і, насамперед, нерелевантні в нових умовах культурні концепти, що виступають як активні ідеологічні чинники імперських, націоналістичних, ксенофобських та інших нетолерантних політик.

Варто підкреслити, що концепти культури є не тільки дескриптивними, але й оперативними. Наше розуміння культури є активним чинником нашого культурного життя. У цьому сенсі «реальність» культури більшою мірою є наслідком наших концепцій культури. Тому завжди потрібно пам'ятати про відповідальність, яку ми беремо на себе в процесі виховання і викладання, пропагуючи ті чи інші концепції. Ми повинні звертатися до концептів, які є не тільки дескриптивно адекватними, а й нормативно прийнятними, і які прагматично формують бажані горизонти майбутнього. Спроби реінкарнувати наукове обґрунтування та пропаганду концептів культури, що вичерпали себе, сьогодні є безвідповідальними.

Сьогодні у сфері теоретичного осмислення культури для визначення цілей і завдань освіти можна виділити такі конкуруючі концепти: традиційний концепт окремих культур, концепти інтеркультурності і мультикультурності, а також концепт транскультурності. Останній, на наш погляд, є найбільш адекватним концептом сьогоденної культури як за дескриптивними, так і за нормативними підставами. У цьому ми поділяємо позицію Вольфганга Вельша і звертаємося до його аргументації, доповнюючи її думками інших авторів і власними інтерпретаціями [10].

Як відомо, традиційний концепт окремих культур був найбільш переконливо розроблений наприкінці XVIII століття Йоганном Готтфрідом Гердером у роботі «Ідеї до філософії історії людства» [8]. Дехто й досі продовжує вважати цей концепт валідним. Він характеризується трьома елементами: соціальною гомогенізацією, етнічною консолідацією і міжкультурною делімітацією. По-перше, передбачається, що кожна культура повинна формувати все життя певного народу, роблячи кожен дію і кожен об'єкт безперечним проявом саме цієї культури. Тому такий концепт є уніфікаторським. По-друге, культура завжди є «культурою якогось народу», або, за висловом Гердера, «цвітом» народної екзистенції [8]. Відповідно до цього концепту, культура розуміється як етнічна культура. По-третє, стверджується рішуче *відмежування* від зовнішніх впливів: кожна культура, що є культурою певного народу, має залишатися відокремленою від культур інших народів. Тому такий концепт є розділовим.

Всі три елементи традиційного концепту культури сьогодні стали безпідставними. По-перше, сучасні суспільства є настільки диференційованими, що уніформізм більше не є конститутивним або досяжним для них, при тому, що є обґрунтовані сумніви, чи був він взагалі коли-небудь в історії. Сучасні суспільства самі по собі є мультикультурними, що містять безліч різних образів і стилів життя. У суспільстві має місце вертикальна диференціація (наприклад, культура робочих кварталів і культура забезпечених районів) і горизонтальний поділ (гендерні відмінності, відмінності між міською та сільською культурами, відмінності, зумовлені родом занять), які можуть створювати різні культурні моделі і форми життя. Таким чином, уже в зв'язку з цим першим пунктом, традиційний концепт культури виявляється фактично неадекватним: він не може впоратися з внутрішньою складністю сучасних культур.

По-друге, сумнівною є думка про етнічну консолідацію. Гердер прагнув розглядати культури як закриті сфери або автономні острови, які відповідають певній території поширення мови того чи іншого народу. Культура відповідно з цим поданням ніби існувала тільки в рамках самої себе і була закрита для свого оточення. Такі її визначення є надзвичайно уявними і хибними. Хоча деякими ідеологами і політиками вони як і раніше залучаються з метою подолати історично доведене змішання культур.

Нарешті, традиційний концепт культури стверджує зовнішню делімітацію, роблячи акцент на виключенні «чужого». Він є концептом внутрішньої гомогенізації і зовнішнього відділення одночасно. Скажемо прямо: в наявності тенденція – як наслідок самої концепції – до так званого культурного расизму.

Передумова розглядати культуру як окрему сферу і заповідь чистоти не лише унеможливають взаєморозуміння між культурами, але сама апеляція до такого роду культурної ідентичності в кінцевому підсумку також є загрозою породження сепаратизму і прокладає шлях для політичних конфліктів і воєн.

Таким чином, класична модель культури не тільки дескриптивно неадекватна, але також нормативно небезпечна і неприйнятна. Сучасність вимагає відійти від такого концепту і почати думати про культуру за рамками протиставлення «свого» і «чужого» – «поза рамками як гетерогенності, так і окремоті», як зауважив Адорно в роботі «Негативна діалектика» [2].

Наприкінці ХХ століття стали популярними поняття інтеркультурності й мультикультурності, особливо стосовно сфери освіти. Але чи можуть вони надати релевантний концепт сьогоденних культур? Вони явно намагаються подолати деякі недоліки традиційного концепту, виступаючи за взаєморозуміння різних культур. Проте, як стверджує В. Вельш, вони майже настільки ж недоречні, як і сам традиційний концепт, оскільки вони продовжують концептуально його припускати [10, с. 194–213].

Так, у Німеччині термін «інтеркультурна освіта» прийшов на зміну так званій «педагогіки для іноземців» як результат усвідомлення сегрегаційного характеру останньої. Було змінено зміст навчального процесу, сформована його спрямованість на інтеркультурне розуміння і взаємодію, відповідно був змінений і сам термін. На відміну від педагогіки для іноземців, метою якої була асиміляція емігрантів в німецьке суспільство і створення гомогенної культури, інтеркультурне виховання спрямоване на збереження культурної ідентичності та створення моделі мультикультурного суспільства.

Проте така освіта залишається пов'язаною з традиційним концептом окремих культур, бо сам концепт інтеркультурності є реакцією на той факт, що концепція культури як замкнутої сфери з необхідністю веде до міжкультурних конфліктів. Культури, що представляють собою анклавів або островів, не можуть, відповідно до логіки цієї концепції, взаємодіяти інакше, окрім як «стикатися» одна з одною (Гердер).

Класична концепція культури створює своєю визначальною рисою – сепаратистським характером культури – похідну проблему структурної нездатності до комунікації між культурами. З цієї причини така проблема не може бути вирішена на основі такої концепції. Рекомендації інтеркультурності, незважаючи на добрі наміри, є безплідними. Концепція не досягає коренів проблеми. Як стверджує Вельш, вона залишається косметичною [10].

Наступним етапом є «мультикультурна освіта», яка ґрунтується на концепті мультикультурності, що дивно схожий з концептом інтеркультурності. Він охоплює проблеми, властиві різним культурам, які співіснують *в межах одного суспільства*, пропонуючи їх вирішення на теоретичному і політичному рівні.

Можна виокремити три основні засадничі принципи мультикультуралізму в освіті, політиці та суспільстві в цілому. Перший – це подолання відносин домінування і підкорення, тобто будь-яких соціальних ієрархічних систем, побудованих на основі кольору шкіри, статі, соціального класу, релігії, віку, фізичних можливостей, мови чи інших соціальних ідентифікаторів. Другий – це деконструкція соціальних гранднартивів і есенціалістської категоризації, що долає андро-, гетеро-, антропо- і етноцентризм наукових концептів та створює нову наукову теорію і практику. Третій – усвідомлення політичного характеру освіти, оскільки освіта має бути активною ареною культурної політики і практикою свободи, а не місцем простої репродукції культурного домінування і гегемонії. Дотримання цього погляду передбачає визнання за іншими культурами, іншими формами життя їх права на рівноцінне існування поряд зі своєю культурою, а також здатність налагоджувати з Іншим і іншими культурними світами продуктивну інтеркультурну комунікацію як необхідну передумову для взаємозбагачення культур, гармонізації взаємовідносин між ними.

Треба віддати належне руху мультикультуралізму. Концепт, виходячи з необхідності акцентуації відмінностей між гомогенними культурами з метою їх збереження, шукає можливості для толерантності й розуміння, а також для усунення нерівності та залагодження конфліктів. Це настільки ж похвально, як і починання інтеркультурності, але в рівній мірі настільки ж неефективно, оскільки на основі традиційного розуміння культур не може бути досягнуто взаєморозуміння, не може бути здійснена трансгресія за рамки розділових бар'єрів. Як показав досвід європейських країн, концепт мультикультурності приймає і навіть зміцнює такі бар'єри. У порівнянні з традиційними закликами до культурної гомогенності цей концепт є прогресивним, але його занадто традиційне розуміння культури загрожує породити регресивні тенденції, які, апелюючи до партикуляристської культурної ідентичності, ведуть до геттоїзації або культурного фундаменталізму.

Справедливість вимагає провести розмежування між американським (США, Канада) і європейським розумінням мультикультуралізму, в тому числі й у сфері освітньої політики. Проте основним моментом в кожному випадку є те, що цей концепт передбачає і стверджує традиційну концепцію культур як автономних сфер, а це саме те, з чого виникає в наші дні феномен виключення і геттоїзації. Це проявляється як фатальний результат використання ресурсів старого концепту, що визначає те, якою може бути культура.

Виходячи з потреб більш переконливого теоретичного обґрунтування концепту культури, бажано розглядати його в широкому контексті становлення глобальної міжлюдської комунікації, в контексті

творення культури миру глобального суспільства. Такий підхід допомагає надмірно не фокусуватися на практиках збереження і плекання відмінностей, перетворюючи їх таким чином на самоціль, а *критично* розглядати і сепарувати локальні культурні практики та ціннісні переваги. Людство потребує нової інклюзивної та різноманітної культури, яка вибірково використовує всі корисні і функціональні аспекти як нашого загального, так і наших відмінностей («селективна конвергенція»). Індикатором та інструментом сепарації відмінностей на ті, які заслуговують на включення в культуру миру глобального суспільства, та на ті, які не ведуть до неї, є права людини. Вони були сформульовані в Хартії прав людини, що визнана далеко за межами європейської культури, у якій вона виникла.

Права людини та загальний інтерес мають преференції щодо відмінностей у формуванні культури глобального суспільства. Концентрація на культурних відмінностях може бути шкідливою. Запровадження цього на практиці може призвести до надмірного партикуляризму і сваволі. Це створить «чорні діри» культури, з яких не може вирости почуття спільності. Відмінності є вищою мірою релевантними, але вторинними. У діалогічно-організованому громадянському суспільстві в процесі публічного обговорення, а також участі у практичному вирішенні *спільних* проблем на основі усвідомлення *спільних* інтересів сепаруються і формуються цінності, що об'єднують різні культурні спільноти. Організується постконвенціональний ціннісний простір культури суспільства деліберативної демократії, що практикує не статичний, геттоподібний, або анклавний, а *інтерактивний і динамічний мультикультуралізм*, який на практиці долає обмеженість концепту мультикультурності й оприявлює горизонти транскulturності.

Критика традиційної концепції окремих культур, так само як і популярних сьогодні концептів інтеркультурності і мультикультурності, міститься у виступах учасників методологічного семінару в Інституті вищої освіти НАПН України, «Мультикультурна освіта: досвід США та його інтерпретації в українському контексті», які опубліковані в журналі «Філософія освіти. Philosophy of Education» в 2013 році [1]. Як впливає з виступів його учасників, опис сьогodнішніх культур як замкнутих сфер є фактично некоректним і нормативно помилковим. Культури фактично більше не мають передбачуваної форми гомогенності і сепаратності. Замість цього вони придбали нову форму, яка може бути названа *транскulturною*. Сьогodнішні культурні умови в основному характеризуються контамінацією (змішуванням) і переплетенням. Концепт транскulturності, пропонувавший Вельшем і деякими іншими авторами [5; 7; 9; 10], прагне артикулювати цей змінений стан культури і відповідно визначити нові стратегії освіти.

Перш за все, транскulturність характеризує зріз сьогodнішніх культур на макрорівні, виступаючи як наслідок внутрішньої диференціації і ускладнення сучасних культур. Ці процеси охоплюють окремі образи життя і цілі культури, які взаємно проникають і виникають одна з одної, породжуючи нові культурні утворення. Стара ідея гомогенізованих і сепаратистських культур долається за допомогою виявлення зовнішніх мереж культур. Сьогodнішні культури надзвичайно взаємопов'язані і переплутані одна з одною. Стили життя більше не замкнені в межах національних культур, а, виходячи за їх межі, виявляються також і в інших культурах. Нові форми заплутаності є наслідком міграційних процесів, а також всесвітніх систем матеріальних і нематеріальних комунікацій та економічної взаємозалежності. Відповідно, одні й ті ж проблеми і стани свідомості сьогodні проявляються в культурах, які розглядалися раніше як фундаментально різні. Про це свідчать дебати з прав людини, феміністські рухи або прояви екологічної свідомості, які є потужними активними чинниками в рамках всіх культур.

Дехто припускає, що в контексті глобалізації концепт транскulturності рівнозначний згоді зі зростанням гомогенізації культур і формуванням одноманітної світової цивілізації. На наш погляд, швидше навпаки: транскulturність нерозривно пов'язана з виробництвом різноманітності. У міру того, як культура розвивається, змінюються її транскulturні прояви, змінюються і форми різноманітності. Колишне розмаїття, яке традиційно було представлено у формі окремих етнокультур, схильне до тенденції розмивання. Однак замість цього формується новий тип різноманітності, а саме, різноманітності різних культур і способів життя, які виникають із самих можливостей транскulturності.

Глобалізація має бути усвідомлена як процес, у якому спільно і не безконфліктно реалізуються дві глобальні тенденції розвитку, що визначають сьогodення і майбутнє. Одна з них спрямована в бік універсальної стандартизації світу; інша – в бік надання простору для культурного розмаїття.

Якщо звернутися до історії (XVIII–XIX ст.), можна стверджувати, що у всіх європейських країнах освіта пов'язувалася з національним будівництвом. Вона зробила свій внесок у створення національної ідентичності, національної свідомості та в розвиток національної держави. Але в другій половині XX століття розвиток освіти в Європі і в Північній Америці здійснювався з урахуванням європейського і світового культурного розмаїття. Культура вже не розглядається як самодостатня, унікальна сукупність практик, цінностей, символізацій і уявлень. Межі між культурами стають рухливими і змінюються залежно від контексту. Вони можуть перетинатися з деякими феноменами інших культур або запобігати перетинам з іншими. Культурні феномени накладаються один на одного, взаємно перемішуються і змінюються як в рамках культур, так і між ними.

Процеси обміну є результатом безлічі конструктивних і деструктивних енергій. У багатьох з таких процесів обміну відбувається миметична асиміляція і передача культурних явищ в нові контексти.

Важливу роль у цьому відіграють економічні, політичні та соціальні процеси, а також електронні ЗМІ. Відбувається перемішування глобального і локального, що веде до створення феномена «глокального» (Робертсон), чие походження часто важко простежити. Зважаючи на вищезазначене, можна стверджувати, що сьогодні освіту більше не можна розуміти тільки як національну освіту. Логіка формування глобального суспільства приводить нас до імперативу транскультурності.

Основа розуміння транскультурної освіти в європейських громадянських суспільствах сформована широким концептом культури, який охоплює «практики, репрезентації, виразні засоби, знання, навички – так само як і пов'язані з цим інструменти, предмети, артефакти та культурні простори – які спільноти, групи і, в деяких випадках, індивіди, визнають як частину своєї культурної спадщини» (Стаття 2.1. Конвенції ЮНЕСКО про збереження нематеріальної культурної спадщини 2003 року) [6].

Цей широкий концепт культури формує також основу Конвенції ЮНЕСКО про захист і сприяння різноманітності культурного самовираження, яка була схвалена більшістю держав і на сьогодні ратифікована більш ніж 100 країнами. Ця конвенція наголошує на необхідності збереження культурного розмаїття перед обличчям стандартизуючих викликів глобалізації. Вона також уточнює, що культура більше не є еквівалентом національної культури, а повинна усвідомлюватися у наведеному вище значенні. Воно спрямовує фокус конвенції на *культурну ідентичність*, а не на національну ідентичність. Права на культурну ідентичність розуміються як права людини, реалізація яких повинна бути захищена і підтримана міжнародним співтовариством.

Водночас постає питання, чи можна в умовах примноження культурного розмаїття уникнути насильства і воєн, чи може бути досягнутий сталий розвиток як політична мета. Прийнятні відповіді на такі виклики глобалізації можуть бути сформовані саме в рамках концепту транскультурності, зокрема транскультурної освіти, місія якої якраз і полягає в контакті з Іншим і інакшістю таким чином, який виключає насильство. З точки зору ЮНЕСКО, з метою сприяння культурній різноманітності освіта повинна бути доповнена включенням до неї освіти в душі миру та освіти для сталого розвитку.

Транскультурність все більше набирає обертів не тільки на макрокультурному рівні, а й на індивідуальному мікрорівні. Для більшості з нас множинність культурних зв'язків є вирішальною з погляду нашого культурного формування. Багато хто з нас є культурними гібридами, які сформовані не окремою батьківщиною, а різними референтними країнами. Наша культурна формація є транскультурною, а нове покоління ще більше формується як транскультурне.

Вже починаючи з 1970-х років деякі соціологи стверджували, що сучасне життя треба розуміти як номадичне, тобто «як міграцію через різні соціальні світи і як послідовне здійснення низки можливих ідентичностей» [9], і що всі ми володіємо «безліччю додатків і ідентичностей», «перетинанням ідентичностей», як зазначив Деніел Белл [3, с. 243]. Те, що колись було притаманне окремим видатним особистостям, сьогодні стає структурою все більшого числа індивідів.

Різниця між культурною і національною ідентичністю набуває все більшого значення. Крім того, таке розрізнення постає як завдання гуманітарної політики, яка має бути спрямована на відділенні громадянства від особистої чи культурної ідентичності. Це тим більше необхідно для таких держав як Україна, у яких, як і в усіх демократичних країнах, свобода у сфері культурного формування належить до одного з основних прав людини.

Скрізь, де індивід відчуває вплив з боку різних культурних інтересів, пов'язування таких транскультурних компонентів стає конкретним завданням формування ідентичності. Робота над такою ідентичністю все більш стає роботою освіти над інтеграцією компонентів, що мають різне культурне походження. І тільки здатність до їх транскультурного перетинання зможе гарантувати нашу ідентичність і компетентність в довгостроковій перспективі.

Таким чином, культурні детермінанти сьогодні – від макросоціального рівня до мікроіндивідуального рівня – стали транскультурними. Старий концепт культури не презентує сучасні форми культури, тип відносин між ними і навіть структуру ідентичностей індивідів та стилів життя. Кожен концепт культури, що прагне мати відношення до сьогоднішньої реальності, повинен бути готовий до транскультурного конститування. Саме концепт транскультурності дозволяє побачити зовсім іншу картину відносин між культурами: не картину ізольованості і конфлікту, а картину обміну та взаємодії. Якщо представлена концептуалізація сучасної культури в епоху формування глобального суспільства є релевантною, тоді завдання для майбутнього в галузі освіти і виховання повинні вирішуватися тільки через звернення до концепту транскультурності. З радикального погляду саме транскультурне навчання, орієнтоване на мир, соціальну справедливість і сталий розвиток, веде до далекосяжної реформи системи освіти.

Література:

1. Горбунова Л. Мультикультурна освіта: досвід США та його інтерпретації в українському контексті / Л. Горбунова, Т. Гриценко, О. Гомілко та інші // Філософія освіти. Philosophy of Education : наук. часопис. – 2013. – № 2 (13). – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова. – С. 166–220. www.philosopheducation.com.

2. Adorno, Theodor W. Negative Dialektik, Gesammelte Schriften. Vol. 6. – Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1984. – 412 p.
3. Bell D. The Winding Passage. Essays and Sociological Journeys 1960-1980 / D. Bell. – Cambridge : Abt Books, 1980. – 370 p.
4. Berger P. The Homeless Mind. Modernization and Consciousness / P. Berger, B. Berger, K. Hansfried . – New York : Random House, 1973. – 258 p.
5. Concepts of Aesthetic Education / eds. Ima Y., Wulf Ch. – Münster/New York : Waxmann, 2007. – 191 p.
6. Convention on Intangible Cultural Heritage. – Paris : UNESCO, 2003. – 14 p.
7. Dynamics and Performativity of Imagination. The Image between the Visible and the Invisible / eds. Huppaufl B., Wulf Ch. – New York : Routledge, 2009. – 372 p.
8. Herder J. G. Outlines of a Philosophy of the History of Man / J. G. Herder. – New York : Bergman, 1966. – 632 p.
9. The Making of Citizens in Europe: New Perspectives on Citizenship Education / ed. Georgi V. B. – Bonn : Bundeszentrale für Politische Bildung, Schriftenreihe Band 666, 2008. – 221 p.
10. Welsch W. Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today // Spaces of Culture: City, Nation, World / ed. by Mike Featherstone and Scott Lash. – London : Sage 1999. – P. 194–213.

Рецензент** – доктор філософських наук, професор, Інститут вищої освіти Національної академії педагогічних наук України **І. М. Предборська

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Андрощук Наталія Геннадіївна – пошукувач кафедри культурології та музеєзнавства Рівненського державного гуманітарного університету.

Артеменко Андрій Павлович – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії та соціології Національного фармацевтичного університету.

Барановська Уляна Петрівна – аспірант спеціальності релігієзнавство кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка.

Більченко Євгенія Віталіївна – доктор культурології, доцент, професор кафедри культурології Інституту філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.

Вишинський Святослав Дмитрович – кандидат філософських наук, молодший науковий співробітник відділу філософської антропології Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.

Горбунова Людмила Степанівна – кандидат філософських наук, доцент, провідний науковий співробітник Інституту вищої освіти Національної академії педагогічних наук України.

Грибовська Мар'яна Василівна – аспірантка кафедри історії філософії, філософський факультет Львівського національного університету ім. І. Франка.

Гук Оксана Іванівна, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри політичних наук і філософії Львівського регіонального інституту державного управління Національної академії державного управління при Президентові України.

Демура Оксана Олександрівна – аспірант кафедри культурології Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова.

Дідківський Анатолій Андрійович – пошукач кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету.

Долід В'ячеслав Валентинович – кандидат історичних наук, доцент кафедри філософії, економіки та менеджменту освіти Рівненського обласного інституту післядипломної педагогічної освіти

Запорожець Микола Олексійович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та суспільствознавства Уманського державного університету імені Павла Тичини.

Іванчук Андрій Ігорович – аспірант кафедри історії філософії III-го року навчання Львівського національного університету ім. І. Франка.

Карповець Максим Вячеславович – кандидат філософських наук, викладач кафедри культурології та філософії НаУОА.

Ковальчук Юлія Василівна – аспірантка кафедри історії філософії Львівського національного університету імені Івана Франка.

Кожушко Тетяна Валеріївна – викладач кафедри філософії та суспільствознавства Уманського державного університету імені Павла Тичини.

Козачинська Вікторія Валеріївна – кандидат філософських наук, докторант кафедри філософії Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова.

Литвинчук Оксана Валеріївна – кандидат філософських наук, доцент кафедри гуманітарних і соціальних наук Житомирського державного технологічного університету.

Лімонченко Віра Володимирівна – кандидат філософських наук, доцент, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Лучак Анна-Марія Миколаївна – аспірантка кафедри філософії Львівського національного університету ім. І. Франка

Лучак Анна-Марія Миколаївна – аспірантка кафедри філософії, філософський факультет Львівського національного університету ім. І. Франка.

Матюх Тамара Миколаївна – аспірантка кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування.

Наконечна Ольга Павлівна – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування.

Петро Романович Гусак – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Українського католицького університету.

Петрук Ярина Володимирівна – соціальний педагог, вчитель філософії ВСЗШ № 28 м. Львова.

Полюга Вікторія Володимирівна – кандидат філософських наук, ст. викладач кафедри методики музичного виховання та диригування Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Сирцова Олена Миколаївна – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії НАН України.

Співак Володимир Васильович – викладач циклу гуманітарних та соціально-економічних дисциплін.

Стратонова Наталія Олегівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування.

Цимбал Тетяна Володимирівна – доктор філософських наук, професор кафедри філософії і соціальних наук ДВНЗ «Криворізький національний університет».

Чернушка Іван – пошукач кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету.

Шевчук Катерина Сергіївна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету.

ЗМІСТ

Святослав Вишинський КІНЕЦЬ СМISЛУ ЯК КІНЕЦЬ ІСТОРІЇ. ОНТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ СВОБОДИ	3
Вікторія Полюга ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ПАРАДИГМА МУЗИЧНОЇ ТВОРЧОСТІ	8
Вікторія Козачинська ЧУЖИЙ ЯК ІДЕНТИЧНІСТЬ ТРАНСГРЕСИВНОЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ	12
Анна-Марія Лучак ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ФЕНОМЕНА КОМУНІКАЦІЇ В ІНТЕРПРЕТАЦІЯХ XX СТ.	17
Мар'яна Грибовська ПРОБЛЕМА НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА САМОБУТНОСТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ КРИЗЬ ПРИЗМУ ПОГЛЯДІВ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА ТА ІВАНА ФРАНКА	23
Микола Запорожець, Тетяна Кожушко ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ СУЧАСНОЇ ОСВІТИ	30
Євгенія Більченко СПІВВІДНОШЕННЯ ЦІННОСТЕЙ СВОБОДИ, НАЦІЇ І ТРАДИЦІЇ У МІФОЛОГІЧНІЙ ТРИАДІ «ЗАХІД – МАЙДАН – РОСІЯ» ЯК ПРОСТІР МОДЕЛЮВАННЯ СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ	34
Андрій Артеменко ВІЗУАЛЬНА АНТРОПОЛОГІЯ: МОЖЛИВІСТЬ СХОПЛЕННЯ ДИНАМІЧНИХ ОБ'ЄКТІВ	42
Олена Сирцова ІДЕЯ ПРЕМУДРОСТІ У ПОВІСТІ ПРО ХРЕЩЕННЯ КНЯГИНИ ОЛЬГИ ТА ЇЇ ПОЇЗДКУ ДО КОНСТАНТИНОПОЛЯ	46
Оксана Литвинчук МАРГІНАЛІЗАЦІЯ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА	51
Ольга Наконечна ФІЛОСОФСЬКА КУЛЬТУРА У ВИМІРІ ІДЕНТИЧНОСТІ	56
Віра Лімонченко АПОФАТИЧНИЙ ШЛЯХ: ЛОГІЧНА ФУНКЦІЯ АБСТРАГУВАННЯ ТА ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ РІВЕНЬ ЗУСТРІЧІ	61
Петро Гусак КОНФЛІКТ КУЛЬТУРНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ КОЧІВНИКІВ ТА ЗЕМЛЕРОБІВ ГЕРМЕНЕВТИЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ НА МАТЕРІАЛІ ЛЕГЕНДИ ПРО СЕМА, ХАМА І ЯФЕТА (БУТ 9, 18–27)	66
Володимир Співак ПОЛІТИЧНА ІДЕНТИЧНІСТЬ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО – МІЖ САМОВЛАДДІЯМ ТА РЕСПУБЛІКАНІЗМОМ	70
Ярина Петрук АТЕЇЗМ ЯК РЕЛІГІЯ У РОЗУМІННІ ГАВРІІЛА КОСТЕЛЬНИКА	75
Тамара Матюх ПОНЯТТЯ «ЕМПАТІЯ»: ВИТОКИ ТА ТРАНСФОРМАЦІЇ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ПРОЦЕСІ	87
Катерина Шевчук ЕСТЕТИЧНЕ ПЕРЕЖИВАННЯ І ЕСТЕТИЧНІ ЦІННОСТІ В КОНЦЕПЦІЇ СТАНІСЛАВА ОССОВСЬКОГО	92
Андрій Іванчук «ПРИНЦИП ПРИНЦИПІВ» ТА МЕТОД ФЕНОМЕНОЛОГІЇ	97
Оксана Демура РАДЯНСЬКА ЕСТЕТИКА ЯК ОКРЕМА МІФОЛОГІЧНА СКЛАДОВА ТОТАЛІТАРНОЇ ПРОПАГАНДИ	101
Юлія Ковальчук ЛЮБОВ ЯК ОДКРОВЕННЯ МІЖ «Я» І «ТИ» У ФІЛОСОФІЇ ДІАЛОГУ	107
Оксана Гук УКРАЇНСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ У СИТУАЦІЇ ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО РОЗЛОМУ	112

Наталія Стратонова ХРИСТИЯНСЬКА ПЕРЦЕПЦІЯ ДОХРИСТИЯНСЬКИХ КИЄВОРУСЬКИХ БОГІВ У ЛІТЕРАТУРНИХ ПАМ'ЯТКАХ КИЇВСЬКОЇ РУСИ	117
Іван Чернушка ТРАНСФОРМАЦІЯ МЕТОДІВ ТА ФОРМ ДІЯЛЬНОСТІ ЦЕРКВИ АСД НА УКРАЇНІ В КОНТНКТІ ЗМІН СВІТОВОЇ МІСІОНЕРСЬКОЇ ПАРАДИГМИ	124
Уляна Барановська APPLE RELIGION: НОВИЙ РЕЛІГІЙНИЦІЙ ФЕНОМЕН ЧИ ЯВИЩЕ КОРПООРАПТИВНОЇ РЕЛІГІЇ	130
В'ячеслав Долід РЕЛІГІЙНИЙ КОМПОНЕНТ У СВІТСЬКІЙ ОСВІТІ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ ПРОБЛЕМИ	134
Наталія Андросчук ТРАНСФОРМАЦІЯ МОРАЛЬНИХ ЗАСАД ОСОБИСТОСТІ В СУЧАСНОМУ КОМУНІКАТИВНОМУ ПРОСТОРІ	139
Тетяна Цимбал НАЦІОНАЛЬНА КУЛЬТУРНА ТРАДИЦІЯ: СПОСІБ ІДЕНТИФІКАЦІЇ VS. ПІДҐРУНТЯ КОНФЛІКТІВ	144
Максим Карповець МОДА ЯК ФОРМА ВЛАДИ	148
Анатолій Дідкієвський ЄВАНГЕЛЬСЬКА МОРАЛЬ ЯК ФУНДАМЕНТ ТРАДИЦІЙНОЇ ТА СУЧАСНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЕТИКИ	154
Людмила Горбунова ТРАНСКУЛЬТУРНА ОСВІТА ЯК ІМПЕРАТИВ ГЛОБАЛЬНОГО СУСПІЛЬСТВА	160
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	166

Наукове видання

**НАУКОВІ ЗАПИСКИ
НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ «ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ»
Серія «Філософія»**

ВИПУСК 17

Збірник наукових праць

Головний редактор *І. Д. Пасічник*
Відповідальний за випуск *М. О. Зайцев*
Технічний редактор *Р. В. Свинарчук*
Комп'ютерна верстка *Н. О. Крушинської*
Художнє оформлення обкладинки *К. О. Олексійчук*
Коректор *С. А. Федорчук*

Формат 60x84/8. Ум. друк. арк. 19,76. Наклад 100 пр. Зам. № 100–14
Папір офсетний. Друк цифровий. Гарнітура «TimesNewRoman»

Оригінал-макет виготовлено у видавництві
Національного університету «Острозька академія»,
Україна, 35800, Рівненська обл., м. Острог, вул. Семінарська, 2.
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи РВ № 1 від 8 серпня 2000 року.

Видавець СПД Свинарчук Р. В.
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи РВ № 27 від 29 липня 2004 року.
Тел. (+38067) 771 28 70, e-mail: 35800@ukr.net.