



ISSN 2312-7112
УДК 101(477)(08)
ББК 87. 3(4Укр)
Н 34

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

Серія «Філософія»

Випуск 19

Острог
Видавництво Національного університету «Острозька академія»
2016

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 наказом МОН України № 1279 від 06.11.2014 р.)*

*До друку ухвалила вчена рада
Національного університету «Острозька академія»
(протокол № 11 від 5 травня 2016 р.)*

Редакційна колегія:

Кралюк П. М., доктор філософських наук, професор, перший проректор із навчальної та наукової роботи Національного університету «Острозька академія» (*відповідальний редактор*);

Пенкаля Тереза (Pełkala 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, професор, 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»;

Еліопулос Панос (Eliopoulos Panos) – доктор філософії (Ph.D.), викладач Пелопонесского університету, віце-президент Академії інституцій і культур (Греція);

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

Шевчук Д. М., доктор філософських наук, доцент кафедри культурології і філософії Національного університету «Острозька академія».

Н 34

Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія» / ред. колегія : І. Д. Пасічник, М. О. Зайцев та ін. – Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2016. – Вип. 19. – 114 с.

ISBN 966-7631-79-6

ISSN 2312-7112

У збірнику осмислено актуальні філософські проблеми. Проаналізовано історико-філософські, культурно-філософські та естетичні аспекти сучасності й минулих культурно-історичних епох. Матеріали збірника можна використовувати 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

© Автори статей
© Видавництво Національного університету
«Острозька академія», 2016

УДК 130.2

Panos Eliopoulos (Панос Еліопулос)**THE MYTH OF THE GRECO-ROMAN CULTURE AND THE IDEOLOGY OF EXPANSION**

Although there are frequent references to the «Greco-Roman» culture, it is the partial but strong differentiations between Greece and Rome which did not allow the assimilation of Greek philosophy and science in the West under the right historical spirit. While in Ancient Greece, right reason is rendered necessary for a life of eudaimonia and freedom, guiding teleologically to the self-realization of each individual and citizen, gradually in Rome and the western world that emerges later and which is configured cataclysmically by the roman views, it comprises the means, nothing more than a common quid pro quo. The Romans become engaged with the organization of the Polity, a polity with globalized characteristics. This ideology of expansion is against the Greek idea of the Polis, which remains hierarchically first, as the supreme form of human living according to Aristotle.

Key words: Ancient Greece, Rome, right reason, science, philosophy, individuality, eudaimonia, politics, ethics, values, justice.

Еліопулос П.**МІФ ГРЕКО-РИМСЬКОЇ КУЛЬТУРИ ТА ІДЕОЛОГІЯ ЕКСПАНСІЇ**

Хоча часто посиляються на «греко-римську» культуру, однак існують доволі сильні відмінності між Грецією і Римом, які не дозволили засвоєння грецької філософії і науки на Заході у правильному історичному дусі. У той час як в Стародавній Греції, правильний сенс виявляється необхідним для життя в евдемонії і свободі, що телеологічно направляє до самореалізації кожної людини і громадянина, поступово в Римі і західному світі, який з'являється пізніше і який налаштований катастрофічно з римської точки зору, римляни займалися організацією політиї, державного устрою з глобалізованими характеристиками. Ця ідеологія експансії виступає проти грецької ідеї поліса, яка залишається ієрархічно первинною, як вища форма людського життя за Аристотелем.

Ключові слова: Стародавня Греція, Рим, право розум, наука, філософія, індивідуальність, евдемонія, політика, етика, цінності, справедливість.

Элиопулос П.**МИФ ГРЕКО-РИМСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ИДЕОЛОГИЯ ЭКСПАНСИИ**

Хотя часто ссылаются на «греко-римскую» культуру, однако существуют довольно сильные отличия между Грецией и Римом, которые не позволили усвоить греческую философию и науку на Западе в правильном историческом духе. В то время как в Древней Греции, правильный смысл является необходимым для жизни в эвдемонии и свободе, которая телеологически направляет к самореализации каждого человека и гражданина, постепенно в Риме и западном мире, который появляется позже и который настроен катастрофически с римской точки зрения, римляне занимались организацией политики, государственного устройства с глобализованными характеристиками. Эта идеология экспансии выступает против греческой идеи полиса, которая остается иерархически первичной, как высшая форма человеческой жизни за Аристотелем.

Ключевые слова: Древняя Греция, Рим, право, разум, наука, философия, индивидуальность, эвдемония, политика, ценности, справедливость.

Introduction

The transition from ancient Greece to the modern western world does not take place through an unimpeded transfer of the scientific and philosophical views. Although there are frequent references to the «Greco-Roman» culture, there are partial but strong differentiations between Greece and Rome, which did not allow the assimilation of Greek Philosophy and Science in the West, under the right historical spirit, but rather transformed the Greek rationalism to a mere cause for that which, centuries later, the Spanish existentialist Ortega y Gasset would call «instrumental reason» [razón instrumental], the reason that does not take into consideration the metaphysical, ontological and psychological aspects of human beings, but the usefulness, applicability and potentiality of practical reason. While in ancient Greece right reason is rendered indispensable for a life of eudaimonia and freedom, guiding teleologically to the self-realization of each individual and citizen -therefore having to do with the objective of human life-, gradually in Rome and the Western world that emerges later and which is configured cataclysmically by the Roman views, it comprises the means, nothing more than a common quid pro quo.

For the reestablishment and restoration of the events and of that transition, the introductory quote is valuable, by Cornelius Castoriadis, who rightly discerns that when the term «reestablishment» or «restoration» is used in relation to some historical period, there should be paid attention to the fact that this depends crucially on the perspective of who is the one who restores the particular period¹. Indeed, he who restores, the critic or the investigator, does not sufficiently understand his distance from the event. Quite the contrary, he considers that he recreates safely and that he penetrates the past, where some forms have remained unchanged, so as to allow this intrusion. We could discern a second type of restoration about the matter that is of concerns to us: on the one hand, we have the restoration which the modern and the older historian carry forward regarding the culture of the ancient Greeks. On the other hand, there is the restoration of Ancient Greek culture by the Romans, through the dynamic, and not negligible at all, interference of the Latin language. Apart from language, as a means that may alter or transform the meanings, there are, as we shall see later, further reasons which influenced the amalgamation of elements of the ancient Greek culture into Rome and then through Rome to the West.

The Influence of Greek Science to Western Science

According to the pertinent remark of Karl Popper, the Western Science is initiated thanks to the thoughtful originality of the pre-Socratic philosophers, not by their collecting observations, as in modern science, but through theories, even daring theories, about the world.² The Greek Science deals firstly with generic questions, not detailed ones. It begins with problems such as how things started and what constituted them, in other words it starts from principles of Metaphysics and Ontology as attempts of rational responses to myths. Lloyd agrees to the above, adding that it would however be inaccurate to state that the whole Greek Science is prone to abstract theory. In fact it is more tolerant to empirical investigation than we often consider³, governed by the rules of rational criticism and dialogue between different thinkers of the era. Lloyd actually believes that the emphasis which has been given to the weakness of the ancient Greeks to perform experiments is rather excessive⁴. Nonetheless, worthy of observation remains the fact that the Greek Natural Philosophy, the Greek Medicine and Greek Mathematics, deal firmly with the foundation and justification of a position, a common practice even in politics and law,⁵ as an outcome of the disputes in the market, courts and assemblies of the City-States. Relevance in relation to the above acquires the subsequent observation that the standard of Greek philosophical schools was not the idea of the utility of scientific research, but the ideal of a liberal higher education,⁶ an ideal which becomes abandoned gradually in the practical cosmo-system of the Romans.

Bubenik demonstrates how, in the post-Alexander era, Greek populations, despite the fact that they maintained the local language differences, migrated in significant numbers in the new Hellenistic kingdoms, especially during the movements of the army, and disseminated the Hellenistic «Koine» as a language, which was significantly popularized both in the upper and the lower classes. The Hellenistic «koine», was the language of administration, taxation and trade. Nevertheless it remains undeniable that there was no linguistic planning and expansionism that sought the turning of local populations into Hellenic populations⁷. Despite the massive arrival of an inevitable syncretism, and the keen interest of Greek Philosophers and Historians for foreign customs and beliefs, from the 5th and 4th century BC the Hellenistic Culture remained Greek in its language, in its customs and in its self-consciousness.

The Roman Influence

Despite maintaining a non-linguistic absolutism on the part of the Romans, Momigliano attaches great importance to the victory of the Roman imperialism, which was due, primarily, to four factors: a) the emphasis given by the Romans to the military and social forces of old Italy b) their prevalence, on the Greek and Hellenistic troops, c) the long penetration into the Celtic civilization and its lands, which allowed finally to the Romans to control the wealth-producing resources of Western Europe, from the Atlantic to the Danube areas and d) the cooperation of Greek scholars and Italian politicians and writers, which led to the creation

¹ Castoriadis Cornelius, (2007), *H Elliniki Idiaiterotita. Apo ton Omiro ston Hraklito*. Transl. Xenofon Giataganas, Kritiki, Athens, pp. 83 and 70.

² Popper Karl, (1958), «Back to the Presocratics». In the Proceedings of the Aristotelian Society, N. S. 59, p. 3.

³ Lloyd G. E. R., (1996), *Archaia Elliniki Epistimi. Methodoi kai Provlimata*. Transl. Chloe Bala, Alexandria, Athens, pp. 198.

⁴ Lloyd G. E. R., (1996), *Archaia Elliniki Epistimi. Methodoi kai Provlimata*. Transl. Chloe Bala, Alexandria, Athens, pp. 206.

⁵ Lloyd G. E. R., (1996), *Archaia Elliniki Epistimi. Methodoi kai Provlimata*. Transl. Chloe Bala, Alexandria, Athens, pp. 219.

⁶ According to Lloyd, the Greeks attributed usability primarily in the application of technology to improve military weapons and also medicine.

⁷ Bubenik Vit, (1989), *Hellenistic and Roman Greece as a Sociolinguistic Area*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, pp. 54-56.

of a bilingual culture during the Roman dominance⁸. Regarding economic resources and the economy of the region, Morris and Manning observe that it is indirectly connected with the possibilities of technology and its potential contribution to production⁹. In the case of Ancient Greece and Rome, the comparison is unfavorable: Rome was far more stable, and there was more access to raw Economy materials than there was in the Greek City-States and colonies, and this is mainly reflected not only on the production itself and the technological means that could be developed for the benefit of maximizing economic growth, but also on the fact that in Rome there was an unprecedented (for the ancient Western societies) wealth accumulation, which entailed the known propensity of the Romans to unrestrained luxury and hedonism¹⁰.

In the Roman Empire, despite the ongoing achievements of the Hellenistic Era, there prevails the inclination to preserve the acquired knowledge, which is still accrued principally within the Greek populations, rather than to expand it. The main transmission of this knowledge, for those Romans who may not be able to come into direct contact with the Greek letters, is materialized through translations of Greek treatises into small and more condensed, «easy to use» euphemistically, handbooks. An example of a writer engaged in such practices is Cato the Elder, who was hostile towards Greek studies. In other cases, borrowing from the texts of the Greeks continues, even in the form of larger developments of scientific texts, as in the case of Marcus Terentius Varro, who authored a treatise on the Greek *artes liberales*, a treatise which is responsible, in the Middle Ages, for the *trivium* and *quadrivium*, which formed the basis for education in Europe. While thinkers, such as Cicero and Seneca, note the highest value of wisdom (*sapientia*) compared with subtlety and ingenuity (*sagacitas*) which lead to brutal arts such as the manual ones, they do so because of their Stoic beliefs, according to which only a life of leisure (*otium*) is worthy for free humans¹¹. Cicero, nevertheless, does not refrain from upholding, in the *Tusculanae Disputationes*,¹² that the Romans have always been more able for inventions than the Greeks, they have prevailed and have been distinguished at least in those areas that they themselves considered as worthy. The critical attitude of the Romans towards the Greek tendency to theory is recorded in philosophical treatises such as *De Beneficiis*, where Seneca maintains that the Stoic Chrysippus, although he's a great man, he is still Greek and, consequently, his insight and judiciousness do not penetrate into things, they do not go into deep, but simply touch the surface¹³.

The Romans are not only aware that they are inferior to the Greek spirit but they are also imbued by a passion of creativity, driven primarily by a mood of competition against the Greeks. In *De Legibus*¹⁴ Atticus motivates Quintus to write history, so as not «to concede anything to the Greeks» and adds that this is the duty of such a writing, not only to the delight of Romans readers but primarily to the homeland and to its glory¹⁵. The Romans, as conquerors, preserve a high sense of identity and superiority. Whether they pay the Greeks to teach them or whether they do not need to pay them, since the Greek teachers are their servants, the Romans gradually assimilate in their own way philosophical ideas and social habits (especially in the years of the first two Punic Wars) finally developing a language, the Latin, which managed to depict the Greek ideas with some precision. Or maybe not? Important, though, is the fact that between the Roman and the Greek culture there is not any political barrier for some time.

Even in the conduct of war, W. R. Connor finds ritual characteristics regarding the Greeks, documenting differences between them and the Romans. Specifically for the Greeks, the battle exists as a struggle (*agon*), an opportunity to demonstrate the military virtue, individual and collective excellence, as a verification of the military and political cohesion of the citizen soldiers¹⁶. In Rome, the struggle as *agon* falls into a prevalence policy effort on the affairs of other nations. Furthermore, apart from partial characteristics, social parameters vary considerably. As a paradigm, the more male-centered society of the Greeks is contrasted with the relatively free life of Roman women, who could be presented in the dining room of a symposium, could be going to the baths and to public entertainment shows, visit their girlfriends, even work in the family busi-

⁸ Momigliano Arnaldo, Xenia Sophia, (1998), *Ta oria tou Exellinismou stin Archaioitita*. Transl. Alexandra Katsivelaki, Alexandraia, Athens, pp. 18.

⁹ Manning J. G. & Morris Ian (eds.), (2005), *The Ancient Economy. Evidence and Models*, Stanford University Press, Stanford, p. 4.

¹⁰ Bruce Hitchner, (2005), «The Advantages of Wealth and Luxury». In Manning J. G. & Morris Ian (eds.), *The Ancient Economy. Evidence and Models*, Stanford University Press, Stanford, pp. 207 & 219.

¹¹ Humphrey John, Oleson John, Sherwood Andrew, (1998), *Greek and Roman Technology. A Sourcebook*, Routledge, London-New York, pp. 594.

¹² Cicero, *Tusculanae Disputationes*, 1. 1. 2.

¹³ Seneca, *De Beneficiis*, I. iv. 1: «pungit, non perforat».

¹⁴ Cicero, *De Legibus*, I. ii. 5.

¹⁵ In our estimation, the trend of the Romans to quickly cover the intellectual gap that separated them from the Greeks, with the ultimate goal to glorify their homeland, still places great emphasis on the fact that they tried to fill this gap within a shorter span of historical time and possibly more due to fervent mimicry rather than due to an original intellectual need.

¹⁶ Connor W. R., (2004), «Early Greek Land Warfare as Symbolic Expression». In Osborne Robin (ed.), *Studies in Ancient Greek and Roman Society*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 36-37.

ness or get some education even though not systematically¹⁷. Significant differences are found in theatrical performances (*ludi scaenici*) where, despite the presence of comic poets such as Plautus and Terence, there is a greater variety of theatrical entertainment, with emphasis on farce and parody, often easy and indecorous amusement for the masses that has no relation with the sophisticated Attic Tragedy and Comedy¹⁸. From 264 BC in the Forum Boarium, where the first pair of warriors who fought to death was presented, a major means of entertainment was murder in the arena, committed either against animals by *venatores* (beast fighters) or against human beings by *gladiatores* (gladiators), and also as *damnatio ad bestias*, killing like that of the first Christian martyrs by wild beasts¹⁹.

The contrast of ideas

In terms of ideas, in Rome, the Socratic «*πὸς βιωτέον*» (how to live) is replaced by the Senecan «*quid agis?*» [what do you do?]; hence is preferred the militant element which is founded on the roman idiosyncrasy of «*militare vivere est*». Ethics is thus deprived of an adequate metaphysical foundation what is significant for the Romans is the direct action, the functional interference. What reinforces this assumption is the emphasis on *voluntas* (will), a concept developed for the first time in the *De Rerum Natura* of Lucretius and later, less coarsely, in Cicero and Seneca. For the Romans, the occupation with labyrinthine logical and dialectical formations is not important; as a matter of fact they often express certain irony for the Greeks and their tendency to remain in the theoretical sphere. On the contrary, the Romans become engaged with the organization of the Polity, a polity with globalized characteristics. In this context belongs the view of Cicero that the roman justice of the *Res Publica* incorporates indeed natural law, thus comprising a legal system which fosters virtues, discourages vices and guides citizens to a eudaimonistic living. For Cicero, who here follows the reasoning of Plato in the *Laws*, the law is not merely a set of rules that guides our actions, but it builds the character of the people as a kind of moral and political education, encouraging certain characteristics and discouraging others²⁰. Furthermore, the Roman law is almost perfected, according to the Roman thinker, and the rest of the people, in other areas of the world, should implement it if they truly wish to be led securely to virtue and eudaimonia. Cicero's argument, although it partly follows the views of Plato, applies a more vivid affirmation of the need of supervision of the Laws on moral reality, considering them almost completely responsible for the performance of justice and the formation of civil character²¹. Additionally, just like the Athenian philosopher, Cicero gives great importance to the use of persuasion and coercion by law to ensure a fair outcome. The main difference of the Roman consul in relation to the views of Plato, which are based on the Greek city-state frame, is that the former gives a global perspective in the Roman law, highlighting the criterion of universality. Not only should the law be global but it is already realized in such supremacy and in an exemplifying manner within the Roman Empire. As it has rightly been demonstrated by Andrew Dyck, «how is it, however, possible that the law of a particular country can claim for itself universal power?»²² At this point we could demonstrate the following argument: if the law of our country is better than the laws of other countries and if we are those who have made this law, does it not mean a) that we are superior in quality to other nations, b) we have the right to impose our own «superior» views on other peoples c) being a foreigner, a wise person, a sage, should still accept our moral and legal system? The risk of moral superiority, specifically on the basis of the acceptance of *recta ratio*, that is Right Reason, which is the property of the wise, therefore of the *Optimi Viri* of the Empire that established a system as perfect as to claim universal validity, leads directly to the recognition of the principle of prevalence of superior cultures on inferior ones, although Cicero himself does not directly expose such an assumption.

Conclusion

The emphasis on individual conscience and on internality is the other issue that emerges during the Hellenistic era, as epiphenomenon of this transition of sciences, philosophical currents and values. In Greece the Polis remains first hierarchically, as the supreme form of human life, according to Aristotle, while in Rome the individual emerges to some extent as the suffering subject (a notional background that serves later the philosophies of existentialism), but also as the material for the creation of an instrument that rules and prevails over anything individual. Cicero supports forcefully that it would be catastrophic to regard seriously

¹⁷ Connolly Peter & Dodge Hazel, (2001), *H Archaia Poli. H Zoi stin Athina kai sti Romi*, Patakis, Athina, pp. 149, 153, 158.

¹⁸ Connolly Peter & Dodge Hazel, (2001), *H Archaia Poli. H Zoi stin Athina kai sti Romi*, Patakis, Athina, pp. 183.

¹⁹ Connolly Peter & Dodge Hazel, (2001), *H Archaia Poli. H Zoi stin Athina kai sti Romi*, Patakis, Athina, pp. 190, 211, 217.

²⁰ Annas Julia, (2013), «Plato's Laws and Cicero's De Legibus», in Malcolm Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, pp. 206-224.

²¹ Annas Julia, (2013), «Plato's Laws and Cicero's De Legibus», in Malcolm Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, pp. 206-224.

²² Dyck Andrew, (2004), *A Commentary on Cicero, De Legibus*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, pp. 410-411.

the possibility of the participation of each and every citizen in the management of political power. As Democracy tends to equate things which are disparate in their nature, an environment of true equality cannot be established within it because the natural distinction of the merit of each civilian is practically not performed. Thus, according to the Roman thinker, the democratic State is unjust to outstanding citizens and it cancels the natural law²³, which is expressed in the famous phrase «*ipsum bonum non est opinionibus, sed natura*»²⁴. In this way, the perception of the political is lost, in the form in which Greeks perceived it, debasing the citizen and leading him to an era devoted to the State, to representation, and ultimately to factionalism, to the era of John Locke and of John Stuart Mill. Indeed in relation to the above, John North clarifies that, although the main issues were presented for discussion and voting in the Roman Assemblies and could not be adjudicated by the Senate or the men of the nobility, issues such as legislation, elections, the declaration of war, etc., there was only an ostensibly democratic process and resolution of them. In fact, while the structural characteristics of these Assemblies resembled externally with those of the corresponding Greek ones (only adult males could participate, the Senate as the Greek Boule could forward proposals to the vote, the rulers were elected by a body of voters, etc.), there was the essential distinction that the result of the vote did not come from dialogical confrontation and counting of individual opinions but from certain groups which defended some specific position from the beginning. The voting process was influenced favorably by the interests of the wealthy and powerful voters²⁵, and similarly there were favored the commitments of the ruling families and clans, each of which had certain alliances. In Roman politics, the dominant role was played by the Oligarchy which enjoyed, in a latent way, full power in democratic Rome, artfully manipulating all democratic procedures. The popular will found expression only within the coincidental framework of partial differences, among the dominant views of the oligarchy.

I firmly believe that it is a fair assessment of Castoriadis²⁶, despite the intense ameliorative influence of Aristotle and many other Greek philosophers in the history of what we call Western Philosophy and Science: the primary imaginary conception of the world by the Greeks, the vestibule of their Philosophy and their Democracy, is constituted and founded on the understanding of the world as incomprehensible, as a creature of chaos, but also on their conception that this world is created neither for them nor against them. This allows the coexistence of cosmic law, which according to Heraclitus cannot even be escaped by the Sun, with the uncaused volition of the human being. It allows a small window of free will, of creativity, of the improvement of the interpretation of the position of man in this world, not as a productive conceptual construction but as a firm condition for a wider humanitarianism. In the ancient Greek world, Will does not have supremacy over Knowledge in a restrictive way, while in Rome and in the Western world that followed Rome's spiritual traditions, in spite of the Greek ones, the Will emerges as superior and occasionally even as a disease. As in the West, man is the center of the universe and rules the world around with an iron hand, as the Roman conquers, the Greek stands face to face with the world, aware of his mortality, not perturbed and irresolute of questions, but wondering and acting, according to virtue, in the full Aristotelian sense.

Bibliography:

1. Annas Julia, «Plato's Laws and Cicero's De Legibus», in Malcolm Schofield (ed.), Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2013, pp. 206-224.
2. Bubenik Vit, Hellenistic and Roman Greece as a Sociolinguistic Area, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/ Philadelphia 1989.
3. Cicero, Tusculanae Disputationes (Tusculan Disputations), translated by J. E. King, Harvard University Press, (Loeb) 1927.
4. Cicero, De Re Publica, De Legibus, translated by Clinton W. Keyes, Harvard University Press (Loeb), 1928.
5. Connolly Peter & Dodge Hazel, H Archaia Poli. H Zoi stin Athina kai sti Romi, Patakis, Athina 2001,
6. Connor W. R., «Early Greek Land Warfare as Symbolic Expression». In Osborne Robin (ed.), Studies in Ancient Greek and Roman Society, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
7. Dyck Andrew, A Commentary on Cicero, De Legibus, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 2004.
8. Hitchner Bruce, «The Advantages of Wealth and Luxury». In Manning J. G. & Morris Ian (eds.), The Ancient Economy. Evidence and Models, Stanford University Press, Stanford 2005.

²³ Papatsimpas, George, (2001), «Ipsum bonum non est opinionibus, sed natura [Leg. 1, 17, 46]: Cicero and Protagoras about the Nature of the Law», Ellinika, 51, pp. 291. Cicero, De Legibus, 1, 16, 43.

²⁴ Cicero, De Legibus, 1, 17, 46.

²⁵ North John, (2004), «Democratic Politics in Republican Rome». In Osborne Robin (ed.), Studies in Ancient Greek and Roman Society, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 142-143.

²⁶ Castoriadis Cornelius, (2007), H Elliniki Idiaiterotita. Apo ton Omiro ston Hraklito. Transl. Xenofon GGiataganas, Kritiki, Athens, pp. 90-91.

9. Humphrey John, Oleson John, Sherwood Andrew, Greek and Roman Technology. A Sourcebook, Routledge, London- New York 1998.
10. Castoriadis Cornelius, Η Elliniki Idiaiterotita. Apo ton Omiro ston Hraklito. Transl. Xenofon Giataganas, Kritiki, Athens 2007.
11. Lloyd G. E. R., Archaia Elliniki Epistimi. Methodoi kai Provlimata. Transl. Chloe Bala, Alexandria, Athens 1996.
12. Manning J. G. & Morris Ian (eds.), The Ancient Economy. Evidence and Models, Stanford University Press, Stanford 2005.
13. Momigliano Arnaldo, Xenī Sophia. Ta oria tou Exellinismou stin Archaiotita. Transl. Alexandra Katsivelaki, Alexandria, Athens 1998.
14. North John, «Democratic Politics in Republican Rome». In Osborne Robin (ed.), Studies in Ancient Greek and Roman Society, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 140-158.
15. Popper Karl, «Back to the Presocratics». In the Proceedings of the Aristotelian Society, N. S. 59, 1958, pp. 1-24.
16. Papatsimpas, George, «Ipsum bonum non est opinionibus, sed natura [Leg. 1, 17, 46]: Cicero and Protagoras about the Nature of the Law», Ellinika, 51, 2001, pp. 283-294.

УДК 130.2 (043.3)

Євгенія Більченко**ПЕРСПЕКТИВИ ПОСТІСТОРІЇ НАПЕРЕДОДНІ НОВОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ**

У статті обґрунтовано думку про відродження в сучасному суспільстві принципу тотальності у формі нового Середньовіччя, що приходить на зміну постмодерній релятивізації. Симуляція буття, виражена через «смерть історії», викликає стан онтологічної нудьги, який породжує потребу в заповненні утвореного ціннісного вакууму неомодерними квазіісторичними ідеями. Їх спільними ознаками є культ традиції, зневага до Іншого, сакралізація боротьби, естетизація війни, месіанізм, апеляція до фольклору, масовість.

Ключові слова: тотальність, неомодерн, нове Середньовіччя, симуляція, смерть історії, нудьга.

Yevgenia Bilchenko**PROSPECTS OF POST-HISTORY: A NEW MIDDLE AGES**

The author of the article argues the idea of revival of Middle Ages in contemporary society, in the form of the principle of totality, which comes to replace the postmodern relativity. Simulation of life in terms of the «death of history» is the ontological status of boredom, which creates the need to fill the vacuum of values formed neomodern quasireligious ideas. Their common features are next ones: cult of tradition, contempt for the Other, sacred struggle, the aesthetic of war, messianism, an appeal to folklore, mass.

The aim of this study is to make model of neomodern image of the history subject in a situation of a «new Middle Ages» (revival totality) through the analysis of the situation of deconstruction history in postmodernism. The goal depends on the successful implementation of the following tasks: give philosophical, cultural definition of the historical concept, identify the causes of the crisis of the historical in postmodern society, expand model of history in the context of the restoration of the totality archetypes of New Middle Ages.

New totality proclaims a cult of religious tradition as a base for constructing of disciplinarian system. The New Middle Ages are based on folk culture adapted to a new political ideology. They propose a sacral structure above the subject and manipulates by the idea of heroic mass. The classical world view formed from the Middle Ages, based on the design of the Great history – joint motion mankind to unity through meta-narrative temporality of past, present and future. Relyativation of values in the postmodern situation led to the collapse of the historical and human space created around the ontological hiatus. Lack of values has caused the need for the revival of medieval ideals. New (neomodern) Middle arises as a reaction to the totality of plurality and based on the principles of traditionalism, practicality, xenophobia, militarism, elitism of mass, provincial, archaic forms.

Keywords: totality, neomodern, a new Middle Ages, simulation, Death of history, boredom.

Євгенія Більченко**ПЕРСПЕКТИВЫ ПОСТИСТОРИИ НОКАНУНЕ НОВОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**

В статтє обоснованно мысль о возрождении в современном обществе принципа тотальности в форме нового Средневековья, которое приходит на смену постмодернистской релятивации. Симуляция бытия, выраженная через «смерть истории», вызывает состояние онтологической скуки, которая порождает потребность в заполнении образованного ценностного вакуума неомодерными квазиисторическими идеями. Их общими признаками являются культ традиции, пренебрежение к другому, сакрализация борьбы, эстетизация войны, мессианиззм, апелляция к фольклору, массовость.

Ключевые слова: тотальность, неомодерн, новое Средневековье, симуляция, смерть истории, скука.

Обґрунтування актуальності теми дослідження. Проективний культурологічний аналіз перспектив розвитку світогляду і картини світу людини в ситуації після постмодерну завжди передбачає долю похибки: адже будь-яка спроба моделювання антропологічного зразку є невдячною, зважаючи на варіативність та множинність людських типів у сучасну епоху, коли кожен живе, підкоряючись індивідуальному малому наративу. Єдиним спільним процесом, який об'єднує людей різних країн початку ХХІ століття є симуляція, усвідомлена як деонтологізація, та онтологічне «заяння», що є її наслідком. Утім, достеменно можна сказати, що кожен продовжує функціонувати в «домі буття» (гайдегерівська мова), але при цьому втрачає базові підвалини свого існування. Фундаментальною засадою буття є історія – досвід поколінь, часова оповідь, міфоритуальна пам'ять, естафетний ціннісно-смісловий рух. Коли ми говоримо про «смерть історії», то маємо на увазі, що буття перестав бути наративним буттям – тобто тим, що оповідається, має тривалість. Воно набуває рис випадко-

вості і позначене станом есхатологічного розчарування та переходу від універсальних проєктів до партикулярних симулякрів.

Наслідком розчарування постсучасної людини у вищих цінностях є *криза метафізичної (модерної) ідентичності*, що знаходить своє вираження у стані *екзистенційної нудьги* – безпричинної духовної втоми, почуття абсурду, виснаженої індиферентності. Симптомом кризи ідентичності та екзистенційної нудьги на рівні індивідуального життєсвіту є нездатність людини продуктивно наповнити своє дозвілля, своєрідний *страх перед вільним часом*, тамувати який покликана розгалужена мережа індустрії розваг та масової культури з її ескапічними функціями «невимовної легкості буття» (М. Кундера). Завданням розважальної культури є тотальне *«забуття»*, підпорядковане принципу насолоди («відірватися», «відключитися», «відтягнутися», «отримати кайф», В. Подорога). Предметом гедоністичного «забуття» стає *історична пам'ять*. Забуття історичної пам'яті чимось нагадує карнавал: воно грайливе, чуттєве, візуально видовишне й одночасно – приховано *тужливе*, трагічне, навіть апокаліптичне, просякнуте імпліцитною тривогою та невротичною істерією.

Як бачимо, деонтологізація породжує розважальність, яка, у свою чергу, посилює деонтологізацію. Взаємопов'язані процеси деонтологізації та гедонізації створюють навколо сучасної людини специфічний життєсвіт, коли жити далі, слідуючи виключно принципу насолоди, стає неможливим: усі спокуси вже пережиті нею, жодне із задоволень віднині не є цікавинкою. «Зяяння» розширюється, викликаючи невимовну тугу за ідеалом, потребу у відновленні втрачених горизонтів етики. Заповнити це зяяння і цю потребу можна лише Великою Ідеєю, яка б давала кожному усвідомлення того, що він є Щось більше (*«Мой адрес – не дом и не улица»*).

Відбувається радість від того, що ціле панує над одиничним (у М. Кундери: космогонічна радість сучасних «ангелів»). Так відроджується тотальність – хвороба неомодерного суспільства. Онтологічна нестача формує потребу у «справжньому» бутті та виконує роль точки біфуркації в соціокультурній системі, серед усіх можливих флуктуацій розвитку якої людство обирає *«нове середньовіччя»*, коли бажане *відродження моралі відбувається у формі відродження ідеології* (імперіалізм, фундаменталізм, націоналізм тощо), тобто – тотальності, визначеною пануванням знеособлених сакралізованих структур над суб'єктом. Щоб зрозуміти, яка модель суб'єкта та історії стане «брендовою» для нового Середньовіччя, спробуємо проаналізувати сучасні процеси кризи історичного.

Ступінь опрацювання проблеми. Безпосередньо до епохи, що настає вслід за постмодерном, проблема часу як онтологічної субстанції була лейбмотивом філософування: зокрема, Анрі Бергсона, Едмунда Гуссерля, Мартіна Гайдеггера, Еманюеля Левінаса. Завдяки зусиллям провідних естетиків авангардизму (зокрема, символізму і кубізму) Т. де Візана, Р. Аллара, Ж. Бійє, Р. Аркоса, А. Глеза, Ж. Метценже рецепції бергсонізму в переживанні потоку часовості так чи інакше впливали на форми і способи художнього вираження. Починаючи від філософії життя А. Бергсона, час осмислюється як інтуїтивний живий початок тривалості, тягlostі, пролонгованої у тріаді *«минуле – теперішнє – майбутнє»*. Разом із цим головну роль у тривалості відіграє *момент теперішнього* – миті процесуального становлення у перед-очікуванні насування близького, але непередбачуваного, майбутнього, фіксованого в М. Гайдеггера як *Dasein*, а у Е. Левінаса – як *gipostazis* – актуалізація потенції часовості, перехід від знеособленого до визначеного стану речей через прорив миті в майбутнє, її перетворення в подію [1, с. 22-33]. Цей імпровізаційний плінний момент ідеально передає англійська дієслівна форма Present Perfect Tense (наприклад: «I have come») – момент, завершений до певної миті, що вже не є теперішнім, оскільки відбувся, але ще не є остаточно минулим, оскільки відбувся тут і тепер у пришлому майбутньому.

Формулу часу *«минуле – теперішнє – майбутнє»* можна трансформувати у формулу діалогу *«самість – іншість – самість»*. В емпіричній царині іманентного теперішнього людина зустрічає Іншого. В «емпірейній» царині трансцендентних минулого та майбутнього людина зустрічає самість. Перша частина греко-латинського терміну «діалог» «*dia*» – «через» – це посередницька ланка між самістю та іншістю, минулим, теперішнім та майбутнім. Час, отже, є гарантом конституювання самої через іншість: тільки в часі людина усвідомлює і стверджує свою присутність у бутті як співбутті.

Нині цінність часу у значенні бергсонівської тривалості зазнає радикальної деконструкції. Сучасна людина позбавлена історичної тривалості події, а отже, відчуває розпад структури спілкування за схемою *«самість – іншість – самість»*, тобто перестає усвідомлювати себе у якості суб'єкта діалогу, співбуття, соціальності, людськості. Природно, що, втративши онтологічний притулок, людина буде намагатися його відновити, що і викликає до життя новий міф про модерн, точніше, *неомодерн, нове середньовіччя*, що в котрий раз буде месіанські проєкти історії майбутнього.

Мета і завдання дослідження. Метою нашого дослідження є моделювання неомодерного образу історичного суб'єкта в ситуації «нового середньовіччя» (відродження тотальності) через аналіз деконструкції історії в ситуації постмодерну.

Реалізація мети залежить від успішного виконання таких завдань:

- Дати філософсько-культурологічне визначення концепту історичного.
- Виявити причини кризи історичного в сучасному суспільстві.
- Розкрити модель історії в контексті реставрації архетипів тотальності в ситуації «нового Середньовіччя».

Виклад проблеми. Почнемо з *першого завдання дослідження – визначення історичного як культурного феномену*. Історія як універсалістський метанаратив єдності спільноти – це класична християнська (логоцентрична) модель буття людини у світі, що передбачає наявність темпоральних часових ланок (минуле – теперішнє – майбутнє): байдуже, чи йдеться про середньовічний християнський, гегелівський, марксовський або ясперівський лінійний (поступально-еволюційний) історичні тексти. Метанаратив історії – феномен, який відрізняє самосвідомість модерну (раціоналізму, модерніті). У її основі лежить онтологічна категорія – *самість* – статична структура, з архетипу якого розгортається динамічна процесуальність подій. Структура та історія, подібно до мови та мовлення, співвідносяться як трансцендентне та іманентне, сакральне та профанне, священне та мирське, синхронія та діахронія, точка та лінія, виток та потік, ядро і процес, дух і емпірія, *Existencia* та *Dasein*, сутність та існування, смисл та знак, позначуване та позначник, адресант та адресат спілкування, *самість* та іншість, перетворюючи історію на простір діалогу.

Історичне у православному сенсі такого поняття є *Софією (мудрістю)* – місцем зустрічі Бога і людини, «небесного» і «земного». *Культура* як атрибут історії є простором *діалогу* Логосу та Письма, Автора і Читача, топосом екзистенційної комунікації в істині, дискурсом взаємної зверненості Я, Іншого, Третього. Оскільки в ролі Третього є *універсалії культури*, то такий діалог носить не партикулярний, етнічно-родоплемінний, а універсальний духовний характер: зв'язки між народами ґрунтуються на світоглядній основі філософії як раціонально-теоретичній рефлексії загальних понять. Філософія стає Свідком історії: діалог є філософським процесом античної *діалектики* як «любові до мудрості» / «мудрості любові» (Е. Левінас) – *Philia Sophia*. Простір *Софії* в метафізиці versus простір *історії* в онтології versus простір *культури* в антропології versus простір *діалогу* в етиці versus простір *тексту* в семіотиці складають різні іпостасі єдиного «дому буття».

Нині ми живемо в епоху, що наступила після події, яку Ф. Фукуяма назвав «*смерть історії*». Під словом «історія» ми маємо на увазі як «*мікроісторію*» (у значенні індивідуального культурпсихологічного нарративу), що є основою особистісної ідентичності, так і «*макроісторію*» (у значенні темпоральності соціокультурних подій та їх історіософської рефлексії), що є основою групової ідентичності. Сучасна людина втратила або максимально послабила в собі почуття історичного як переживання ходу часу. Вона позбавлена власних та загальнолюдських спогадів, тому така людина має труднощі як з особистою, так і з груповою ідентифікацією.

Сучасну людину бентежить девальвоване почуття історичної пам'яті, що, однак, не заважає їй, втративши ілюзії минулого (і, як наслідок закону вічного коловороту, – майбутнього), більш-менш комфортно почувати себе в мінливих митях сучасного. Мить залишається там, де проміжок між «до» (минулим) і «потім» (майбутнім) набуває самодостатнього статусу, перетворюючи дискурс «між» на автономний топос, – подібно до того, як крихітна нічна станція між пунктами «А» і «Б» слідування потягу набуває форми самостійного екзистенційного задоволення для самотнього пасажира.

У результаті маємо перехідний період, коли завершився не лише раціонально-етичний проект модерну з його онтологічною присутністю у світі, але й принципова буттєва відсутність, притаманна чуттєво-естетичним практикам постмодерну. Сучасна людина ще не знає, чи повернутися їй до «вищих цінностей», чи, продовжуючи деконструкцію метанаративів, іти шляхом подальшої релятивації. Така людина не може реалізувати себе ні як базовий (фундаментальний) суб'єкт, що тяжіє до ортодоксально-фундаменталістського відтворення поведінки своїх дідів, ні як маргінал, що промовляє через інверсію досвіду онуків, оскільки маргінес уже пережитий нею як трагедія абсурду. Поза-історичність сучасної людини – це проблема втрати здатності до діалогічного спілкування.

Друге завдання нашого дослідження присвячене виявленню причин кризи історичного. «Смерть історії» (термін Ф. Фукуяма), або криза історичного, обумовлена низкою взаємопов'язаних чинників. По-перше, подібну «де-історизацію» можна пояснити *розчаруванням суб'єкта інформаційного суспільства у глобальних проектах існування (універсалізм, мультикультуралізм, імперіалізм, раціоналізм, колоніалізм), вироблених у процесі «орґії» модерну й постмодерну*. Головною моделлю історичного аж до ХХ ст. був класичний універсалізм (глобалізм), зловживання яким призвело до тотальної уніфікації світу під впливом колоніального Заходу та / або радянського тоталітаризму. Незадоволення таким проектом спровокувало значні зміни в баченні історії. Лінійна модель єдиної загальнолюдської історії від минулого через сучасне до майбутнього, що найвищою вияву зазнала

в модерно-просвітницькій схематиці європоцентричного еволюціонізму / панлогізму, розпадається на множину локальних історичних світів, на зміну монокультурному універсалізму та трансценденталізму приходять партикуляристський феноменологічний мультикультуралізм із притаманним для нього циклізмом концепції локальних цивілізацій та войовничим націоналізмом, починаючи від позитивістського «біологічного» проекту, запропонованого суспільно-історичною школою М. Я. Данилевського, А. Тойнбі та О. Шпенглера, – до релятивістської західної культурної (соціальної) антропології та «cultural studies». Нова циклічна модель історії репрезентує себе як останню мудрість Європи, яка, намагаючись зазирнути у сфінксове лице Іншого, розчинилася в його безодні. Так, якщо універсалізм, уніфікуючи культурну плюральність, загострював проблеми збереження етнічної та релігійної ідентичності окремих груп, то партикуляризм через полікультурність релятивізував загальносвітові цінності, актуалізуючи кризу метафізичної ідентичності як такої.

Другою причиною «смерті історії» є взаємопов'язані процеси *віртуалізації та деонтологізації*, що витікають із кризи ідентичності. Першопочаткова криза самоусвідомлення Я призводить до браку буття, буттєвої глибини, самості, істини, Логосу, трансценденції, Бога, сакральної реальності, потреба якої як своєрідна «екзистенційна нудьга» (М. Гайдегер, Б. Хюббнер) компенсується за рахунок віртуалізації – моделювання нових іміджей реальності, створених шляхом кіберпротезування та органопроєкції. У свою чергу, віртуалізація підхльостує релятивацію та деконструкцію сакрального досвіду через плюральність дискурсів, легалізовану у принцип плюралізму та пасивної лояльності. Маркером втрати сучасною людиною історії постає кібер-реальність, що витікає з буттєвої порожнечі як своєрідний компенсатор («кібер-протез») дійсності. Отже, «смерть історії» спричинена не стільки кризою лінійного глобалізму (вона вже відбулася) і не тільки кризою мультикультуралізму (вона наближається до кінця), але насамперед симулятивно-інформаційними тенденціями, ядром яких стало утворення потужної субкультури розваг, спрямованих на пріоритет повного «забуття» традиційної культурно-історичної естафети трансляції «тягаря смислів» між поколіннями.

Людина перестала бути самотньою в гушавині принадно-легких комунікативних потоків Інтернету, легко відшукуючи собі тимчасових грайливих співбесідників у віртуальній корпоративній спільноті «глобального села» (М. Маклюен). З іншого боку, немає нікого самотнішого за сучасну людину. Буття людини перетворюється на суцільне імаго (Ж. Лакан) – рекламний фантом, де добро і зло співіснують не онтологічно, а онтично та гедоністично: як збалансовані складові «добрих» і «поганих» новин, що однаково зацікавлюють та приносять сатисфакцію.

В епоху, яка наступає на «п'яти» постмодерну, самість не вибудовується шляхом системного нарошування шарів буття, як це було в модерні, й одночасно не деконструюється шляхом демонтажу цих шарів, черпаючи своєрідну насолоду в саморуйнації, як це було в постмодерні. Опозиція «модерн – постмодерн» у контексті моделювання ідентичності ілюструється за допомогою влучної метафори Зігмунта Баумана, який порівнює різницю між модерною класичною (історичною, монокультурною) та постмодерною некласичною (поза-історичною, полікультурною) ідентичністю з різницею між фотопапером та відеокасетою: «...Якщо матеріальним носієм модерну був фотопапір (здаємо поживклі сторінки дедалі більш пухких сімейних альбомів, що закарбовували повільний пріріст незворотних і незабутніх подій становлення ідентичності), то носієм постмодерну стала відеокасета з магнітною стрічкою (запис можна прекрасно стирати і перезаписувати, адже касета не розрахована зберігати що-небудь вічно і тим самим несе в собі ідею про те, що будь-яка річ у світі гідна уваги доти, доки не трапиться наступна цікавинка)» [2, с. 134].

Натомість сучасна людина (людина «афтер-модерну», або «пост-постмодерну») – це свого роду *номадичний Герой*, мандри якого не мають ні призначення, ні кінцевої мети, ні, зрештою, заданого шляху, оскільки траєкторія подорожі змінюється, підкоряючись вибагливим примхам закону самодостатності руху. Руху крізь простір. Руху крізь час. Руху без простору і без часу. Адже, перебуваючи в мережі, суб'єкт може нівелювати цінність просторово-часових параметрів буття, нанизуючи хронотопи в довільному порядку власних голографічних моделей ідентичності.

Так наступає той самий стан «після оргії», який Ж. Бодрійяр назвав «прозорістю зла», або після оргії: «Якби мені треба було дати назву сучасному стану речей, – пише Ж. Бодрійяр, – я сказав би, що це – стан після оргії. Оргія – це кожен вибуховий момент у сучасному світі, це момент звільнення в якій би то не було сфері. Це була всеосяжна оргія матеріального, раціонального, сексуального, критичного й антикритичного, – оргія всього, що пов'язане з ростом і хворобами росту. Ми пройшли усіма шляхами виробництва і прихованої надпродукції предметів, символів, послань, ідеологій, насолод. Сьогодні гра закінчена – все звільнено. І всі ми задаємо собі головне питання: що робити тепер, після оргії?» [3, с. 7].

Утім, кінцеве питання нашого дослідження виражене саме в тому, що буде робити номад, перетомлений кочуванням у світах насолод? Він спробує відновити колишній класичний порядок космосу, групований на цінностях, разом із якими у виснажений гедонією світ повертатимуться всі вияви темного вивороту Великої Історії: ідеологія, тотальність, переслідування інакомислячих, криваві бунти, ультраправі реакції, пограння закону, терор, фашизм. Масовість тоталітарних тенденцій у сучасних суспільствах Сходу і Заходу змушує нас звернутися до стисло аналізу атрибутів нової тоталітарної свідомості, позначеної у свій У. Еко як «вічний фашизм» (ур-фашизм)), у контексті пошуку новітніх моделей пост-історичного.

Досить точно суть ур-фашизму у стислій художній формі виразив російсько-єврейський письменник і драматург Ф. Горенштейн у романі «Псалом»: «Фашизм – це коли до талановитих ігор середньовіччя долучається багато бідних дітей з поганою кров'ю» [4]. Бідність та погана кров у цьому контексті – це скоріше метафори, які виражають роль маси у вигляді нижчого середнього класу у становленні культу обраності, щодо якого ще Т. Манн писав, що гітлеризм – це не антипод бюргерства, як може спочатку видатися романтичній ніцшевській свідомості, а його торжество. Владно-політичні структури налаштовують на агресію масу в особі «мовчазної більшості», яка, у свою чергу, породжує із свого середовища радикальну меншість, яку уряд спочатку штовхає на сакралізовану війну за «праву справу», а потім знищує або маргіналізує за непотрібністю, дискредитує в очах тієї ж маси. Ур-фашизм живиться, таким чином, не стільки з «крові» пролетаріїв, які витісняються з політичного процесу, скільки з «крові» соціальної фрустрації середніх класів, які постраждали від політичної чи економічної кризи.

Звернемося безпосередньо до ознак нового Середньовіччя. Визначимо першу з них так: **нову Велику Історію підтримує реанімована і трансформована в політичний міф Традиція**. Традиціоналізм як атрибут тоталітарного мислення виходить із установки на пошук Одкровення, прихованого зараз у мертвих мовах, або в давніх пам'ятках культури, що асоціюються із райською зорею людства (Золотим віком), коли начебто не втрачені ще були Письмена Бога / Археписьмо / Рукопис Іншого (Ж. Дерріда), які нині повертаються, але у трансформаціях, вигідних для ур-фашистської ідеології (єгипетські ієрогліфи, кельтські руни, арійські Веди тощо). Подібний традиціоналізм має еклектичний (синкретичний) характер, оскільки до купи змішуються різноманітні джерела, суперечності між якими вважаються не суттєвими, бо метафорично сприймаються як різні шляхи до уявної «Єдиної Істини», яка сприймається як уже оголошена і потребує тільки коментарів та прояснень. За дотепним вираженням самого У. Еко: «Ось сам по собі принцип звалити в купу Августина і Стоунхендж – це і є симптом ур-фашизму» [5, с. 23].

Історія, що спирається на Традицію, заперечує ліберальну утопію особистості. Неприйняття модерну (проекту просвітницького раціоналізму) як друга ознака нового Середньовіччя, пов'язана із його ірраціональністю, – це установка на «народне» і «давнє», що відрізняє ерзац-етнографічний стиль мислення ідеології Blut und Boden як пре-модерного за духом утворення. Але саме завдяки критиці Просвітництва ур-фашизм неочікувано співпадає з постмодерною ситуацією, у якій (попри всю позірну несхожість із іронічно-грайливим скепсисом постструктуралістів) він може розвиватися на основі архетипів у гіпер-реальності медіа (Інтернет, телебачення, соцмережі, блоги). Ідеться про можливість реставрації ур-фашизму в умовах інформатизації, відповідно до якої і ксенофобія набуває інших форм і механізмів розвитку (інформаційні війни). Медіа-реальність дозволяє запустити в дію нові технології формування образу «ворога», створюючи Чужому певний медіа-імідж. Серед таких механізмів можна виокремити дію симуляції як інструменту моделювання медіа-іміджу Чужого («реклама» Чужого як ворога через пусті символи) та редукції як інструменту презентації симулякру Чужого в медіа (створення уніфікованого образу Чужого за однією його негативною ознакою у випадку ігнорування всіх інших реальних ознак).

Антиліберальна, романтизована в душі фольклору, Історія закликає до чистої практики. Самодостатній активізм ур-фашизму – це культ «дії заради дії» із оголошенням мислення «не мужньою справою» (звідси – пошук ліберальних «кволих інтелігентів», «зрадників», «пацифістів», що відійшли від «віковичних цінностей» і своїм «гуманізмом» дозволяють народу здатися «ворогу», розуміння культури як потенційного джерела вільнодумства тощо).

У новій Історії відроджується ксенофобія. Страх перед Іншим (ксенофобія) впливає із неприйняття синкретичною моністичною картиною світу ур-фашизму будь-якої критики. Критика ґрунтується на дистинкції – усвідомленні відмінності між предметом і свідомістю, яка його приймає (у феноменології – ероне, феноменологічна редукція). Дистинкція передбачає можливість похибок суб'єкта, а отже, і можливість моєї власної похибки, що допускає можливість суперечки, незгоди, бо актів сприймання є стільки ж, скільки суб'єктів, що сприймають (ноезис і ноема). Незгода як

«відмінність» (у постмодерні – DifferAnce) є важелем розвитку сучасної науки, у формі ересей незгода є незмінним атрибутом філософії, починаючи з її виникнення в античній Греції. Традиціоналізм сприймає незгоду як зраду. Незгода – це ще і знак Інакшого, якого панічно боїться ур-фашизм.

Нове Середньовіччя оголошує панування сакралізованих знеособлених структур над особистістю. Такі структури (церква, держава, нація тощо) сакралізуються відповідно до квазірелігійних образів, породжених традиціоналізмом. Громадянам, які зазнали індивідуальної фрустрації і не здатні побудувати власну особистісну ідентичність, ур-фашизм говорить, що їх єдиним привілеєм є той факт, що вони народилися в певній країні. Так формується націоналізм як результат кризи індивідуальної ідентичності і спробою її заміни колективною. У системі цінностей націоналізму нація виконує функцію зручного приладдя для самореалізації її кожного елемента за умов переживання ним буттєвої нестачі, відчуження, втрати Я. Відбувається радість від того, що структура (ціле, порядок, соборне) панує над одиничним (радість «ангелів» у М. Кундери).

Нова історія «грає у народ» і заперечує особистість. В ур-фашизмі особистість не має цінності. Усе вирішує група людей, яка оголошується «народом», який має «сукупну волю», за допомогою якої вирішуються справи країни. Оскільки сукупна воля – це не можливе на практиці поняття, відбувається делегування прав спільноти урядовим структурам або правителям (вождям), у результаті чого народ постає як декоративно-театральний феномен, що в сучасних умовах ілюструє мережа Інтернет, де емоційна реакція спеціальної групи людей видається за «народну волю».

Нове Середньовіччя є провінційним. На допомогу правоти приходять архаїчні фольклорні образи етнографічного походження, які мають викликати замилювання. Останнє виконує функцію снодійного за умов здійснення репресій інакодумців. Націоналістична культура ур-фашизму схильна до реставрації своїх міфологічних первісних форм, що служать гарантом колективної ідентифікації («автентичності») і викликають до життя нечуваний провінціалізм, пригнічуючи розвиток високої професійної міської культури, яка є вогнищем діяльності інтелігентів, тобто «розсадником» інакомислення.

Консолідація на основі цінності нації можлива лише через протиставлення іншим: це неминуче, хоча б із міркувань усвідомлення окремості групи. А далі починається затирання кордону. Будь-яке протиставлення – це дуальність бачення світу, звідси легко перейти до національної консолідації на підставі «спільного Іншого» – у крайніх випадках – ворога. У результаті монізм розпадається на дуалізм, який стає основою ур-фашистського мілітаризму.

Нове Середньовіччя є войовничим. Мілітаризм – ще одна ключова риса постмодерного тоталітаризму. Заклик воювати буде дієвим лише за умов, коли співвітчизники відчувають себе атакованими, що створює імідж не наступальної, а оборонної війни. Так народжується ідея міжнародної чи внутрішньої змови. В умовах змови життя осмислюють як безперервний процес боротьби (не боротися заради життя, а жити заради боріння), щодо якої пацифізм оголошується синонімом «братання з ворогом». Завершити боротьбу має уявне щастя «Золотого віку», який, тим не менше, ніколи не наступає: парадокс між ур-фашистською есхатологією та тезою про перманентну війну є нерозв'язним.

За умов нового Середньовіччя героїзується «мовчазна більшість». Войовнича налаштованість тягне за собою **популістський елітаризм.** Останній означає: в ур-фашизмі обраною (елітарною) одиницею шляхом демагогії оголошується маса. Кожного виховують як героя. Героїзм стає нормою. У контексті ініціації героя смерть інтерпретується як гідне завершення героїчного шляху, страдницький метод спокути і досягнення загробного блаженства або як бажаний результат життєвого подвигу боротьби. *Бажання померти самому полегшує вбивство інших.* Кожен герой, який захищає систему ур-фашизму виховується так, щоб він відчував, що не служить структурі своєї країни, а бореться із структурою іншої країни: за таких умов навіть відданий жандарм перманентно відчуває себе непокірним революціонером. Ур-фашизм постає як ерзац революції. Оскільки основою гідності борця є чоловіча сила, ур-фашизм набуває мускулінного гендеру, принижує становище жінки й упереджено ставиться до нетрадиційних сексуальних орієнтацій.

Висновки. Класична картина світу, сформована від часів Середньовіччя, ґрунтувалася на проєкті Великої історії – спільного руху людства до метанаративу єдності через темпоральність минулого, теперішнього та майбутнього. Релятивізація цінностей у ситуації постмодерну призвела до краху історичного й утворила навколо людини простір онтологічного зяяння. Нестача цінностей викликала потребу до відродження середньовічних ідеалів. Нове (неомодерне) Середньовіччя постає як реакція тотальності на плюральність і ґрунтується на принципах традиціоналізму, практицизму, ксенофобії, мілітаризму, популістського елітаризму та народності, що набуває провінційно-архаїчних форм.

Література:

1. Левинас Э. Время и Другой / Эммануэль Левинас ; [пер. с франц. А. В. Парибка] // Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека – СПб. : Высшая религиозно философская школа, 1998. – С. 21-122.
2. Бауман З. От паломника к туристу / Зигмунт Бауман // Социологический журнал. – 1995. – № 4. – С. 133-154. – Режим доступа до журн. : <http://www.socjournal.ru/article/198>. – Вид з екрану.
3. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Жан Бодрийяр ; [пер. с франц. Л. Любарской и Е. Марковской]. – М. : Добросвет, 2000. – 258 с.
4. Горенштейн Ф. Псалом : роман-размышление о четырех казнях Господних [Электронный ресурс]. – Режим доступа до ресурсу : <http://you-books.com/book/F-Gorenshtejn/Psalom>. – Вид з екрану.
5. Эко У. Пять эссе на темы этики / Умберто Эко. – СПб. : Symposium, 2003 – 96 с.

УДК 316.77:2

Марія Петрушкевич**ОСОБЛИВОСТІ КОНСТРУЮВАННЯ МАСОВОЇ РЕЛІГІЙНОЇ КОМУНІКАЦІЇ:
РЕЛІГІЙНЕ РАДІО**

Радіо є потужним засобом масової комунікації як світської, так і релігійної. Воно конструє релігійну комунікацію ґрунтуючись на продовженні традиції інтимного, приватного спілкування у якому присутні елементи канонічної релігійної комунікації, містично-сакрального, екзистенційного зв'язку. Особливість використання радіо в релігійній комунікації пов'язана і з масовим характером цього медіа, воно є механізмом культурної гегемонії, несилового способу маніпуляції.

Ключові слова: радіо, мас-медіа, релігійна комунікації, гегемонія, масова культура.

Maria Petrushkevych**DESIGN PECULIARITIES OF RELIGIOUS MASS COMMUNICATION: RELIGIOUS RADIO**

Radio is a marker of popular culture. For certain time it set the pace of mass culture development, defined its borders until the rapid spread of television and the Internet. On radio's basis new media culture began to develop, feature of which is to target new semantic basis for communication that does not alter the traditional forms of communication, but rather encourages the development of new communication paradigm. Radio can be interpreted as a means of communication that becomes a message.

Radio made a cardinal revolution in communicative sphere. During its development, it is actively used if necessary in the mass influence and mass communication. The mass nature of religious radio is a clear marker of its activities. It provides a broad audience and significant thematic volume (mainly within religious communication).

A landmark feature of religious radio is narrow specialization (unlike TV), for radio stations notion of niche is very important. Radio generally more focused on certain target audience than other media. Privacy is a special distinction of radio. Being individualized media, radio is able to convert religious individualism to collectivism (using McLuhan's semantic unit – retribalized humanity).

Although radio is focused on private, personal communication, it is the means of mass impact, of cultural hegemony. In the field of this religious media thoughts and feelings seem ready for perception. The word is not that pronounced, but that is listened to. The word becomes not pronounced, but what you are listened to.

Radio in religious mass communication, on the one hand, continues the tradition of intimate, private communication; on the other – promotes mass culture and hegemony of the media.

Keywords: radio, media, religious communication hegemony, mass culture.

Марія Петрушкевич**ОСОБЕННОСТИ КОНСТРУИРОВАНИЯ МАССОВОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ КОММУНИКАЦИИ:
РЕЛИГИОЗНОЕ РАДИО**

Радіо являється потужним засобом масової комунікації як світської, так і релігійної. Оно конструє релігійну комунікацію, ґрунтуючись на продовженні традиції інтимного, приватного спілкування у якому присутні елементи канонічної релігійної комунікації, містично-сакральної, екзистенційної зв'язку. Особливість використання радіо в релігійній комунікації пов'язана і з масовим характером цього медіа, воно являється механізмом культурної гегемонії, несилового способу маніпуляції.

Ключевые слова: радио, масс-медиа, религиозная коммуникации, гегемония, массовая культура.

Радіо, безперечно, є маркером масової культури, навіть більше – воно певний час задавало темп її розвитку, окреслювало межі до стрімкого поширення телебачення та Інтернету. На його основі активно почала розвиватися медіа-культура, особливість якої полягає в орієнтуванні на нову смислову основу комунікації, яка не скасовує традиційні форми спілкування, а навпаки стимулює розвиток нової комунікативної парадигми.

Ця аудіовізуальна культура має дуже особливі стосунки із носіями традиційних цінностей, а також по-особливому входить у поле релігійної комунікації. Церква є доволі традиційним інститутом суспільства, розвивається за інерцією і змінюється повільно. Основа церковної традиції – усний переказ і книжковий канон. А територія мас-медіа лежить за межами будь-якої традиції, виходить за межі тексту в реальне повсякденне життя посередньої людини [16].

Жодна релігія чи церковна організація не можуть довго перебувати (або ігнорувати) поза тенденціями у сфері масових комунікацій, бо за такої ситуації випадають за смислові межі сьогодення. Тому

очільники церков, релігійні лідери намагаються чітко представити позиції своєї церкви щодо розвитку мас-медіа і їх місця в релігійній комунікації.

Радіо, безперечно, зробило кардинальний переворот у комунікативній сфері. Протягом свого розвитку воно активно використовувалося (як і до сьогодні використовується) в разі потреби в масовому впливі та масовій комунікації. Є достатньо наукових досліджень цього мас-медіа, що свідчить про важливість та безперечну потребу в аналітичному осмисленні результатів впливу радіо на свою аудиторію.

До досліджень радіомовлення належать праці Дж. Брауна, Л. Гейдж, М. Голядкіна, О. Гояна, О. Гриценка, Т. Кийта, У. Коула, В. Лизанчука, Д. Любосветова, В. Мариновича, А. Музирі, В. Смирнова, В. Хелемендика, В. Цвіка, А. Шереля [8, с. 27].

Безперечно, у будь-якому випадку радіо можна трактувати як засіб комунікації, що стає повідомленням (за М. Маклюеном). А це означає, що особистісні та соціальні наслідки такого засобу комунікації – тобто будь-якого нашого розширення ззовні – випливають із нового масштабу, спричиненого кожним таким розширенням, або новою технологією, у наші справи [7, с. 9].

У М. Маклюена вплив радіо зовсім не залежить від його програмного наповнення, тому і релігійне, і світське радіо діє однаково. Радіо є гарячим засобом комунікації. Воно забезпечує прискорення інформації, що викликає, у свою чергу, прискорення в інших засобах. Воно виразно стискає світ до розмірів села. Але в той час як радіо стискає світ до сільських параметрів, воно не викликає гомогенізації сільських кварталів [7, с. 349].

Тобто національний, етнічний елемент у цьому мас-медіа безперечно наявний. Щодо цього можна говорити і про традицію – це відчуття всього минулого як присутнього зараз. Її пробудження є природним результатом впливу радіо і взагалі електричної інформації. Радіо повернуло до життя стародавній досвід родових павутин глибокого племінного залучення [7, с. 343].

Наприклад, на таких традиціоналістських засадах в Україні діє протестантське радіо «Голос надії», яке себе позиціонує як просвітницьке, музичне медіа, головною метою якого є виховання висококультурного та духовного громадянина в душі любові до своєї сім'ї, країни, релігійної та національної терпимості. Тут стверджуються традиційні родинні цінності, духовне виховання, соціальна гармонія та здоровий спосіб життя. Основна мета «Голосу надії» в проблемно-тематичному контексті – підтримка сімейних цінностей, патріотичне виховання дітей, духовне та культурне відродження наших співвітчизників, задоволення найглибших емоційних потреб особистості та емоційне відновлення [12].

Ці завдання радіо «Голос надії» реалізує через духовні, науково-просвітницькі, пізнавальні, соціальні, дитячі, музичні, сімейні програми та програми про здоров'я.

Інший приклад оприявлення міфологічного, навіть племінного є діяльність неорелігійного радіо «Вікторія Ра», яке належить Великому білому братству ЮСМАЛЮС (хоча сам цей синтетичний напрям не є суто українським, проте з Україною він пов'язаний через його головного агента Вікторію Преображенську (Марію Цвигун), яка вела релігійну діяльність в Україні, а також через поширення діяльності своїх мас-медіа на українській території). Особливість його діяльності – у переважанні естетико-містичної комунікації, що має синтетичну релігійну основу. Зокрема в анонсуванні цього радіо зазначається, що тут «є унікальна можливість почути у виконанні Вікторії Преображенської її Поезію, Пісні, Науково-Теософські Роботи та Музично-Театралізовані Містерії. Обертон голосу Вікторії Преображенської несе досконалу гармонію і вібрацію чистоти, переповнившись якими, слухач зможе відкрити для себе незвідані світи Вселенської Космічної Реальності» [10]. Хоча тут використовується форма мас-медіа, але смислове наповнення є суто традиційно-містичним, орієнтованим на міфологічну свідомість, та подієву сакральність.

Поряд із тим *масовий характер релігійного радіо* є чітким маркером його діяльності. Він забезпечується, найперше, широкою аудиторією та значним тематичним об'ємом (зрозуміло, переважно в межах релігійної комунікації). Так, екуменічне радіо «Воскресіння» (яке почало діяти в Україні з 1989 року і фактично орієнтується на УГКЦ) представляє себе як «християнський радіоголос серед багатьох, що зберігає першість щодо тематики радіоматеріалів. Програми розраховані на слухачів різних вікових та соціальних категорій, віросповідань та суспільних груп. Це – репортажі та інтерв'ю про непересічні події в Українських Церквах, радіопроповіді священників та виступи єпископів різних конфесій, розповіді про візантійський та латинський церковні обряди, радіоверсії сучасних богословських праць, знайомство з літургичним роком, розповіді про мистецтво іконопису, сакральну архітектуру, церковний спів та музику. У редакційному доробку радіо «Воскресіння» – художнє читання популярної та класичної християнської літератури, повчань, повістей та дитячих казок вітчизняних і зарубіжних християнських авторів зі світовими іменами» [11].

Масовістю аудиторії вирізняється також католицьке «Радіо Марія» щоденна аудиторія якого складає близько 50 тис. слухачів. Це радіо веде мовлення також в Інтернеті (www.radiomaria.org.ua). Фактично «Радіо Марія» – всесвітня родина католицьких радіостанцій, що об'єднані у всесвітню мережу більше, ніж у 70 країнах світу на всіх континентах. В Україні це радіо почало мовлення 2010 року в м. Києві. На початку в ефірі звучала лише музика, згодом почали з'являтися окремі програми, насамперед, молитовні трансляції. На сьогоднішній день «Радіо Марія» є цілодобовим. Це радіо має хвилі у Вінницькій, Рівненській, Хмельницькій, Житомирській та Волинській областях [14].

Хоча б якою великою не була аудиторія радіо, незалежно від того світське воно чи релігійне, його знаковою рисою є вузька спеціалізація (на відміну від телебачення). Зараз для радіостанцій актуальним є поняття нішевої. Радіо в цілому більше орієнтоване на визначену цільову аудиторію, ніж інші медіа. Життєздатність вузьких форматів на радіо пояснюється тим, що цей медіа-носіє найбільш доступний та близький до споживача в порівнянні з іншими, за винятком Інтернету. Радіостанція створює своєрідний ефект «камерності», що дозволяє спілкуватися із слухачем на хвилі довіри [3, с. 132].

Навіть самі релігійні радіостанції чітко себе позиціонують не лише як конфесійно спрямовані, але часто й протиставлені світській масовій комунікації. Існує ціла низка наукових робіт, у яких вузько канонічні уявлення про діяльність та призначення мас-медіа досить кардинально відрізняються від позаконфесійних. Так, М. Пейтер, використовуючи схему комунікації Г. Ласвелла, наполягає на принциповій відмінності християнської комунікації від світської та твердить: «Християнам не слід віддавати журналістику на служіння миру, вони повинні мати свою... ми... можемо і повинні говорити не по-мирськи, освітлюючи події навколишнього світу» [9]. Християнську комунікацію, за М. Пейтером, характеризує участь бога у процесі спілкування мовника та аудиторії. Основою християнської журналістики є біблійна інтерпретація фактів. Вона передбачає духовне відродження слухача; мета християнського радіомовлення: невіруючого привести до Бога, для віруючого – поглибити стосунки з ним. Слухач повинен вирішити або на користь вічного життя, або проти нього. Автор визнає, що засоби масової інформації не тільки звертаються до аудиторії, але й створюють її. Діалог з аудиторією повинен будуватися на пошуку спільних інтересів, із яких універсальними є екзистенційна невдоволеність, відчуття внутрішньої порожнечі, самотності, вини, страх смерті. Апеляція до цих потреб може компенсувати нестачу знань про аудиторію [1, с. 20].

Уже згадуване католицьке «Радіо Марія» зазначає, що має виключно християнське мовлення. Тут усі програми можна поділити на три великі формати. Перший: майже третину ефіру складають молитовні програми (Літургія годин, Розарій, св. Літургія). Другий: інша третина ефіру належить катехизації та навчанню церкви. Щодня на прямих ефірах запрошують священників, які викладають основи віри та відповідають на питання слухачів. Третій: програми соціального спрямування, що покликані давати відповіді на щоденні життєві питання слухачів. Тематика цих програм є різною – від психології та педагогіки до екологічних проблем сучасності. «Радіо Марія» не має у своєму ефірі комерційної реклами та політичної агітації [14].

Вузькою спеціалізацією мовлення характеризується також і міжнародне російськомовне «Ведарадіо» (<http://vedaradio.fm>) на якому під час щоденних ефірів транслюються цитати з ведичної літератури в рубриці «Мудрість дня». Тут можна назвати і два ісламських радіо «Mplus» (<http://islam.net.ua/online-radio-mplus-fm>) – із читанням «Корану» та азаном до намазу і міжнародне радіо «Quran24» (<http://quran24.fm/>), ефір якого повністю присвячений читанню «Корану». Потрібно додати, що ці ісламські медіа-ресурси – українського виробництва.

Говорячи про характеристики релігійного радіо, як засобу масової комунікації, необхідно обов'язково наголосити на функціональному, дієвому зв'язку між різними видами мас-медіа. Тут можна говорити про зв'язок радіо із телебаченням, Інтернетом, пресою. Прикладом такого зв'язку є діяльність Islamic media (заснованого в 2013 році) при Духовному управлінні мусульман України, що займається виробництвом і просуванням просвітницької мультимедійної продукції. Islamic Media є засновником різноманітних проектів, покликаних поширювати інформацію про іслам актуальними і доступними на сьогоднішній день засобами [5, с. 2].

Одним із численних впливів, який зробило на радіо телебачення, стало перетворення його з розважального засобу комунікації у свого роду нервову інформаційну систему. Випуски новин, сигнали точного часу, інформація про ситуацію на дорогах і, насамперед, прогнози погоди служать підвищеною здатністю радіо залучати людей до життя один одного [7, с. 340], зазначає М. Маклюен.

З Інтернетом радіо пов'язане через Інтернет-радіо або веб-радіо – це радіостанція, що використовує для транслювання технологію потокового мовлення в Інтернеті. На відміну від періодики, що легко інтегрується в Інтернет, радіомовлення належить до нетекстових мас-медіа, тому найголовнішою технічною проблемою є власне передача змісту повідомлення. Тут для формування успішного

радіомовлення потрібна наявність веб-сайту, який би дав змогу використовувати такі властивості гіпертексту, як наявність електронного архіву, напрями пошуку, забезпечення зворотного зв'язку [8, с. 27–28].

Прикладом такого засобу зв'язку в українському полі релігійної масової комунікації є католицьке «Радіо Марія», радіо «Вікторія Ра», протестантське радіо «Голос надії», православне радіо Свято-Троїцького Іонинського монастиря «Покров», міжнародне ведичне радіо «Веда-радіо» (яке пропонує можливість прослуховування прямих ефірів у записі), Інтернет-радіо на Ісламському інформаційному порталі Islam.net.ua «Mplus» (основні передачі: «Сім'я в ісламі», «Уроки муфтія України», «Подорож країнами», «Читання Корану», «Східна медицина», «Ритуали ісламу», «Азан» та ін.), ісламське радіо «Quran24» та ін.

Має радіо зв'язок і з писаною (точніше друкованою) комунікацією. Наприклад, редакція київської студії протестантського «Трансвітового радіо» видає щоквартальний журнал «Антенa», у якому публікує друковані варіанти радіопрограм, інтерв'ю з ведучими та новини християнського радіомовлення [15]. Особливість цього радіо і в тому, що воно двомовне: з 2008 року в ефір виходять 16 передач українською і російською мовами, які готують київська і харківська студії [15].

Особливою відзнакою радіо є його *приватний характер*. На більшість людей радіо впливає інтимно, віч-на-віч, пропонуючи світ комунікації між мовцем і слухачем. Це безпосередній аспект радіо, приватний досвід [7, с. 341].

У радіо, як і в інших засобів масових комунікацій, є свої секрети, своя магія. Воно приходить до слухача наочно, «з приватною та інтимною прямою взаємину». У нього є магічна здатність торкатися до далекого і забутого через історичний або літературний текст; воно розширює сприйняття сучасного світу. Будучи потужним фактором аудіальної культури, радіо... змагається з писемною культурою і природою самої людської мови [6, с. 99].

Підпорогові глибини радіо заряджені резонуючими відголосками племінних горнів і стародавніх барабанів. Це закладено в самій природі такого засобу, що володіє здатністю перетворювати душу і суспільство в єдину ехокамеру [7, с. 342], пише М. Маклюен.

Приватність цього мас-медіа пов'язана і з тим, що «у радіо, як і у будь-якого іншого засобу комунікації, є свій плащ-невидимка. Воно приходить до нас відчутно, з приватною та інтимною прямою безпосередніх взаємин, в той час як більш важливий факт полягає в тому, що воно насправді є підпороговою ехокамерою магічної здатності торкатися до далеких і забутих гармоній. Радіо навіть ще більше, ніж телефон або телеграф, є розширенням центральної нервової системи, змагатися з яким може тільки сама людська мова. Чи не варто нам тоді поміркувати над тим, що радіо має бути особливо співзвучне цьому найпростішому розширенню нашої центральної нервової системи, цьому аборигенному засобу масової комунікації, яким є рідна мова?» [7, с. 345] – запитує М. Маклюен.

Радіо, що було колись формою групового прослуховування, що спустошило церкви, з появою телебачення знову повернулося в приватне та індивідуальне користування [7, с. 350]. Недаремно релігійні діячі в Україні закликають до того, що християнські мас-медіа повинні зберігати особистісну спрямованість, підводити людей до глибоких і особистісних стосунків [16].

Таким чином, ми можемо говорити про парадоксальну ситуацію. З одного боку, радіо орієнтоване на приватну, особистісну комунікацію, а з іншого, це *ж радіо є засобом масового впливу, культурної гегемонії*. Ця гегемонія пов'язана із тим, що після Першої світової війни радіо мало значний вплив. Його контролював уряд, воно було централізоване, з широкою слухачською аудиторією, орієнтоване на традиційні погляди. Радіо було авторитетним, давало людям знання. Ситуація залишалася такою до 50 – 60 років минулого століття [2, с. 13].

У зв'язку із такою ситуацією М. Маклюен зазначав: якщо держава монополізує радіо, то за допомогою простого повторення і виключення протилежних точок зору воно може визначати думки населення. Про те, як реально працює цей монополістичний ефект, відомо не так багато, але важливо відзначити його винятковість. Здатність радіо глибоко залучати людей проявляється у використанні його молодими людьми під час роботи вдома, а також багатьма іншими, що носять із собою транзисторні приймачі, щоб створити для себе приватний світ у гущі натовпу [7, с. 340]. Фактично за півстоліття нічого не змінилося – це доказ того, що радіо реально може створити інформаційну стіну, відгородити від інших. У такій ситуації воно є фоном.

У полі дії цього мас-медіа думки і почуття представляються напрокат, уже готовими для сприйняття. Слово стало вже не тим, що вимовляється, а тим, що слухається. Все це зводиться до того, що людина стає слухняним недіездатним підопічним. Кінцевий ефект такий: виникає тип людини-слухача, який сам не говорить, бо йому нічого сказати, він слухає і стає слухняним – зазначає австрійський філософ Андерс Гюнтер [4].

Гегемонія пов'язана і з характеристикою радіо як формою для фіксації нашого спільного усвідомлення абсолютно нового світу – світу загальної людської участі у всіх людських подіях, приватних і колективних [7, с. 346]. Таким чином, будучи індивідуалізованим мас-медіа, радіо здатне перетворювати індивідуалізм у колективізм (використовуючи смисловий апарат М. Маклюєна – детрайбелізувати людство).

Проте, зрозуміло, що в релігійному радіомовленні гегемонія здійснюється найперше через форму цього засобу комунікації. Також як способи здійснення гегемонії мас-медіа можна маркувати і ті завдання, які ставлять перед собою релігійні радіостанції. Наприклад, єпархіальне радіо УГКЦ «Дзвони», яке діє з 1996 року і має власну хвилю та щоденний цілодобовий ефір, описуючи свої завдання пов'язує їх із несильним способом маніпуляції: «Давати опис світових подій, щоб відображати сучасну реальність та коментувати події, шукаючи їх розв'язок із християнської точки зору; залучати до радіопрограм спеціалістів, щоб вони ознайомили слухачів з актуальними проблемами сучасності, а також давали католицький погляд на специфічні сфери життя; піднімати культурний рівень населення через пізнання творів мистецтва та літератури (музичні програми, літературні читання, вислови видатних митців); інформувати про життя і події церкви у світі та Україні» [Радіо «Дзвони»]. Головним у цих завданнях є інтерпретація з ідеологічних позицій.

Механізми маніпуляції в цьому мас-медіа можуть бути й іншими. Наприклад, ведичне російськомовне радіо «Yoga Radio» (<http://yogaradio.fm/>), яке орієнтоване на російську та українську аудиторію, послуговується музичним форматом у поєднанні із лекціями, які орієнтують на ведичну культуру.

У зв'язку із цим показовою є думка А. Гюнтера про те, що «радіослухачі розмовляють один з одним лише зрідка. Апарати вкрали у нас здатність формулювати свої думки, вміння та любов до правильного висловлювання своїх почуттів» [4]. Фактично радіо не могло не надати людському існуванню певні екстраординарні нові форми, вважає М. Маклюєн [7, с. 345].

Мас-медіа не тільки відображають світогляд, а із зміцненням свого панування несуть кризу людського спілкування. Майбутнє сучасного суспільства і стабільність його внутрішнього життя залежать значною мірою від збереження рівноваги між міццю технічних засобів комунікації і здатністю людини до індивідуальної реакції, кожен засіб комунікації, крім усього іншого, – це ще й потужна зброя нападу на інші засоби комунікації та інші групи [7, с. 25], вважає М. Маклюєн.

Таким чином, радіо у сфері релігійної масової комунікації, з одного боку, продовжує традицію інтимного, приватного спілкування; а з іншого, – сприяє масовізації та гегемонії мас-медіа. Воно, маючи масовий характер, як технічний засіб комунікації, одночасно наділене національним характером та вузькою спеціалізацією, має приватний характер.

Література:

1. Балаклицький М. Медіатизація протестантизму в Україні 1991 – 2010 років : монографія / М. Балаклицький. – Х. : Харківське історико-філологічне товариство, 2011. – 379 с.
2. Благовістя у цифрову епоху. Фрагменти виступу доктора Йорга Дехерта (Німеччина) на Щорічній партнерській конференції ТСР у Братиславі // Антена. Ми говоримо про Бога. – №2, 2010. – С. 12 – 15. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://twr-ua.org/wp-content/uploads/2014/06/0023-antena_2-2010.pdf.
3. Головлева Е. А. Массовые коммуникации и медиапланирование : Учебное пособие. – М. : Академический Проект ; Деловая книга, 2009. – 352 с.
4. Гюнтер Андерс Мир как фантом и матрица. Философские размышления о радиовещании и телевидении // Искусство кино №2, февраль 2005 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://kinoart.ru/archive/2005/02/n2-article11>.
5. Заява на участь у Конференції громадських об'єднань та асоціацій для обрання члена Наглядової ради НСТУ. – С. 2 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : [http://nrada.gov.ua/userfiles/file/2015/Zaiavy\(77\).pdf](http://nrada.gov.ua/userfiles/file/2015/Zaiavy(77).pdf).
6. Киррилова Н. Б. Медиакультура : от модерна к постмодерну. – М. : Академический Проект, 2006. – 448 с.
7. Маклюэн Г. М. Понимание медиа : Внешнее расширение человека. – М. : Жуковский : «Канон_пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. – 464 с.
8. Пацан О. В. Радіомовлення у глобальній мережі Інтернет // Інформаційне суспільство : науковий журнал / голова редколегії В. В. Різун, гол. ред. В. Ф. Іванов ; Інститут журналістики КНУ імені Тараса Шевченка. – К., 2009. – № 9. – С. 27–28.
9. Пейтер М. Сущность христианского радиовещания: Дипломная работа на соискание ученого звания бакалавр богословия / М. Пейтер. – Одесса : Одесская богословская семинария евангельских христиан-баптистов, 1995. – 57 с.
10. Радіо «Вікторія РА» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://victoriara.com/modules.php?name=News&file=topics&topic=15>.
11. Радіо «Воскресіння» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.r.lviv.ua/>.
12. Радіо «Голос Надії» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://radio.hope.ua/>.
13. Радіо «Дзвони» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://dzvony.org.ua/>.

14. Радіо Марія [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://radiomaria.org.ua/>.
15. Трансвітове радіо [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://twr-ua.org/>.
16. Черенков М. Християнское свидетельство в мире Интернет-СМИ : инновации и традиции, исторический рубеж // Релігійно-інформаційна служба України [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://risu.org.ua/ua/index/projects/masmedia/38933/>.

Рецензент** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і політології Хмельницького національного університету **Мудраков Віталій

УДК 111.32.001.361

Володимир Калуга**САМОІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК АТРИБУТ ЗМІСТОВНОСТІ АВТЕНТИЧНОГО БУТТЯ**

Головна увага в статті зосереджена на дослідженні феномену самоідентичності та його ролі в бутті людини, як приватному, так і соціокультурному. За точку відліку береться припущення, що самоідентичність є самостійним феноменом, відмінним від ідентичності та спирається, перш за все, на самопочуття кожної конкретної людини. Відповідно до цього ситуація людини та її стан значною мірою залежать від консенсусу самоідентичності та ідентичності.

Ключові слова: самоідентичність, відчуття, рефлексія, суб'єкт.

Vladimir Kaluga**SELF-IDENTITY AS AN ATTRIBUTE OF PITHINESS OF AUTHENTIC BEING**

Our social life is impossible without fundamentally established communication links and interaction. The latter implies the emergence of certain fixed impressions of a person in general and the subject of interaction and communication in particular. The most natural way these impressions are combined in is through a phenomenon of identity when we talk about the other, including ourselves as the other (self-image, persona), and self-identity when the subject itself perceives oneself as a question. It is self-identity that works as a source of indigenous entity of the subject in reliance on feelings, realizing itself complete and intact, i.e. without distinguishing and opposing body, mind, and emotions to one another. Therefore an extensive study of the phenomena of self-identity and identity as two socio-cultural attributes of human existence offers the prospect of establishing such a strategy for both individual and communion life, where the very individual would feel comfortable. Respectively, mind (inner) peace necessarily involves, among other features, removing the conflict between self-identity as a state of health and identity as a socially meaningful image of oneself. That is health of a subject and his impression of oneself should be the same in different manifestations (forms). In order to achieve such a state one should understand the essence of self-identity: the subject should both know what it is and perceive its existence. One of the first steps in the aforementioned direction is to understand the phenomenon of self-identity. The subject of this article is to highlight the essence of the phenomenon of self-identity as such.

Keywords: self-identity, identity, recognition, feelings, reflection, subject.

Владимир Калуга**САМОИДЕНТИЧНОСТЬ КАК АТРИБУТ СОДЕРЖАТЕЛЬНОСТИ АУТЕНТИЧНОГО БЫТИЯ**

Ключевой акцент статьи сосредоточен на исследовании феномена самоидентичности и его роли в бытии человека на разных уровнях и планах. Отправным моментом исследования является предположение о том, что самоидентичность есть самостоятельным феноменом, отличным от идентичности, т.к. основой самоидентичности, очевидно, есть самоощущение индивида. Таким образом состояние человека и его ситуация во многом зависят от совместимости идентичности и самоидентичности.

Ключевые слова: самоидентичность, идентичность, признание, ощущение, рефлексия, субъект.

Дослідженню самоідентичності у строгому формулюванні цього поняття присвячено зовсім невелика кількість наукових робіт та філософських розвідок. У міфології та езотериці це поняття фактично не використовують узагалі, хоча сам феномен, звичайно, не залишився поза увагою ані езотериків, ані глибинного досвіду пращурів, закарбованого в міфах, легендах та казках. Щодо маловживаності поняття самоідентичності в науково-філософському обігу, то причиною тому перш за все є певна тенденція в наповненні змістом згаданого поняття. Прийнято вважати, що самоідентичність є похідною від ідентичності: самоідентичність – усвідомлена (і прийнята) індивідом власна ідентичність. Тому різноманітні дослідження феномену самоідентичності, як правило, велися та продовжують вестися в контексті дослідження ідентичності людини. Відповідно, цій тематиці присвячено вже значно більше уваги. До того ж обійти питання ідентичності людини принципово не можливо ані у філософії, особливо, що стосується філософської антропології, ані в просторі гуманітарних наук, особливо психології і психоаналізу. Вкрай важливим розуміння суті феномену ідентичності є також для галузей соціальної активності, у межах яких має місце маніпулювання, управління в той чи інший спосіб людиною, а також «виробництво» людини в цілому. Зрештою, можна з упевненістю говорити про те, що дослідження феномену ідентичності ведуться ще з тих часів, коли людина постала перед фактом констатації власної особистості: схоплення чи усвідомлення себе чимось локалізованим і відокремленим від решти світу, таким, що автоматично, тобто без жодних вольових зусиль і наміру, підтримує

та зберігає власну тяглість. А далі виникає закономірна низка питань: чим є це щось? Яким чином це щось набуває і підтримує власну окремішність? Яким чином відчувається, схоплюється та усвідомлюється власна окремішність?

Метою нашого дослідження є встановлення суті феномену самоідентичності та справжнього його співвідношення з феноменом ідентичності.

У цілому розгортання дослідження феноменів ідентичності і в його контексті самоідентичності можна розбити на такі напрями: філософсько-науковий, міфологічний та езотеричний. У свою чергу, у філософсько-науковому явно виділено три домінуючі ракурси бачення суті феноменів ідентичності та самоідентичності, що умовно змінювали один одного:

- ідентичність як субстанціональна основа існування і прояву суцього, котрим є людина, або як онтологічний атрибут людини;
- ідентичність як інтегрований образ людини, котрий вона поступово набуває в процесі соціалізації та власної активності, або як екзистенціальний атрибут людини;
- ідентичність як своєрідний продукт дискурсу, перманентна усталеність якого підтримується постійним обміном інформацією та діалогом, зокрема внутрішнім діалогом, або атрибут множинної природи людини.

Що ж до предметного розрізнення поміж собою ідентичності та самоідентичності, то чи не найочевиднішою підставою для цього є модуси існування і функціонування згаданих феноменів. Ідентичність суб'єкта, особи чи етносу, зберігається не дивлячись на смерть або виродження конкретного суб'єкта, а якщо поряд із людиною існують та взаємодіють із нею інші свідомі істоти, то і після припинення існування людства в цілому. При цьому, родовий, ширше – видовий елемент ідентичності зберігається автоматично іншими людьми, тоді як, індивідуальний елемент ідентичності зберігається в пам'яті інших, а також за посередництва інформаційних носіїв та речей, що так чи інакше виявляються таким собі ідентифікаційно-екзистенційним продовженням конкретних суб'єкта чи культури. А ось самоідентичність, індивідуальна чи етнічна, зникає разом зі зникненням суб'єкта. Тобто, найперше, самоідентичність є атрибутом кінцевої істоти, що має свій початок і кінець, поєднані за посередництва логічного мислення та рефлексії в одне ціле феноменом історії, котра для стороннього спостерігача розгортається лінійно, але завжди набуває різних інтерпретацій. Тому самоідентичність є радше самостійним і самодостатнім феноменом людського буття, аніж просто похідним від ідентичності, як правило, нібито породжуваним суб'єктом у процесі рефлексії.

На особну роль самоідентичності в бутті людини також вказують окремі стани людини, за яких зберігається ідентичність конкретної особи, у той час як її самоідентичність зазнає значної трансформації аж до розпорошення. Йдеться, зокрема, про амнезію, божевілля, а також явні психічні розлади, сполучені з розщепленням приватної історії або мимовільним продукуванням нової історії, відмінної від соціально визнаної, тобто біографії, наприклад, історії «Наполеона», «розвідника», «шпигуна» або й живої істоти, відмінної від людини, а також речей світу. В усіх згаданих випадках самоідентичність частково або в цілому не відтворюється індивідом або ж явно спотворюється і це на фоні того, як зберігається за ним ідентичність. Щоправда збереження ідентичності за індивідом, котрий частково або в цілому позбувся чи позбавлений самоідентичності, говорить про те, що встановлення ідентичності є радше результатом змови чи згоди, аніж констатацією факту чи проявом істини, особливо, якщо спиратися на принцип, відповідно до якого істина – не те, що потребує доведення, а те, чого не можливо уникнути. Реагуючи на, умовно кажучи, зовнішні атрибути, зокрема, на людське тіло, покладаючись на передній досвід взаємодії та спілкування, що мав місце за функціонального стану самоідентичності індивіда. Буденна людина схильна продовжувати ідентифікувати як людину істоту, котра з якихось причин втратила непомітно для оточуючих ключові атрибути людяності. Зокрема, постає питання чи можна вважати справді людиною того, хто втратив соціально адекватні реакції на оточуючий світ? А з іншого боку, чи можна вважати людиною того, хто, на переконання «експертів», продав свою душу, якщо душу вважати основою ідентичності? При цьому такі люди, як демонструють численні роздуми, описи й опуси, у т.ч. високоповажних служителів культу, зберігають власну самоідентичність, до того ж вона в них значно яскравіше вирізнена, аніж у масі посередніх людей, справді або нібито віруючих. Останнє додатково підтверджує, що ідентичність та самоідентичність – це два феномени в бутті людини, які функціонально доповнюють один одного, не будучи зводжуваними один до одного; що люди, якими ми себе знаємо, не можливі без того, аби їм були притаманні й ідентичність, і самоідентичність.

Спираючись на досвід, можна зробити висновок, що ідентичність для буденного сприйняття відкривається відразу в декількох проявах, два з яких легко схоплюються спекулятивно. Йдеться про есенційний та екзистенційний прояви ідентичності.

Людина не здатна мислити безкінечно, що є корелятом глибинного страху людини перед Незвіданим (принципово невідомим), тому завжди потребує констатації початку і джерела всякого явища, речі чи причини. Таким чином, вона вигадала або ж звела колись безпосередньо відомі до «декоративного» стану причину та джерело, як будь-якого іншого буття, так і свого. Роль джерела буття людини посіла певна субстанція, яку найчастіше сприймають як душу – щось вічне, але вкорінене у вічності первинної інстанції, тобто Бога; щось самодостатнє, але зумовлене волею первинного суверена, знову ж таки Бога; щось цілісне і неподільне, але таке, що можна краяти і ятрити, розбивати і наповнювати; щось невідчужуване, але чим можна торгувати, чи губити; щось тотожне саме собі, але мінливе під впливом спокус антипода творця. Попри явні та кричущі протиріччя, закладені у визначення природи душі, які чомусь, між іншим, уперто ігнорують, ідея душі глибоко вкорінилася у свідомості носіїв іудо-християнської парадигми як на рівні приватних переконань, так і в просторі громадської думки. Тому на її прикладі найпростіше схопити найхарактерніші ознаки есенційної ідентичності – у нашій уяві точки відліку і гарантії самототожності всякого виокремленого існування. У цьому випадку існування окремо взятої людини як носія загальнолюдських або родових ознак, з одного боку, та властивостей і індивідуальних, особливо вроджених характеристик, з іншого.

Досвід також яскраво демонструє, що людина впродовж свого існування піддається процесу виховання в усіх його формах та проявах і саме так розвивається, змінюється, набуває, опановує тощо. Разом із цим її ідентичність постійно зазнає неунікненних імпульсів, що підштовхують до трансформації. До того ж ця трансформація носить як умовно природний, так і явно штучний характер, це якщо взяти до уваги технології формування та нав'язування образу чи ідей, маніпулювання свідомістю абощо. Хоча переважна більшість дослідників, особливо теоретиків, звичайно, приділяють увагу природному процесу формування і трансформації особи, а отже, і її ідентичності, основою якого є виховання, і не тільки в контексті прямого наслідування, копіювання, і, що найголовніше – схоплення: так, наприклад, людина набуває здатність спілкуватися та засвоює найпоширеніші моделі соціальної поведінки. Щоправда сам процес схоплення або процес «природного включення» людини у спільноту, якраз навпаки, чомусь вперто ігнорується переважною більшістю вчених, особливо прибічників «класичної» науки. Тож умовно природним способом формування особи і її ідентичності вважається соціалізація в усіх її проявах, у процесі якої індивід, спираючись на свої природні властивості та якості, формується відповідно до тих умов і обставин, що притаманні оточуючому світу. Особливості ж оточуючого світу визначаються різноманітними чинниками, у т.ч. і виробничими відносинами, домінантним способом споживання, рівнем розвитку науки і техніки абощо. Таким чином, існування й активність людини в цілому виявляються найпотужнішими факторами закладання і збереження тяглості ідентичності особи. Сама ж ідентичність набирає ознак динамічності, виявляється соціальним продуктом, котрий корелює з соціальною свободою та активністю і проявляє себе як екзистенційно обумовлений феномен.

Означені есенційний та екзистенційний прояви ідентичності набувають деякої гармонії і повноти актуальності, взаємодоповнюючи та взаємодіючи одна з одною, лише в лоні самоідентичності. Останнє витікає з властивості самоідентичності бути «точкою збірки» всіх можливих та допустимих проявів ідентичності, адже будь-які проявлені персональні буття та активність людини мають цінність перш за все тому, що значимі для самого суб'єкта. Інакше кажучи, все, з чим має справу суб'єкт, у т.ч. і з самим собою, важливе і значиме тільки тому, що воно має цінність для самого суб'єкта, а не тому, що просто існує поза схопленням і дієвим ставленням до нього самого суб'єкта. Самоідентичність, окрім іншого напряду сполучена з механізмом формування оціночних суджень – продукту людського мислення, з яким найперше пов'язують прояв суб'єктивності, у т.ч. і за посередництва унікального ставлення до чого б то було, а також унікальної комбінації рис і властивостей, притаманних людині взагалі. Із самоідентичністю як корелятом суб'єктивності також безпосередньо пов'язують переживання, котрі виявляються основою приватного досвіду, на відміну від фактологічних міркувань, притаманних груповому, наприклад, загальнолюдському досвіду, представленому у вигляді систематизованих вражень, доведених механізмом визнання або сліпої віри до статусу знань, зведених на аксіоматичних постулатах чи твердженнях, на кшталт того, що Бог існує і Він є початком усьому та Творцем людини або елементарна частина – це корпускула, носій усіх фізичних властивостей світу, виявлених і постійно встановлюваних суб'єктом.

Нерозривна зв'язка самоідентичності та суб'єктивності, за якої суб'єктивність є соціально зумовленим репрезентантом самоідентичності, говорить також про те, що самоідентичність має природне походження, тоді як, ідентичність за своїми властивостями є штучним конструктом. Самоідентичність пов'язана перш за все з ірраціональним началом людини (смаками, бажаннями, страхами абощо), найчастіше опосередкованим переживаннями, вподобаннями, почуттями тощо, тобто почуванням себе самого в цілому. Таким чином, самопочування виявляється глибинною і разом із тим первинною

основою самоусвідомлення власного буття й активності, тобто фіксації самоідентичності. Тоді як, самоусвідомлення у формі самоконстатації, тобто у формі проговорювання факту власного існування й активності є вторинним щодо самопочування. Самопроговорювання стає можливим завдяки запуску внутрішнього діалогу або, словами психологів, вступу в дію другої сигнальної системи. Це означає, що самоідентичність не є результатом сприйняття і прийняття індивідом ідентичності, сформованої оточенням щодо нього, як власної ідентичності. При цьому ідентичність індивіда часто формується ще до його народження, а в певному сенсі ще навіть до його зачаття. Йдеться не про родовий елемент ідентичності, а про індивідуальний. Це пов'язано, наприклад, із плануванням сім'ї, бажанням батьків народити саме хлопчика чи дівчинку і виховувати дитину в тому чи іншому руслі, а також із визначенням імені майбутній дитині, шляхів соціального становлення ще до її зачаття абощо.

Саме тому плутанина зі встановленням на рівні можливої природи самоідентичності, починається з плутанини, сполученої зі встановленням природи ідентичності людини, а остання з плутаниною щодо гносеологічних можливостей людини та природи знання. Оминаючи наразі гносеологічний аспект, очевидно, починати розв'язувати виявлений клубок неясностей варто з розмежування місця і ролі в бутті людини відчуття та осмислення. Відчуття, безумовно, первинне щодо осмислення, оскільки запускається в дію разом із запуском першої сигнальної системи, тобто разом із тим як щось стає живим. Воно відзначається безпосередністю як нам видається, тоді як осмислення опосередковане мовою. Відчуття суто індивідуальне, осмислення ж завжди має соціальну (множинну) природу, оскільки є розумовою операцією, тому мислення, як обґрунтував, наприклад, Кант, а слідом за ним Х. Арендт у своїх лекціях із філософії Канта, «як процес, що притаманний самотності, залежить від присутності інших, щоб взагалі бути можливим» [6, с.145]. Тож оперта на відчуття самоідентичність, як самопочування, виявляється завжди первинною щодо ідентичності, опертої на мислення. Хоча подібне твердження на перший погляд автоматично вступає у протиріччя з ідеєю, котра зводиться на певному схопленні нібито факту первинності субстанціональної ідентичності. Раніше будь-якого втіленого буття має бути образ цього буття – його, так би мовити, проект, його основа в згорнутому вигляді абощо. Тобто людське мислення запрограмовано так, аби завжди віднаходити ту позицію, від якої далі лінійно розгортає сюжет втілення, іншими словами, точку відліку. Але як показує життєвий досвід і практика, крайньою такою точкою відліку, або точкою відліку всіх решти точок виявляється, не щось первинне щодо людини, наприклад, Творець чи Бог, а людина або окремих її прояв чи властивість як фундаментальний атрибут. До речі, саме звідси маємо Сократове «людина – міра всіх речей» або Декартове «мислю, отже, існую». Тобто мисленню людини відкривається завжди вторинний щодо неї факт, конкретний чи трансцендентний, тобто будь-який помислений факт, річ, подія чи образ завжди вторинні щодо самого процесу мислення або того, що робить мислення можливим, очевидно, розуму. Помислити ідентичність можливо лише тому, що її образ уже певним чином є конструктором розуму, його вмістом. Останнє означає, що субстанціональна природа ідентичності, чи то душа, чи атман абощо не є чимось, що існує саме по собі і схоплюється в усій повноті свого буття мисленням, а є лише враженням про те, чим же саме могла б бути субстанціональна ідентичність. Тобто феномен душі абощо як основа субстанціональної ідентичності для буденної людини виявляється плодом її уяви, а не результатом безпосереднього схоплення: предметом прямого переживання чи елементом досвіду. Надання ваги і статусу значимості в бутті людини, а також синхронності наповнення масами ідентичним або дуже схожим змістом уявлення про душу, доведеного сліпою вірою до статусу знання або непохитного переконання забезпечується за допомогою механізму неусвідомленого визнання або латентної змови. Тобто, не усвідомлюючи того, члени єдиного культурного простору діють і мислять так, ніби вони змовилися між собою, яким саме змістом наповнювати те чи інше поняття, котре позначає ту чи іншу річ, явище або процес. Водночас останнє не означає, що субстанціональної основи ідентичності не існує принципово. Вона, якщо розгортати думку в контексті філософії Канта, залишається «річчю в собі», доступною для схоплення тими, хто певним чином розвинув у собі екстрасенсорні здібності або так упорядкував власну свідомість і активність, що зробив можливим схоплення несприймабельного для звуженої свідомості, тобто свідомості людини, зосередженої на клопотах і турботі, якого б ті набирали вигляду. Масово тиражований образ субстанціональної основи ідентичності є нічим іншим як екстраполяцією безпосередньо схопленої езотериком сутності, наприклад, душі. А далі осмисленню піддається саме образ, а не сутність чи субстанція. І вже тепер образ повторно наповнюється змістом у ході розмірковувань. Тож масово тиражоване розуміння душі чи іншої субстанціональної основи ідентичності і безпосереднє схоплення душі є двома глибоко відмінними речами.

Таким чином, коли людина, якими б інтелектуальними потугами вона була наділена, але спираючись на обмежене або буденне сприйняття, маючи справу з ідентичністю, відкриває останню для

себе як інтелектуальний конструкт, що може як завгодно бути представленим: і як субстанціональна основа, і як соціальне явище або й як продукт дискурсу, а найчастіше як симбіоз згаданих та інших проявів. Самоідентичність же не може бути зведена до конструкту, навіть якби того хотіла людина, бо спирається на самопочування. Встановлення цього факту дозволяє подивитися на джерело внутрішніх конфліктів під своєрідним кутом зору і, зокрема, помітити, що саме різниця між самоідентичністю та ідентичністю індивіда викликає переживання екзистенційного дискомфорту в останнього. Найпростіше це можна помітити на фоні того, як індивід виявляє несумісність між тим, яким він себе відчуває взагалі та як себе почуває в конкретній ситуації, і тим, яким він має бути та має себе вести (почувати) відповідно до очікувань інших та вимог громадської думки, представлених у вигляді ідеалів, цінностей та стандартів. При цьому апеляція до субстанційної основи ідентичності або душі виявляється зручною для нав'язування індивіду моральних приписів, наприклад, у вигляді Божих заповідей абощо, а до ідентичності як соціального конструкту чи продукту дискурсу – етичних приписів, наприклад, у вигляді норм і правил поведінки, у т.ч. в громадських місцях, етикету абощо. До речі, такий поворот подій автоматично відкриває шлях до утвердження лукавства як основи соціальних відносин. Зокрема, авторитетний мислитель, ідеї якого мають колосальний вплив на формування культурного простору західного штибу, Кант, знаходить, як, на його і думку багатьох його послідовників, аргументи на користь виправдання лукавства під виглядом лицемірства, стверджуючи, що «варто цінувати навіть натяк на добро в іншій людині. Лукавство, безумовно, є кращим за цинізм» [3, с. 27].

Надмірне вивищення лицемірства над цинізмом, особливо в його первинному прояві як ідеї кініків, що в сухому залишку зводилася до відмови від усього надлишкового та штучного, а також різноманітних умовностей, що по суті тотожне надмірному захопленню феноменом ідентичності, особливо субстанціональної ідентичності в поєднанні з нівелюванням самоідентичності, призвело до знецінення індивідуальності, утвердження духу пуританства, а за ним чи поряд із ним духу утилітаризму. Останнє поклало початок зростанню суспільного запиту щодо реабілітації суб'єктивності. Таким чином, увага мислителів поступово зміщується з ідентичності, що ґрунтується на ідеї творення людини, на ідентичність, що зводиться на ідеї людини як самочинного буття, тобто джерела власної активності в усіх її формах та проявах. Останнє, безумовно, сполучене з самоідентичністю. У згаданому контексті, англійський соціолог та філософ Е. Гіденс переміщує дослідження природи феномену ідентичності в проблемне поле культури. Як наслідок він приходиться до висновку, що ідентичність – це не що інше як феномен континуальності, обмежений у просторово-часовому континуумі, відповідно, самоідентичність слід уважати континуальністю, що піддається інтерпретації суб'єктом – соціальним агентом. При цьому й ідентичність, і самоідентичність породжуються не стільки в процесі діяльності, стільки є продуктом рефлексії, до якої вдається суб'єкт у потоці повсякденного життя та активності [1, с. 53-55]. Разом із тим Гіденс, як і інші, відмічає неоднорідність ідентичності, виділяючи в ній два полюси, одним із яких є цілковите пристосування або конформізм, а іншим – замкненість на собі. Щоправда замкненість на собі, як те, що мало б відповідати глибинним внутрішнім переживанням, у контексті гіденовської теорії соціальної структуризації стосується лише винятково екзотеричного досвіду індивіда – досвіду, яким можливо поділитися з іншими, піддаючи його опису та апелюючи до асоціативних рядів. Природно, що по-іншому і бути не може, адже будь-яка наука чи теорія, як невід'ємна частина сучасної науки зводиться винятково на екзотеричному досвіді і навіть не те що принципово, а вперто не визнає езотеричний досвід. Тобто фактично це наука має і для мас, а не для людини і про людину, якби вперто науковці від цього не відхрещувалися і які б заумні конструкції теоретичні зводили. Тому в просторі сучасної науки, а за нею й етики, юриспруденції абощо феномен самоідентичності не отримує належної уваги та не може знайти повноцінного осмислення. А той контекст, у якому все ж розглядається феномен самоідентичності, безумовно, спирається на екзотеричний досвід, що приводить до ототожнення самоідентичності з власною ідентичністю – ідентичністю індивіда, сформованою оточенням, прийнятою самим індивідом як істинна і трансформована в образ самого себе, котрий постійно піддається рефлексії. Схоплення ж як і самопочування в такій схемі виявилися зайвими елементами так, ніби вони не притаманні людині, а коли й притаманні, то що з тим робити – це суто приватна справа, яку краще взагалі не поширювати у спільноті, особливо в контексті, котрий претендує на науковість, об'єктивність, у кінцевому варіанті – на масове визнання.

Самоідентичність виявляється не атрибутом людини, без якого не можливе будь-яке виокремлене автономне буття, котре так чи інакше фіксує свою самобутність, а набута властивість людини. Такий підхід робить можливими і слухними численні наукові «відкриття», котрі стосуються феномену самоідентичності як вторинного феномену. Наприклад, на визнання претендує ідея про те, що «самоідентичність формується на певному етапі культурно-історичного розвитку самосвідомості дитини, коли досвід міжособистісної взаємодії з дорослим викликає «потребу» в самоідентичнос-

ті як особливому «органі» саморегуляції. Її базою є «первинний «материнський діалог» як праобраз усіх життєвих відносин людини; він утворює фундаментальну діалогічну структуру самосвідомості – репрезентацію Я-Інший, що містить паттерн узагальненого материнського діалогу, всередині якого вона розвивається» [4, с.14]. Тобто самоідентичність не є основою фіксації власної самобутності індивідом, а лише допомагає йому краще пристосуватися до навколишнього оточення. Останнє виводить на базове щодо себе переконання в тому, що людина чистий продукт чого б то було: Бога, суспільства або що, а отже, зміст індивідуального існування автоматично приписується своєму продукту «виробником», навіть, якщо він є сама любов і відмовляється від подальшого втручання в долю свого продукту, залишивши його сам на сам із власною безпорадністю. Безпорадність же не може підмінити собою свободу і самодостатність. Буття індивіда в такому разі оголюється, виявляючи всю абсурдність будь-яких силувань засвідчити власну унікальність: створене не може повторно себе створити, хоча цілком може творити щось інше, у т.ч. власний образ або свою чи іншого ідентичність. А самоідентичність – ні. Самоідентичність – це атрибут кінечної істоти, навіть якщо сама істота безсмертна або й вічна: той стан, у якому віднаходить себе істота, супроводжується самоідентичністю істоти; зміна стану проходить у супроводі зміни самоідентичності. Конкретна людина, якою кожен із нас себе знає, знає тільки тому, що має самоідентичність, раніше оперту на самопочування, аніж на самоусвідомлення. Після того, коли конкретна людина помирає і нібито душа відходить у світ інший, ця душа, якщо вона збереже свою персональну ідентичність, віднайде себе в іншому стані, що супроводжуватиметься виникненням до буття нової самоідентичності – невідомого буденній людині способу самопочування та / або схоплення, тому й такого, що автоматично ігнорується як неіснуючий.

Тож у сухому залишку самоідентичність як вона відкривається мисленню образно може бути представлена як посередник поміж цілісним буттям людини, її суттю та персональним буттям, тобто екзистенцією, маркованою за допомогою «Я», котре розтиражоване в часі за посередництва історії. Чи не найвизначальнішим атрибутом самоідентичності в такому разі є активність в усіх її формах і проявах, притаманних людині.

Про самоідентичність також можна сказати, що вона є точкою дотику або заломлення всіх наявних, допустимих і ймовірних проявів ідентичності людини. Разом із тим, під самоідентичністю розуміється ідентичність, що сама себе відображає в усій своїй множині проявів. Тобто, перше, що неявно відкривається мислячій істоті, яка констатує процес власного мислення, є її самоідентичність. Хоча за буденних умов свідомість людини налаштована так, що раніше «відображаючого» начала схильна схоплювати відображений у ній образ: за власною ідентичністю чи своїм «Я» або що вона тяжіє не помічати відображаюче начало, роль якого виконує самоідентичність. При цьому самоідентичність виявляється певною, так би мовити, точкою змикання буття і свідомості на рівні окремого індивіда, пусковим механізмом екзистенції, що характеризується перманентним усвідомленим (осознанным) вибором, підтвердженням вибору і прийняттям відповідальності за вчинений вибір. Самоідентичність є незмінною і неспростовною властивістю самотньої істоти, котра відкриває свою абсолютну самотність, як би сказав Гайдегер, лише перед обличчям Ніщо. Але доки конкретна людина залишається зумовленою та множинною істотою, котра віддає перевагу «теплу соціальності» перед достеменністю власного буття, доки вона не знайде можливості позбутися залежності від чотирьох обставин становища людини, описаних Х. Арндт та сексуальності як п'ятої обставини її становища. Людина позбавлена самодостатності. Вона унікатиме самотності як смертельного і безжального ворога, а її самоідентичність залишатиметься доступною для неї лише частково у вигляді фрагментів або проявів, зокрема різномірних варіантів ідентичності.

Література:

1. Гидденс Э. Модерн и самоидентичность / Э. Гидденс // Современная теоретическая социология : Энтони Гидденс : реферативный сборник ; под ред. Ю. А. Кимелева. – М. : ИНИОН РАН, 1995. – 155 с.
2. Киз Дэниел. Множественные Умы Билли Миллигана – [Електронний ресурс] / Д. Киз – Режим доступу : <http://tululu.org/read14784/>.
3. Лоолер Дж. Этика, политика и суждения вкуса : Арндт против Канта // Вестник московского университета, серия №7. – 1997, №2.
4. Соколова Е., Бурлакова Н., Лзонтиу Ф. К обоснованию клиничко-психологического изучения расстройства гендерной идентичности / Е. Соколова и др. // Вопросы психологи. – 2001. – № 6. – С. 3-16.
5. Тейлор Чарльз. Джерела себе [Текст] : творення новочасної ідентичності: Пер. з англ. / Ч. Тейлор ; заг. ред. пер. з англ. А. Васильченко ; Національний ун-т «Києво-Могилянська академія». Центр європейських гуманітарних досліджень. – К. : Дух і Літера, 2005.
6. Arendt Hannah. Lectures on Kant's Political Philosophy. The University of Chicago Press, Chicago, 1982. – 263 p.

Рецензент – доктор філософських наук, професор кафедри історії і політології НУБіП України Черній А. М.

УДК 130.2

Віталій Кузін**ПОСТКОЛОНІАЛЬНА КРИТИКА ЯК КУЛЬТУРНА ПРАКТИКА**

У статті досліджено формування постколоніальної критичної теорії та її практичне застосування для аналізу культурних трансформацій, які з'явилися з кризою колоніальної системи. Постколоніальна критика виникла як реакція на ці культурні зміни, запропонувавши вирішити проблеми культурної взаємодії та сформувати нові перспективи розвитку міжнародних відносин, міжнаціональної взаємодії, міжкультурної ідентичності. Спільноти, які залишаються осторонь таких змін, продовжують зберігати свій постколоніальний стан, позбавляючи себе спільної участі в мультикультурній комунікації.

Ключові слова: культура, постколоніальні студії, постколоніальна критика, постмодернізм, ідентифікація, комунікація, мультикультурність.

Vitali Kuzin**POSTCOLONIAL CRITICISM AS A CULTURAL PRACTICE**

The article deals with the formation of postcolonial criticism as an interdisciplinary discourse that allows radically review the scientific concept of culture created among the Western scientific and theoretical outlook. Postcolonial critical theory considers culture as national integration, which has long been presented as a system of imperial domination, explaining culture as a territorial identity. The specified definition of culture is built on the principle of influence, where the central role takes only culture of community that is able to export its national interests in other nations and ethnic groups. Instead postcolonial critique reveals that such reflection is a negative perception of cultural differences leads to the anthropological division of mankind geographically. To eliminate the anthropological sense of discrimination caused by the incorrect interpretation of culture it should be made intellectual audit concept that apply postmodern discourse to the academic and theoretical knowledge that legitimized the cultural values and their differences. Postmodern experience allowed to resolve the conflict of cultural differences and move on to post-colonial critique and to create new nonaggressive interactions in intercultural community. Thus, postcolonial criticism, launched as critique of political and power influence of culture, offers multicultural concept of communicative interaction to restore a common anthropological identity in today's multicultural society.

Key words: culture, postcolonial studies, Postcolonial criticism, postmodernism, identification, communication, multicultural.

Віталій Кузін**ПОСТКОЛОНИАЛЬНАЯ КРИТИКА КАК КУЛЬТУРНАЯ ПРАКТИКА**

В статье исследовано формирование постколониальной критической теории, её практическое применение для анализа культурных трансформаций, которые появились с кризисом колониальной системы. Постколониальная критика возникла как реакция на эти культурные изменения, предложив решить проблемы культурного взаимодействия и сформировать новые перспективы развития международных отношений, межнационального взаимодействия, межкультурной идентичности. Сообщества, которые остаются в стороне от таких изменений, продолжают находиться в постколониальном состоянии, лишая себя совместного участия в мультикультурной коммуникации.

Ключевые слова: культура, постколониальные студии, постколониальна критика, постмодернизм, ідентифікація, комунікація, мультикультурність.

Постановка проблеми. Події, які відбулися в ХХ ст., по-справжньому стали значущими для людства. Оцінити їхній вплив на сучасну історію здатний кожний, хто погляне на політичну мапу планети, яка впродовж останніх 50 років змінювалася зі швидкістю практичної реалізації людством своїх думок, поглядів, теорій та відкриттів. Будь-які зміни, що відбулися в історії людства, завжди зберігаються в найбільш універсальній системі людських цінностей і досягнень, котру прийнято визначати поняттям «культура». Жодна наукова галузь знання не здатна так чітко описати і характеризувати ставлення людини до себе, відносини з іншими та життя на землі, як це можливо висловити в загальнолюдському явищі культури. Існує багато спроб визначити поняття «культура», але відповідність їхнього змісту та значення тому, що в нашій свідомості асоціюється з культурою, залежить від уявлення кожної людини про себе та суспільство в цілому. А тому дефініція культури піддається постійному перегляду, на який впливають пізнавальні та предметні зміни у філософії, науці, особливо в гуманітарному знанні та структурі соціальної організації. В іншому значенні питання розуміння

культури з'явилося з появою постколоніальних студій – нового літературного напрямку, котрий намагається вирішити проблеми спільнот, що перебували під впливом європейського колоніалізму. Адже як стверджують представники постколоніальної літератури, культура – це не тільки синтетичне поняття, у якому закладена множинність наукового знання, але й горизонт поєднання теорії з практичністю, де можна помітити нерозглянуті в мисленні дії, що досі продовжують розділяти єдину людську спільність за рівнем соціального добробуту, справедливістю політичного устрою та можливостями індивідуального комфорту.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Постколоніальні студії виникли в інтелектуальному середовищі Заходу, представляли спочатку спробу в художній формі ознайомити західноєвропейських читачів із досвідом життя народів, які потерпали від колонізації. Під подвигами боротьби за національну свободу постколоніальна література набуває нових рис: з'являється спроба осмислити явище колоніалізму та імперіалізму через призму наукового досвіду. Фундатором вказаного інтелектуального напрямку став психіатр Франц Фанон, якому вдалося діагностувати явище колоніалізму як патологію мислення, що можна ліквідувати шляхом інтелектуального переосмислення. Його висновки стимулювали появу більш детальних досліджень, у яких колоніалізм розглядався як культурний конфлікт, спричинений науковими поглядами та уявленими образами в художній літературі. Таких спостережень щодо колоніального впливу дійшов культуролог Едвард Саїд, описавши свої доведення в роботах «Орієнталізм» і «Культура та імперіалізм». Ці книжки не тільки стали основою всіх майбутніх задумів у постколоніальній темі, але й заклали методологію застосування постколоніального дискурсу. Стрижень колонізації Саїд вбачав у культурі – активній дії людини ставити перед собою мету та її здійснювати. Культуру слід розуміти як свободу, де людина втілює свою волю індивідуально та суспільно. Чим більшу свободу відчуває людська воля, тим сильнішим є потяг пристосовувати навколишню дійсність до можливостей свободи, що, на думку Саїда, і є створенням культури. Для європейської людини культура була демонстрацією свободи, котра трактувалася не як можливість перевіряти негативність чи позитивність вибору, а владою над усім, де могла діяти свобода. Поєднавши культуру і свободу, Саїд довів, що колоніалізм не був для європейського світу регресом, навпаки, у цьому вбачалася моральна мета продовжити свою ідентичність для інших народів.

Звідси започатковується нова стратегія постколоніальних досліджень, у якій колоніалізм трактується як расова, національна, соціальна та гендерна дискримінація. Колоніалізм перестав існувати як географічне поняття, але зберігається в комплексі гетерогенних вад, за якими суспільство продовжує відокремлюватися на своїх і чужих, тобто інших, не ідентичних. Так, постколоніальна тема доповнюється новими розділами, що критикують колоніалізм як національну проблему: Г. Бгабга «Нація і на расія», Б. Андерсон «Уявлені спільноти», Е. Томпсон «Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм» та ін. Одночасно тема рівності міжнаціональних відносин приваблює поєднувати напрями фемінізму з дискурсом внутрішніх національних проблем, що існують у постколоніальних країнах. Цей напрям досліджень представлений працями Г.Ч. Срівак «В інших світах», Дж. Батлер «Психіка влади: теорії суб'єкції», К. Мілет «Сексуальна політика» та ін.

Більш сучасним напрямом дослідження є застосування постколоніальних студій як міждисциплінарної методології для розгляду теорій, концепцій у гуманітарних і суспільних науках. Протягом останніх двадцяти років такий практичний бік постколоніальних студій використовували Е. Доманська «Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле», Т. Іглтон «Ідея культури», Даймонд Дж. «Зброя, мікроби і харч: витоки нерівностей між народами», Дж. Сторі «Теорія культури та масова культура». Загалом постколоніальні дослідження доцільніше поділяти за географічною та національною приналежністю, адже постколоніальна література є критикою регіональних культур, які не здатні подолати зовнішні та внутрішні недоліки, що назріли в постколоніальних суспільствах. Найкраще розділювати постколоніальні студії за досвідом їхнього функціонування в середовищах американської, французької, англійської, польської та української національних спільнот.

До України постколоніальні студії потрапляють у період незалежності як література, написана в середовищі української діаспори, де антиколоніальні мотиви були засвоєні ще від часу національного пробудження наприкінці XIX – на початку XX ст. І на розвиток постколоніальних студій в Україні тривалий час впливали роботи українських закордонних авторів: О. Мотиля, М. Павлишина, В. Чернецького, М. Шкандрія, Р. Шпорлюка. З появою на інтелектуальному горизонті перекладів іноземних творів критичної постколоніальної теорії процедура створення в Україні власних постколоніальних досліджень значно прискорилося. Постколоніальну теорію почали активно задіювати для відстеження політичного потенціалу, історичних, національних, мовних, релігійних і культурних векторів мислення в ситуації суверенного самовизначення. На сьогодні ініціаторами постколоніаль-

ного дискурсу в Україні є Я. Грицак, Т. Гундорова, О. Забужко, Г. Касьянов, В. Коненко, Л. Масенко, С. Павличко, М. Попович, М. Рябчук, Н. Яковенко. Цей перелік можна постійно продовжувати, теми в постколоніальній критиці невичерпні в силу того, як неможливо встановити завершення культурних змін, які так впливають на світосприйняття особистостей.

Виділення не вирішених раніше частин загальної проблеми. Представлений огляд показує, що постколоніальна критика покликана узгоджувати виявлені зміни в культурі з досвідом національної й індивідуальної ідентичності в системі комунікативних інтересів сучасного суспільства. Вказані автори використовують критичну методологію постколоніалізму в різному контексті, тому не прагнуть показати постколоніальну критику як новочасну інтелектуальну практику, котра здатна не тільки вказувати та прогнозувати проблеми, але вирішувати їх, не створюючи різнорідних відхилень у людському світогляді.

Мета статті. Здійснення подібного дослідження можна реалізувати лише у філософському мисленні, де вся сукупність пізнавальних рефлексій здатна існувати незалежно від можливості та якості бути оціненою. Постколоніальна критика пропонує аналізування культури як необмеженої структури діяльності та відносин людства, де кожна спільнота прагне показати свою винятковість незалежно від того, якого значення вона набуде в досвіді інших. Проте які це може викликати наслідки і яку вони роль відіграватимуть у загальній ситуації покликана вирішити наша стаття.

Виклад основного матеріалу. Появу постколоніальної літератури пояснюють антиколоніальними мотивами в західноєвропейському імперіалізмі після Другої світової війни. Але причини, що стали рушійним моментом для зародження постколоніальної літератури, були закладені в загальній кризі науки, світогляді та цінностей, які випробовували людство від початку ХХ ст. Етимологічне значення слова «криза» (з грецької перекладається як «вирішувати», «повертати») означає відмову від попереднього досвіду, норм пізнання і логічних законів мислення, що не виправдали свого призначення і спричинили аномалії буття. Подолати створену ситуацію можливо було тільки шляхом запровадження нових методів пізнання, котрі б радикально змінили стратегію мислення. Взамін модерних стереотипів дійсності був запропонований постмодерний стиль судження, який породив серію поворотів у науковому світогляді [4, с. 117]. Поряд із лінгвістичним, літературним, історичним, комунікативним, етичним та естетичним поворотом з'явився постколоніальний напрям, за яким закріпили вирішення проблем, що виникли у світовій культурі після падіння тоталітарних, колоніальних та імперіалістичних режимів.

Появу ідей постмодернізму пов'язують із відмовою в мистецькому русі від академічних, стильових та класичних шаблонів. Модернізм сформувався за рахунок пошуку «ідеального» у всьому, що викликало естетичне задоволення та практичну необхідність. Судження про світ, людину і предмети взаємодії, як стверджували модерністи, не мають об'єктивного та суб'єктивного змісту, а тому потрібно захищати всі позиції, ідеалізуючи все як прояв індивідуальності, елітарності та неповторності. Це створювало ситуацію постійних конфліктів, які фіксувалися в історії на прикладі боротьби за різні мистецькі погляди, національні інтереси та індивідуальні здібності [1, с. 99-100]. Розв'язати створені проблеми насильницькими засобами було неможливо, необхідний був новий підхід, який змінив би напрямок мислення. Спробу окреслити перехід модернізму до постмодернізму, вказавши можливі перспективи таких дій, зробив Ж.-Ф. Ліотар.

У роботі «Стан постмодерну» він характеризує термін «модерн» так: «Наука не обмежує себе встановленням корисних регулярностей і пошуком істини, вона зобов'язана легітимізувати правила власної гри. Саме тому наука створює дискурс легітимації відповідно до її власного статусу – дискурс, названий філософією. Я буду використовувати термін «модерн» для того, щоб позначити будь-яку науку, яка легітимує сама себе за допомогою метадискурсу, що експліцитно апелює до таких гранднарративів, як діалектика Духу, герменевтика смислу, емансипація раціонального або діючого суб'єкта, створення багатства тощо» [7, с. 71]. До Просвітництва у філософії історії існували нарративи, котрі були легітимною частиною істинного знання. У добу модернізму філософія замінила нарративні знання на наукові, тим самим позбавивши їх легітимності; але надавши право на існування одному, філософія опинилася в суперечності з собою. Жодний науковий предмет, що відокремився від філософії в період модернізму, не вважає її легітимною наукою. Тому під дією таких факторів у філософії відбувся поворот до мови, до пошуку сенсів у поняттях, якими вона оперує, а отже, і до нарративів, які створювали її.

Запроваджуючи принцип «легімітизації», Ліотар пояснює, що наука формувала знання навколо названого предмета; інтерпретуючи предмет, можна було контролювати знання, приховувати під цим елементи політичного, економічного та культурного впливу. Створене знання не було істинним, бо використовується в інтересах конкретних спільнот, які його створюють, щоб позбавляти інших влас-

ного знання про світ і себе. Щоб викрити і змінити цей процес, необхідно повернутися до нарративу, місця, де відбулися категоричні зміни у світогляді. Тому Ліотар пропонує розглядати постмодерн не як етичне вирішення конфліктів у суспільстві, а шлях звільнення знання від влади в усіх її видах. За своєю природною структурою знання в контексті пізнання науки чи нарративу обмежується, бо воно артикулюється мовою, поняттями, які часто мають ситуативний зміст, але не враховується їхній справжній сенс. Щоб відчуті справжню сутність знання, необхідно позбавити його істини та хиби, здійснити делегітимізацію – звільнення від науки. Таке знання буде постмодерним, що, на думку Ліотара, означає «не просто інструмент авторитетів; воно робить нашу чутливість до відмінностей більш витонченою і посилює нашу толерантність до несумірності. Принципом постмодерністського знання є не гомологія експерта, а паралогія винахідника» [7, с. 73]. Отже, поняття «постмодерн», яким оперує Ліотар, складається з двох слів – «після» та «зараз», тобто «після сучасності» є поверненням до сподоби мислення, чим володіє кожна людська істота. Лише усвідомлюючи, як наукові поняття і категорії відтворюють індивідуальну реальність кожного, можна дізнатися про хибність та істинність знання.

Із критикою теорії постмодерну Ліотара виступив Ю. Габермас. У доповіді «Модерн – незавершений проект» він стверджував, що проблемою модернізму є різкий відхід від категорій метафізики. Це вплинуло на зміну уявлення про простір і час, і філософія від аналізу абстрактних ідей почала займатися проблемою умов та можливостей мислення, котрі відповідають антропологічному сприйняттю. Так, формується нова перцепція оцінки світу, яку розум, як загальнолюдський феномен, перевіряє на практиці – в природі, у суспільних процесах та індивідуальних властивостях людини. Виникає модерний або модернізований світ спільнот, які з кожною історичною віхою пропонують свої моделі вирішення завдань, про що Габермас говорить: «У модерних суспільствах викристалізуються сфери науки, моралі та права» [2, с. 204]. Кожна з цих предметних галузей діяльності формує свої критерії дії, котрі через неузгодженість критикують і заперечують одна одну. Модерний підхід у рефлексії пізнання, таким чином, створює диференціацію розуму як раціональної дії, де єдина форма раціональності розчиняється в боротьбі за право бути головною перед іншою. Створені модернізмом концепції раціональної дії породили віру в прогрес науки та індустріального майбутнього, що в історичній пам'яті мали негативні наслідки.

Але відхід від метафізики показав, що людство не здатне, спираючись на винятковість розуму, створити єдиний критерій дії, щоб усунути всі суперечності, які породжені суб'єктивністю уяви. Натомість, Габермас пропонує ідею інтерсуб'єктивності – пошуку спільності, тобто антропологічної ідентичності всього людства, щоб ліквідувати дисбаланс раціональної відмінності між спільнотами, тобто їхньою культурною практикою. Під поняттям «інтерсуб'єктивність» він розуміє інтерпретацію розуму як засобу, що ізолював спільноти людей за їхніми культурними типами дії та соціально відокремлював їхню антропологічну рівність. Щоб надати цій концепції практичного сенсу, Габермас пропонує використовувати «теорію комунікативної дії», що «встановлює внутрішній зв'язок між практикою та раціональністю. Вона досліджує передумови раціональності висловлювань повсякденної комунікативної практики і наповнює поняття комунікативної раціональності нормативним змістом зорієнтованих на порозуміння дій. Ця зміна парадигм мотивована, між іншим, також і тим, що жодний із наведених напрямів розвитку традиції нездатний був подати нормативні основи критичної теорії суспільства» [3, с. 81].

Теорія комунікативної дії побудована за принципом інформованості всіх суспільних груп для врахування їхніх інтересів та визначення характеру діяльності. Такий підхід не усуває авторитет розуму як чинник дії, навпаки, розширює його пізнавальні межі для масштабного аналізу, оскільки антропологічна структура людини використовує не одне середовище для своєї реалізації, а здатна поширювати свій вплив у межах дії свого розуму. Цей підхід Габермас назвав «постмодерним», він не заперечував модернізм і трактування ним призначення розуму, а лише вказав на критерії людської ідентичності.

Висновок Габермаса доводить, що постмодернізм необхідно вважати універсальним етичним принципом, до якого покликана сучасна філософія, щоб шукати властивості спільної для всіх людей ідентичності. Для Ліотара постмодернізм є не тільки характеристикою культурних змін, а критикою суб'єктивності, тому необхідно шляхом перевірки науки відмовитися від синтетичних теорій. Отже, проект постмодернізму Ліотара показує кризу модерності за допомогою критики наукових концептів модерну: текстуалізм – відмова визнавати мову еквівалентом знання; конструктивізм – опис феноменів природи і суспільства є штучно сконструйованим; бінарність знання/влада необхідно позбавити політичного змісту; партикуляризм – виявлення суперечностей між змістом та сенсом [8, с. 325-326].

Теорія постмодерну Ліотара допомогла здійснити перегляд дослідницької стратегії гуманітарних наук, що прийнято називати «новою гуманітаристикою», у якій відкрилася можливість перевірити

історію і вивчати її з досвідом спільнот, які не займали в ній центрального положення. Евристичним напрямом у новій гуманітаристиці, стверджує польська дослідниця Ева Доманська, є проблема постколоніалізму. Поява постколоніальної літератури виявила аномалію звертатися за минулим до традиційної моделі історії, до гуманістичних ідеалів свободи та справедливості, котрі стали парадоксом недовіри до універсальних ідей. А тому це вказує, що концепція «постколоніалізму» є ідеальним прикладом, «що у своїх засновках підважує та критикує... такі поняття, як гомогенність, тотальність, історія, нація, держава, то постколоніалізм, що їх критикує, замінює їх іншими: відмінність, фрагмент, пам'ять, спільнота тощо... Звернімо увагу, що вже через саме вживання префіксу «пост» ми потрапляємо в типово модерну лінійну хронологічність і маємо справу з класичною формою нарративу з початком, серединою та кінцем. Причому кінець відсилає нас не тільки до віри у прогрес, а й до утопічної надії, що новий світ, світ «пост» буде кращим – так, ніби забуваємо, що зараз ми не маємо справу з агресивним територіальним колоніалізмом, але з іншими його формами, наприклад, економічним колоніалізмом» [4, с. 124-125].

Вплив постмодернізму на постколоніальну літературу не заперечує засновник критичної теорії в постколоніальних студіях Е. Саїд. В «Орієнталізмі» він зазначає, що тема постколоніалізму набувала наукової актуальності завдяки ідеям постмодернізму, навіть можна вважати, що перший існує в системі останнього як його причина і наслідок. Якщо розглянути попередні тексти постколоніальної літератури, ці напрацювання є культурними студіями, вони розповідають про культурну свободу народів у формі художнього нарративу, іноді вдаються до зображення національно-політичної незалежності. З появою постмодернізму програма розвитку постколоніальної літератури, як практичний опис культурних студій, доповнилася новою функцією – бути інтегральним напрямом міждисциплінарного вивчення колоніалізму. Саме таке призначення постколоніального дискурсу пояснює Саїд: «Постмодернізм у одній зі своїх найславетніших програмних заяв (Жана-Франсуа Ліотара) наголошує на зникненні великих нарративів емансипації та просвітництва, наголос у більшості праць першої генерації постколоніальних митців і вчених якраз протилежний: великі нарративи залишаються, навіть якщо їхнє запровадження та реалізація сьогодні занедбані, відкладені на потім або розладнані. Критична різниця між нагальними історичними й політичними імперативами постколоніалізму і відносною відстороненістю постмодернізму сприяє виникненню різних підходів та одержанню різних результатів, хоча вони, певною мірою (в техніці «магічного реалізму», наприклад) і взаємонакладаються» [11, с. 453].

Причина, що зумовила Саїда трансформувати постколоніальні студії або регіональні культурні студії, як він сам називає, була закладена в самому змісті західної літератури. Він не виявив, що в інтелектуальному колі західної культури відбувається негативне переосмислення колоніалізму. Навпаки, колоніалізм як резонансна демонстрація політичної, економічної й культурної могутності, експлуатуючи етноси, нації та континенти, вважається в західноєвропейському світі досі об'єктом «інтелектуальної переваги». Щоб продемонструвати, як формувалася і діяла ця перевага, Саїд використовує західні тексти опису інших культур, а саме орієнтальні: «Схід не тільки сусідить із Європою; саме там були розташовані найдавніші, найбільші і найбагатші європейські колонії, він також джерело її цивілізацій та мов, її культурний суперник, він є для неї найзмістовнішим образом Іншого, до якого найчастіше звертаються. Крім того, Схід допоміг визначити Європу (або Захід) як свій контрастний образ, контрастну ідею, особистість, контрастний досвід. Проте жодна з характеристик цього Сходу не є просто витвір уяви. Схід – інтегральна складова європейської матеріальної цивілізації та культури [11, с. 12-13]. Тому обраний метод аналізування отримав назву «орієнталізм», під цим поняттям необхідно розуміти критику художніх, історичних, філософських і політичних текстів, де європейський світогляд формував уявлення про свою відмінність від інших.

У поняття «орієнталізм» Саїд вкладає розуміння не автентичних джерел про східну культуру, а європейські нарративи, де описувалася етнографія та топографія Сходу. Схід став колонізованим, тобто орієнтальним через його постійний опис у європейській культурі, що не можна помітити у східних джерелах. Національна література колонізованих народів не мала відповідних характеристик щодо Заходу і не могла чинити культурну інтелектуальну протидію західній експансії. Виявлені орієнтальні відмінності відразу класифікувалися за всіма науковими поглядами, наприклад: культурно-технологічну відсталість можна було в медицині пояснити як біологічну патологію, що відразу прив'язувалося до расизму та ксенофобії; політична та соціальна відсталість могла вказувати на нецивілізованість тощо.

Отже, колоніалізм за поглядами представника західноєвропейського континенту мав раціональну та етичну мету, за якою насильницькі дії виправдовувалися як культурна програма залучити інші етноси до європейської ідентифікації. Бажання колонізації пов'язане не тільки з меркантильними

інтересами європейської цивілізації, що скоріше є наслідком, а намір випробувати себе, що не могло здійснюватися в оточенні собі подібних спільнот. Для цього необхідно було створити певний синтетичний конструкт, котрий би передавав, відтворював схожість і спільність. І таким умовним конструктом у Саїда є «орієнталізм», що відтворював європейську версію реальності, роблячи західний континент усе більш акцидентним, а східний орієнтальним. Чим більше європейці вивчали Схід, тим сильніше виражалася їхня влада, а «мати знання про таку річ – це панувати над нею» [11, с. 49].

Діагностуючи «орієнталізм» як проблему конфлікту культур, він прагне відповісти на запитання: чому з'явився колоніалізм і як західна культура стала імперією? Заради цього була написана робота «Орієнталізм», де автор зацікавлює західних інтелектуалів «до нового способу осмислення ліній поділу та конфліктів, що не в одного покоління роздухували почуття ворожнечі, яке виливалося у війни і в імперський контроль. І справді, одним із найцікавіших досягнень у постколоніальних студіях було нове прочитання канонічних культурних праць, не для того, щоб їх принизити та очорнити, а щоб переглянути деякі з їхніх засадничих передумов, визволити їх від ведмежих обіймів тієї або іншої версії діалектики «хазяїн – раб»» [11, с. 455].

В «Орієнталізмі» Саїд запропонував критично переосмислити виникнення географічного поділу світу, відтворюючи аргументовано культурні відмінності та як західний світ розумів культуру. Цю тему він розвиває в праці «Культура і імперіалізм», яку можна вважати ідейним, але не генетичним продовженням проекту «Орієнталізм». Тут Саїд відходить від проблеми колоніалізму і займається дискурсом поняття «імперіалізм», ототожнює його із західною культурою. У європейському контексті термін «культура» має подвійну функціональність: з одного боку, культура – це система соціальної, політичної та мистецької практики, що репрезентують загальнолюдські цінності; з іншого – під культурою розуміють сукупність знань про решту частину світу, віддалену від Європи. Подвійне розуміння культури однозначно було джерелом ідентичності, вказуючи європейцям як слід відрізнити себе від інших. Чим більше європейська культура відтворювала ідентичність західних націй, тим сильнішою ставала відмінність європейців від інших континентальних етносів, для яких перші були також іншими в пошуках власної ідентичності.

Поширити простір ідентичності в Європі, серед рівних національних спільнот, було неможливо. Для цього необхідно було імпортувати власну ідентичність на інші континенти навколо Європи. Розвиток імперіалізму відбувався двома етапами – колонізація та імперіалізація, тобто спочатку виникали національні колонії як власність, а потім імперії, до складу яких вони входили. Колонізація й імперіалізація є різними процесами ідентичності, перший був асиміляцією – входження меншості до більшості та розчинення в останній, другий є асоціацією – визнання колонією себе частиною імперії, тобто добровільна співпраця колонізованих на користь імперських інтересів. Колоніалізм, як довів Саїд в «Орієнталізмі», може зникнути, але імперія зберігає своє існування, бо імперія не конфлікт між культурами, а їхнє співіснування. Західна культура як практика національної ідентифікації існує, значить, імперіалізм продовжує своє існування, зберігаючи свій інтелектуальний пріоритет поза колонією, тобто у стані постколоніальності.

Якраз у цьому полягає відповідь на запитання: чому культура стала імперією? Європейська культура перетворилася на імперіалістичну завдяки своїй національній ідентичності, де захист рідного не був перешкодою домінувати над чужим. Навпаки, навіть після антиколоніалізму імперіалізм продовжує свою легітимність, намагаючись культурно нагадувати постколоніальним суб'єктам їхні європоцентричні джерела націоналізму. «Великий імперський, – як стверджує Саїд, – досвід двох минулих сторіч глобальний і універсальний, він мав наслідки для кожного закутка земної кулі, для колонізатора й колонізованого одночасно. Позаяк Захід здобув усесвітнє домінування і, здається, завершив свою траєкторію, принісши з собою, за словами Френсіса Фукуями, «кінець історії», західні люди зробили висновок про недоторканність і непорушність своїх культурних шедеврів, своєї науки, своїх світів дискурсу; решта світу стоїть у черзі за увагою під нашим підвіконням. Але я думаю, що позбавляти культуру її зв'язків з оточенням, усувати її з теренів, за які вона змагається або (це стосується радше опозиційного напрямку в західній культурі) заперечувати її фактичний вплив – це радикальна фальсифікація культури» [10, с. 361-362]. Імперіалізм став оберненим боком медалі, дозволивши національним спільнотам консолидувати свою ідентичність і витворити спільну структуру історії, у якій жодна етнічна спільнота не може уявити себе відокремленою або герметичною від впливу іншої культури.

Дослідження впливу культури на культуру допомогло відтворити мережу привласнень і запозичень, котрі тривалий час легітимізувалися як властивість європейської ідентичності. Через це Саїд використовує постмодерний дискурс Ліотара, а не Габермаса щодо спростування універсальної легітимності європоцентричного мислення. На його думку, лише філософія постструктуралізму допома-

гає розвіяти міф про культурні переваги імперіалізму для народів «Третього світу», про що мовчить решта філософських напрямів: «європейська теорія і західний марксизм jako культурні коефіцієнти визволення загалом не показали себе надійними союзниками опору імперіалізму, навпаки, можна підозрювати, що вони частина того самого ненависного «універсалізму», який протягом сторіч поєднував культуру з імперіалізмом» [10, с. 386].

Проте на цьому дискурсі імперіалізму, на думку Саїда, не вичерпується, незважаючи на антропологічну негативність колоніалізму, його критика допомогла відокремити поняття «цивілізація» від «культури». Реабілітація постколоніальною критикою колоніальних етносів сприяла, на думку його учня – англійського літературного критика Террі Іглтона, вважати західну культуру обмеженою в задоволенні власних утилітарних потреб, що наближувало її більше до стародавньої історії, де культури постійно змінювалися. Європейська культура була замкненою, бо намагалася помітити свою цінність шляхом демонстрації себе перед іншими. І з кожним періодом прогресу не могла самостійно вийти з цього стану і перетворювалася на древню форму цивілізації, очікуючи нового зрушення, бо поступово все більше залежала від світу – колоній, що були нею привласнені. На цій підставі Іглтон вказує, що постколоніальна критика, започаткована Саїдом, довела: «Хоча «цивілізація» і «культура» будуть знову використовуватися як взаємозамінні слова..., не в останню чергу антропологами, культура стане майже що протилежністю цивілізованості. Вона – швидше племінна, ніж космополітична, реальність, пережита на більш глибинному рівні, ніж розум, і, як наслідок, закрита для раціональної критики. За іронією долі тепер термін «культура» використовується швидше для опису життєвих форм «дикунів», ніж цивілізованих людей. У результаті цього дивного повороту дикуни виявляються культурними, а цивілізовані люди – ні. Але якщо «культура» може описати «первісний» соціальний порядок, вона в змозі забезпечити і засоби для ідеалізації свого власного соціального порядку. На думку радикальних романтиків, «органічна» культура може стати джерелом критики існуючого суспільства, а на думку такого мислителя, як Едмунд Берк, вона здатна виробити метафору для сучасного їй суспільства і тим самим захистити його від критики» [5, с. 25].

Однак викриваючи західну культуру в колоніалізмі та імперіалізмі, Саїд виявив іншу проблему: колишні колоніальні спільноти безпосередньо залежні від західного культурного досвіду, який вони перейняли, і претендують на спільну участь у ньому. Населення регіонів, через які пройшов західноєвропейський світ, активно залучає до свого національного досвіду елементи європейської ідентичності, складаючи не тільки композицію автентичної культури, але претендує бути складником у європейській спільноті. Після доби колоніалізму західний простір опинився у вирі масової еміграції, що складалася з біженців й апатридів, котрі бачили в західній цивілізації засіб порятунку від проблем, які виникли в добу постколоніалізму. І в цьому напрямі мандрівники з колишніх колоніальних етносів не відчували перешкоди, адже мовний бар'єр, що відрізняв іншості, активно долався лінгвістичною практикою в мовній комунікації. Серед усіх європейських мов, які були задіяні в колоніальній системі, найбільший вплив здійснила англійська, далі іспанська, французька та німецькі мови. Першість мови визначала середовище проникнення колоніальних стереотипів у національний простір громадянського суспільства, що, за міркуваннями сучасного французького філософа Марка Крепона, допомогло примирити всі попередні суперечності, починаючи від конфлікту мов: «Щоб перешкодити народам змішуватися між собою – різноманітністю мов та різноманітністю релігій. Ця різноманітність містить, це правда, зародок взаємної ненависті, а часто навіть постачає приводи до війни, однак у міру того, як люди узгоджують свої принципи, внаслідок прогресу їх цивілізації, різноманітність мов та релігій встановлює та забезпечує обґрунтований мир: не такий як мир деспотизму, заснований на смерті свободи і на вилученні усіх сил, а на рівновазі, яку вони зберігають між собою, незважаючи на боротьбу, що впливає з їх різноманітності» [6, с. 45-46].

Отже, Саїд у своїх дослідженнях зміг встановити еталон традиційних поворотів у світовій культурі після падіння колоніальної системи західноєвропейського імперіалізму. Тема колонізації набуває нової інтерпретації, поняття «колонія», «колонізація», «імперіалізм», «постколоніальний» перестають артикулюватися як політичні та географічні дефініції. Постколоніальна критика перетворюється, таким чином, на міжпредметний підхід альтернативного розшифрування, осмислення й аналізування трансформації в культурних, національних та антропологічних відносинах.

Постколоніальна критика, започаткована Саїдом як реабілітація колоніальних спільнот, які були відірвані локально від світової культури через європоцентризм, у його дослідженнях отримала й інше призначення – стала критикою культурних змін, що відбуваються надзвичайно швидко, через це їх не можна віднести до минулого чи майбутнього, але сучасність потребує їхньої негайної оцінки. Якраз такий дискурс запровадив Саїд, обґрунтувавши на прикладі західноєвропейської літератури, що колоніалізм є негативним явищем як для представників імперських націй, так і колонізованих

етносів. Причини колоніалізму приховані в засобах, які реалізують культуру; європейська культура, обмежена цими факторами, від самого початку вимагала колонії, спочатку уявної, а потім реальної. Культура, втілюючись у колонії, була локалізована в цьому просторі, бо колонізація заперечувала культуру, якою вона була створена, від чого самостійно не могла вийти. Для цього необхідні були глобальні зміни – відмова від колонії через дію свободи іншої культури. Стан постколоніалізму, таким чином, є ситуацією, що стосується не лише колишніх колонізованих, а й колонізаторів, які також перебувають у ситуації постколоніального синдрому, бо не здатні уявити своє буття без колонії. Постколоніальна критика, у такому разі, доводить, що постколоніальність – це не тільки стан після колонії, а руйнування світоглядних обмежень, де кожен відчуває, наскільки обмеженою є його свобода. Якщо пояснювати культуру як дію власної свободи в територіальному, національному та інтелектуальному сенсі, тоді, як вказує Саїд, можна помітити, що сучасна культура «не є ізольованою і чистою, всі гібридні, неоднорідні, надзвичайно диференційовані й немонолітні» [10, с. 30]. Слідуючи цьому формулюванню, можна стверджувати, що постколоніальна критика пропонує відмовитися від спроб визначати як свою, так і чужу культурну ідентичність і перейти до розгляду зв'язку між спільнотами, які вже перебувають у стані культурної взаємодії.

Після практичного засвоєння критичної теорії Саїда постколоніальні студії отримали новий стимул розвитку. До лексику постколоніальних культурних студій увійшло нове поняття – «мультикультурність», котре Саїд пояснював у значенні завершення постколоніалізму, тобто коли світ існуватиме без національних і культурних кордонів. Приклади реалізації явища мультикультуралізму або полікультурності класик постколоніальної критики помічав у Сполучених Штатах Америки, де співіснують у єдиному громадянському просторі різні культурні спільноти, що спрямовують свої інтелектуальні зусилля на захист єдиної антропологічної ідентичності. Постколоніальна критика вперше порушує питання визначення і пояснення феномена «мультикультурності» або «полікультурності», пропонуючи в цих дефініціях розглядати перспективи розвитку сучасної світової культури. Отже, постколоніальна критика, започаткована як критика європейського сприйняття колоніальних спільнот або «Третього світу», переходить до проблем досягнення стану мультикультуралізму і стає критичним розглядом перешкод, що заважають сучасному людству увійти до середовища такої взаємодії.

Концепція «мультикультурності» або «полікультурності» пропонує розглядати відмінності між культурами, націями та етносами на рівні антропологічної спільності, усуваючи, у такий спосіб, одновимірне пояснення культури. Якщо колоніалізм та імперіалізм був продуктом держави-нації, то полікультурність розглядає національні інтереси як структуру держави не в монокультурній моделі, тобто не політично та ідеологічно, а на рівні культурного громадянства. На думку французького соціолога та соціального філософа Антоніо Перотті, поняття «культурного громадянства» означає: формування ідентичності відбувається не у структурі однорідної національної спільноти, а шляхом участі своєї ідентичності в інших ідентичностях, які володіють таким самим правом культурної свободи. Тому полікультурність, як він вказує, «виготворила нову концепцію суспільства. На зміну поняттю глобального суспільства приходить поняття вузлового суспільства: індивіди більше не належать до єдиного суспільства, а входять у численні мережі, які перетинаються, створюючи безліч можливих комбінацій. У зв'язку з цим говорять радше про соціалізацію, ніж про суспільство, оскільки останнє постійно само себе розбудовує. При цьому акцент робиться на взаємовідносинах та динаміці суспільного життя, а відтак, на культурі. Суспільство може розглядатись лише як процес соціалізації, що демонструє комплексність світу, рятуючи його від фантазму «одновимірності» й узагальнюючого підходу» [9, с. 36].

Як видно зі сказаного, концепт «полікультурності» містить змінену стратегію ідентичності, ніж ту, що була популяризованою в добу колоніалізму і заснована на ідеї європоцентричної національної винятковості. Поняття «ідентичності» формується як психологічне відчуття індивідом себе в середовищі рівних та неспільних індивідуальностей. Звідси виникає відчуття свого та чужого, тобто іншого, у якому індивід бачить протилежність собі, як представник соціального полісу, нації та культури. Присутність іншого викликає супротив власної ідентичності й намагання увійти в середовище іншості для спростування його, як протилежності, та ствердження своєї ідентичності, яка постійно рефлексує і потребує протиставленого привласнення. І таке сприйняття ідентичності є індивідуальним, воно породжує антропологічну та культурну дискримінацію, бо ідентичність перебуває в безперервному пошуку і виборі між своїм та чужим. У період колоніалізму діяла саме така форма ідентичності, що розглядала кожну культурну спільноту в індивідуальному значенні, а тому культура пояснювалася як власність тієї спільноти, що встановлювала своє індивідуальне панування над іншою.

Полікультурність, навпаки, пропонує відмовитися від індивідуального погляду на культуру і перейти до розуміння культури як соціальної спільності, що властива всім незалежно від їхнього гео-

графічного та інтелектуального стану. Тоді пошук ідентичності не вимагатиме силового втручання, бо всі культурні відмінності стануть відкритими, де вони будуть розчинятися під дією інтелектуальної адаптації, на чому і наголошує М. Крепон: «Відтак кожна культура знаходить свою ідентичність і як у тому, що вона запозичує у інших (у всьому тому, що передається від однієї культури до іншої), так і у тому, що вона полишає чи втрачає, ці втрати окреслюють порожнє місце, яке їй варто чимось заповнити, тобто той простір, у якому вона себе винаходить» [6, с. 78].

Отже, полікультурність не асимілює культури, а пропонує спільно створити в суспільстві комунікативну інтеграцію, «яка полягає, – як стверджує А. Перотті, – у створенні системи громадянської рівності між спільнотами різних рас у межах однієї й тієї самої держави, що є різновидом інтеграції політичної – передвісником інтеграції соціокультурної» [9, с. 75]. Культура завдяки цьому передається спільно, як набуття всього людства, де кожна особистість відчує своє індивідуальне і соціальне буття, не розмежовуючись за класовим походженням, расовими відмінностями та географічним простором.

Велику роль у досягненні полікультурної спільності відіграє освіта як інтелектуальна модель забезпечення відповідного індивідуального виховання і соціального розвитку. Країни, які досягнули полікультурності, стали середовищем інтелектуального прогресу, до якого прагнуть долучитися всі спільноти, що не змогли досягнути подібного результату. Вирішити відповідні недоліки в генезисі культур здатна тільки постколоніальна критика, котра помічає колоніальні та імперіалістичні аспекти в тих спільнотах, які, здавалося, мають найпершими максимально відсторонитися від вказаних проблеми.

Поява полікультурного або мультикультурного світу змінила уявлення про значення і роль держави як національного утворення, у захисті національних та індивідуальних інтересів. Держави, що перебувають у мультикультурному стані, характеризують як національні, але відкриті до будь-яких культурних альтернатив, що здатні забезпечувати їхній національний статус. Але дуже важко виявити такі поступи серед колишніх колоніальних країн – «Третього світу», які, на думку американської дослідниці індійського походження Гаятрі Чакравості Співак, перебувають під впливом національного та етнічного відчуження.

Продовжуючи критичну теорію Саїда, дослідниця проаналізувала соціально-побутові відносини в колишніх колоніальних країнах. Вона виявила ресентименти внутрішньої ворожості у спільноті, де модель колонізації проявляється в образі гендерних відносин. Націоналізм був рушійною силою в руйнуванні колоніалізму, але ідея патріотизму, як захист свого від чужого, у постколоніальних спільнотах набула ознак гендерного статусу. Тут нація не розглядається андрогенно, а бінарно розділена за ознаками участі чоловіка, як представника маскуліної силової статі, перед фемінною протилежністю. Чоловік є втілення національної свободи, що символічно демонструється в національному нарративі, жінці, навпаки, відведена роль бути відтворенням чоловіка – продукування чоловічої могутності, без чого неможливо представити ідею незалежності. Але чому, запитує Співак, у постколоніальних спільнотах жінці відведена роль репродуктивної функції? Наслідуючи Саїда, постколоніальні країни вона називає «Третім світом», тобто такими, які перебувають на стадії етнічного націоналізму, коли національна спільнота асоціює своє буття в територіальних, релігійних межах та доколоніальній історії.

У такому середовищі статус жінки є подібним до стану колонії, яка для імперії була ресурсом, що забезпечувала матеріальні потреби. Через це чоловік вважає жінку своєю індивідуальною власністю, тобто приватним володінням, що рівна йому за біологічним призначенням, але не соціальною роллю в суспільстві. Нерівність жінки перед чоловіком означає кризу свідомості, тобто неповноцінність самоідентичності, нездатність спільноти бути рівною внутрішньо є її неспроможністю зайняти рівноцінне місце у світовому масштабі культури. Постколоніальні суспільства є такими самими протилежними для міжнаціональних спільнот, як є антитетичним відмінність між чоловіком і жінкою.

Постколоніальний світ, як стверджує Співак, перебуває у стані національного маргінесу, де образ нації є прототипом жіночого тіла, над яким має домінувати чоловік як захисник нації, що зберігає її репродуктивну функцію: «Якщо націоналізм – це один-єдиний дискурс, пов'язаний з емансипаційними можливостями на імперіалістичній арені, то нам слід ігнорувати незліченні приклади опору підпорядкованих упродовж імперіалістичних і доімперіалістичних століть, що їх часто придушували ті ж самі сили націоналізму, які були би досить корисними для зміни геополітичної кон'юнктури від територіального імперіалізму до неокolonіалізму і які видаються надто непотрібними в поточній боротьбі. По-друге, якщо брати до уваги інші емансипаційні можливості культури імперіалізму, то викривлення ідеалів національної культури, привнесені на колоніальну арену, залишаться непоміченими. Громадяни нації мусять більше віддавати нації, а не лише брати у неї – ось суть власного прочитання... одне з багатьох гасел войовничого націоналізму» [12, с. 436].

Такий погляд вказує, що культура постколоніальних спільнот є інтелектуально відчуженою від загальної культурної взаємодії, бо національна структура ідентичності обумовлена органічною експлікацією. Нація уявляє себе вміщеною в територіальному тілі, яке прагне домінувати, але не знаходячи відповідного еквіваленту впливу, намагається панувати над собою, над частиною своєї слабкої сутності – тілом жінки. Цей зв'язок може мати багато інтерпретацій, кожна постколоніальна спільнота характеризується своїм рівнем підпорядкованості, але головним, на думку Співак, є те, що ці спільноти не можуть себе адекватно ідентифікувати: «Не можна як на теоретичний засновок спиратися на переконання, що тільки підпорядковане може знати підпорядковане, тільки жінки можуть знати жінок і так далі, оскільки воно обґрунтовує можливість знання виходячи з ідентичності. Хоч би якою була політична потреба сповідувати таке переконання і хоч би якою була доцільність спроби «ідентифікуватися» з іншим як суб'єктом для того, щоб пізнати його, знання стає можливим і підтримується завдяки нередукованій відмінності, але не ідентичності. Усе, що відоме, завжди перебуває понад знанням. Знання ніколи не буває адекватним до свого об'єкта» [12, с. 448-449]. Тому «Третій світ» перебуває в іншому світі, він є постколоніальним, продовжує відчувати себе колонізованим – підпорядкованим уже не комусь, а собі, своїм власним уявленням про себе, що має постійно захищатися від інших. Із цієї причини в постколоніальних державах триває внутрішня агонія між своїм і чужим в індивідуальному, соціальному, політичному аспекті, а тому вони перебувають у стані постійної еміграції. Явище еміграції, за її переконанням, дозволяє встановити комплекс постколоніальних проблем, що відбуваються у спільнотах «Третього світу».

Критичний підхід постколоніальної теорії Співак побудований на феміністичній практиці, у якій вона пропонує звернути увагу на гендерну диспропорцію в контексті національного існування. Свою версію постколоніальної критичної методології вона виклала в збірці статей, написаних до 90-х років минулого століття під назвою «В інших світах: Есеї з питань культурної політики». Особливого актуального значення її гендерно-феміністична критика набула після розпаду комуністичного табору та Радянського Союзу, коли на політичну арену світу вийшли нові національні держави, які невдовзі стали частиною нової колоніальної ревізії.

За переконанням американської дослідниці славистики Еви Томпсон, єдиною державою, що прагне відродити свою домінуючу роль у межах колишнього імперського устрою, є тільки сучасна Росія. У дослідженні «Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм» вона робить огляд на основі наративів формування російського варіанта націоналізму. Уявлення росіян про націю є неусвідомленим, тут нація не є формою держави, а націоналізм зводиться до насильного усунення всього, що не прагне визнавати свій зв'язок із російською культурою. До всього, що протистоїть або є конкурентним, російський націоналізм ставиться агресивно, намагаючись його підкорити і принизити. Російська версія колоніалізму є подібною до західноєвропейської лише мотивом привласнення, але в іншому, навпаки, є крайньою протилежністю. Росія створювала колонії не з метою їхнього економічного та інтелектуального використання і свого збагачення, а колонізувала народи, які з нею перебували в історичних конфліктах, тобто на певній стадії історії вели проти неї переможні війни. Порівнюючи світову практику колоніалізму, Томпсон відзначає, що постколоніальні народи сміливо прагнуть долучитися до західного стилю життя, але російські колишні колонізовані прагнуть більше відособитися від досвіду російської культури: «Неспроможність імперій забезпечити лояльність колонізованих народів зумовлена відсутністю спільної пам'яті в країнах, створених внаслідок підкорення вже існуючих націй» [13, с. 31]. Західний імперіалізм, крім меркантильного використання, закріпив у колоніальних народів свої інтелектуальні цінності, котрі стереотипно були використані колонізованими для створення відчуття особистої свободи. Відповідно до цього європейські імперії отримали зворотну дію – колоніальні народи, використовуючи їхні культурні пріоритети, довели західним націям, що їхні уявлення про культуру мають більш універсальний сенс, ніж варіант європоцентризму.

Протилежністю є російський імперіалізм, який показує, що жодна колоніальна спільнота минулого не хоче увійти до культурної спільноти вказаної національної культури. «Західний імперіалізм, – пояснює Томпсон, – давав національним елітам багатство європейської інтелектуальної традиції: так, постколоніальні дослідження з'явилися одночасно в західних університетах... Російський імперіалізм, на відміну від західного, був надто самовпевненим, надто нервовим стосовно себе, надто маніпулятивним у просуванні російської культури і надто бідним епістемологічно, щоб породжувати ідеї та послідовників у культурній сфері» [13, с. 46].

Іншою особливістю цього колоніалізму є сама ідея колонізації: російський етнос збільшував свої колонії за рахунок колонізації свого власного народу, тобто Росія створювала колонії тоді, коли перебувала в ареолі самодержавства і тиранії. Колонізаторські дії Росії були пригніченням не тільки

іншої нації, але й території, де розташовувалася колоніальна спільнота. І якщо поглянути на колишні колоніальні території Російського імперії чи Радянського Союзу, можна помітити, що в цих місцевостях відчутні значні екологічні проблеми через споживацьке ставлення до природи як інших національних ресурсів. Такі наслідки російського колоніалізму пов'язані з фемінною концепцією націоналізму – уявлення спільнотою свого буття як територіального середовища, що потребує чоловічо-синівського захисту з боку матері-батьківщини. А тому, вважає Томпсон, російська спільнота не може створити механізм деконструкції імперії, сприймає всю культурну протилежність, незалежно від національного значення, як загрозу національній історичній пам'яті. Ставлення росіян до своєї етнічної території через гендерну асоціацію не дозволяє їм приєднатися до полікультурного простору, тому Росія безперервно перебуває в утворенні нових колоніальних стереотипів. За переконанням дослідниці, дискурс російського імперіалізму в західних постколоніальних студіях є практично відсутнім через дублювання моделей колоніалізму, котрі давно вважаються пережитком минулого, щоб бути значущим для майбутнього мультикультурного світу.

Концепція «мультикультуралізму» є єдиним актуальним інтелектуальним ресурсом для обґрунтування сучасної практики порозуміння культурних відмінностей у полікультурному світі. Адже мультикультуралізм – це постколоніальний, постнаціональний світ неізолюваних націй, де кожна випробовує свої переваги і використовує домінування над іншою через її недоліки. На думку Габермаса, мультикультуралізм є новим досвідом відкритості рівноправних спільнот до участі в спільній комунікації, де встановлюється нерозривність раціонального, морального та культурного досвіду в єдині антропологічні ідентифікації людства: «У мультикультурних суспільствах рівноправне співіснування життєвих форм для кожного громадянина означає гарантований шанс без образ вирости у своєму рідному культурному світі й дати можливість своїм дітям вирости в ньому, тобто шанс порозумітися з цією культурою, як і з будь-якою іншою, у звичний спосіб її продовжити або трансформувати, а також шанс байдуже відвернутися чи самокритично відректися від її імперативів, аби надалі жити з болем усвідомлено здійсненого розриву з традицією чи навіть із розщепленою ідентичністю» [2, с. 311].

Отже, мультикультуралізм є новою стратегією пояснення, у яких умовах може розвиватися сучасний світ, щоб був колоніально відокремлений географічно, антропологічно та інтелектуально. Мультикультурна взаємодія вимагає єдиної синергетичної форми, де хоч і усувається культурна диференційованість, але прагнення ідентичності залишається корелюватися і потребує спільного культурного горизонту. Цю проблему часто прив'язують до глобалізації, що інтерпретується як загроза існування національним спільнотам, але наскільки це є негативним – потрібно ще з'ясувати. У цьому випадку, якщо в сучасному світі ще досі зберігаються симптоми колоніалізму, давати повну оцінку значення глобалізації в полікультурному світі неможливо. А спроба зробити відповідний розгляд вважатиметься новим дослідженням, що виходить за межі вказаної теми.

Висновки і пропозиції. У статті необхідно було з'ясувати: чи здатна постколоніальна критика стати новою інтелектуальною інтеграцією для вирішення культурних та національних симптомів, які з'явилися через колоніальні конфлікти. Виклад дослідження показав, що постколоніальна критика формувалася як література, яка практикувала культурні студії для відтворення культурних відмінностей у міжнаціональному аспекті, набула під впливом постмодерністського поступу критичного дискурсу. Відповідно до цього постколоніальна критика досягла ознак наукової резонансності, встановивши критерії пояснення та розвитку культурних трансформацій у минулій, сучасній та майбутній історії. Чи буде здатним український національний простір сприйняти та засвоїти імперативи постколоніальної критичної думки – залежатиме від того, наскільки тривало вважатиметься Україна постколоніальною державою. Адже доки існуватиме розуміння культури як критики іншої культури, людство відчуватиме протилежність між собою і перебуватиме у стані постколоніалізму.

Література:

1. Баррі П. Вступ до теорії літературознавства і культурологія / Пітер Баррі ; [Пер. з англ. О. Погинайло ; наук. ред. Р. Семків]. – К. : Смолоскип, 2008. – 360 с.
2. Габермас Ю. Залучення іншого : Студії з політичної теорії / Юрген Габермас ; Пер. з нім. А. Дахній ; наук. ред. Б. Поляруш. – Львів : Астролябія, 2006. – 416 с.
3. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Юрген Габермас ; Пер. з нім. та комент. В. М. Купліна. – К. : Четверта хвиля, 2001. – 424 с.
4. Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле / Ева Доманська ; [Пер. з польс. та англ. В. Склонін, С. Троян]. – К. : Ніка-Центр, 2012. – 264 с.

5. Иглтон Т. Идея культуры / Терри Иглтон ; Пер. с англ. И. Кушнаревой ; [Нац. исслед. Ун-т «Высшая школа экономики»]. – М. : Издательский дом Высшей школы экономики, 2012. – 191 с.
6. Крепон М. Європейські іншості / Марк Крепон ; Пер. з фран., післям. і приміт. О. Йосипенко. – К. : Український центр духовної культури, 2011. – 184 с.
7. Ліотар Ж.-Ф. Постмодерністська ситуація / Жан-Франсуа Ліотар // Після філософії: кінець чи трансформація? [Пер. з англ. С. О. Кошарний, В. М. Куплін, О. М. Соболев під ред. В. В. Ляха ; Упоряд. К. Байнес та ін.]. – К. : «Четверта хвиля», 2000. – С. 71-90.
8. Момбі П. Постмодерністська критика / Пол Момбі // Енциклопедія постмодернізму. За ред. Чарлза Е. Вінквінста та Віктора Е. Тейлора ; Пер. з англ. В. Шовкун. Наук. редак. пер. О. Шевченко. – К. : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2003. – С. 325-327.
9. Перотті А. Виступ на захист полікультурності / Антоніо Перотті ; [Пер. з фран. З. Борисюк та О. Павличенка]. – Львів : Кальварія, 2001. – 128 с.
10. Саїд Е. Культура і імперіалізм / Едвард Саїд ; [З англ. перек.: К. Ботанова, Т. Цимбал та ін.]. – К. : Критика, 2007. – 608, с.
11. Саїд Едвард В. Орієнталізм / Едвард В. Саїд ; Пер. з англ. В. Шовкун. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 512 с.
12. Співак І. Ч. В інших світах : Есеї з питань культурної політики / Гаятрі Чакраворті Співак ; Пер. з англ. : [Р. Ткачук, А. Кулаков. Передм. С. Шліпченко; Комент. М. Гхош]. – К. : Видавничий дім «Всесвіт», 2006. – 480 с.
13. Томпсон Ева М. Трубадури імперії : Російська література і колоніалізм / Ева М. Томпсон ; Пер. з англ. М. Корчинської. – К. : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2008. – 368 с.

Рецензент: доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри релігієзнавства Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки **Головей В. Ю.**

УДК: 117.72:262.13

Людмила Квік

СУСПІЛЬНЕ БЛАГО ЯК ДОМІНАНТА СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОГО ВЧЕННЯ ПАПИ БЕНЕДИКТА XVI

Стаття присвячена актуальній проблемі досягнення суспільного блага в контексті соціально-політичного вчення папи Бенедикта XVI. Досліджено та проаналізовано основні принципи соціальної доктрини Католицької Церкви, а саме принципи солідарності та субсидіарності, які базуються на гідності людської особи. Просліджений їхній вплив на формування загального блага. Проаналізовано основні моральні чинники, якими повинна керуватися політика та досліджена її роль і завдання в досягненні суспільного блага.

Ключові слова: суспільне благо, соціальна доктрина, папа Бенедикт XVI (кардинал Йозеф Рацінгер), гідність людської особи, солідарність, субсидіарність, політика.

Lyudmila Kvik

COMMON GOODS AS A DOMINANT IN THE SOCIO-POLITICAL DOCTRINE OF THE POPE BENEDICT XVI

The article is devoted to the problem of achieving common good in the context of social and political teachings of Pope Benedict XVI. Investigated and analyzed the main principles of the social doctrine of the Catholic Church, such as the principles of solidarity and subsidiarity, based on the dignity of the human person. It traces their impact on the formation of the common good. The basic moral factors that should guide policy and investigated its role and tasks in achieving the common good. The source base study were letters and encyclicals of Pope Benedict XVI [1, 2, 3, 8], documents of the Catholic Church [4, 5] and the research of local scientists, including S. Kyyak [6] O. Savchuk [10] D. Martsinovski [7] and others. Analysis of socio-political teachings of Pope Benedict XVI and the isolation and study of common good as dominant in his theory serves the purpose of this article.

After analyzing the socio-political doctrine of Pope Benedict XVI, which is based on the principle anthropologism and Christian humanism author says that the focus of his teaching is the common good. Pope Benedict XVI, like all social doctrine of the Catholic Church stresses the importance of true brotherly love and respect each other, because only that society can achieve the public good, which respects human dignity and political activity is directed exclusively to the harmonious development of peoples and achieving public good in a spirit of fraternal service.

Key words: public good, social doctrine, Pope Benedict XVI (Cardinal Joseph Ratzinger, the dignity of the human person, solidarity, subsidiarity, politics.

Людмила Квик

ОБЩЕСТВЕННОЕ БЛАГО КАК ДОМИНАНТА СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО УЧЕНИЕ ПАПЫ БЕНЕДИКТА XVI

Статья посвящена актуальной проблеме достижения общественного блага в контексте социально-политического учения папы Бенедикта XVI. Исследованы и проанализированы основные принципы социальной доктрины Католической Церкви, а именно принципы солидарности и субсидиарности, основанные на достоинстве человеческой личности. Проследжено их влияние на формирование общего блага. Проанализированы основные моральные факторы, которыми должна руководствоваться политика и исследована ее роль и задачи в достижении общественного блага.

Ключевые слова: общественное благо, социальная доктрина, папа Бенедикт XVI (кардинал Иозеф Рацінгер), достоинство человеческой личности, солидарность, субсидиарность, политика.

Постановка проблеми. Загальне благо – це сукупність суспільних умов, завдяки яким людська спільнота має змогу зреалізувати себе колективно та індивідуально. Саме таке визначення поняттю «загальне благо» дав папа Бенедикт XVI, посилаючись на Компендіум Соціальної Доктрини Церкви, 3 травня 2008 року під час промови до учасників Пленарної асамблеї Папської академії соціальних наук [1, с. 30]. У цій промові, як і в усьому вченні, значну увагу папа Бенедикт XVI присвячує питанням соціальної доктрини Католицької Церкви, зокрема суспільному благу. Спільне благо є основним принципом соціального дискурсу Католицької Церкви у сфері соціології, економіки та політики. На сьогоднішній день папа Бенедикт XVI відомий як блискучий богослов та апологет християнської віри XX-XXI століття. Саме питанню християнської віри присвячена більшість його праць. Ще будучи кардиналом у 1981 році, він був призначений на пост префекта Конгрегації Доктрини Віри, який обіймав до обрання його Папою. Також він брав участь у Другому Ватиканському соборі як бого-

словський експерт-консультант (Peritus) кардинала Йозефа Фрінгса. Ставши папою Бенедиктом XVI, кардинал Йозеф Рацингер проявив себе також і глибоким політичним мислителем. Усі його енцикліки мають соціальний характер і значна частина праць присвячена вирішенню релігійно-суспільних викликів ХХ-ХХІ ст. Тому його соціальне вчення, у центрі якого стоїть категорія «загального блага», заслуговує на окрему увагу. Папа позиціонує суспільне добро, як добро всіх індивідуумів, добро «всіх нас», усіх сімей та проміжних груп із яких складаються громадські спільноти [3, с. 11].

Джерельною базою дослідження стали енцикліки та послання папи Бенедикта XVI [1, 2, 3, 8], документи Католицької Церкви [4, 5] та дослідження вітчизняних учених, зокрема С. Кияка [6], П. Яроцького [13], О. Савчука [10], Д. Марціновської [7] та інших.

Аналіз соціально-політичного вчення папи Бенедикта XVI і виокремлення та дослідження суспільного блага як домінанти в його вченні є **метою** нашої статті.

Виклад основного матеріалу. Теологічне значення соціальної доктрини Католицької Церкви остаточно сформувалося під час II Ватиканського собору (1962-1965 рр.) та в процесі інтерпретації його рішень у дусі католицького «аджорнаменто» за час понтифікатів папи святого Івана Павла II (1978-2005 рр.) та папи Бенедикта XVI (2005-2013 рр.). Сучасне соціальне вчення Католицької Церкви сформувало ряд положень, зокрема це спрямованість до взаємозв'язку між світським аспектом життя людини, що полягає в політичній, економічній, культурній та суспільній діяльності людини, та її прагненням реалізувати екзистенційний аспект свого життя на християнських засадах. Наступне положення полягає у вказівках та рекомендаціях, які Католицька Церква адресує всім людям «доброї волі» завданнями яких є, керуючись морально-етичними принципами, вирішення ряду нагальних соціально-економічних, політичних та екологічних проблем [10, с. 13]. За словами папи Бенедикта XVI, «соціальна доктрина Церкви освічує неперемінним світлом усі нові проблеми, що з'являються. У ній виражене пророче завдання Верховних Первосвящеників, аби по-апостольському вести Христову Церкву і розпізнавати нові вимоги євангелізації» [3, с. 18]. Відповідаючи на релігійно-суспільні виклики ХХІ століття, Католицька Церква прагне досягнення суспільного блага в дусі братерського служіння. В основі соціальної доктрини Католицької Церкви закладений християнський гуманізм, який базується на антропологічному підґрунті. Так, на пленарній зустрічі Папської Ради «Справедливість і мир», яка відбулася у грудні 2012 року у Ватикані, папа зазначив, що «соціальне вчення є інтегральною частиною євангелізаційної місії Церкви» [2]. А у своїй третій енцикліці «*Caritas in Veritate*» – «Любов у правді» (2009 р.) папа Бенедикт XVI говорить, що серцем соціальної доктрини Католицької Церкви є Любов. Кожне питання і кожне зобов'язання, які окреслені цією доктриною керуються правдивою любов'ю і з неї ж випливають, оскільки любов є найбільшою заповіддю, що заповідав Ісус Христос (пор.: Мт. 22, 36-40). Папа пояснює, що для Церкви, яка опирається на вчення Євангелія, любов є всім, бо «Бог є любов» (пор.: 1 Ів. 4, 8, 16) і все походить із любові Бога. Саме з любові Бог сотворив людину і з любові Ісус Христос пішов на жертвну смерть, щоб відкупити людство. Любов є найбільшим Божим даром для людини. «Вона (любов) надає правдивої сутності особистому відношенню з Богом і з ближнім; це – принцип не лише мікрözаємин... але і макроözаємин», – пояснює понтифік [3, с. 6]. Під мікрözаєминами папа має на увазі стосунки з членами сім'ї, друзями і в межах малих груп. Під макроözаєминами мається на увазі соціальні, політичні та економічні стосунки.

Томас Рурк, викладач політичних наук в Університеті Пенсільванії (США), досліджуючи віронавчальну спадщину понтифіка, у своїй книзі про соціально-політичне вчення папи Бенедикта XVI «*The Social and Political Thought of Benedict XVI*» («Соціальна та політична думка Бенедикта XVI») вказує на антропологічне підґрунтя соціального вчення папи, яке впливає із трактування ним особи, як «буття өзаємин», өзаємин Бога і людини. Із такого трактування особи впливає концепція «духовності спільноти». Рурк уважає, що саме таке розуміння є основою соціальної доктрини папи Бенедикта XVI [11].

Папа вважає, що центр природи людської особи становить елемент өзаємин та спільності. Таке розуміння впливає із того, що, на думку папи, у божественній спільноті Осіб Пресвятої Трійці закладене духовне коріння спільноти людей. Саме тому, людина не є насамперед індивідуумом, яка лише згодом вступає у стосунки з іншими людьми, але навпаки, в основі людської природи лежить спільність. Така братерська спільність між людьми у своїй основі має Боже батьківство, саме тому людство має прагнути до суспільного блага, адже воно впливає з людської природи [8]. У свою чергу, як наголошує католицька соціальна доктрина, суспільне благо впливає з гідності людської особи. Тому у своєму соціальному вченні Бенедикт XVI ставить гідність особи в центрі площини на якій можна побудувати різні точки християнського соціального вчення, що формують загальне суспільне благо. У своїх поглядах про гідність людської особи понтифік солідарний із рішеннями II Ватикан-

ського собору, зокрема з душпастирською конституцією про Церкву в сучасному світі «*Gaudium et spes*» – «Радість і надія» (7 грудня 1965 р.). У своєму вченні конституція опирається на Святе Письмо і наголошує на тому, що людина була створена за образом і подобою Божою і відкуплена Ісусом Христом. Людина – це вінець Божого творіння, вона поставлена Богом над усім творінням, щоб володіти і керувати ним (пор.: Пс. 8, 5-7). Гідність людської особи є трансцендентною, оскільки *закорінена в Божому Об'явленні*. У конституції наголошується на гідності людини і крізь призму віри в Божественний задум Творця щодо людини. Із великої любові Бог дав людині, найвищому творінню, вільну волю. Також, у «*Gaudium et spes*» наголошується на тому, що Бог створив людину не самотньою істотою, оскільки «чоловіком і жінкою сотворив їх» (Бут. 1, 27), а союз Адама і Єви став першою формою спільності людей. Людина за своєю природою не є самотньою істотою, але суспільною. Вона не може жити без стосунків з іншими людьми, їй потрібне суспільство для гармонійного розвитку і вдосконалення [4, с. 342].

У своєму посланні з нагоди Всесвітнього дня миру в 2010 році папа Бенедикт XVI говорить про людську гідність, як про універсальне благо не враховуючи яке людство буде нездатне побудувати гармонійне суспільство, адже «повага до найсуттєвіших елементів людської гідності... – це передумова моральної легітимності будь-яких соціальних чи правових норм», – наголосив папа [8].

Питанню гідності людської особи також була приділена увага понтифіка на Пленарній асамблеї Папської академії соціальних наук у 2008 році. Це питання розглядали в контексті проблеми досягнення спільного блага через взаємодію важливих категорій католицької соціальної доктрини «солідарності» та «субсидіарності». Зокрема, папа у своїй доповіді розглядає взаємозв'язок між чотирма основними принципами християнського суспільного вчення, а саме гідність людської особи, субсидіарність, солідарність та досягнення спільного блага. Папа вважає, що ці реалії, які є особливо характерними для ХХ-ХХІ ст., виникають від безпосереднього контакту Євангелія з конкретними соціальними обставинами і людськими спільнотами. Вони є підставою для виявлення та пояснення таких імперативів людства, як зменшення нерівності в розподілі природних благ, охорона довкілля, розширення доступності здобуття освіти для всього населення, а також заохочення людства до сталого та гармонійного розвитку [1, с. 30]. Папа говорить про те, що принципи солідарності і субсидіарності, в основі яких закладена повага до людської гідності, покликані до пошуку загального блага в суспільстві.

Принцип субсидіарності в Компендіумі Соціальної Доктрини Церкви пояснюють як допомогу (*subsidium*) і підтримку суб'єктами вищого рівня суб'єктів нижчого рівня в суспільстві, тобто влада повинна дбати про розвиток усього населення чи окремих потребуючих груп суспільства. Цей принцип також регулює втручання влади вищого рівня і захищає від зловживань із її боку, оскільки нижчі групи населення мають право на розвиток та свободу [5, с. 124]. Субсидіарність спрямовує діяльність суспільства на підтримку місцевих спільнот.

Принцип солідарності в Компендіумі наголошує на властивій для людини соціальній природі, з якої випливають рівні гідність і права людини та спільний шлях до більшої єдності всіх народів, адже всі народи взаємозалежні на всіх рівнях. Однак сьогодні можемо спостерігати різочу нерівність між людьми та народами в усьому світі. Тому взаємовідносини між людьми повинні розвиватися за принципом солідарності між народами. Солідарність є моральною чеснотою, яка проявляється в рішучості присвятити себе спільному суспільному благу. Солідарність, як соціальна чеснота, орієнтована на досягнення спільного блага і покликана відповідально розділяти в суспільстві матеріальні і духовні блага [5, с. 129].

Саме завдяки органічній взаємодії солідарності і субсидіарності є можливим досягнення загального блага. Бенедикт XVI наголошує, що на християнах лежить відповідальність у боротьбі за мир та справедливість, вони мають обов'язок берегти і дбати про спільне благо для всього людства. Цей обов'язок впливає із Ісусового закликати любити ближнього як самого себе (пор.: Мт. 22, 25) і чинити з іншими так, як би ми хотіли, щоб чинили з нами (пор.: Лк. 6, 31). Саме ці заповіді любові спонукають людину присвятити свою діяльність для блага інших та для загального блага [1, с. 32].

Одним із багатьох чинників, які організують і покликані гармонізувати відносини між людьми, є, зокрема, політика, принципи дії якої покликані до досягнення досконалого, самодостатнього суспільного блага. Своєю метою політика повинна мати сприяння новому народженню соціального індивіда, який покликаний жити в суспільстві і для якого високою метою є загальне благо. Політична спільнота має дбати про можливість суспільства реалізувати себе як спільнота осіб орієнтована на суспільне благо [9].

У соціально-політичному вченні папи простежують антропологічний підхід до політики. Досліджуючи його думку, професор Т. Рурк вважає, що папа Бенедикт XVI розуміє політику як справу

розуму сформованого вірою. Розум повинен мати орієнтир, яким є розуміння людського життя, для того щоб мати змогу висловити моральну оцінку і діяти задля спільного блага. Також професор Рурк звертає увагу на розділення між державою і Церквою у вченні папи. Розділяючи Церкву і державу, папа спирається на слова зі Святого Письма «І він сказав їм: «Віддайте, отже, що кесареви – кесареві, а що Боже – Богові»» (Лк. 20, 25) [12]. Папа говорить, що політика має працювати задля добробуту та справедливості в суспільстві і повинна дбати про побудову миру. Він наголошує, що політик у жодному разі не повинен керуватися бажанням успіху та матеріального збагачення, але тільки добробутом суспільства. У своєму соціально-політичному вченні понтифік опирається на думку папи Івана XXIII, який закликав до побудови світової спільноти з керівним органом на чолі, де б керувалися любов'ю до загального блага людства. У своїй енцикліці «*Rerum in terris*» – «Мир на землі» (1963 р.) папа Іван XXIII говорить «моральний порядок, як його вимагає публічна влада з метою реалізації загального блага, вимагає також, щоб влада була ефективною» [1, с. 61]. Розвиваючи цю думку, Бенедикт XVI пропонує представникам влади, які несуть відповідальність, практичні рекомендації та теми для роздумів, які могли б забезпечити етичні та антропологічні рамки навколо поняття суспільного блага [1, с. 61].

Згідно з Компендіумом Соціальної доктрини Церкви фундаментальним принципом у вирішенні політичних питань є сумління. Формуючим принципом сумління є віра. Адже, на думку папи, саме віра здатна подолати сучасні соціальні виклики [10]. Саме в глибині сумління людина формує і зберігає моральні норми та цінності, на яких ґрунтується суспільний порядок. Сумління є моральним регулятором, який обмежує владу держави, яка просто не може порушувати моральні норми. Тому сумління має колосальне значення, адже його ігнорування веде до утворення тоталітарних режимів у політиці. Томас Рурк наголошує, що для понтифіка важливим є моральне суспільство, яке керується сумлінням, адже жодна інституція не зможе захистити людей від зловживання владою своїми повноваженнями. За таких обставин лише сумління може захистити суспільство [12]. Здебільшого сумління повинно керуватися любов'ю. На думку понтифіка, завдання загального добра, що натхненне любов'ю, має значно більшу вартість, аніж політичне чи просто світське завдання. Адже чим більше людина докладатиме зусиль для суспільного блага і його реальних потреб, тим більше зможе любити свого ближнього [3, с. 11].

Висновки. Проаналізувавши соціально-політичне вчення папи Бенедикта XVI, яке базується на принципі антропологізму та християнського гуманізму, можемо стверджувати, що в центрі його вчення стоїть загальне благо. Він, як і вся соціальна доктрина Католицької Церкви, наголошує на важливості правдивої братерської любові і пошани один одного, адже тільки те суспільство зможе досягнути загального блага, яке поважає людську гідність і політична діяльність якого спрямована виключно на гармонійний розвиток народів та досягнення суспільного блага в дусі братерського служіння.

Перспективи подальших досліджень полягають у необхідності дослідження віронавчальної спадщини папи Бенедикта XVI з огляду на сучасні суспільно-соціальні виклики та доміанти, проголошені сьогоднішнім папою Франциском.

Літератури:

1. Бенедикт XVI. Місце Бога у світі. Влада, політика, право / Бенедикт XVI. – Львів : «Свічадо», 2014. – 94 с.
2. Бенедикт XVI : «Соціальне вчення є інтегральною частиною євангелізаційної місії Церкви» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://rkc.lviv.ua/news_view-Benedukt_XVI_Socialne_vchennya_je_integralnoyu_chastinoyu_jevangelizacijnoi_misii_Cerkvu_-ua.
3. Венедикт XVI. Енцикліка «Любов у правді» / Венедикт XVI ; пер. з італ. О. Дверницького. – Жовква : Місіонер, 2010. – 128 с.
4. Документи Другого Ватиканського Собору (1962-1965) : Конституції, декрети, декларації. Коментарі ; пер. з лат. / Український католицький університет. – Львів : Свічадо, 2014. – 608 с.
5. Компендіум Соціальної доктрини Церкви. – К. : Кайрос, 2008. – 549 с.
6. Кияк С. Другий Ватиканський собор і релігійно-суспільні проблеми сучасності : Навчальний посібник / Святослав Кияк. – Жовква : Місіонер, 2011. – 304 с.
7. Марціновська Д. С. Феномен релігійної віри в католицизмі: проблемні дискурси ХХ – початку ХХІ століть : автореф. дис. на здобуття канд. філос. наук : спец. 09.00.11 «Релігієзнавство» / Д. С. Марціновська. – Київ, 2013. – 20 с.
8. Послання його святості Папи Венедикта XVI з нагоди Всесвітнього дня миру. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://osbm-kyiv.com.ua/poslannya-joho-svyatosti-papy-venedykta-hvi-z-nahody-vsесvitnoho-dnya-miry/>.
9. «Про генезу спільного блага» через призму соціального вчення Церкви [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://catholicnews.org.ua/pro-genezu-spilnogo-bлага-cherez-prizmu-socialnogo-vchennya-cerkvi>.

10. Савчук О. І. Зародження та розвиток соціального вчення в українському греко-католицизмі : автореф. дис. на здобуття канд. філос. наук : спец. 09.00.11 «релігієзнавство» / О. І. Савчук. – Івано-Франківськ, 2012. – 40 с.

11. Соціальна та політична думка Бенедикта XVI (1) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.credo-ua.org/2010/07/31397>.

12. Соціальна та політична думка Бенедикта XVI (2) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.credo-ua.org/2010/07/31627>.

13. Яроцький П. Проблеми Церкви й світу в рефлексіях папи Франциска / Україна-Ватикан : християнство в контексті його включення в різноманітні сфери суспільного буття. Науковий збірник. За ред. Л.Филипович і П. Яроцького. – К. : УАР, 2015. – С. 28-36.

Рецензент: науковий керівник – д-р філос. наук, д-р богослов'я (теології), професор, завідувач кафедри релігієзнавства, теології і культурології ДВНЗ «Прикарпатський національний університет ім. Василя Стефаника» **Кияк С. Р.**

УДК 1(091)(447)

Володимир Співак**ВПЛИВ ФІЛОСОФСЬКОЇ СПАДЩИНИ ЦИЦЕРОНА НА ІДЕЙНУ СКЛАДОВУ
ПРОПОВІДЕЙ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО**

У статті досліджено вплив доробку Цицерона на ідейну складову проповідницької спадщини Антонія Радивиловського. Простежено зміст ідейних запозичень текстів Цицерона та механізми їх використання проповідником. Зроблено висновок про творчий характер використання Антонієм Радивиловським ідей Цицерона та наявність у спадщині проповідника значної філософської складової.

Ключові слова: історія філософії, українська філософія, антична філософія, бароко, проповідь.

Volodymyr Spivak**THE INFLUENCE OF CICERO'S PHILOSOPHICAL HERITAGE
ON THE IDEOLOGICAL COMPONENT OF ANTINIY RADYVYLOVSKY'S SERMONS**

The author of the article investigates Marcus Tullius Cicero's philosophical heritage on the ideological component of Antiniy Radyvylovsky's advocacy heritage in the context of philosophical traditions in ancient Greece, Rome and home philosophical culture. The urgency of this aim is caused by the necessity to investigate the sources of the Ukrainian philosophical tradition in the baroque era.

The advocate's manuscripts and printed works «Mother of Gold garden» and «Christ's nimbus» basic source. The author gives general characteristic of Antiniy Radyvylovsky's sermons heritage, shows the subject – matter of ideological borrowings from Cicero's texts and their use by the advocate. The author draws attention to Rome philosopher's texts and peculiarities of their use. The notes from the advocate's text and some fragments that were identified and borrowed from Cicero's works are analyzed.

The author comes to a conclusion that Cicero's influenced moral and philosophical component of Antiniy Radyvylovsky's advocacy heritage.

On the basic of the analysis mentioned above it was determined that Antiniy Radyvylovsky might have read three Marcus Tullius Cicero's treatises: De officiis, De republica, De natura deorum which are Rome fighter's philosophic heritage. AntiniyRadyvylovsky used fragment saints and to give them moral lessons.

The advocate not only chose examples from Cicero's texts to use them as rethorical adorning, but also borrowed Rome philosopher's moral and ethical ideas to adapt them to his own admonitions developing and interpreting them creatively.

The author comes to a conclusion that Antiniy Radyvylovsky used Cicero's ideas creatively and the advocate's heritage has a considerable philosophic component.

Key words: The History of Philosophy, Ukrainian Philosophy, ancient Philosophy, baroque, sermon.

Співак Владимир**ВЛИЯНИЕ ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ ЦИЦЕРОНА
НА ИДЕЙНУЮ СОСТАВЛЯЮЩУЮ ПРОПОВЕДЕЙ АНТОНИЯ РАДИВИЛОВСКОГО**

В статье исследовано влияние творчества Цицерона на идейную составляющую проповеднического наследия Антония Радивиловского. Прослежено содержание идейных заимствований текстов Цицерона, а так же механизмы их использования проповедником. Сделан вывод о творческом характере применения Антонием Радивиловским идей Цицерона и наличие в наследии проповедника значительной философской составляющей.

Ключевые слова: история философии, украинская философия, античная философия, барокко, проповедь.

Необхідною складовою досліджень філософської спадщини українських мислителів епохи бароко є аналіз її ідейного підґрунтя, тобто джерел, на основі яких формувалася вітчизняна філософська культура цього періоду. Вагомою складовою цієї культури стала творча реінтерпретація текстів античних філософів Греції та Риму. Така зацікавленість класичними зразками філософії обумовлювалась поширенням в українському освітньому просторі зразків гуманістичної освіти, через діяльність єзуїтських колегій, а згодом – Києво-Могилянської Академії. Ці освітні практики вимагали знання стародавніх текстів та вміння їх трактування й інтерпретації, які було поставлено на службу Церкві.

Однією з найвпливовіших шкіл античної філософії, що мала вагоме значення для формування та розвитку християнської доктрини ще з початку її зародження, є філософія стоїцизму, що належить до пізноантичної традиції. Ця філософія, через суголосність ряду своїх ідей вченню Церкви, досить сильно вплинула на християнську етику і тому творчість її послідовників завжди перебувала в полі

зору церковних мислителів. В епоху бароко цей інтерес передався й українським мислителям, які часто використовували у своїй творчості доробок Сенеки або Цицерона.

Так, популярною особою в інтелектуальному середовищі XVII ст. був Марк Тулій Цицерон (106 – 43 рр. до н.е.), творчість якого була обов'язковим предметом вивчення в колегіях та університетах Європи і досить часто цитувалася в літературі, у тому числі й філософського характеру. Не була виключенням і Києво-Могилянська колегія в бібліотеці якої були книги: «Збірка вибраних промов з коментарями» 1621 р., «3 промов Марка Тулія Цицерона. Коментарі, примітки і анотації вчених мужів» 1621 р. придбані Петром Могилою [16, с. 49–50].

Тексти відомого оратора та філософа Цицерона цінували не лише в якості посібників красномовства, але й за філософську змістовність, що носила морально-практичний характер. Тож природно, українські мислителі епохи бароко, а особливо проповідники не оминали спадщину Цицерона під час складання власних моральних повчань, запозичуючи фрагменти текстів римського філософа для підсилення аргументації власних ідей.

Одним із цих проповідників був Антоній Радивилівський, творчість якого належить до нового типу церковної проповіді – латино-польського, який ствердився в Україні в XVII ст. Відповідно до вимог цього стилю, проповідник мав послуговуватися багатьма джерелами, не обмежуючи себе цитуванням Святого Письма та Отців Церкви. Вагомим складником цих джерел були тексти античних філософів, ідеї яких Антоній Радивилівський використовував не лише в якості риторичних прикрас, але й для моралістичних прикладів та підсилення власних міркувань над смисложиттєвими проблемами існування людини.

Метою нашої статті є дослідження впливу спадщини Цицерона на ідейно-філософську складову проповідей Антонія Радивилівського. Планується також звернути увагу на арсенал текстів античного філософа з якими міг бути знайомий проповідник та особливості використання цих текстів.

Для аналізу в якості джерельної бази було обрано рукописні та друковані збірки проповідника: «Огородок Марії Богородиці» та «Вінець Христов».

Антоній Радивилівський залишив після себе багату спадщину, що складає кількасот проповідей. Як уважає В. І. Крекотень, проповіді Антонія Радивилівського було створено протягом 50 – 80-х рр. XVII ст., а більшість із них до 1671 року [6, с. 18–19].

Найстарша зі збірок Антонія Радивилівського – рукописний «Огородок Марії Богородиці» 1671 року – складається з двох томів. У першому томі міститься 128 проповідей на різні свята. У другому – 159 проповідей на дні пам'яті святих та свята, а також слова на рочини Петра Могили, посвяту Інокентія Гізеля та погребові слова. Друкований «Огородок» 1676 року містить 129 проповідей на свята, дні пам'яті святих та різні випадки з життя. Назву збірки, за припущенням М. Марковського, Антоній Радивилівський запозичив із латиномовної праці Меффрета «Hortulus Reginae» [8, с. 13].

Рукописний «Вінець Христов» не датований, але містить згадку про те, що на момент укладання цього збірника Антоній Радивилівський перебував на посаді лаврського намісника, що дозволяє датувати написання цих проповідей періодом між 1671 та 1682 р. (М. Марковський звужує ці рамки до 1676 – 1683 рр. [8, с. 10]). Ця збірка містить 126 проповідей на свята, дні пам'яті святих та неділі, а також на випадки з життя (5 слів часу війни). Окремий інтерес представляють «Общіє» проповіді-кліше на дні мучеників, преподобних, учителів та апостолів, що є готовими проповідями на дні пам'яті будь-якого святого (за задумом проповідника необхідно було просто підставити ім'я потрібного святого). Друкований «Вінець Христов» 1688 року складається зі 115 проповідей на свята та неділі [6, с. 382–383]. Незважаючи на певні різночитання, друкований «Вінець» в основному повторює рукописний, у нього не ввійшли «Общіє» слова, слова часу війни та Слово 2 (б) на Воскресіння Христове з рукописного «Вінця». Також у друкованому «Вінці» є 2 Слова на Страсті Христові з 1 тому рукописного Огородка. Сама назва «Вінець» найімовірніше була запозичена в польських авторів (раніше «Вінця» Антонія Радивилівського в Польщі з'явилися «Вінець, сплетений із домініканських концептів» Санецького, «Вінець Академії» Петровицького, «Вінець нев'янучої слави пречистої Діви Марії» Старовольського тощо).

Цей доробок досліджували здебільшого в лоні літературознавчих студій і його змістовна, зокрема філософська морально-етична складова загалом залишається поза увагою дослідників (за винятком досліджень Л. Довгої) [2; 3].

Дослідники-літературознавці, які звертали увагу на творчість Антонія Радивилівського: М. Марковський [8] та В. Крекотень [6], лише констатували факт знайомства проповідника з текстами Сенеки, проте, не заглиблювались у цю проблему й, природно, не досліджували її з історико-філософської точки зору. Вплив ідей античної філософії на осмислення взаємин людини і світу українськими

церковними мислителями XVII ст. досліджували вітчизняні вчені, зокрема В. Нічик [9, с. 241–258], В. Горський [1], Я. Стратій [16], І. Паславський [11], Г. Паласюк [10] та ін. Проте, на матеріалі проповідей Антонія Радивиловського такі дослідження не проводили, а вплив Цицеронівських текстів на українську філософську думку епохи бароко майже не розглядали, тож така проблема потребує вивчення.

Антоній Радивиловський був старанним читачем, багата лаврська бібліотека, а також інші великі київські книгозбірні: Києво-Могилянської колегії, Михайлівського монастиря та Софійського собору – були до його послуг. Природно, що проміж авторів на яких посилається проповідник ми знаходимо й ряд творів Цицерона.

На жаль, через те, що бібліотека колегії та інші київські бібліотеки сильно постраждали від пожеж та пограбувань, ми маємо лише фрагментарні уявлення про перелік філософських джерел, що були доступні українським інтелектуалам могилянського кола. Дослідження запозичень із філософських текстів авторів Античності, зроблені українськими мислителями епохи бароко можуть допомогти нам пролити світло на перелік джерел на яких базувався тогочасний філософський процес в українському інтелектуальному просторі.

Тут нам на допомогу можуть прийти маргіналії текстів українських мислителів (у тому числі й Антонія Радивиловського), що часто містять посилання на конкретних авторів та їх праці, а також виявлені фрагменти-запозичення, навіть за відсутності прямого посилання чи згадування імені того чи іншого мислителя давнини, із трактатів яких черпали матеріал для своїх творів вітчизняні інтелектуали. Хоча виявлене посилання чи запозичення без посилання, не дає нам абсолютної впевненості у знайомстві автора з оригінальними текстами того чи іншого філософа (оскільки він міг переписати той чи інший фрагмент або посилання з іншого джерела), проте таке дослідження може до певної міри розширити наші уявлення про арсенал творів та ідей, якими оперувала українська філософська думка епохи бароко, а також встановити рівень внеску вітчизняних мислителів у їх розвиток і популяризацію.

Під час аналізу текстів Антонія Радивиловського впадає в очі порівняно невелика кількість посилань на тексти чи згадок імені Цицерона в порівнянні з іншими філософами Античності, зокрема з Сенекою або Аристотелем. Проте, це не говорить про необізнаність проповідника з текстами римського філософа, адже зважаючи на велику популярність спадщини Цицерона в епоху Відродження та Новий час, не ознайомитись з нею Антоній Радивиловський не міг. Тим більше, що ораторське мистецтво, яким проповідник оволодів під час навчання в київській колегії передбачало вивчення цицеронівських зразків.

Антоній Радивиловський використовує тексти Цицерона для похвали святим та підсилення морально-етичної складової своїх повчань. Так, у «Слові першому на Іоанна Златоуста» проповідник згадує цноти святого серед яких є великодушність, для вирішення питання про сутність цієї чесноти Радивиловський звертається до трактату Цицерона «Про обов'язки» (*De officiis*): «Что бы была за власность великодушія? Выразиль значне славный ораторь й красномовца Рымскій Цицеро, рекши (Маргіналія: «Цицеро Книг: г о повинностяхъ». – В. С.): Есть праві кріпости й великості сердца власность, нічого не боятися, всіми речами земными погоржати, нічого такового, что бы чоловіку притрафитися могло за незносное быти розуміти» [13, с. 590]. Посилання в маргіналіях збігаються в обох варіантах проповіді (друкованому і рукописному) – третя книга названого трактату Цицерона [15, арк. 929 зв.]. Висловлена в цьому фрагменті стоїчна ідея незворушності мудреця перед примхами долі, якнайкраще відповідає ідеалу доброго християнина, який має витримувати всі спокуси та стійко й смиренно зносити всі тяготи життя. Тож природно, що насичений моралістичними міркуваннями трактат Цицерона, написаний у формі листів до свого сина Марка, знайшов своїх прихильників серед християнських авторів, загалом прихильних до стоїцизму.

Антоній Радивиловський посилається на цю працю неодноразово та в різних контекстах. Так, у «Слові шостому а Різдва Богородиці» другого тому рукописного «Огородка» проповідник використовує посилання на першу книгу трактату «Про обов'язки» (Маргіналія: «Цицер: книг: а о повинности») [15, арк. 413]. Вихваляючи цноти Богородиці, Антоній Радивиловський використовує вже не морально-етичні думки Цицерона, а один із прикладів вміщених у його трактаті – історію про золотий жезл богині Афіни, тут фрагмент трактату Цицерона служить суто в якості риторичної прикраси й не несе особливого ідейного навантаження.

Проте, на нашу думку, такий випадок посилання на текст римського філософа говорить на користь знайомства проповідника з самим трактатом, оскільки різноплановість тем вищенаведених фрагментів (морально-етичне міркування в першому випадку й елокуційна ілюстрація, у другому) та посилання на конкретні книги трактату – свідчить про те, що Антоній Радивиловський не міг запози-

чити їх із якоїсь «збірки прикладів», що були поширені в якості джерел матеріалу для красномовців і проповідників.

Простежуються посилання на Цицерона без зазначення конкретної праці римського філософа. Йдеться, наприклад, про розповідь проповідника про «сферу Архімеда» (механічна модель земної кулі та обертання небесних тіл), яку автор розмістив у якості риторичної «цікавинки» у «Слові четвертому на Різдво Богородиці в друкованому «Огородку». У маргіналіях біля цього фрагменту зазначено «Ціцero, Клявдіанушь» [13, с. 443]. Перше слово вочевидь означає ім'я римського стоїка, а під другим іменем, на нашу думку, розуміється пізньоримський поет IV – V ст. Клавдій Клавдіан, оди якого були досить популярними в епоху бароко [5], тож імовірно могли бути знайомі Антонію Радивилівському. Загалом обох авторів об'єднує те, що вони згадують про сферу Архімеда у своїх працях. Ще одним джерелом знань про цей винахід Архімеда є згадки ранньохристиянського філософа Лактанція (III – IV ст.) [4, с. 48], який був відомий Антонію Радивилівському [8, с. 17–19], проте в цьому фрагменті проповіді не згадується. Цицерон згадує про такий винахід у першій книзі трактату «Про державу» (*De respublica*) [7], а його ідеї присвячені проблемам суспільно-політичних взаємин, висловлені в даному творі та багатьох промовах, були досить популярними у громадсько-політичному середовищі Речі Посполитої, оскільки політична культура цієї держави постійно апелювала до ідей республіканських свобод, патріотизму та загального блага, прихильником та ідеологом яких був римський філософ. Одноіменний трактат був придбаний Петром Могилою й був у бібліотеці Київської колегії [16, с. 47–54]. Проте, зважаючи на те, що названий трактат до початку XIX ст. не був відомий у повному варіанті, питання про використання Антонієм Радивилівським саме цього тексту Цицерона залишається дискусійним.

Використовуючи у своїй творчості тексти Цицерона, Антоній Радивилівський підходить до їх тлумачення досить творчо та, як і належить церковному автору, надає їм, згідно із традицією, християнського змісту. Так, у «Слові на неділю шістнадцяту по сходженню Святого Духа» у якому йдеться про таланти які отримують люди від Бога та про їх належне використання, Радивилівський розвиває думку римських стоїків про причетність Бога до становлення «доброї людини» та інтерпретує їх фаталізм (цілковиту залежність обставин життя людини від фортуни та волі божества) в дусі християнської ідеї божого промислу, який наділяє людину всіма благами: «Иле зась до того, кто чоловіку въ шафованю талантовъ услугуетъ. Збогативши Богъ талантами своїми чоловіка, придасть до него провидінїє своє Бозское, которое бы ему на семь світі яко служебница нікая служила, й до набытя зысковъ з талатовъ ему повіреныхъ помочною была... Пытати Цицерона славного Римского Красномовци, кто при Бозскихъ талантахъ пістуєть Царей, кто Кнзей, кто Гетмановъ, й прочіихъ всякого чину людей? отвпдаєть же провиденїє Бозское: Пожитки [праві] которыхъ уживаемъ, світъ который видимъ, духъ который маемъ, отъ Бога намъ даны бывають (Маргіналія: «Книга: а. о естестве богонъ». – В. С.) [12, арк. 234 зв.]. Як видно з маргіналії, тут проповідник використовує першу книгу трактату римського філософа «Про природу Богів» (*De natura deorum*), який написаний у формі діалогу між стоїком Квінтом Луцієм Бальбом, епікурейцем Гаєм Велеєм та академіком Гаєм Аврелієм Коттою. Обізнаність проповідника з позицією стоїків щодо цього питання (та прихильність до неї), засвідчує використання в такому фрагменті посилання на іншого римського філософа – Сенеку (41 лист до Луцилія): «Пытати Сенеки премудрого, й той твердить тоєжь, же за поводомъ провидінїя Божого чоловікъ збогачається такъ въ добрахъ щастя, въ добрахъ тіла, якъ й въ добрахъ души...» [12, арк. 234 зв.]. Тут проповідник міг скористатися, як оригінальними текстами філософів, так і «Вступом до стоїчної філософії» (*Manuductio ad Stoicam philosophiam*) відомого знавця латинської літератури та представника неостойцизму, нідерландського філософа Юста Ліпсія (1547 – 1606), який був у бібліотеці Києво-Могилянської колегії.

Таким чином, ми можемо говорити про вірогідне знайомство Антонія Радивилівського з трьома трактатами Марка Тулія Цицерона: «Про обов'язки» (*De officiis*), «Про державу» (*De respublica*), «Про природу Богів» (*De natura deorum*), які належать до філософської спадщини римського стоїка. Антоній Радивилівський послуговується фрагментами з текстів Цицерона як під час вихвалання цнот святих, так і під час моральних повчань. При цьому проповідник не відбирає з його текстів різні приклади для використання в якості риторичних прикрас, але й використовує морально-етичні ідеї римського філософа, пристосовуючи їх до потреб своїх повчань, творчо розвиваючи та інтерпретуючи. Отже, ми можемо зробити висновок про наявність цицеронівського впливу на морально-філософську складову проповідницької спадщини Антонія Радивилівського.

Література:

1. Горський В. С. Філософія в українській культурі (методологія та історія). Філософські нариси / Горський Вілен Сергійович. – К. : Центр практичної філософії, 2001. – 236 с.
2. Довга Л. М. Свобода волі у проповідях Антонія Радивиловського / Довга Лариса Михайлівна // Київська Старовина. – 2002. – № 2. – С. 56–60.
3. Довга Л. М. Система цінностей в українській культурі XVII століття : монографія / Л. М. Довга. – Київ – Львів : Свічадо, 2012. – 344 с.
4. Житомирский С. В. Архимед [Электронный ресурс] / С. В. Житомирский. – М. : Просвещение, 1981. – Режим доступа : <http://www.edu.delfa.net/Interest/biblio/arhimed.pdf>.
5. Клавдий Клавдиан. Полное собрание латинских сочинений / Клавдий Клавдиан ; [Пер., вступ. ст., коммент. и указ. Р. Л. Шмараква]. – СПб. : Издательство СПбГУ, 2008. – 844 с.
6. Кречотень В. І. Оповідання Антонія Радивиловського / Кречотень В. І. – К. : Наукова Думка, 1983. – 408 с.
7. Марк Тулий Цицерон О государстве [Электронный ресурс] / Марк Тулий Цицерон. – Режим доступа : <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1414870001>.
8. Марковский М. Н. Антоний Радивилковский, южнорусский проповедник XVII века / Марковский Михаил Николаевич. – К., 1894. – 187 с.
9. Нічик В. М. Рецепция греческой духовной культуры на Украине в кон. XVI – нач. XVII в. / Нічик Валерія Михайлівна // Отечественная философская мысль XI – XVII вв. и греческая культура: сб. науч. трудов. / ред. В. М. Ничик. – К. : Наукова думка, 1991. – С. 241–258.
10. Паласюк Г. Б. Ідеї стоїків як підґрунтя християнської філософії в Україні / Г. Б. Паласюк // Історія релігій в Україні // Тези повідомлень Міжнародного V круглого столу. – Львів, 1995. – Ч. 3. – С. 321–323.
11. Паславський І. В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVII ст. / Паславський Іван Васильович. – К. : Наукова думка, 1984. – 128 с.
12. Радивиловський Антоній. «Вінець Христов...» / Радивиловський Антоній – К., 1688. – 544 арк.
13. Радивиловський Антоній. «Огородок Марії Богородиці...» / Радивиловський Антоній – К., 1676. – 1128 с.
14. Радивиловський Антоній «Огородок Марії Богородиці...». рукопис. – Книга 2. / Радивиловський Антоній, І. Р. ЦНБУ ім. В. І. Вернадського. – П. Ник. М. П. 560 Т. 1. Кн. 2. – 1030 арк.
15. Сотниченко П. А. Бібліотека Києво-Могилянської академії. Філософські джерела / П. А. Сотниченко // Від Вишенського до Сковороди. – К. : Наукова думка, 1972. – С. 47–54.
16. Стратій Я. М. Філософія у Києво-Могилянській колегії / Стратій Ярослава Михайлівна // Київ в історії філософії України/ В. С. Горський, Я. М. Стратій, А. Г. Тихолаз, М. Л. Ткачук. – К. : КМ Academia, 2000. – С. 74–129.

Стаття рекомендована до друку рішенням кафедри гуманітарних та соціально-економічних дисциплін Академії Державної пенітенціарної служби (м. Чернігів), протокол № 2 від 03. 02. 2016 р.

УДК 37.02:17

*Ганна Губенко***НАУКОВО-МЕТОДИЧНИЙ ПРОЕКТ ІНТЕГРАТИВНОЇ ПЕДАГОГІЧНОЇ БІОЕТИКИ**

Розроблений проект інтегративної педагогічної біоетики досліджує актуальні питання щодо перспектив біоетичної освіти, а також реформування основних галузей життєдіяльності країни та суспільства в цілому. У статті ми звертаємо увагу на такі підходи у викладанні біоетики: трансдисциплінарність, акцент на емпіричні методи, викладання біоетики через гуманітарні науки та соціальні практики.

Ключові слова: *проект інтегративної педагогічної біоетики, «емпіричний поворот» сучасної біоетики, освітні платформи, реальні та віртуальні Університети (школи) біоетики, педагог-біоетицист.*

*Ganna Hubenko***SCIENTIFIC AND METHODOLOGICAL PROJECT OF INTEGRATIVE PEDAGOGICAL BIOETHICS**

The transdisciplinary character of bioethics illustrates plurality directions of it. New pedagogical bioethics project has arisen as the opposition for disintegration of bioethics and being confirmed new ideas in philosophy of education and modern particular qualities of the 21-th centuries science. The basic element is an accent to empirical methods in bioethics teaching through humanities sciences and social practices. The «Empirical turn» of modern bioethics is considered by us as an attempt at approaching to social reality, to people`s daily life and is popularized it for the society. Two main roles for the empirism in a sector of bioethics are society informing and transition from the moral review of the ethical behavior to the reasonable policy. Education new ideas in bioethics help to prepare students and society for quality discussions and negotiations in bioethics themes. Additional specialization in bioethics opens the new horizons in employment for future graduates of real and virtual universities.

Key words: *new integrative pedagogical bioethics project, «Empirical turn» of modern bioethics, educational platform, real and virtual universities (schools) of bioethics, educator-bioethicist.*

*Анна Губенко***НАУЧНО-МЕТОДИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ ИНТЕГРАТИВНОЙ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ БИОЭТИКИ**

Разработанный проект интегративной педагогической биоэтики несет в себе актуальные аспекты биотического образования, а также реформирования основных отраслей жизнедеятельности страны и общества в целом. Основные подходы: трансдисциплинарность, акцент на эмпирические методы, преподавание биоэтики через гуманитарные науки и социальные практики.

Ключевые слова: *проект интегративной педагогической биоэтики, «эмпирический поворот» современной биоэтики, образовательные платформы, реальные и виртуальные университеты (школы) биоэтики, педагог-биоэтицист.*

Як особлива форма міждисциплінарного та трансдисциплінарного знання та практики біоетика народжується в середині ХХ ст. У цей час стає зрозумілим, що для досягнення загального блага й вирішення найгостріших антропологічних і екзистенціальних проблем, необхідне поєднання різноманіття раніше роз'єднаних дисциплінарних знань: філософських, богословських, юридичних, політичних, екологічних тощо. Причому це поєднання виявляється можливим у трансдисциплінарній сфері життєвого світу.

Трансдисциплінарний характер біоетики пояснює множинність її напрямів. Кожен із цих напрямів є практично автономним, при цьому будучи елементом однієї мережі. Але жоден із них не є узагальнюючим, стрижневим напрямом, що розвиває тенденції дезінтеграції біоетики.

Для протидії таким тенденціям і визначення нових відносин між теорією та емпірією, реалізації біоетичної освіти, а також спираючись на новітні ідеї у філософії освіти, сучасні особливості науки ХХІ ст. – з'являється проект інтегративної педагогічної біоетики. Інтегративна педагогічна біоетика – педагогіка + біоетика (напрями біоетики) + соціальні практики, процеси інтеграції біоетики в освітній процес.

Проект розглянуто на підставі праць таких провідних біоетицистів різних біоетичних напрямів: В. Р. Поттер, Т. Бичамп і Дж. Чилдресс, Я. Рендторф та П. Кемп, Т. Кронес і Р. Ріхтер. В українській філософській науці зібраний інтелектуальний потенціал для досліджень біоетики й біоетичної освіти в працях В. Л. Кулініченко, С. В. Пустовіт, М. О. Чащина, П. М. Вітте, А. А. Романової, О. В. Гордієнко, Р. Ю. Гревцової, Д. Р. Терешкевич, І. Я. Сенюти, О. О. Вольфа, В. Гавришева, Е. Новицького,

Н. І. Кукоби, І. Н. Трахтенберг, В. Н. Коваленко, М. М. Рогожа, В. Ф. Москаленко, А. В. Сторенко, Н. В. Хамітова, Т. Н. Амбросової, В. В. Васильєвої, В. І. Заморського та ін. Велика роль у розробці біоетики як науки серед вітчизняних філософів належить: С. В. Пустовіт, Т. В. Гардашук, Н. Н. Кисельову, Н. В. Попову, Л. В. Сидоренко, В. Ф. Чешко, А. Н. Єрмоленко, В. М. Запорожан, Ю. І. Кундієву та ін. Основний акцент у проекті зроблено на «друге відкриття» біоетики Фр. Яром, засноване на концепції біологічної еволюції Ч. Дарвіна. Це відкриття стало поштовхом до обговорення нового терміну – інтегративної біоетики в Німеччині (Е. М. Енгельс, Х.-М. Сасс) і серед хорватських учених (А. Музур, В. Ринчич та ін).

У своєму дослідженні ми звертаємо увагу на такі підходи у викладанні біоетики:

Акцент на емпіричні методи

Стівен Йоффе (Steven Joffe, the vice chair of Medical Ethics, Emanuel and Robert Hart Associate Professor of Medical Ethics and Health Policy and director of Pennsylvania Fellowship in Advanced Biomedical Ethics at University of Pennsylvania) виділив дві основні ролі для емпіризму в галузі біоетики: інформування громадськості (етичного аналізу) і перехід від морального розгляду (обговорення) етичної поведінки до ефективної, обґрунтованої політики.

На його думку, основним у біоетиці є міждисциплінарний підхід, перехід до державної політики й соціальних практик, а також обґрунтування в нюансах розгляду відповідних емпіричних реалій [3].

Політика людства має орієнтуватися на вирішення проблем нашого часу, має гуманітарний напрям, мобілізує матеріальні ресурси й молодь на громадянську службу. Це робить поштовх до роботи громадянських організацій, біоетичних комісій і комітетів; розвиває демократію активної участі, яка дає змогу обговорювати на місцевому рівні національні та планетарні проблеми людства.

Групам студентів, наприклад, надається можливість досліджувати, аналізувати, обговорювати та пропонувати розробляти державну політику в різних напрямках біоетики, імітуючи роботу біоетичних комісій, розвиваючи риси пильнуючого (захопленого) громадянина. Оскільки такі види діяльності передбачають активну участь, можливість керувати, – студентам рекомендується інтегрувати абстрактні поняття з конкретною дійсністю, розвиваючи необхідні навички критичного мислення [4].

Однією з переваг, змодельованої студентами біоетичної комісії є те, що така діяльність спрямовує увагу студентів до проблем державної політики соціальної значущості. І оскільки біоетика трандисциплінарна, то й вимоги до дискусійних і дилемних питань трандисциплінарні. Суб'єктом теоретизування в цьому випадку можуть бути як індивіди, так і наукові співтовариства, як фахівці-медики, так і представники інших наук, педагогіки, філософії, соціології, психології, юриспруденції та етики.

У цьому акценті слід згадати контекст-сенситивну емпіричну біоетику, концепцію якої розробила німецький філософ Таня Кронес (Т. Krones). Центральним елементом її є поступове включення концепцій, прямих і опосередковано зацікавлених боків на основі емпіричного контексту сенситивної біоетики. Назвемо основні характеристики контекст-сенситивної біоетики: трандисциплінарний підхід; етичний досвід у співпраці із соціальною практикою; етичні теорії (норми, принципи) для обґрунтувань понять евристики, доводять себе на практиці; повсякденна мораль (поведінка, соціальні дії) – центральний індуктивно-емпіричний досліджуваний елемент; узгодженість аналізу середовища проживання й філософії (без окреслення раніше визначеної мети консенсусу); прескрипції генерують у мисленні інакомислення в межах повсякденної моралі; помилковість рішень, можна визначити аудіюванням [6, 338]. Можна сказати, деталі повсякденного життя формують етичний ландшафт, у якому практикується дослідження (Austin, 2007; Brosnan, Cribb, Wainwright, & Williams, 2013; Fassin, 2008; Kelly, 2003; Kleinman, 1999; Turner, 2009) [5] в різних біоетичних напрямках.

Для нас цікаво й те, що інтегративна педагогічна біоетика, як контекст-сенситивна характеризується радикальним поворотом до емпіричних методів, де з'являються й інтегруються біоетичні судження та різні методологічні стандарти. Усе це сприяє актуалізації нової моделі суб'єкт-суб'єктних взаємовідносин у навчанні (учителя й учня, лікаря й пацієнта), заснованих на цінностях солідарності, співчуття, співучасті, діалогу-комунікативістських інтересів (Б. Дженнінгс), а також чутливості (сенситивності) до різних контекстів.

Таким чином, «емпіричний поворот» сучасної біоетики ми розглядаємо як спробу наблизитися до соціальних реалій, до повсякденного життя людини й популяризуємо її до громадськості. Соціальний контекст біоетики об'єднує в собі етичний аналіз та емпіричні дослідження в інтерактивному циклі. Емпірична біоетика бере «всерйоз» намір практичної етики (а саме бажання не тільки приймати правила та принципи, але й практично направляти дії людей). Така (біо-)етична теорія в освіті, у поєднанні з описаною методикою, що передбачає виховання здатності до морального вибору людини й формування сучасного мислення.

Викладання біоетики через гуманітарні науки та соціальні практики

Просвітництво саме в гуманітарних галузях є запорукою кращого майбутнього для будь-якої країни. Маргарет Літл, доктор філософії, директор Інституту етики Кеннеді й доцент кафедри філософії у Джорджтаунському університеті, описала, як нові підходи в освіті в галузі біоетики (такі як Діалоги в серії біоетики Кеннеді Інституту, Масивні Open Online Курси (MOOCs) та лабораторії з питань етики, можуть допомогти підготувати студентів і широку громадськість, щоб вести діалог і обговорення за темами в галузі біоетики, що згодом змінить державну політику в цій галузі [3].

Ми пропонуємо такі види освітніх платформ із біоетики: інституціональних, «реальних» (н., педагогічні університети або кафедри) і неінституціональних, «віртуальних» («невидимий коледж», конективістське навчання). Конективістське навчання в біоетиці можна розглядати в таких призначеннях: трансдисциплінарній взаємодії; в академічному навчанні (у процесі підготовки майбутніх творчих фахівців-біоетицистів, проведення проектних і науково-дослідних робіт груп студентів); у підвищенні кваліфікації. Таке навчання розкриває особистість, дає «розуміння себе» в обраній галузі. Також, ми вважаємо, що додаткова спеціалізація з біоетики відкриває перед майбутніми випускниками реальних і віртуальних університетів нові перспективи працевлаштування (див. Таб. 1).

Таблиця 1.

Майбутні професії для випускників реальних і віртуальних Університетів біоетики

Напрями біоетики	Кваліфікації, перспективи працевлаштування
Медична біоетика	Організатор біоетичної служби в хоспісах, консультант у вирішенні проблем у паліативній медицині, онлайн-терапевт, фахівець із трансляційної медицини.
Екологічна біоетика	Педагог-біоетицист, генетичний консультант, експерт у галузі life science, біоетицист-консультант екологічної грамотності.
Гендерна біоетика	Фахівець із гендерної біоетики; спеціаліст-біоетицист із питань гендеру у сфері медицини, міжнародних прав, соціокультурному конструюванні медичної моралі, трансгендера.
Соціальна біоетика	Педагог-біоетицист. Організатор біоетичної служби в дошкільних, шкільних і реабілітаційних сферах освіти, робота в хоспісах, клінічний геронтолог.
Психологічна біоетика	Організатор біоетичної служби в хоспісах, а також у методичних комісіях у системі освіти. Педагог-біоетицист віртуального освітнього світу.
Правова біоетика	Викладач медичного права й біоетики. Керівник, організатор і регламентатор етичних комітетів і комісій. Асистент юриста з медичного права.

Група вчених D. Swazey, M. Nussbaum, A. Kleinman та ін. розглядають біоетику як явище культурного порядку. Таке уявлення про біоетику, не випускаючи з уваги все вищесказане, залишає місце для критичного діалогу, який породжує умови для функціонування біоетики і в інших суспільствах. На жаль, багато з тих, хто виявився залучений до діалогу про біоетику, нехтують цим виміром біоетики, сприймаючи його як «філософську розкіш» – можливо, під тиском стрімких змін у галузі біомедичних технологій. І в результаті, ми маємо поверхневий підхід до біоетики й небезпеку її вродження в деонтологію [1, 2].

Викладання біоетики для студентів у галузі гуманітарних і соціальних наук відрізняється від викладання етики для студентів-медиків. Одна з основних відмінностей полягає в тому, що такі студенти віддалені від клінічних умов (де клінічні методи навчання на базі широко практикуються і, де студенти можуть розвивати свої навички прийняття рішень «біля ліжка хворого» через наставництво лікарів із досвідом). І повинні доповнити навчання відповідного профілю практикою в дитячих будинках, лікарнях, хоспісах, етичних комітетах, комісіях із питань реформ системи освіти, охорони здоров'я, громадських організаціях із біоетики, редакціях профільних видань, авторських колективах біоетичних сайтів, методичних комісіях у системі освіти, для усвідомлення соціальних наслідків прийнятих ними рішень і прийнятті відповідальності за таке рішення.

Обраний студентом, таким чином, курс із біоетики, повинен бути спрямований на його підготовку до життя в якості пильного (активного) громадянина, який бере участь у становленні демократичного суспільства (Callahan & Bok, 1980; Kohlberg, 1981) [5], розвиваючи навички критичного мислення й заохочуючи активну участь в обговоренні питань у галузі сучасної науки й освіти. Біоетика є певним «культурним фільтром», не тільки приписуючи певну цінність тій чи іншій проблемі, пов'язаній із життям і здоров'ям, але й передаючи некультурологічні проблеми суміжних дисциплін для подальшої розробки [1].

На думку відомого біоетициста Г. Т. Енгельгардта, біоетика народилася, щоб обслуговувати дві пов'язаних між собою цілі: теоретичну та практичну. Перша мета – дати теоретичний опис етично правильної поведінки для лікарів, медсестр і вчених-біомедиків. Друга мета – підготувати свого роду світських священників, які могли б давати поради лікарям, медичним факультетам і дослідницьким центрам [2]. Ця думка дуже тісно переплетена в нашому дослідженні. Інтегративна педагогічна біоетика виділяє активну підтримуючу роль педагога як організатора міждисциплінарної взаємодії під час навчання.

Під час такої постановки питання педагог (консультант, асистент) є не верховним арбітром у питанні правильності морального вибору, а організовує діалогічну взаємодію з тим, хто перед цим вибором стоїть. На практиці, педагог-біоетицист, використовуючи педагогічну методіку, підвищує біоетичну кваліфікацію. Наприклад, коли йдеться про прийняття рішення людьми з обмеженою дієздатністю, які знаходяться в хоспісах, тобто моральний вибір яких не може бути в повній мірі самотійним, але яким у той же час не можна відмовити в праві бути суб'єктами моралі.

Концепція інтегративної педагогічної біоетики є логічним продовженням загально-гуманітарного процесу щодо вдосконалення та уніфікації системи освіти в галузі біоетики. Критичне значення в досягненні цієї мети, має вирішення питання дефіциту кваліфікованих викладачів із біоетики та відсутності інституту їх підготовки.

Інститут підготовки біоетицистів (Університет, школа, кафедра біоетики). Не так багато чинних емпіричних даних про такі інститути. Ось один із прикладів: Інститут медичної етики та історії медицини, Німеччина (Institut für Medizinische Ethik und Geschichte der Medizin, Bochum), де автор проходила стажування. На базі кафедри біоетики Інституту виділені такі напрямки: біоетика і закон у сучасній медицині; клінічна етика; персоніфікована медицина. Семінари проводять міждисциплінарно. На заняттях присутні 2 фахівці з різних галузей, залежно від теми. Такі заняття часто мають прикладний характер і пов'язані з вивченням спеціалізованих прецедентів і казусів у біоетиці, за обраним на практичному рівні профілем і застосування для проведення досліджень.

Викладачі створюють можливості й сприяють нормам, що підтримують вільнішу і повнішу участь у дискурсі на семінарі. Студент вчиться брати на себе відповідальність у процесі усвідомлення всіх можливостей вибору, які раніше були йому недоступні. До цього часу існує розділ думок, хто повинен викладати біоетику: філософ, лікар, юрист або інший фахівець. Вирішення цієї дилеми можна знайти в педагогах-біоетицистах, випускниках інтеграційних програм.

Таким чином, біоетична освіта повинна бути обов'язковою і не тільки для студентів-медиків. Одним із способів переконати навчальні заклади щодо цього, так це упровадити програми Інтегративної педагогічної біоетики в освітні процеси, які будуть враховувати напрацьований досвід, підвищуючи потенціал і авторитет самого навчального закладу. Соціальний поворот у біоетиці наближає її до повсякденного життя людини в постійно змінюючому світі. Біоетика в цьому плані розширює горизонт можливостей як для молодого людини так і для дорослої, пропонуючи нові вільні професії.

У режимі відкритого публічного обговорення необхідно визначитись із моделлю Університету (школи) біоетики. Сформулювати соціальний та освітньо-культурний запит на Університет як такий та на його гуманітарний компонент зокрема. Визначення реальних виконавців – педагогів-біоетицистів, характеризує нову генерацію вчителів, педагогів, здатних до діалогу, організовувати умови для пильнуючого (активного) громадянина.

Студенти, випускники Університету (школи) біоетики набувають навичок критичного мислення, які є необхідними у формуванні соціальної політики в майбутньому. Така політика доповнює цивілізаційну політику, допомагає становленню громадянського суспільства. Громадянин із біоетичною свідомістю вміє критично мислити, емпативний, бажає змін і змінюється сам. Розробка інтегративної педагогічної моделі біоетики та її практичне впровадження як необхідної бази для методологічного забезпечення та практичної реалізації системи безперервної біоетичного освіти дозволить Україні стати одним з лідерів у розвитку біоетики, а також зробити якісний стрибок у реформуванні основних галузей життєдіяльності країни та суспільства в цілому.

Література:

1. Сергеева Н. В. Биоэтика как культурный комплекс. – автореф. дис. на соискание учёной степени доктора философских наук : спец. 24.00.01 «Теория и история культуры» / Надия Валерьевна Сергеева. – Волгоград, 2010. – 20 с. [Електронний ресурс] : <http://cheloveknauka.com/bioetika-kak-kulturnyy-kompleks#ixzz44VoMCFGw> (дата звернення 03.03.2016).
2. Энгельгардт Г. Т. Мудрые ответы на сложные вопросы // Беседа, перевод на портале «Богослов.Ру». – 2009. – [Електронний ресурс] : <http://www.bogoslov.ru/text/415620.html> (дата звернення 06.03.2016).

3. Darby M. Bioethics Education from Three Viewpoints / Mary Darby, May 27. – 2015. – <http://blog.bioethics.gov/2015/05/27/bioethics-education-three-view-points/> (14.03.2016).

4. Karey A. Teaching Bioethics through Participation and Policy-Making // Essays on Teaching Excellence Toward the Best in the Academy. – Harwood North Carolina State University. – Vol. 16, No. 4, 2004-2005. [Electronic resource]: https://cft.vanderbilt.edu/wp-content/uploads/sites/59/vol16no4_bioethics.htm (13.03.2016).

5. Patricia Kingori. Experiencing everyday ethics in context: Frontline data collectors perspectives and practices of bioethics // Soc Sci Med. – 2013 Dec; S. 361–370. – US National Library of Medicine National Institutes of Health. – [Electronic resource] : <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3898703/> (29.02.2016).

6. Krones T. Kontextsensitive Bioethik : Wissenschaftstheorie und Medizin als Praxis / Tanja Krones. – Campus Frankfurt am Main, 2008. – 446 s.

7. Начало формы.

Рецензент – доктор філософських наук, доцент, декан гуманітарного факультету Національного університету «Острозька академія» **Шевчук Д. М.**

УДК 7.01

Катерина Шевчук**ТЕОРІЯ ЕСТЕТИЧНОГО ПЕРЕЖИВАННЯ ЛЕОПОЛЬДА БЛАУШТАЙНА**

Статтю присвячено аналізу теорії естетичного переживання видатного представника польської естетики міжвоєнного періоду Леопольда Блауштайна. Автор статті прагне окреслити основні характеристики естетичного сприйняття, виявити його структурні елементи і визначити їх роль для естетичного досвіду як такого. Здійснено також аналіз Блауштайнівської концепції естетичного сприйняття медіа (кіно і радіопередачі). Крім того, охарактеризовано значення в естетичному переживанні позаестетичних чинників і ролі в ньому насолоди.

Ключові слова: естетичне переживання, сприйняття, налаштування, естетичний предмет, кіно, радіопередача, розуміння, насолода.

Kateryna Shevchuk**THE LEOPOLD BLAUSTEIN'S THEORY OF AESTHETICAL EXPERIENCE.**

The article is devoted to the analysis of the theory of aesthetical experience in Leopold Blaustein's works. Leopold Blaustein was the representative of Polish philosophy and he developed the aesthetical theory in phenomenological way. First of all he wanted to recognize the essence of things and programmed the investigations in way to get the complete comprehension of all elements of aesthetical perception. His conception is multidisciplinary and includes psychology and aesthetics.

The most developed is Blaustein's conception of aesthetical experience. In the work «On the grasping of aesthetical objects» L. Blaustein states that aesthetical experience gives a possibility to forget the world around and daily needs, it gives a chance to escape from the worries of the past and disconnect from the anticipated challenges of the future. The aesthetical experience can be seen as isolated «island» in the flow of our experiences. Herewith L. Blaustein notices that the state of rest doesn't mean the psychological silence. There is an activity which is different from our daily worries and requires significant spiritual dynamics.

In Blaustein's opinion, the aesthetical experience is perception of aesthetical objects. But it also has an element of sensory experience, acts of will. This statement means that human activity concerning the aesthetical experience is manifested in aesthetical perception.

L. Blaustein identified three different types of perception, manifested in the aesthetic experience: 1) observational perception, when the object is given directly; 2) imaginary perception; 3) signitive perception, when we have only words directly and the objects are given by the words.

To characterize the aesthetical experience L. Blaustein uses the category of imaginary disposition which is different from disposition in face of natural world (naïve disposition).

In the present article it's also analyzed the Blaustein's conception of aesthetical perception of media (cinema and radio). Furthermore, author characterizes the role of extra-aesthetical elements in aesthetical experience.

Key words: aesthetical experience, perception, disposition, aesthetical object, cinema, radio, comprehension, pleasure.

Екатерина Шевчук**ТЕОРИЯ ЭСТЕТИЧЕСКОГО ПЕРЕЖИВАНИЯ ЛЕОПОЛЬДА БЛАУШТАЙНА**

Статья посвящена анализу теории эстетического переживания известного представителя польской эстетики междувоенного периода Леопольда Блауштайна. Автор статьи стремится очертить основные характеристики эстетического восприятия, выявить его структурные элементы и определить их роль для эстетического опыта как такового. Приведено также анализ Блауштайновской концепции эстетического восприятия медиа (кино и радиопередачи). Кроме того, охарактеризовано значение в эстетическом переживании позаэстетических факторов и роли в нем наслаждения.

Ключевые слова: эстетическое переживание, восприятие, настроенность, эстетический предмет, кино, радиопередача, понимание, наслаждение.

Леопольд Блауштайн (1905-1943(4)?) – відомий польський естетик міжвоєнного періоду. Як представник феноменологічної традиції прагнув дійти до самої сутності речі, програмував дослідження так, щоб якнайповніше схопити всі елементи естетичних відчуттів. Його концепцію характеризує стик двох дисциплін: психології й естетики. У зв'язку з цим, виникає проблема пошуку адекватного методу досліджень, який би дозволив уникнути, з одного боку, психологізму, тобто зведення досліджуваного явища до емпіричних психічних переживань, а з другого боку, абстракціонізму, тобто ціл-

ковитого відриву роздумів від досвіду, від життєвої конкретики. Таким методом став для Блауштайна феноменологічний аналіз, запозичений від Гусерля.

Досить зрілою й оригінальною є представлена Л. Блауштайном концепція естетичного переживання. У праці «Про схоплення естетичних предметів» Л. Блауштайн відштовхується від запозиченого у С. Оссовського переконання у «відпочинковому» характері естетичного відчуття, а саме тези, що естетичне переживання є «життям миттєвістю», і стверджує, що естетичні переживання дозволяють забути про оточуючий нас світ і щоденні турботи, вони дають можливість втекти від турбот минулого та відключитися від передбачуваних проблем майбутнього; постають як ізольований острів у потоці наших переживань [4, с. 41]. Разом із цим естетик зауважує, що стан відпочинку не означає психічної тиші, його характеризує активність, яка, однак, відрізняється від наших щоденних турбот, а, крім того, вимагає значної духовної динаміки [2, с. 3].

Естетичне переживання, на думку Л. Блауштайна, є, передусім, схопленням, рецептивним переживанням, сприйняттям естетичних предметів, але в ньому є також місце чуттєвим переживанням, судженням, актам волі – хоча ці два останні рідше там постають. Основна теза полягає в тому, що активність людини, яка естетично переживає, проявляється, насамперед, у естетичному сприйнятті.

Л. Блауштайн вирізняв три різні види перцепції, які проявляються в естетичному переживанні:

1) спостережна, де предмет відчуття даний наочно і безпосередньо;
2) імагінативна (в естетичному спілкуванні з творами фігуративного живопису, скульптури, фільму і театру);

3) сигнітивна, у якій безпосередньо дані тільки слова, натомість предмети, представлені завдяки словам, тобто сигнітивні предмети, не дані наочно чи безпосередньо.

Л. Блауштайн уважає, що ці три види перцепції спричиняють різне відношення реципієнта до предмета естетичного сприйняття. Так, спостережній перцепції відповідає відносно пасивна позиція спостерігача, імагінативній чи сигнітивній натомість – активна позиція [6, с. 399-400].

Щоб охарактеризувати естетичне переживання, Л. Блауштайн додатково вводить категорію імагінативного (уявного) налаштування і відрізняє його від налаштування на природний світ («наївного налаштування»). Загалом, Л. Блауштайн виділяв три різновиди можливих налаштувань реципієнта під час естетичного контакту з твором мистецтва залежно від того, який із виділених ним предметів (відображаючі, відображені чи імагінативні) є осердям естетичного сприйняття. Деколи всі три типи налаштування можуть бути задіяні одночасно (наприклад, під час естетичного переживання фільму). Домінуючим, однак, є імагінативне налаштування [2, с. 9-14].

Згідно з Л. Блауштайном, естетичне переживання не є тільки емоцією, що виникає на фоні пасивного, чисто рецептивного сприйняття предмета, але переживанням, що активно формує свій предмет. Так само, як у Р. Інгардена, естетичне відчуття навіть у випадку спостережної перцепції не є звичайним спостереженням плюс емоція [6, с. 405]. Воно є цілісністю вищого рівня.

Термін «цілісність вищого рівня» походить зі сфери гуманітарної психології, яка пов'язана з прізвиськом В. Дільтея, хоча багато авторів наприкінці ХІХ ст. висловлювало подібні ідеї. Цілісність вищого рівня є цілісністю, виділеною з «первісно натуральної психологічної цілісності», якою є психічне життя індивіда від його народження до смерті. У працях Л. Блауштайна названо такі характеристики, притаманні цілісності вищого рівня: *тяглість, інтенціональне відношення до певних предметів, телеологічний характер, «генетичні зв'язки» між переживаннями, які входять до складу цієї цілісності, залежність від психічної ситуації і позапсихічної констеляції.*

Тяглість полягає в тому, що переживання, які до неї належать, навіть коли перериваються, наприклад, розпорошеною увагою, працею чи іншими обов'язками не зникають, а після завершення перерви «відроджуються» і стає можливим повернення до них [3, с. 9].

Іntenціональне відношення до певних предметів Л. Блауштайн пояснює так: переживання, які входять до складу цілісності вищого рівня, пов'язані спільною інтенцією на певні предмети, до яких вони відносяться. Не йдеться про штучно ізольований предмет одного акту, але про інтенціональні предмети ряду переживань, які утворюють окрему цілісність або якість інакше пов'язані між собою [3, с. 40].

Телеологічний характер зв'язків між переживаннями в цілісностях вищого рівня полягає в тому, що вони служать якійсь більш менш усвідомленій меті, а їхня система залежить від цієї мети. Може нею бути, наприклад, прагнення щастя, панування, володіння, прагнення знання чи також естетичних переживань.

«Генетичні зв'язки» дозволяють здійснити опис факту, що фази пережитої цілісності, не зважаючи на часову віддаленість, залишаються під впливом тих самих устремлінь. Так, закоханий, який був повністю поглинутий роботою, зауважує Л. Блауштайн, під час наступної зустрічі з коханою знову

перебуває під впливом тих самих почуттів і прагнень, які формували ставлення до неї під час попередньої зустрічі [3, с. 41].

Залежність від психічної ситуації і позапсихічної констеляції, окрім певної автономії цілісності переживань вищого рівня, виявляється в можливому впливі на них у якості як психічних, так і позапсихічних переживань, що не належать до цієї ж цілісності.

Окрім згаданих чинників, які, згідно з Л. Блауштайном, впливають на формування предмета естетичного відчуття, названо ще чотири додаткові: позначання символічного характеру деяких елементів твору, пам'ять, фантазія і вміння проникати (вживатись) [2, с. 24-26].

Предмет у спостереженні, сигнітивно чи імагінативно, згідно з Л. Блауштайном, може мати символічне значення. Вміння прочитати його символічний сенс є додатковим джерелом активного впливу суб'єкта пізнання на кшталт предмета естетичного пізнання.

Пам'ять, як зауважує Л. Блауштайн, виконує важливу функцію особливо тоді, коли маємо справу з динамічними предметами. Якщо хочемо схопити композиційні достоїнства цілісності твору, зазначає філософ, маємо пам'ятати його окремі фази. Тим часом наша пам'ять не є повністю відображаючою, а навпаки – як відомо з сучасних досліджень і психологічних експериментів – креативною. Перетворення у пригадуванні також є джерелом активного впливу людини на предмет її пізнання.

Потрійну роль для схоплення естетичного предмета в цій концепції відіграє фантазія. По-перше, вона доповнює сприйняті предмети (предмети, не показані на екрані чи на картинах доповнюємо, додаємо наступний розвиток дії чи фрагменти, які не намальовані). По-друге, фантазія ілюструє такі речі. Згідно з Блауштайном, особливо це має місце в сигнітивному сприйнятті. По-третє, фантазія додає до сприйняття мрії, які не тісно з нею пов'язані. Загалом, як зазначає філософ, участь фантазії у формуванні естетичного предмета може бути як корисною, так і шкідливою.

Проникання (вживання) є важливим елементом, особливо тоді, коли маємо справу з живими, психофізичними чи антропоморфними істотами. Л. Блауштайн зауважує, що розуміння експресії обличчя на екрані, голосу в передачі значною мірою залежить від здатності проникання суб'єкта.

Концепція естетичного переживання Л. Блауштайна є цінною з огляду на здійснене вченим феноменологічного дослідження *кіно і радіопередачі*. Аналіз його поглядів щодо естетичного сприйняття кіно виявляє зацікавлення, насамперед, описом досвіду фільму, тобто тим, як фільм постає у свідомості. Кіно і переживання, які з ним пов'язані, не становлять для нього окремих елементів цього досвіду, а творять органічну структуру. Досвід кіноглядача опирається на зорові і слухові враження. Задоволення, отримане цими відчуттями, є естетичним задоволенням за своєю суттю. Естетичне переживання, твердить Блауштайн, задовольняє потребу «сильно чуттєво забарвленого переживання» [5, с. 48]. Подальший аналіз виявить, що слухові і зорові враження можуть також мати позаестетичний характер, що означає, що вони не є гарантією естетичного характеру переживань. Натомість краса вигляду предметів, без сумніву, викликає естетичні відчуття.

Чуттєві сутності, дані в зорових враженнях, укладаються в цілісності й утворюють презентовані сутності. Останні не є якимось екраном із фантомами, вони виконують роль образів відтворених чи імагінативних предметів, залежно від налаштування глядача.

Хоча екран, на якому з'являються і зникають фантоми, є двовимірний, то глядач оглядає імагінативні предмети у тривимірному просторі, «де вони групуються перед його тілом, але не перед тим, що сидить у залі, а перед несвідомо і невидимо накинута у цей імагінативний світ» [5, с. 13].

Другим чинником, що гарантує естетичне сприйняття твору є, на думку Л. Блауштайна, концентрація на творі, а не на собі і своїх відчуттях.

У свою чергу, такий важливий, згідно з філософом, чинник естетичних переживань як фантазія відіграє у сприйнятті творів кіномистецтва тільки певну роль. Її дія починається тоді, коли режисер свідомо накреслює певні сцени і їх перериває (у кримінальних і еротичних фільмах).

Пам'ять, натомість, виконує важливу функцію, коли треба розрізнити багато персонажів введених відразу, а також коли маємо пам'ятати минулі моменти кіноакції.

Серед переживань реципієнта фільму з'являються також схематичні і символічні презентації. На думку Л. Блауштайна, частіше маємо справу з останніми, оскільки символи відіграють важливу роль у кіномистецтві, але, як зазначає естетик, аналіз символів належить до естетики, а не до психології. Сигнітивні зображення натомість скрізь, де написи і виражені слова [5, с. 20].

Загалом, можна визначити основні джерела естетичних почуттів, згідно з Л. Блауштайном:

- а) краса вигляду предметів на екрані;
- б) динаміка руху, показана у всіх фазах;
- в) композиція образів, незалежно від краси кожного з них окремо;
- г) ліричні відчуття;

д) відчуття, викликані музичними ілюстраціями і розвитком фільму.

Додатковим джерелом задоволення для кіноглядача, як зазначає Л. Блауштайн, є розуміння в широкому значенні слова. Ідеться про інтелектуальні операції, що дозволяють глядачеві схопити найскладніші місця фільму; проникнути у психіку героїв, що дозволяє творити вигадані почуття, яких глядач ніколи особисто не переживав (або переживав рідко). Натомість відсутність потреби міркування, якщо, наприклад, фільм є за легкий чи за важкий, викликає почуття незадоволення [5, с. 37].

Усі ці переживання становлять замкнену цілісність, обмежену початком і кінцем сеансу. Ця цілісність творить перерву в наших поточних заняттях, а якщо фільм, наприклад, захопить своєю естетичною цінністю, він може викликати в нас «недільний настрій». Згідно з Блауштайном, фільм виконує релаксаційну функцію, яка пов'язана з перебуванням в імагінативному світі, що сприяє відриву від щоденних справ і постає святковою перервою в житті [5, с. 46].

Серед негативних ефектів, які можуть з'явитися під впливом кінокартини Л. Блауштайн називає: зменшення активності фантазії, а також ослаблення живості реакції на речі, перший раз побачені в дійсності, але багато разів побачені на екрані: «Кіно применшує задоволення від першої зустрічі з речами» [7, с. 23].

Л. Блауштайн говорить також про позитивний вплив кінокартини на реципієнта: по-перше, кінообраз полегшує отримання знання про світ; по-друге, формує інтелектуальні диспозиції (увагу, вміння спостереження); по-третє, фільм вчить бачити вже побачені речі в новому, збагаченому вигляді, завдяки перебільшенням чи іншим прийомам; по-четверте, глядач вчиться розуміти міміку, жестикуляцію тощо. Нарешті монтажна техніка відгадування веде, як зауважує естетик, до тренування мислення, особливо виведення причини з наслідку.

Л. Блауштайн підіймає також тему моральної і виховної ролі фільму. Моральна полягає в тому, що фільм робить глядача більш чутливим до чужого болю через співчуття і співпереживання, може бути джерелом ідеалів і зразків.

Окрім фільму, важливою складовою естетичних спостережень Л. Блауштайна є феномен *радіопередачі* [1]. На його думку, радіопередача частіше представляє нам психічні переживання людини, ніж її поведінку.

У результаті аналізу явища радіопередачі Л. Блауштайн визначив основні його характеристики:

по-перше, радіопередача не є репортажем;

по-друге, радіопередача є динамічним твором мистецтва, тобто поступово відкривається в ряді чергових фаз;

по-третє, єдиним у спостереженні твором радіопередачі є шурхотіння і звук;

по-четверте, імагінативний простір радіопередачі має свою глибину і свій центр, не має натомість лівого і правого боку;

по-п'яте, передача не повинна тривати довше, ніж тридцять хвилин, щоб не виходити за рецептивні можливості слухача;

по-шосте, для радіопередачі характерна презентованість, – вона сприймається «зараз», оточена відомим чи пізнаним минулим і очікуваним майбутнім, але зосереджена на теперішньому [1, с. 12-15].

У своїх працях Л. Блауштайн робить низку суттєвих розрізень. По-перше, поза самим сприйняттям радіопередачі Блауштайн виділяє її до- і пост-рецептивну фазу. По-друге, розрізнено консюмпцію та естетичне відчуття.

Для естетичного сприйняття винятково важливе значення має співтворчість реципієнта. Зі споживанням натомість маємо справу тоді, коли слухач налаштований виключно на розвиток дії, коли він цікавиться лише тим, що буде далі і який розв'язок дії, його власна активність є мінімальною. По-третє, розрізнено естетичне відчуття та естетичний рефлекс.

Як відомо, визначення «естетичний рефлекс» увів у естетичну теорію Макс Дессуар. Л. Блауштайн порівнює його з визначенням Р. Інгардена «висхідної емоції». Згідно з Р. Інгарденом, «висхідна емоція естетичного переживання» є особливим станом зворушення, не має нічого спільного з уподобанням, становить підґрунтя розвитку естетичного переживання, «характеризується прагненням заволодіти наочно тією якістю, яка викликала зворушення», веде до активного звернення суб'єкта до цієї якості, гальмує нормальний ритм життя, звужує поле свідомості, веде до зміни налаштування з натурального на естетичне [9, с. 12]. Естетичний рефлекс натомість є сторонньою складовою «цілісності переживання вищого рівня». Полягає в безпосередньому інстинктивному сприйнятті чи несприйнятті. Естетичне відчуття не має бути продовженням естетичного рефлексу. Станом, що попереджує естетичне пізнання, є, за переконанням Л. Блауштайна, очікування. Воно виражається як у сфері перцепції, так і у сфері емоції.

Під час розгляду проблематики естетичного переживання, Л. Блауштайн здійснив аналіз поняття «насолада». Значення цього поняття розкривав Е. Левінас. Він підкреслював, що, по-перше, насолада не є задоволенням, у значенні задоволення потреби, але є радістю чи щастям, що впливає з процесу заспокоєння; по-друге, у насолоді проявляється автономія «Я», незалежність, дистанція щодо власної залежності, коли, наприклад, милуюся тим, від чого залежу. «Отримання насолади», пише Левінас, є незалежністю *sui generis*, незалежністю щастя... Жити означає насолоджуватися [10, с. 124].

Перспектива Е. Левінаса є екзистенційною перспективою, тоді як перспектива Л. Блауштайна – епістемологічною. Для Е. Левінаса насолада є формою дистанції від власних залежностей, способом їх перетворення у вільний вибір. Блауштайнівська концепція естетичного досвіду також спирається на дистанції від щоденних передумов. Акцептоване ним розуміння естетичного переживання як «життя миттю» передбачає зміну налаштування з натурального на імагінативне, що з екзистенційної перспективи також може читатися як перетворення своїх залежностей.

Однак подальші міркування обох авторів розходяться. Л. Блауштайн насолоду пов'язує з цінностями. Цитуючи М. Гайгера пише: «Естетична насолада є радістю з приводу певних цінностей, насолада від розваги є радістю з власної спритності» [5, с. 46].

Загалом, теорія естетичного переживання Л. Блауштайна мала типологічний характер. Він уважав, що кожне естетичне переживання є таким активним рецептивно-емоційним переживанням, яке, mimo різноманітності складових, завжди становить визначену цілісність. До найбільших позитивних моментів його теорії належать: типологія видів сприйняття і налаштувань, що виникають у ході естетичного переживання, а також попередній аналіз тих естетичних переживань, що отримані від фільму і радіопередачі.

Література:

1. Blaustein L. O percepcji słuchowiska radiowego // Biuro Studiów Polskiego Radia. – Warszawa, 1938. – S. 1-74.
2. Blaustein L. O ujmowaniu przedmiotów estetycznych. – Lwów : Nakł. «Lwowskiej Biblioteczki Pedagogicznej», 1938. – S. 3.
3. Blaustein L. O zadaniach psychologii humanistycznej. – Warszawa : Druk. Piotr Pyz i S-ka, 1935. – S. 40.
4. Blaustein L. Przedstawienia imaginatywne. Studium z pogranicza psychologii i estetyki // Wybór pism estetycznych. – Kraków : Universitas, 2005. – S. 41.
5. Blaustein L. Przyczynki do psychologii widza kinowego. – Poznań, 1933. – S. 48.
6. Blaustein L. Rola percepcji w doznaniu estetycznym // Przegląd Filozoficzny. – R. XI (1937). – Z. IV. – S. 405.
7. Blaustein L. Wpływ wychowawczy filmu // Ruch Pedagogiczny. – Lwów (brak roku wydania). – Nr 4/5. – S. 6-39.
8. Blaustein L. Wybór pism estetycznych. – Kraków : Universitas, 2005. – 200 s.
9. Ingarden R. Przeżycie. – Dzieło. – Wartość. – Kraków : Wydawnictwo Literackie, 1966. – S. 12.
10. Lévinas E. Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności. – Warszawa : PWN, 1998. – S. 124.
11. Rosińska Z. Blaustein. Koncepcja odbioru mediów. – Warszawa : Pruszyński i S-ka, 2001. – 237 s.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія» **Зайцев М. О.**

УДК 141.5:316.613:177.72

Надія Лазарович**СОЦІОКУЛЬТУРНІ ВИМІРИ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ:
УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ***Ідентичність стає головним, а іноді і єдиним, джерелом смислів*
М. Кастельє

Розглянуто світоглядні основи національної ідентичності в контексті української духовної традиції, а також етнічні корені національної ідентичності в українській культурі. Проаналізовано соціокультурні зумовленості формування ідентифікаційних практик у ситуації ідентифікаційної невизначеності сучасного українського суспільства. Звернено увагу на аксіологічний колапс та маргіналізацію як наслідки нівелювання змісту національної ідентичності.

Ключові слова: національна ідентичність, етнічна ідентичність, соціокультурний простір, ідентифікаційні практики, цінності, маргіналізація.

Nadiia Lazarovych**SOCIO-CULTURAL DIMENSION OF NATIONAL IDENTITY: UKRAINIAN CONTEXT**

As one of the first main trends of modern Ukrainian socio-cultural space rises a problem of national identity formation. Determinations of the national identity are: psychological, cultural, territorial, historical and political, says Cambridge's University professor M. Guibernau. Usually two main approaches for analysis of the concept of national identity are distinguished: primordialism (define national identity as a cultural community formed historically on such consolidating factors: a common area of residence, language, religious beliefs etc.) and constructivism (links the formation of the national identity phenomenon with the processes of the modern history nation-building and the formation of national states).

Traditionally, in the Ukrainian society dominated local-regional identities which interpreted the Ukrainian culture as the traditional peasant, for which the tilling is naturally inherent. Features of Ukrainian national identity are determined by the features of Ukrainian's national character: respect for the native land and the willingness to defend it – «the warrior and master» (says I. Krypyakevych); emotionalism and sentimentalism, sensitivity and lyricism, individualism and aspiration for «freedom», restlessness and mobility (says D. Chizhevsky); truth, honesty, social equality (says V. Antonovych); «Skovoroda man», «Gogol man» and «Shevchenko man» (says M. Shlemkevych).

The ethnic backgrounds of national identity are based on the territorial community, common language, traditions that are passed from generation to generation, and the unity of history, the presence of common historical «roots». The concept of «homeland» rises as one of the strongest foundations of national identity, based on national values – national interest, national security, national character, national consciousness and national idea.

The formation of Ukrainian national identity was complicated by long-term efforts to eradicate national values and ideas, oppress of national consciousness and destruction of historical memory, resulting in pervasive processes of marginalization and axiological collapse. That is why today it is so important for us not to lose this deep substantial-spiritual heritage, which forms the background of national identity.

Key words: national identity, ethnic identity, socio-cultural space, identification practices, values, marginalization.

Надежда Лазарович**СОЦІОКУЛЬТУРНЫЕ ОСНОВЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ:
УКРАИНСКИЙ КОНТЕКСТ**

Рассмотрены мировоззренческие основы национальной идентичности в контексте украинской духовной традиции, а также этнические корни национальной идентичности в украинской культуре. Проанализированы социокультурные обусловленности формирования идентификационных практик в ситуации идентификационной неопределенности современного украинского общества. Обращено внимание на аксиологический коллапс и маргинализацию как последствия нивелирования основ национальной идентичности.

Ключевые слова: национальная идентичность, этническая идентичность, социокультурное пространство, идентификационные практики, ценности, маргинализация.

Однією з чільних магістральних тенденцій сучасного українського соціокультурного простору постає проблема формування національної ідентичності. Питання соціокультурних вимірів національної ідентичності в наш час набуває особливого змістового наповнення, адже актуалізація до-

свіду історико-культурних процесів накладається на аксіологічно неоднорідний та фрагментарний сучасний соціокультурний простір. Відтак, в умовах бурхливих соціальних зрушень, воєнних дій та ціннісного колапсу українській людині важливо не втратити субстанційної основи, яка визначається основною детермінантою національної ідентичності – цариною культури. Адже лінія напруги у світовідчутті сучасної української людини виявляється у площині сфери зустрічі та взаємодії системоутворювальної, традиційно-етнонаціональної та позитивно-самозберігаючої складової буття людини і суспільства, з одного боку, й інноваційно-змінюючої, глобально-універсалізуючої ознаки культури – з іншого. Як зазначає український філософ С. Кримський, «про будь-яке явище культури можна говорити лише в контексті вираження та використання живого досвіду історії та його можливостей з погляду перетворення цього досвіду на цінності сучасного ладу життя... Культура – це система перенесення цінностей сучасності в буття людини, у смисл її життєдіяльності з урахуванням досвіду минулого і перспектив майбутнього» [11, с. 20].

Відповідно, межовість сучасної соціокультурної ситуації сьогодення сприяє зверненню до засадничих вимірів національної ідентичності, котрі здатні слугувати вагомою аксіологічною константою, визначаючи парадигмальні світоглядні орієнтири сучасного українського соціокультурного простору. Відтак, ключовим поняттям постає концепт ідентичності – це, безумовно, не статична даність, раз і назавжди визначена фіксована реальність, а динамічне відношення, яке постійно формується й реформується в межах певного дискурсу. Як влучно зауважила українська дослідниця Л. Нагорна, «навіть чи З. Фрейд, який увів поняття «ідентичність» для аналізу депресивних станів, сновидінь, відносин між батьками й дітьми, міг передбачити той величезний спектр значень, якого набув цей термін у наш час. Ним позначають і систему світосприймання, і «відчуття належності», й ареал особистісних самоідентифікацій, і об'єкт наукової рефлексії. Хтось вбачає в ідентичності постійну константу, замітник категорії «національний характер» і один з багатьох зрізів політичної культури. Більшість дослідників розглядає ідентичність як дискурсивний конструкт, що постійно формується й реформується, відбиваючи як ситуаційні зміни, так і політичні цілі» [13, с. 16].

Поняття «ідентичність» у сучасному філософсько-культурологічному дискурсі визначається як цілісність людської особистості у психофізичному, соціально-культурному та національно-етнічному вимірах її буття; водночас ідентичність – це сукупність стійких рис, що дозволяють групі (етнічній, соціальній, культурній) відрізнити себе від інших. Як стверджує український філософ А. Богачов, ідентичність є «перформативним знанням життєсвіту, яке визначає наше спільне ставлення (колективну пам'ять) до місць культури, чи «місць пам'яті», отже, є знанням, що також формує порядок життєвих цілей і поведінкові орієнтації» [3, с. 23].

Класично виокремлюють два основні підходи до аналізу поняття національної ідентичності: примордіалістський та конструктивістський. Так, адепти примордіалізму (від лат. *primordial* – «споконвічний») визначають національну ідентичність як культурну спільноту, що утворилася історично на основі консолідуючих чинників: спільна територія проживання, мова, звичаєвість, релігійні вірування тощо. Теоретико-методологічний вимір цього підходу полягає в тому, що національну ідентичність розглядають як незмінну тотожність, яку людина а priori набуває раз і назавжди.

У свою чергу, конструктивістська методологія (в західному теоретико-методологічному дискурсі побутують такі означення як модернізм, переніалізм, етносимволізм та ін.) пов'язує формування феномену національної ідентичності з процесами націогенези новітньої історії та становленням національних держав через культурно-просвітницькі практики, ініційовані інтелігенцією та елітою.

Вимірами національної ідентичності, за переконаннями професора Кембриджського університету М. Гібернау, є: психологічний, культурний, територіальний, історичний та політичний. Так, психологічний вимір національної ідентичності виникає з усвідомлення, що існує сформована група, зіперта на «відчуту» близькість, яка об'єднує тих, хто належить до цієї нації. У свою чергу, культурний вимір передбачає ідентифікацію особи з елементами певної культури (цінності, погляди, звичаї, традиції, ритуали, мови і практики), що зумовлює сильну емоційну пов'язаність із ними. Спільна культура сприяє створенню зв'язків солідарності серед членів такої спільноти, даючи їм змогу визнавати одне одного як належних до однієї нації та уявляти собі, що їхня спільнота окрема від інших і відрізняється від них. Третій – історичний вимір стверджує гордість представників нації за своє давнє коріння, багате минуле; історія наближає нас до наших предків і зміцнює суб'єктивну віру в належність до широкої родини. Наступний, територіальний вимір національної ідентичності, стверджує локально-територіальні вкорінення особи чи спільноти. І нарешті – політичний вимір національної ідентичності походить від її зв'язку з національною державою, що виникла за новітньої доби та виконувала завдання культурної та мовної гомогенізації населення [5, с. 21–38].

Що ж стосується українського національно спрямованого варіанту ідентифікаційних практик, то варто наголосити, що світоглядні уявлення про українську культуру та спільноту виходять, як правило, з передумов її трактування як традиційно-селянської, котрій притаманний хліборобський характер. Як стверджує дослідниця М. Гримич, в українському суспільстві переважали локально-регіональні ідентичності, як от інтерес до справ свого села або ж психологічна замкнутість у межах своєї домівки та зосередження на членах власної родини [Див.: 6]. Модель регіональної ідентичності, за словами Л. Нагорної, – «одна з традиційних, найбільш глибоко закорінених. У її основі – генетична спадковість багатьох поколінь, що жили на даній території» [14, с. 81].

Зокрема, С. Осовський – автор теорії двох батьківщин («штатної» та «ідеологічної») – стверджує, що тривалий час самоусвідомлення причетності до двох батьківщин було класовим привілеєм вищих верств населення українського суспільства. Селяни ж мали приватну батьківщину, але залишалися поза межами «ідеологічної батьківщини», ототожнюючи себе головно з тим місцем, де народилися, з віровизнанням, до якого належали, та зі своїм селянським заняттям [7, с. 129]. За статистичними даними, наприкінці XIX ст. етнічні українці становили не більше третини міського населення: «Загалом у промисловості та транспорті й у торгівлі тоді працювало тут лише трохи більше 9% українців. А серед учених, митців, медичних працівників, церковних служителів їх було й того менше – 0,5%. Українська нація формувалася й розвивалася переважно як селянська... Абсолютна більшість населення (в Галичині на початку XX ст. – 88,45%, у Закарпатті наприкінці XX ст. – 85%) мешкала в селах і лише незначна частина в нечисленних містах... Стосовно українського населення: понад 90% його мешкала в селах і було зайнято в сільському господарстві» [9, с. 139–160]. Звідси – така характерна риса української ментальності як «антеїзм» – емоційно-шанобливе ставлення до землі.

Не дарма, визначаючи історичні передумови ідентифікаційних моделей українства, І. Крип'якевич наголошує на таких атрибутивних характеристиках як пошана до рідної землі та готовність її захищати: «Войовник і господар – це тип давнього українця. Осередком, у якому розвивався цей військово-господарський світогляд, був рід... Рід творив невелику, але дуже суцільну групу, з'єднану зв'язками крові і спільними інтересами; за своїх членів солідарне заступався, обороняв їх, мстився за їх кривду. До воєнного походу члени роду виступали як один бойовий відділ, свідомий того, що бореться за свою оселю, майно, своїх дітей. Рід мав свої традиції, шанував своїх предків, культивував давні обичаї, творив норми життя» [12, с. 152].

Світоглядно-філософські засади формування національної ідентичності українців визначають зазвичай теоретичними обґрунтуваннями їхніх етнопсихологічних констант та деяких особливостей характерології. Особливості української національної ідентичності зумовлюються рисами національного характеру, на що звертає увагу Д. Чижевський: «безумовною рисою психічного укладу українця є – емоціоналізм і сентименталізм, чутливість та ліризм; найяскравіше виявляються ці риси в естетизмі українського народного життя і обрядовості... Поруч з цими рисами стоять індивідуалізм та стремління до «свободи» в ріжних розуміннях цього слова... Поруч з цими двома основними рисами стоїть третя – неспокій і рухливість, більш психічні, ніж зовнішні, неспокій і рухливість, що є, яко з своєю основою, зв'язані із певним «артистизмом» натури» [20, с. 20–21]. На деяких характеристиках українського національного характеру, що зумовлюють ментальні виміри національної ідентичності, наголошує В. Антонович, стверджуючи, що моральний ідеал українців, що опосередковано визначає їхню національну ідентифікаційну приналежність, – «це правда, правдивість, громадська рівноправність. Такий ідеал вбачається в стародавнім вічі, в козацькій раді, в Запоріжжі, де члени мали повну волю і рівноправність – всі були однакові й рівні» [2, с. 98].

Зокрема, певний спектр ідентифікаційних практик для української людини пропонує М. Шлемкевич, аналізуючи соціокультурну ситуацію масових «душевних зламів» та «межових ситуацій» у носіїв української ідентичності. «Загублена українська людина» втратила свої світоглядні орієнтири – соціокультурні, морально-етичні, естетичні. Тим не менше, М. Шлемкевич пропонує низку ідентифікаційних моделей (можна провести паралелі зі стадіальною концепцією С. К'еркегора): 1) «старосвітський поміщик» (філістер), що знаходить себе у щасті, як правило, біологічного існування та обивательського матеріального добробуту; 2) «сковородянська людина», сенсом життя якої є особисте самопізнання та духовне самовдосконалення, однак вона не включається у творення соціокультурних засад суспільства; 3) «гоголівська людина» – особа, котра може і здатна щось зробити для спільноти, держави, однак або стала жертвою політичної кон'юнктури, або свідомо обрала шлях служіння національним інтересам іншої держави; 4) «шевченківська людина», котра стверджує цінності моральних ідеалів вільного духу, а також розуму та науки [21, с. 17–21]. Реалізація ідеалу ідентифікаційної моделі «шевченківської людини», за переконаннями М. Шлемкевича, здатна скласти основу справжньої «спільноти вільних духом людей».

Варто наголосити, що надбання етнічної культури є важливою основою формування світоглядних засад національної ідентичності. Особливості становлення етнічних домінант пов'язують із тими характерними та самобутніми рисами етнічної спільноти, котрі можуть слугувати основою винятковості осіб, що себе з нею ідентифікують, їхньої культурної відмінності від представників інших етнічних груп тощо. Варто зауважити, що саме в межах етнічної культури, котра складає квінтесенцію етнічної ідентичності, відбувається формування контрарних світоглядних установок «свій» – «чужий».

В українському суспільстві зазвичай етнічна ідентичність зіставляється з низкою ідентитентів, одним із яких є територіальна спільність – «життєвий простір» етносу: «Територіальне розмежування як знання територіальних меж розповсюдженості представників свого етносу (так званого «ареалу етносу») вважається однією з умов формування етнічної свідомості, етнічної самосвідомості та похідної від них етнічної ідентичності» [19, с. 276]. Так, відомий англійський учений Е. Сміт визначає шість головних атрибутів етнічної спільноти, що слугують підґрунтям для формування культурної ідентичності, зокрема – «групова власна назва; міф про спільних предків; спільна історична пам'ять; один або більше диференційних елементів спільної культури; зв'язок із конкретним «рідним краєм»; чуття солідарності у значної частини населення... Де є такий комплекс елементів, перед нами вочевидь постає спільнота з історичною культурою і чуттям спільної ідентичності» [18, с. 31]. Також важливими ідентитентами, які визначають умови формування етнічної ідентичності, є: наявність спільної мови, звичаїв, традицій, обрядів, що передаються від покоління до покоління, а також єдності історії, наявності спільних історичних витоків, «коренів»: «Це уявлення про першорядність коренів як основи ідентичності порівняно зі статусом чи розумом справило потужний вплив і спричинило суттєві наслідки. Якщо корені – це те, що робить вас тим, чим ви є, наділяє вас життєвою силою і автентичністю, то їхня відсутність є великою вадою, і поняття на зразок *déraciné* (чужинець, відірваний від коренів) чи *cosmopolitan* (космополіт) можуть бути великою образою» [18, с. 257].

Етнічні виміри ідентичності екстраполюються на поняття «батьківщина», що постає однією із найпотужніших основ національної ідентичності: «Це місце, до якого ми належимо. Воно часто виступає як священна земля, земля наших предків, наших законодавців, наших королів і мудреців, поетів і священників – усе це перетворює той край на нашу батьківщину. Ми належимо їй, так само як і вона належить нам. Крім того, священні місця батьківщини притягують до себе членів етнічної групи або ж надихають їх здалеку, навіть коли ті, і то довго, перебувають на вигнанні. Отже, навіть давно розлучившись із рідним краєм, етнічна група може зберігатися завдяки сильній ностальгії і духовній пов'язаності» [4, с. 32].

Відтак, питання національної ідентичності в сучасному українському суспільстві постає чи не найгостріше, адже вона є перманентним процесом формування основних складових компонент національного буття. Щодо формування світоглядних засад національної ідентичності, то змістовно вона зіставляється з ідеєю нації, що, за Б. Андерсоном, дефініціюється як «уявлена політична спільнота... Вона уявлена тому, що представники навіть найменшої нації ніколи не знатимуть більшості зі своїх співвітчизників, не зустрічатимуть і навіть не чути будуть нічого про них, і все ж в уяві кожного житиме образ їх співпричетності» [1, с. 23]. Так, на відміну від етнічної, національна ідентичність «знаходить свій головний прояв у горизонтальній ідентифікації членів певної спільноти як співгромадян. Акцент робиться при цьому на загальнонаціональних цінностях – національному інтересі, національній безпеці тощо» [14, с. 62]. Також до основних світоглядних ідентитентів, що визначають приналежність до національної спільноти, відносять: національний характер, національну самосвідомість, а також національну ідею, за допомогою яких кожен українець ідеологічно усвідомлює себе представником єдиної нації. Так, національна ідея постає тією віссю, стрижнем, який є опорою, основою національної ідентичності. За словами М. Поповича, «національна ідея – суспільний проект загальнонаціонального масштабу, невід'ємною частиною якого є певне уявлення про об'єктивне становище нації, її цінності й проблеми, а також про загальнонаціональні цілі та шляхи їх досягнення» [15, с. 10]. Національна ідея – це теоретико-практичний вираз самоусвідомлення українським народом своєї самобутності та індивідуальності, власної самоцінності, права на самовизначення та самостійний розвиток, на національну незалежність. Разом із тим національна ідея постає формою сприйняття глибинної сутності народу, у якій відображена його духовна першооснова, мета, сенс та фундаментальні принципи існування, що пронизують собою все національне буття.

Однак зауважимо, що традиційні форми ідентичності в сучасному динамічному соціокультурному просторі, насамперед через глобалізаційні зрушення, без сумніву, руйнуються, посилюючи ситуацію «ідентифікаційної невизначеності» сучасного українського суспільства. Процес побудови української національної ідентичності ускладнювався довготривалими спробами викорінення національних цінностей та ідей, пригніченням національної свідомості та нищенням історичної пам'яті

й національних здобутків шляхом створення монолітної «радянської» ідентичності. Відтак, як пише О. Пахльовська, ми маємо справу з культурою та суспільством, котре «впродовж принаймні трьох століть проіснувало фактично в режимі постійного геноциду, етноциду і лінгвоциду, – суспільством, у якому відтак були порушені етичні основи внутрішньої та зовнішньої комунікації» [16]. Тому сьогодні ми стикаємося з тотальними процесами маргіналізації, що охопили українське суспільство, в якому сформувалися чільні соціальні прошарки «манкуртів», що не мають чітких національно-культурних орієнтацій, не можуть заявити про свою причетність до цінностей української культури. Відповідно, культивування ідентифікаційних практик на національному ґрунті – це надто тривалий процес, що передбачає поєднання історичних передумов, спадкоємності традицій, особливостей ментальності та перспектив розвитку української культури.

Так, проблема національної ідентичності набуває особливого змістового наповнення в українському соціокультурному просторі, адже наша держава знаходиться в силовому полі суперечливих суспільно-цивілізаційних тенденцій – глобалізаційних та національно-етнічних, орієнтації на Захід чи на Схід тощо. Все це створює ситуацію «системної кризи» українського суспільства, адже на сучасному етапі соціокультурного розвитку спостерігається надзвичайно вузький спектр застосовуваних ідентифікаційних практик. Зокрема, сьогодні в Україні домінуючими є дві такі практики: консервативно-ретроспективна модель, що ґрунтується на ідентифікації з власною історією, народною культурою, яка не завжди враховує сучасні процеси соціокультурного поступу, а також модель орієнтації «на інших» шляхом самоототожнення з демократичними країнами Заходу [8, с. 17–18], у межах якої часто нівелюються особливості ментальності, історичної спадкоємності та рис національного характеру українців. Це зумовлює своєрідний «простраційний стан культури», коли «одна її частина – псевдомодерна, – полюючи за уявним майбутнім, відчужує від себе реальне минуле. Інша – консервативна, прив'язавши до себе уявного минулого, відчужує від себе реальне майбутнє» [16].

Глобалізаційні процеси та полівекторність соціокультурного розвитку українського суспільства зумовлюють формування моделей ідентифікаційних практик на наддержавному, наднаціональному рівні – так з'являється феномен наднаціональної ідентичності. Так, метою створення наднаціональних ідентичностей, що виявляється у творенні «постнаціонального суспільства», є логічна анігіляція, реконфігурація національної ідентичності в ситуації зникнення національних держав і утворення наднаціональних об'єднань – ЄС, ЄП тощо. За словами Н. Пелагеші, домінуючими формами наднаціональних ідентичностей в Україні є «панросійська» та «європейська». Модель формування панросійської ідентичності за своїми характеристиками конструюється на основі російської національної ідентичності в межах України та полягає у творенні єдиної національної ідентичності на основі російського титульного етносу. Цей процес, як стверджує дослідниця, виявляється в дії таких «маркерів»: «збереження та посилення домінуючих позицій російської мови; формування єдиного інформаційно-комунікативного простору; відновлення уніфікованого науково-освітнього простору; створення спільного культурно-символічного простору; деконструкція українського національного історичного нарративу» [17, с. 180].

Варто зауважити, що останнім часом в Україні активно дискутують про проблему формування наднаціональної ідентичності на основі впровадження політики європейської ідентичності. Так, свого часу Ш. де Голль називав європейський соціокультурний простір «Європою батьківщин», акцентуючи на глибинній вкоріненості у національні цінності, ідеї, що зумовлювали формування національної ідентичності. Сьогодні ж нівелювання державних кордонів та формування дискурсів понад національним виміром постають необхідною умовою глобалізаційно-цивілізаційних процесів. Тому європейська ідентичність передбачає когеренцію української спільноти до європейської, механізмами конструювання якої, на думку Н. Пелагеші, є: розвиток громадянства; створення наднаціонального символічного простору ЄС; формування загальноєвропейського інформаційно-комунікативного простору; здійснення політики європейської колективної пам'яті та розвиток наднаціональної системи бібліотек; наднаціональна культурна політика; наднаціональна мовна політика з метою створення *lingua franca* для об'єднаної спільноти; наднаціональна освітня та спортивна політики ЄС як чинники згуртування спільноти» [17, с. 68].

Отже, на сучасному етапі соціокультурного розвитку особливої ваги набуває актуалізація минулого як осучаснення цінностей та досвіду минулих поколінь, інваріантних структур організації життєвого світу людини в побудові майбутнього. Відтак, нашим пріоритетним завданням, за словами Л. Костенко, постає «розробити свою гуманітарну політику, її стратегію та пріоритети. Зафіксувати себе у свідомості людства парадоксом молоді держави з тисячолітньою культурою, що була досі за-

блокована в силу історичних причин. Бути відкриттям для світу, а не морально ущербним народом в аберациях чужих віддзеркалень» [10, с. 11].

Саме тому сьогодні нам так важливо не втратити ті глибинні субстанційно-духовні надбання й етнонаціональні традиційні виміри, які становлять основу національного буття України та самобутнього життєбачення українського народу. Адже втрата смислотворчих іманентно-бутійних етнонаціональних цінностей породжує сурогат духовного життя українського народу, посилює процеси соціальної маргіналізації та манкуртизації. У свою чергу, усвідомлення ролі етнонаціональних детермінант національної ідентичності є важливою субстанційною основою духовної генези українського суспільства.

Література:

1. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму / Б. Андерсон. – К. : Критика, 2001. – 432 с.
2. Антонович В. Три національні типи народні / В. Антонович // Моя сповідь: Вибрані історичні та публіцистичні твори. – К. : Либідь, 1995. – С. 90–102.
3. Богачов А. Культурна ідентичність і пам'ять / А. Богачов // Філософська думка. – №6. – 2013. – С. 22–28.
4. Гелнер Е. Нації та націоналізм / Е. Гелнер. – К. : Таксон, 2003. – 300 с.
5. Гібернау М. Ідентичність націй / М. Гібернау. – К. : Темпора, 2012. – 304 с.
6. Гримич М. В. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців / М. В. Гримич. – К. : АТ Віпол, 2000. – 381 с.
7. Грицак Я. Пророк у своїй вітчизні. Франко та його спільнота (1856–1886) / Я. Грицак. – К. : Критика, 2006. – 632 с.
8. Зубенко А. С. Взаємодія особистісної та соціальної ідентичності (соціально-філософський аналіз): Автореф. дис. канд. філософ. наук : 09.00.03 / А.С. Зубенко ; Харк. ун-т повітр. сил. – Х., 2005. – 20 с.
9. Історія України / В. Ф. Верстюк, О. В. Гарань, О. І. Гуржій та ін.; ред. В. А. Смолій. – К. : Альтернативи, 1997. – 416 с.
10. Костенко Л. Гуманітарна аура нації або дефект головного дзеркала. – 2-ге вид. – К. : Видавничий дім «Киево-Могилянська Академія», 2005. – 32 с.
11. Кримський С. Культура розкриває внутрішню безмежність людини / С. Кримський // Культурологічна думка. – 2009. – №1. – С. 18–26.
12. Крип'якевич І. Український світогляд // Іван Крип'якевич у родинній традиції, науці, суспільстві. – Львів : Ін-т народознавства НАНУ, 2001. – С.151–166.
13. Нагорна Л.П. Соціокультурна ідентичність: пастки ціннісних розмежувань / Л. П. Нагорна. – К. : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2011. – 272 с.
14. Нагорна Л. П. Регіональна ідентичність: український контекст / Л. П. Нагорна. – К. : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2008. – 405 с.
15. Національна ідея і соціальні трансформації в Україні // М. В. Попович, А. М. Єрмоленко, В. Б. Фадєєв та ін.; ред. М. В. Попович. – К. : Український центр духовної культури, 2005. – 328 с.
16. Пахльовська О. Українська культура у вимірі «пост»: посткомунізм, постмодернізм, пост вандалізм // Сучасність. – Ч.10. – 2003. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.traducionalist.info/forum/44-172-1>.
17. Пелагеша Н. Україна у смислових війнах постмодерну : трансформація української національної ідентичності в умовах глобалізації / Н. Пелагеша. – К. : НІСД, 2008. – 288 с.
18. Сміт Е. Д. Національна ідентичність / Е. Сміт. – К. : Основи, 1994. – 224 с.
19. Український соціум / Власюк О. С., Крисаченко В. С., Степико М. Т. та ін.; ред. В. С. Крисаченко. – К. : Знання України, 2005. – 792 с.
20. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – К. : Вид-во «Орій», 1992. – 230 с.
21. Шлемкевич М. Загублена українська людина / М. Шлемкевич. – К. : МП «Фенікс», 1992. – 168 с.

Стаття рекомендована до друку рішенням кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка (протокол №8 від 16 березня 2016 року).

УДК 17.177.2

*Наталія Стратонова***МАКСИМИ П. ГРАЙСА В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ ІНТЕРНЕТ-КОМУНІКАЦІЇ**

Актуальність дослідження зумовлена стрімким розвитком інформаційних технологій та соціально-комунікативних практик, що формуються на їх базі, стрімким кількісним зростанням «кіберпопуляції» та, як наслідок, потребою сучасної філософії в осмисленні питань конструювання людської ідентичності у віртуальному середовищі.

Ключові слова: *інтернет-комунікація, етика спілкування, віртуальне суспільство, ідентичність, Принцип Кооперації.*

*Nataliia Stratonova***THE MAXIMES OF PAUL GRICE IN THE MODERN INTERNET COMMUNICATION**

The relevance of this study is caused by the rapid development of informational technologies, social and communicative practices formed on their base, rapid growth of «cyberpopulation» and the needs of modern philosophy in understanding the human identity in a virtual world. The modern Internet communication is interesting not only from the point of view of linguistic practices, but also philosophical ones. The features of language modeling constructs a direct reflection of the philosophical ideas in the society. The problem of modern Internet communication, verbal behavior were the subjects of study in works of foreign scientists: J. Hennessy, M. McLuhan, M. Castells, A. Voyskunskeyy. However, the topic of ethical dimensions of communication in the Internet space was not the main theme of researchers. This confirms the relevance of the chosen theme, which determines the purpose of this study.

More thoroughly the features of communicative and pragmatic construction are expressed in the work of Paul Grice 'Logic and conversation' (1985). Maxims of Grice have philosophical and ethical character and help to decipher the meaning of communication. However, the problem of communication in the Internet communities is increasingly urgent from the point of view of the saving and promotion of ethic rules in the context of Internet communication. We can add many other maxims, such as: privacy, accessibility, etc. Researcher postulates are not the rules of etiquette and norms of behavior. In everyday life, these rules are understood by the individual in the process of social and cultural interaction with others, and sometimes they are formally announced during the entry of the individual to a particular social group. In online communication the role of the regulator is often assumed by moderators, however, we cannot except the the human factor, for certain the violations of these rules are spontaneous, due to the emotional reaction on communication. Thus, in such situations we can argue about the abusing of the principles of cooperation in favor of something else.

Key words: *Internet communication, ethics, communication, virtual community, identity, principles of cooperation.*

*Наталія Стратонова***МАКСИМЫ П. ГРАЙСА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ИНТЕРНЕТ-КОММУНИКАЦИИ**

Актуальность исследования обусловлена стремительным развитием информационных технологий и социально-коммуникативных практик, которые формируются на их базе, стремительным количественным ростом «киберпопуляции» и, как следствие, потребностью современной философии в осмыслении вопросов конструирования человеческой идентичности в виртуальной среде.

Ключевые слова: *интернет-коммуникация, этика общения, виртуальное общество, идентичность, Принцип Кооперации.*

Актуальність нашого дослідження зумовлена стрімким розвитком інформаційних технологій та соціально-комунікативних практик, що формуються на їх базі, стрімким кількісним зростанням «кіберпопуляції» та, як наслідок, потребою сучасної філософії в осмисленні питань конструювання людської ідентичності у віртуальному середовищі. Сучасне інтернет-спілкування є цікавим не лише з точки зору лінгвістичних практик, а і філософських, адже особливості моделювання мовних конструкцій є прямим відображенням світоглядних уявлень суспільства.

До проблеми сучасної інтернет-комунікації, мовної поведінки неодноразово у своїх працях звертались, переважно зарубіжні вчені. Так, Д. Крістал, як один із перших дослідників інтернет-комунікації, у своїх працях пропонує термін, що позначає новий мовний вимір, існуючий лише в просторі Інтернет – Netspeak (Нетспік). Цей термін включає в себе не лише жаргон, а й аббревіатури та емотикони, якими користуються юзери. Ми користуватимемося цим терміном у нашій роботі задля більш широкого розуміння інтернет-комунікацій. Серед гуманітарних досліджень слід згадати і М. Маклюена та його працю «Галактика Гутенберга», де він, аналізуючи своїх попередників, пропо-

нує власну концепцію комунікації [5]; й У. Еко, який у статті «Від Інтернету до Гутенберга» аналізує явище гіпертексту у віртуальному середовищі [6; с. 91 – 92]; і М. Кастельса, який у праці «Галактика Інтернет: роздуми про Інтернет, бізнес та суспільство» аналізує особливості переходу людини до взаємодії з комп'ютером [3]; й О. Войскунського, який у працях торкається теми особливостей спілкування людини у віртуальному просторі. Проте, теми етичних вимірів спілкування в Інтернет просторі дослідники переважно не торкались, що засвідчує актуальність обраної тематики, та обґрунтовує мету нашого дослідження.

Завданням дослідження є проаналізувати особливості максим Кількості, Якості, Відношення та Способу, виокремлених П. Грайсом у Принципі Кооперації задля ефективного спілкування та проаналізувати їх особливості в контексті Нетспік.

Герберт Пол Грайс (1913-1988) є відомим лінгвістом та філософом мови, засновником теорії комунікативних імплікатур. Дослідник, вивчаючи особливості комунікації, приходять до висновку, що всі розмови є кооперативними. П. Грайс у цьому контексті підіймає питання про те, що в процесі спілкування комуніканти слідує доволі строгим законам. Мовлення, на думку дослідника, є одним із видів цілеспрямованої та раціональної поведінки. Саме тому особливості спілкування, інтерпретація смислів висловлювань співбесідників залежать від дотримання соціальних приписів чи нехтування ними. Дотримання Принципу Кооперації, запропонованого П. Грайсом, є, на думку науковця, запорукою максимально ефективного транслявання інформації [2].

Тим часом, особливості сучасного інтернет-спілкування є доволі різноманітними. Нетспік не обмежується приватним чи діловим спілкуванням, а тому, комунікант в Інтернеті має менше правил, а, відповідно, більше свободи для висловлювання своїх думок. Міра Бергельсон у статті «Мовні аспекти віртуальної комунікації» пропонує таку характеристику Інтернет-мовленню: нехтування правилами орфографії та граматики, використання графічної інформації переважно в неофіційному середовищі для передавання інтонації, міміки, жестів, відображення важливості змісту інформації шляхом великих букв або повторення однієї і тієї ж самої графеми, використання знаків пунктуації для фокусування на значимій інформації, наголосі на метатексті, передавання поточного стану відправника повідомлення, для текстового заміщення зорової інформації. У цьому контексті ми погодимось із висновками, до яких приходять авторка у своєму дослідженні: основна когнітивна особливість віртуального спілкування полягає в конструюванні адресата, у доповненні образу віртуального співбесідника своєю уявою та досвідом, своїми психологічними проблемами та стереотипами [1].

«Індивід 1 – комп'ютер – Індивід 2» – це новий тип соціальних взаємовідносин, що продукуються Інтернетом. Із огляду на це, останній уже не розглядають як просто вмістилище даних, або технологічний засіб. Із початку XXI століття Інтернет став новою формою взаємодії в соціокультурній парадигмі нової сучасності, породивши нову людину – «homo virtualis» – людину віртуальну, яка є творцем, носієм та споживачем віртуальної культури, людину, яка прийшла на зміну «постлюдини» кінця XX ст. У такому контексті вже йдеться про деантропоморфізацію людини в нестійкому просторі зі слабкими внутрішньо-соціальними зв'язками. Отже, Інтернет, як феномен, є джерелом появи нового типу людського буття. Основні потреби віртуальної людини задовольняються у віртуальному світі, де вона вчиться, працює та відпочиває, а це означає, що мережа стає тим середовищем, без якого людина вже не може існувати. Подібний новий тип соціокультурних практик потребує інших форм спілкування. Усне та писемне мовлення в інтернет-комунікаціях поступаються новому мовному утворенню – Нетспік.

Девід Крістал, аналізуючи інтернет-комунікацію, виокремлює такі мовні підвиди:

- мова e-mail;
- мова чатів;
- мова віртуальних світів;
- мова Web [7].

Дослідник аналізує кожен із підвидів, виокремлюючи їх особливості та взаємозв'язки, порівнюючи мову спілкування в кожному з підвидів, виокремлюючи часто вживані слова.

Пол МакФедріс, автор сайту, що відстежує появу нових слів та фраз у мову (<http://wordspy.com>), пропонує таке визначення Нетспік: «Нетспік» – це слова, ідіоми, особливості орфографії та граматики, що характерні для онлайн документів та спілкування [8]. У статті «Language Variation on Internet Relay Chat», опублікованій у журналі «Journal of Sociolinguists», Д. Паолілло відмічає, що особливості виникнення нової форми сленгового типу зазвичай виникають не тому, що так зручніше писати, а для того, щоб показати своє вміння користуватись Нетспік. Подібне явище може бути своєрідною формою бунту проти загальноприйнятих мовних форм [9].

Будучи новою формою існування мови, Нетспік, тим не менш, не є різновидом ані писемному, ані усному мовленню, адже основними його характеристиками є:

– *непостійність* (користувач-автор може здійснювати велику кількість операцій над текстом (копіювати, вставляти, змінювати шрифт та розмір, колір тощо));

– *відсутність одночасного зворотного зв'язку* (користувач не в змозі повноцінно передати інтонацію, логічний наголос, темпоритм мови).

Крім непостійності та відсутності зворотного зв'язку, до характеристик Нетспік можна віднести гіпертекстуальність та можливість одночасно спілкуватись із різними користувачами на різні теми. Гіпертекстуальна мультимедійна модель використовує систему організації світу Інтернет, мережу гіперпосилань, включення аудіо-відео цитат для того, щоб зробити модель історичної оповіді найбільш оптимальною. Саме гіпертекстуальна модель є причиною виникнення книг-квестів, книг-ігор, відеоігор тощо, адже в Інтернет-текст можна грати, обираючи сценарії розвитку сюжету (як у відеоіграх та квестах), його можна коментувати (як, наприклад, блоги, онлайн-щоденники тощо), текст можна писати колективно, його можна дописувати та переписувати. В умовах подібного віртуального суспільства постає проблема скриптізації буття, адже такі давно відомі жанри, як щоденники, спогади, літописи, листи тощо в контексті Інтернет спілкування стають одними з основних модулів буття, витісняючи свої попередні характеристики. Сам текст, його поверхня, як слушно зауважує Річард Ленем у праці «Електронне слово: демократія, технологія та мистецтво», стає змінним та самосвідомим та бістабільним [4, с. 25]. Електронний читач є свого роду критиком, він може хвалити текст, або ганьбити його, додавати до нього свій текст, чи, навпаки, вирізати цілі фрази, прокоментувати чи переаранжувати тощо. Це свідчить про зникання межі між творцем тексту та його критиком, а сам комп'ютер починають сприймати як утілення суспільного мислення. Текст стає свого роду об'єктом гри, графічними та друкарськими прийомами, що має електронна поверхня, роблять нас самосвідомими нашого власного апарату зору.

Найбільш повно особливості комунікативно-прагматичного конструювання, що є особливо актуальними і в мережевому спілкуванні, сформульовані в праці Пола Грайса «Логіка та мовне спілкування» (1985) [2, с. 222]. У своїй теорії П. Грайс пропонує концепт «комунікативних імплікатур», основним принципом якого є Принцип Кооперації. Дотримання останнього очікується від учасників діалогу задля успішного його ведення. Обґрунтовуючи такий принцип, дослідник зазначає: «Зазвичай, діалог є, тією чи іншою мірою, спільною діяльністю учасників, кожен із яких так чи інакше, визнає спільну для їх обох мету, або хоча б «напрямок» діалогу. Мета або напрямок подібного роду можуть бути заданими з самого початку (наприклад, коли предмет обговорення є експліцитно названим), або виявляються в процесі спілкування; мета може бути чітко визначеною, проте інколи вона буває настільки неконкретною, що у співбесідників залишається широка «свобода слова» (як то при розмові «про те, про се»). У будь-якому випадку, на кожному кроці діалогу деякі репліки виключаються як комунікативно недоречні». Отже, П. Грайс, припускає наявність великої кількості правил, максимум, припущень, що регулюють перебіг мовного спілкування. Дані максими виникають на підґрунті загальноприйнятих раціональних міркувань та є орієнтирами для ефективного використання мови в кооперативних цілях. Принцип Кооперації має свої конкретні постулати, які науковець поділяє на чотири категорії: Кількості, Якості, Відношення та Способу. Ці максими є запорукою ефективного, раціонального ведення діалогу. Категорія Кількості пов'язана з тією кількістю інформації, яку необхідно передати; до цієї категорії дослідник відносить такі постулати:

1. «Твоє висловлювання повинно містити не менше інформації, ніж необхідно».

2. «Твоє висловлювання не повинно містити більше інформації, ніж необхідно».

Цей постулат є корисним для Інтернет-спілкування тому, що надмірна кількість інформації (флуд), або її неконкретність не мають цінності для її отримувача, тому зазвичай засуджуються користувачами.

Те саме стосується й електронного листування, щоправда на сьогодні, боротьба за увагу середньостатистичного користувача загострилась: найбільшої уваги тепер заслуговує не текст листа, а його заголовок. Відповідно, тема листа повинна містити основну думку повідомлення, а також інтригувати людину.

До категорії Якості П. Грайс відносить постулат: «Намагайся зробити своє висловлювання істинним», що означає:

1. «Не говори того, що вважаєш хибним».

2. «Не говори того, для чого не маєш достатніх підстав».

Хибні, непідтвержені висловлювання на форумах, чатах тощо, певною мірою порушують Принцип Кооперації і вважаються пустою тратою часу, адже вони вводять в оману багатьох адресатів, позбавляючи смислу тему розмови.

Із категорією Відношення П. Грайс пов'язує всього один постулат – релевантності («не відхиляйтесь від теми»). Дослідник зауважує, що ця категорія викликає серйозні труднощі, а саме, щодо типів та фокусів релевантності, адже вони можуть зміщуватись у процесі мовного спілкування та змінити предмет розмови.

Категорія Способу (Манери) стосується не того, що говориться, як інші категорії, а того, як це говориться. До такої категорії дослідник відносить один загальний постулат – «Висловлюйся ясно» та кілька конкретних постулатів типу:

1. «Уникай незрозумілих виразів».
2. «Уникай неоднозначності».
3. «Уникай непотрібного багатослів'я».
4. «Будь організованим».

Цей постулат наголошує на чіткості та прозорості мовлення задля забезпечення ефективності спілкування.

Проте, як зазначає дослідник, від Принципу Кооперації можна ухилитись. Учасники спілкування лише орієнтуються на ці принципи в більшості нормальних діалогів так, що навіть якщо спілкування і порушує ці принципи, більшість усвідомлює, що така орієнтація є необхідною.

Максими Грайса більшою мірою мають філософсько-етичний характер та допомагають розшифрувати навіть ті смисли, що не виражені на поверхневому рівні. Проте, проблема спілкування в Інтернет-середовищі стає дедалі актуальною з погляду на збереження та підтримку етичних норм, правил мережевого етикету, і до запропонованих максим дослідника, у контексті Інтернет-спілкування, можна додати багато інших принципів, як, наприклад: приватність, доступність тощо. Важко також віднести максими Грайса до дескриптивного чи прескриптивного типу правил спілкування в Інтернеті. Постулати дослідника не є правилами етикету та нормами поведінки. У повсякденному спілкуванні (а на цей момент і в мережевій комунікації) ці правила засвоюються особистістю в процесі її соціокультурної взаємодії з іншими, а, іноді, формально оголошуються під час входження особистості до тієї чи іншої соціальної групи. В Інтернет-спілкуванні роль регулятора часто беруть на себе модератори, які можуть видаляти неприпустимі повідомлення, або ті, що не відповідають темі обговорення, проте часто на такі порушення вказують самі користувачі форуму. Проте, не слід виключати і людський фактор, бо певні випадки порушення зазначених норм є спонтанними, внаслідок емоційної реакції на спілкування. Ми (з багатьох причин) не завжди говоримо правду, не завжди є лаконічними у висловлюваннях, не завжди дотримуємось теми і не завжди чітко висловлюємось. У таких випадках можна стверджувати про порушення Принципу Кооперації на користь чогось іншого. Нерідко в розмові приділяють більшу увагу соціально-комунікативній «істині», що зберігає відносини, на відміну від логічної, що їх руйнує. Не слід також забувати про стратегічні порушення (тролінг, спам, реклама). Все це є предметом вивчення психологічних та соціальних чинників.

Крім того, найбільш часто порушується Категорія Кількості: повідомляти рівно стільки інформації, скільки потрібно. Так, до прикладу, у ситуації відмови, текст є більш довгим для запоруки ввічливості.

П. Грайс згадує про те, що, його постулати не є остаточними, і, якщо приймати до уваги соціальний характер спілкування, можливим являється також постулат ввічливості. Хоча, як часто ми зустрічаємо дотримання правил спілкування у віртуальному середовищі? Постулати П. Грайса, частково, здаються нам занадто формальними для того, щоб їх дотримуватись. З іншого боку, як тут не згадати погляди на етикет спілкування Аристотеля, Квінтіліана, чи Плутарха? Чи можемо ми визначити межі етикету? Р. Ленем у вищезгаданій праці, звертаючись до самосвідомості як основного критерію етикету, зазначає: «Етикет – це не усталене взаємовідношення між текстом, сприймачем і сприйнятою подією, натомість це дозволена низка динамічної зміни. Саме таку дозволену низку ми мусимо зробити частиною нашої свідомості, але при тому не привести до самосвідомості» [4, с. 25]. Зрештою, пошук «золотої середини», мабуть, був би найбільш оптимальним у контексті сучасного інтернет-спілкування. Отже, максими Кількості, Якості, Відношення та Способу, виокремлені П. Грайсом у Принципі Кооперації, є фундаментальними для формування нових моделей ціннісного відношення та поведінки людини віртуальної. Перетворення спілкування на локально-інформаційний наратив у середовищі Нетспік, переносить людину в певний локальний дискурс, що не вимагає від неї дотримання всіх максим, але про існування яких вона завжди повинна пам'ятати.

Література:

1. Бергельсон М. Б. Языковые аспекты виртуальной коммуникации / Міра Бергельсон // Вестник Московского университета. Серия 19 : Лингвистика и межкультурная коммуникация. – № 1. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 2002.
2. Грайс Г. П. Логика и речевое общение / Г. П. Грайс // Новое в зарубежной лингвистике. – М. : Прогресс, 1985. – Вып. 16. – С. 220–223.
3. Кастельс М. Галактика Интернет : Размышления об Интернете, бизнесе и обществе (англ.) русск. / Кастельс Мануель / Пер. с англ. А. Матвеева под ред. В. Харитонов. – Екатеринбург : У-Фактория (при участии Гуманитарного ун-та), 2004. – 328 с.
4. Ленем Р. «Электронное слово: демократия, технология та мистецтво» / Річард Ленем / Пер. з англ. А. Галушка. – К. : Ника-Центр, 2005. – 376 с. – С. 25.
5. Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга : Сотворение человека печатной культуры / Мак-Люен Маршал. – К. : Ника-Центр, 2003. – 432 с.
6. Эко У. От интернета к Гуттенбергу: текст и гипертекст / Еко Умберто // Интернет. – М., 1998. – № 6–7. – С. 91–92.
7. Crystal, David. Language and the Internet. – Cambridge : Cambridge University Press, 2004. – 272 p.
8. McFedris, Paul. The Word Spy – Netspeak. – Режим доступа : www.wordspy.com/words/Netspeak.asp.
9. Paolillo J. Language Variations on Internet Relay Chat : A social network approach. Journal of Sociolinguistics, 2003.

Рецензент – доктор філософських наук, професор кафедри суспільних дисциплін Національного університету водного господарства та природокористування **Залужна А. Є.**

УДК 316.32: 303.94.4

Микола Тур**ВІД ІДЕНТИЧНОСТІ СПРОТИВУ ДО ІДЕНТИЧНОСТІ МАЙБУТНЬОГО**

У статті подана аргументація на користь тези про те, що у формуванні соціокультурної ідентичності українського народу акцент слід перенести з негативної ідентичності (зайвої зосередженості на запереченні онтологічних носіїв символів ворожості і зла, та ідентичності спротиву, яка за умов агресії на сході країни постала потужним консолідуючим чинником нації, проте не здатна тою ж мірою працювати на стратегічну перспективу за умов глобалізації світу, до утвердження оптимістичної моделі ідентичності устремління в майбутнє (проективної ідентичності) на засадах універсальності, відкритості та ціннісної поліфонії.

Ключові слова: соціокультурна ідентичність, негативна ідентичність, ідентичність спротиву, ідентичність проєктивна, національна гідність.

Mikola Tur**FROM IDENTITY OF OPPOSITION TO IDENTITY OF FUTURE**

The article gives the argumentation to the advantage of the statement that in the formation of the socio-cultural identity of the Ukrainian people an accent should be shifted from the negative identity (unnecessary preoccupation in negation of ontological bearer of symbols of animosity and evil, and identity of opposition which under the aggression in the Eastern part of the country has become a strong consolidating factor of the nation, but cannot work to the same degree for the sake of strategical perspective under the globalization of the world, to the approval of the optimistic model of identity of appetence into the future (project identity) on the basis of universality, openness and value polyphony.

The author's default hypothesis is that an undue obsession about the model of opposition can contaminate public conscience with different phobias, limit positive potential to develop. Hence, continuous transcendation of edges of this paradigm will enable to think even today how to live in the state in the globalized world tomorrow. How to solve the warfare situation with the slightest psychological trauma.

Despite all the miseries in our society, there germinates a request for the formation of our own unique development on the way not to unconditional imitating of the alien but its creative assimilation. There comes an understanding that the potential of the global economy, politics and culture may be used the most efficiently if connected with saving our own socio-cultural identity. Our country, our nation will be of interest to the world if they preserve the unique originality on the global mosaic web of culture.

Meanwhile, the article emphasizes that the notion of opposition is understood in the wide sense as a disagreement with, negation and elimination of the hostile, alien and other, their artefacts, symbols and ideas. But, by no means, the author doubts the right to repel aggressive encroachments on the independence and territorial integrity of the country.

Key words: socio-cultural identity, negative identity, identity of opposition, project identity, national dignity.

Николай Тур**ОТ ИДЕНТИЧНОСТИ СОПРОТИВЛЕНИЯ К ИДЕНТИЧНОСТИ УСТРЕМЛЕНИЯ В БУДУЩЕЕ**

В статье развита аргументация тезиса о том, что в формировании соціокультурной ідентичності українського народу акцент пора переносити з негативної ідентичності (лишнього середоточення на отрицании онтологических носителей символов враждебности и зла, а также ідентичності сопротівлення, которая в условиях агрессии на востоке страны была могучим фактором консолидации нации, но не может в той же мере работать на стратегическую перспективу страны в условиях глобализации мира, к утверждению оптимистической модели ідентичності устремления в будущее (проектной ідентичності) на принципах универсальности, открытости и ценностной полифонии.

Ключевые слова: соціокультурная ідентичність, негативная ідентичність, ідентичність сопротівлення, ідентичність проєктна, национальное достоинство.

Проблематика національної ідентичності незмінно перебуває в центрі вітчизняного соціогуманітарного дискурсу. Особливої злободенності вона набула в ситуації історичних викликів, які сьогодні в повний зріст постали перед Україною: збереження державного суверенітету та територіальної цілісності в умовах зовнішньої агресії та брутального сепаратизму на сході країни. Автори чисельних публікацій торкаються у своїх розвідках різноманітних аспектів цієї проблематики – від онтологічних до духовних (культурно-світоглядних). У цьому ряду варто відзначити, перш за все, ґрунтовне й системне дослідження М. А. Козловця [1], який розглядає цю проблематику в контексті глобалізаційних процесів.

Для нашої країни сучасна ситуація унікальна тим, що цивілізаційний вибір подальшого розвитку вона має робити в умовах ведення воєнних дій та глибокої фінансово-економічної кризи. Майже два роки триває АТО. Країна поступово мілітаризується. Відтак формується широкомасштабна ідентичність спротиву. У статті ставимо за мету піддати рефлексії цю ситуацію. Автор виходить із гіпотези, що надмірне зациклення на цій моделі світосприйняття, здатне інфікувати суспільну свідомість різноманітними фобіями, обмежити позитивні потенції розвитку. Тому повсякчасне трансцендування меж цієї парадигми надасть змогу вже сьогодні думати як жити країні в глобалізованому світі завтра. Як із найменшими психічними травмами вийти із воєнних дій.

Попри всі негаразди в суспільстві зріє запитання на формування власного унікального розвитку на шляху не беззастережного наслідування чужому, а його творчої асиміляції. Приходить розуміння, що потенціал глобальної економіки, політики й культури може бути найбільш ефективно використаний у поєднанні із збереженням власної соціокультурної ідентичності. Наша країна, наш народ постануть цікавими світу, якщо збережуть свою унікальну самобутність на глобальному мозаїчному полотні культур.

Консолідація нації та формування власної ідентичності здійснюється переважно за рахунок емоційального тла історичних образ на старшого брата, москаля, а сьогодні й агресора. Ці настрої перманентно підживлюються масмедіа в публічному дискурсі. Відтак формується так звана негативна ідентичність (ідентичність заперечення). Безумовно, ідея ворога – дуже важлива як для консолідації політичної нації взагалі, так і набуття національної ідентичності зокрема. Вона є потужним каталізатором мобілізації країни на організацію відсічі агресору. Шаленими темпами йде формування української національної ідентичності на західно-українській ціннісній матриці. Гасло «Слава Україні – героям слава!» лавиноподібно поширилось на всі райони країни й стало ідентифікаційним символом національно-патріотичних сил.

Проте варто усвідомлювати, що чинник ворога стосується натуралістичної парадигми розуміння самості людини й соціального. Згідно йому справжню сутність людини становить сукупність вірувань і бажань, що відповідно проростає в конструктах соціального устрою, моральності моделі ідентичності та ін. У цьому сенсі індивід схильний ідентифікувати себе з іншими людьми, солідаризуватися з ними не на раціональних засадах (метанаративах ідеології, цінностей, політичних ідей та ін.), а скоріше на психологічних чинниках емотивізму – спільній чутливості до болю, відчутті приниження, обурення, страху, помсти, ненависті тощо.

Цілком очевидно, що ідея ворога ефективно працює на потребу дня, що важливо в сучасних умовах по суті розв'язаної війни. Однак це може дати лише короточасний ефект, на стратегічну перспективу цей чинник не спрацює. За умов соціокультурної модернізації ця модель ідентифікації скоріше виявиться гальмом, бо мобілізує ресурси на збереження партикулярності, часто нехтуючи інтенціями універсального виміру розвитку. Зайва зосередженість на цій моделі ідентичності, пролонгація її на тривалий час буде дегуманізувати суспільне життя, насичувати його ірраціональними імпульсами агресії й жорстокості. Окрім того, ця ідея постає зручним інструментом у руках можливо-владців для маніпуляції суспільною думкою, аби легітимувати свою провальну політику. За цих умов політиків та журналістів, що піддають критиці діяльність уряду, з легкістю можна звинувачувати в не патріотичності та навішувати на них ярлик п'ятої колони Кремля. Тож важливо не застрягти в парадигмі ідентичності спротиву, своєчасно переносити наголос із чинника заперечення на фактор ствердження та плекання національної гідності за рахунок створення умов економічного стабільного розвитку та підвищення добробуту населення.

Збуджувач української національної свідомості Тарас Шевченко у посланні «*І мертвим, і живим, і ненародженим...*» надзвичайно ущипливими словами прищипив до ганебного стовпа історії козацьку еліту (гетьманів та старшин) за їх запопадливість до посіпацтва й зради, гостро поставив питання про національну ідентичність українців і нагальну потребу у формуванні історичної свідомості стражденного народу:

*Раби, подножки, грязь Москви,
Варшавське сміття – ваші пани,
Ясновельможнії гетьмани* [3, с. 372].

Ці сповнені сумних докорів слова Кобзаря не втратили своєї актуальності й до сьогодні. Вони значущі наразі в аспекті засудження меншовартості, збудження національної гідності народу та його прагнення до справжньої автономії й самодостатності: не намагатись завжди дружити з КИМОСЬ проти КОГОСЬ. Це надзвичайно важливо в ситуації розщепленої ідентичності української народу, коли, по суті, не завершилось формування політичної нації. Багато хто наразі сором'язливо приховує, або не хоче помічати, що вириваючись із обіймів одного геополітичного велетня, Україна беззасте-

режно потрапляє в обійми іншого, стаючи його «одножкою», готовою для нього витягти каштани із вогню. Це маскується набуттям європейських цінностей. Але імплементацію їх можна успішно здійснювати і без втрати своєї національної гідності та свого державного суверенітету. Через це, а також через своє геополітичне місцеположення на євразійському континенті на українських теренах як на шахівниці розігрується партія інтересів геостратегічних гравців. І прикрість у тім, що, позаяк Україна не є сильним суб'єктом світової політики, це здійснюється за її рахунок, вона щоразу опиняється в ситуації цугцвангу.

Така поведінка нашої політичної еліти, що визначає внутрішню і зовнішню політику країни, свідчить про її слабкодухість та невпевненість у собі. Але найгірше, що настрої недолугості накладається всьому народу, народу з тисячолітньою культурою і героїчною історією. Держава чимдалі більш потрапляє під зовнішнє управління. Створюються умови, коли серед багатомільйонного народу не знаходиться достойників для призначення на керівні посади у визначних інституціях власної держави. У такий спосіб реалізуються наміри перетворити народ із суб'єкта своєї долі в пасивне населення, в атомізовану масу. А маса, як показав З. Фрейд у праці «Масова психологія й аналіз людського Я» [2], має лібідозну суть. Згідно психотерапевтичної матриці дитини (чи слабкої людини, чи навіть народу, ослабленого в його потенціях до стану маси), вона намагається запозичити силу батька (політичного лідера, чи успішного макросуб'єкта – держави), з образом якого себе інтуїтивно ідентифікує. Однак подібна ідентифікація хибує на пасивність та епігонство, позаяк апріорі позбавлена рефлексивності.

Успішно реалізувати свою ідентичність гідності, унікальної самобутності та національно-державної суверенності, як видається, можна саме на шляху багатовекторності в міжнародній політиці. Проте якраз доктрина багатовекторності піддається нищівній критиці як така, що завела нашу країну у глухий кут нерозв'язних протиріч та війни на сході. Однак причина наших негараздів в іншому. Насамперед, у зраді політичної еліти своєму народові, що виявляється в її корумпованості, прагненні до власного збагачення. Бо не знайшлося ще свого Вашингтона, справжнього лідера, хай не рівного йому в політичній мудрості, але здатного до чесного і жертвовного служіння національній ідеї свого народу, величі й економічному процвітання країни. А для цього, як видається, потрібно створити дві найважливіші передумови, від яких залежить успішне розв'язання інших проблем.

По-перше, здобути суспільний консенсус у країні щодо беззаперечного ядра соціокультурної і політичної ідентичності українського народу на основі вільного публічного обговорення національної ідеї. Уникати крайнощів форсованої імплементації одних цінностей на шкоду іншим, що не сприяє громадському миру, розбухує суспільні пристрасті та породжує взаємну недовіру.

Перемога революції Гідності спричинила не лише ленінопад, реалізацію програми десоветизації та декомунізації (що не дуже зачіпає людей, хоча це можна було б робити більш цивілізовано), а й швидке поширення країною ціннісних гасел та настанов Заходу. Зокрема тих, що цілком заперечують або ставлять під сумнів історичну пам'ять та ідентичність досить великих верств населення. Насамперед, це живі учасники Великої Вітчизняної війни (надалі ВВВ), діти війни та старша генерація. Багато хто з них раптом дізналися, що брали участь у зовсім іншій війні, проливали кров, і жертвували аж ніяк не за свободу свого народу, боролись не з окупантами, а самі насправді є окупантами у власній країні.

Захід уже давно розв'язує дилему революція vs. еволюція на користь другого варіанту цієї альтернативи. Порушення цих суспільно дратівливих питань, що значною мірою імплікують явища суспільного роздору та розщеплення соціокультурної ідентичності, можна було б відкласти, віддавши на поталу часу. Для молоді це питання не має такої гостроти, як для безпосередніх учасників тих подій. Але старшу генерацію неминуче примирить час. І тому не сприяють примиренню образи учасників війни з фашизмом, випадки вандалізму щодо пам'ятників загиблим героям війни як на заході, так і на сході країни. Подібні дії лише створюють сприятливу атмосферу для підживлення настроїв спротиву в країні, надають привід симпатикам північного сусіда для провокацій й водночас викликають застереження ліберально-демократичного світу.

Домінуючим мотивом у цих питаннях має бути ідея уславлення як героїв УПА, так і учасників ВВВ, які силою історичних обставин були розведені на протилежні боки. Безперечним є те, що як перші, так і другі боролись за Україну, її свободу і незалежність. Стоячи на ґрунті того, що об'єднує суспільство, насамперед узятися за розв'язання економічних питань, забезпечення належного рівня добробуту в країні. Створення гідних умов життя в країні викличе щонайперше гордість за свою державу, за своє громадянство, справжню повагу до державних символів (гімну, гербу та прапору) – як символів здобутків соціальної держави – заможного життя її громадян, тоді як сьогодні вони більшою мірою слугують символами ідентичності спротиву в боротьбі за відстоювання державної незалежності. Тому в утвердженні національної ідентичності доцільно акцент перенести

з боротьби проти онтологічних символів ворожого на утвердження національних соціокультурних, фінансово-економічних та політичних імперативів розвитку.

По-друге, слід прагматично відстоювати національні інтереси в міжнародному просторі. Звичайно, це не просто робити в сучасному світі, який є ареною конкурентної боротьби за інвестиції, технології, енергоресурси, ринки збуту товарів й інші важелі існування національних економік за умов глобалізації. І тому за цих умов важко зберегти цнотливість, щоб чимось не поступитись. Проте головне не поступатись стратегічними інтересами. На початку 90-х, коли Україна вступила на шлях незалежного розвитку, за чисельністю населення, своєю територією та економічним потенціалом вона була майже рівновелика Франції. Сьогодні ж вона є однією з найслабших країн євразійського континенту і з украй зубожілим населенням. І ядерна зброя, якої вона позбулася, аж ніяк не покращувала б її шанси. Ретроспективний погляд на розвиток економічної ситуації в нашій країні за час незалежності переконливо свідчить, що ця зброя за браком фінансування та технологічної інфраструктури для її обслуговування, корупції та наскрізної інституційної кризи в державі становила б реальну загрозу як самій Україні, так і усьому світу. А тому, залишивши до певного часу (часу набуття економічної і політичної ваги) спроби на щось впливати у світі, варто розпочати досить помірковану і виважену політику в міжнародних відносинах. Доцільно надалі зберігати позаблоковий статус, намагаючись презентувати себе як нейтральну країну. Відтак міжнародний авторитет наша країна може здобути на шляху розв'язання внутрішніх проблем (розпочати і наполегливо проводити економічні реформи, побороти корупцію, створить справжні інститути судочинства й поліції, здатні забезпечити права і свободи людини у приватній та публічній сферах, запровадити справедливі умови для розвитку бізнесу та ін.) та стане унікати ігор в інтересах великих країн.

Отже, оптимістичним бачиться модель подальшого розвитку країни на шляху переходу від ідентичності спротиву до ідентичності проєктивної (за термінами М. Кастельса [4, с. 6]), що виражає устремління в майбутнє. Водночас варто наголосити, що поняття спротиву розуміють у широкому сенсі, як незгоду, заперечення і нищення ворожого, чужого та інакшого, їх артефактів, символів та ідей. Але жодною мірою не слід ставити під сумнів священне право на відсіч агресивним зазіханням на суверенітет та територіальну цілісність країни.

Література:

1. Козловець М. А. Феномен національної ідентичності : виклики глобалізації : Монографія. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009.
2. Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого «Я» // електронний ресурс : www.e-reading.mobi/bookreader.php/60715/FREIID_-_Massovaya_psihologia_i_analiz_chelovecheskogo_Ya_.html.
3. Шевченко Т. Г. Кобзар. – Тернопіль, 2009.
4. Castells M. The Power of Identity // The Information Age : Economy, Society and Culture. – V. 2. – Madlen-Oxford-Carlton, 2004.

УДК 111.32: 165.211

Вікторія Козачинська**СУЧАСНІ ЕКСПЛІКАЦІЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ: ДО ПИТАННЯ ГЕТЕРОГЕННОСТІ**

Стаття є спробою осмислення питання гетерогенної специфіки суб'єктивності, онтологічний вимір якої уможливило залучення багатовимірної специфіки людської реальності, а саме тих фундаментальних рівнів індивідуального буття у світі, що, виходячи за межі когнітивної організації феноменів, визначають базові умови суб'єктивного досвіду. У статті наголошено, що вивченню таких структур відповідають теорії первинної суб'єктивності в сучасній феноменології і філософії свідомості.

Ключові слова: гетерогенність, суб'єктивність, свідомість, докогнітивний, інтерсуб'єктивність, самість.

Victoriia Kozachynska**CONTEMPORARY EXPLICATIONS OF SUBJECTIVITY: TO THE QUESTION OF HETEROGENEITY**

Referring to plural explications of contemporary anthropological palette, the article is an attempt to account for the problem of «openness» of heterogeneous dimension of subjectivity as a specifically human ontological reality. It's emphasized contemporary panoramic understanding of the heterogeneous specificity of human being, personal identity and the Self assumes ultimate overcoming of metaphysical model of subjectivity as monadic immanence, the idea of immanence's «breaking» and manifestation of subjectivity as «transcendent in immanent» (A. Renaut). Openness of the conceptual discourse of subjectivity, which is relevant to intersubjective structures and communicative mediations of practice and thinking, is the defining in theories of subjectivity and the Self as excessive «first-personal» being (P. Ricoeur; V. Descombes, J. Searle, S. Chauvier), in intersubjectivity conceptions of Other as the constitutive dimension of subjectivity (P. Ricoeur; E. Levinas). For example, the Self comes from ethical principle of I as a normative act of the will of subject – the «first-person perspective» agent in Ricoeur's conception, or is determined by responsible attitude to Other in Levinas's theory.

Further, based on phenomenological notion of subjectivity in its relation to the unity of experience as an open totality, the article emphasizes the limits of E. Husserl's formal theory of subjective unity. The question of heterogeneity defines principal importance of foundation of subjectivity as constituted on the pre-cognitive and pre-reflective level of our affective and embodied being in the world. Temporal, affective and embodied being, intersubjective relations as fundamental levels of individuality are beyond the border of cognitive organization and define basic conditions of subjective experience. Foundation of subjective experience as the «for-me-ness», «mineness» ownership by theories of primary subjectivity and the minimal Self in contemporary phenomenology and philosophy of mind corresponds to study of such primary structures (G. Strawson, D. Zahavi).

Keywords: heterogeneity, subjectivity, consciousness (mind), intersubjectivity, pre-cognitive, Self.

Виктория Козачинская**СОВРЕМЕННЫЕ ЭКСПЛИКАЦИИ СУБЪЕКТИВНОСТИ: К ВОПРОСУ ГЕТЕРОГЕННОСТИ**

Статья является попыткой осмысления гетерогенности субъективности, онтологическое измерение которой делает возможным включение тех фундаментальных уровней индивидуальности, которые, выходя за границы когнитивной организации феноменов, определяют базовые условия субъективного опыта. В статье подчеркивается, что изучению таких структур соответствуют теории первичной субъективности в современной феноменологии и философии сознания.

Ключевые слова: гетерогенность, субъективность, сознание, докогнитивный, интерсубъективность, самость.

Збігаючись у вихідному для сучасної світоглядної рефлексії пункті розламу ситуації людини, переосмислення фундаментального для філософії концепту суб'єкта є стрижнем неklasичної парадигми. Утім, сучасність із її «плюралізмом антропоморфності» змушує хіба що розважати про модуси «дражливого суб'єкта» (С. Жижек), оберненого на «базисну метафору», що поступається місцем латентній «суб'єктивності», що, потураючи, як видається, найвибагливішим смакам, відтворює наразі найхімерніші обертони «цієї нашої Сутички навколо поняття суб'єкта, ... (що) був нічим іншим, ніж відгомонам чи помноженням проблем усієї філософської думки ХХ ст.» [4, с. 5].

Корелюючи з суб'єкт-об'єктною розбіжністю гносеологізму, фундаментальне для модерної філософії поняття суб'єкта виключало можливість панорамного погляду на суб'єктивність як осібно реальність специфічно людського. Метафізична історія суб'єктивності «скоріше, – як уважає А. Рено, – втрачала суб'єктивність у її внутрішній істині (як відкритості), ніж розвивала її ідею, ... страждаючи не стільки від забуття буття, скільки від забуття суб'єкта» [7, с. 301]. Спроби її долання, за Рено, можуть бути боротьбою проти монадологічної схеми, що домінувала в історії суб'єктивності, й відновленням смислу автономії суб'єкта як «трансцендентності в іманентності».

Спростування «метафізичного гуманізму» (А. Рено) надає можливість зрозуміти свідомість *інакше*, ніж у дусі монадології й чистої іманентності, у якій появу Іншого обумовлено трансцендентністю, яка конститує суб'єкт, здатний через відкритість і нетотожність собі «виділитися з буття» [7, с. 310]. Уможливаючи залучення багатовимірної специфіки людської реальності, притаманної філософсько-антропологічній палітрі в максимально широкому розумінні вчення про людину, онтологічний вимір виявлення **гетерогенної** специфіки суб'єктивності визначає принципову плюральність сучасних уявлень про специфіку умов існування й природи людини, її ідентичність.

Тому, звертаючись до сучасних теорій концептуалізації суб'єктивності, вбачаємо **завданням статті** осмислення питання *гетерогенності* суб'єктивного досвіду, що уможливорює залучення тих фундаментальних рівнів індивідуального буття у світі, які, виходячи за межі їх когнітивної організації, визначають вихідні, базові умови суб'єктивної специфіки людського досвіду. Останній включає в себе, зокрема, темпоральність, афективність, досвід тілесності й інтерсуб'єктивні відношення як конститутивні виміри суб'єктивності. Дослідженню базової суб'єктивності на рівні, що передуює активним формам ставлення до себе, відповідають концепції мінімальної, первинної самості в сучасній філософії свідомості й феноменології.

Відомо, що принципової трансформації суб'єктивність набуває у зв'язку зі зверненням до досуб'єктивних тотальностей, пов'язаним із кількома стратегіями «повороту до мови»: тематизацією афективності й пасивного конституювання в генетичній феноменології Е. Гусерля, який на шляху до онтологічного тлумачення суб'єктивності розриває її тотожність зі свідомістю, онтологізацією мовної парадигми в герменевтичній онтології М. Гайдегера, дослідженням мовних механізмів дії і мовної структурованості несвідомого у структуралізмі Ж. Лакана й семіології, лінгвістичним поворотом і проблемою меж мови у філософії «пізнього» Л. Вітгенштайна й постмодернізму.

Неузгодженість між узвичаєною трансцендентальною традицією суб'єктивністю й уявленнями про конкретизовану суб'єктивність, де остання є в усій своїй фактичній багатовимірності, з очевидністю вириває із постановкою питання про співвідношення трансцендентального й конкретного Его та проблемою людської фактичності («пізній» Е. Гусерль, Н. Гартман, Г. Зимель, Е. Касирер), коли в «Бутті й часі» М. Гайдегер, із філософуванням якого пов'язують початок лінгвістичного повороту в континентальній філософії, ставить у центр феноменологічної аналітики фактичне здійснення людського буття у світі.

Саме поворот до мови, за твердженням Ю. Габермаса, дозволив прямо наблизитись до індивідуальності, підваживши підвалини вихідного для модерної рефлексії інтроспективного досвіду свідомості як чогось безумовного, коли через категорію *тіла*, здатного до висловлювання, *поведінки*, *дії* та *мови*, вводяться відношення до світу, у які *вже вбудовано* соціалізований організм здатного до мови і дії суб'єкта, перш ніж він установлює об'єктивоване ставлення до чогось у світі [1, с. 41–42]. У постгносеологічних стратегіях онтологічна структура суб'єктивності релевантна неklasичним інтерсуб'єктивним структурам свідомості й мовно-комунікативним опосередкуванням соціальних практик та мислення, а смислотвірні функції всаданничено трансцендентальною комунікацією [5, с. 310].

Модус взаємовідношення суб'єктивності й Іншого втілюється у *вокативі* (Е. Левінас), коли відношення *Я–Я* віднаходить себе, за висловленням Дельоза, «на дні Іншого». Так, у теорії суб'єктивності Левінаса концепти Самототожного, *Я*, самості, суб'єкта експліковано у відношенні зі світом, часом та Іншим, на стикові переосмислених крізь *інакше* часу, смерті й Іншого ідей тотожності, існування, «існування без існуючого» як «безособової присутності», самотності тощо. На кожному з цих унікальних рівнів своєї структури «обтяжена» тілесністю й піддана конечності суб'єктивність через відповідальне ставлення до Іншого з необхідністю долає власних обтяжливих «ідолів самототожності».

Сучасну ситуацію людини означено радикалізацією форм суб'єктивності, у яких подолання замкненої монадичності актуалізує постановку суб'єкта як «трансцендентного в іманентному» (Е. Левінас, Ж. Дельоз, А. Рено) [7, с. 76]. За думкою П. Рікера, «інакшість... належить до сутнісного змісту й онтологічного конституювання самості, – така риса різко відрізняє цю... діалектику від діалектики самості й тотожності, в якій домінував диз'юнктивний характер... Головною властивістю такої діалектики є заборона для «Я» посідати місце підстави, що цілком відповідає конечній структурі «Я», що не виступатиме ні вивисшеною, як у філософіях *Cogito*, ні приниженою, як у філософіях анти-*Cogito*» [8, с. 371–372].

Разом із цим саме етичний принцип дозволяє, за Рікером («Я-сам як інший», 1990), повернутись до тих граматико-синтаксичних структур, яким відповідає повновладна воля суб'єкта – діяча при дієслові першої особи однини. Адже в *Cogito* бачали або абстрактну, позбавлену значущості істину, або ж трансцендентальну підставу, яка обґрунтовує саму себе, «що однак досягається ціною втрати його відношення з особистістю, з... *я-ти* з діалогу, з ідентичністю історичної особи, з «Я» відповідальності» [8, с. 26].

Взагалі, поняття суб'єктивності як *специфічно людського* способу буття, «онтологічного статусу», що складає відносно стійкий внутрішній модус людської особистості, її внутрішній феноменальний досвід, є релевантним для визначення наділеного синтетичною функцією засновку ідентичності людини. У феноменологічній традиції поняття суб'єктивності як принципово *гетерогенної* відкритої тотальності індивідуального досвіду передбачає єдність усіх переживань, які складають доступну кожному царину індивідуального, включаючи такі складові внутрішнього досвіду, як темпоральність, афективність, тілесність, інтерсуб'єктивність.

Поширене в аналітичній традиції вузьке значення суб'єктивності як «*mind*» стосується «феноменальної якості» свідомості, яка означає, що ментальні феномени з їх сутнісними визначеннями в якості сприйняттів, спогадів, переживань тощо мають додаткову властивість переживатися в унікальній перспективі *першої особи*. Суб'єктивність зведено тут до нередукованої якості відчувати саме ці переживання («What is it like to be a bat?» Т. Нагеля). Це значення не обов'язково передбачає, що суб'єктивність свідомості є засадничою для розуміння тотальності ментальних феноменів – ідеться про найістотнішу якість чи ознаку свідомості, де «суб'єктивність» як «феноменальна якість» може бути частиною «*mind*».

Широке ж значення суб'єктивності у феноменології охоплює універсальне поле досвіду і всю тотальність ментального життя як єдності суб'єктивного досвіду. За думкою Гусерля, обидва поняття: «суб'єктивність» і «*mind*» – впливають із двох різних інтерпретацій картезіанського *Cogito*, дотичних до традицій трансцендентальної філософії й емпіризму в англо-американському варіанті: «... Декартівський сумнів уперше відкрив «трансцендентальну суб'єктивність», першою концептуальною обробкою якої і було його *Ego Cogito*. Проте картезіанське трансцендентальне «*Mens*» обернулося згодом «Людським розумом» («*Human Mind*»), дослідження якого здійснив Лок; дослідження ж Лока, у свою чергу, виявилось психологією внутрішнього досвіду» [3].

Розвиток проблематики афективності й пасивного конституювання в генетичній феноменології, лематизація тілесності й інтерсуб'єктивності визначають сучасне обґрунтування суб'єктивності на рівні докогнітивної, доперсоніфікованої організації і можливість утворення ментальних феноменів за межами оповідних конструкцій (життєвих історій). Про засадовість таких структур свідчать приклади феноменологічних досліджень тілесності й інтерсуб'єктивності, що презентують особливі типи первинного досвіду тілесного буття й буття з Іншим, істотні для конституювання цілісності суб'єктивності [10].

Як відомо, феноменологія, на протигагу розрізненню ментального й фізичного або ж обстоюванню їх єдності (*mind in nature*), прагнула осмислити вихідну кореляцію між світом та суб'єктивністю як принципово конститутивну для їх єдності в досвіді. Якщо «... природа у Канта, Гусерля, а також у сучасній феноменологічній метафізиці (Л. Тенгелі)... є «єдністю часо-просторового буття за точними природними законами», то ідея світу у свою чергу передбачає необхідну кореляцію з суб'єктивністю: «... Існування світу є немислимим без співіснування суб'єкта його можливого досвіду»» [6, с. 166].

Сьогодні зумовлене межами формального вчення про єдність досвіду підваження усталеного погляду на самототожність особистості спонукає поставити питання про теорію змістовних, внутрішніх зв'язків афективної, тілесної й інтерсуб'єктивної ідентичності суб'єкта. Розв'язуючи проблему єдності досвіду, Гусерль свого часу в «Логічних дослідженнях» (1900–1901) виходив із ідеї єдності свідомості як незалежної від усякої трансцендентної *Ego*-інстанції, що є характерним для подальшого розвитку французької феноменології, зокрема для Ж.-П. Сартра.

У «Логічних дослідженнях» обстоюється негеологічна теорія свідомості, зосереджена на внутрішніх відношеннях переживань щодо досвіду як цілого. Гусерль уважає, що частини цілого можуть бути незалежними фрагментами, рівними лише за своєю формою й об'єднаними на підставі цієї схожості. Він висуває ідею єдності свідомості, що складається з незалежних фрагментів (переживань), проте передбачає наявність притаманного кожному переживанню формального й залежного елемента, що забезпечує їх приналежність до цілого – часу як онтологічної форми, через яку ціле свідомості конститується як єдність досвіду. Самий цей елемент не існує незалежно від загального плину свідомості, будучи його абстрактною частиною.

Утім, аргумент формальної єдності не можна застосувати до суб'єктивності в усій її повноті: час не є універсальною формою *всіх* конститутивних рівнів цілісності індивідуального буття у світі, які виходять за межі формального визначення темпоральної єдності – афективність, тілесність та інтерсуб'єктивність. Тобто, осягнення конституювання суб'єктивної єдності повинно відбуватись на рівні донаративної й доперсоніфікованої організації об'єктів суб'єктивного досвіду, «... до їх темпоральної формалізації, тобто або на рівні їх конкретної організації, або їх афектації» [6, с. 162].

Згодом Гусерль розвивав теорію абсолютності трансцендентальної суб'єктивності як первинної реальності смислів, що фундують наше ставлення до світу, але принцип формальної єдності свідо-

мості, заснованої на ідентичності спільної для кожної з її частин сутності, зберігається в його більш пізній аргументації. Суб'єктивність як чисте *тут-буття*, універсум можливих форм переживань завжди розгортається як синтез часу і «конститууює *Ego* для самого себе ... у єдності якоїсь *історії*» [2, с. 160–161]. Вона є сплетінням активних і пасивних синтезів, які зсувають у часі смисловий горизонт, де трансценденція – спосіб присутності свідомості, повнота її *життя* (*Lebendigkeit*) як воля до існування.

У спробі дослідити сферу фактичності й конкретності суб'єктивного життя, висувуючи теорію афективної ідентичності й генетичного конституювання суб'єкта, Гусерль в «Аналізах пасивних синтезів» (1966) піддає перевірці нову концепцію свідомості, побудовану на принципі структурації інтенсивності «афективної динаміки»: від афективного несвідомого до живого теперішнього – «актуальної свідомості». Про нередукованість суб'єктивності до формальної схожості окремих переживань свідчать приклади феноменологічних досліджень тілесності й інтерсуб'єктивності, що презентують цілком особливі типи первинного досвіду тілесного буття й буття з *Іншим*, рівнозначні для конституювання цілісності суб'єктивності.

Дослідження суб'єктивності на рівні, що передуює активним формам ставлення до себе, радикалізуються в концепціях мінімальної самості (*the minimal self*) й дорефлексивної самосвідомості, які спрямовано на розуміння вихідних умов, що визначають суб'єктивну специфіку досвіду так, аби уникнути будь-якої субстантивної Я. Вивчення природи первинної самості й тематизація відмінності останньої від самості наративної в сучасній теорії свідомості відповідає *зсувові* досліджень на рівень докогнітивної, доперсоніфікованої організації ментальних феноменів. Узгодженим є, зокрема, базове описання мінімальної форми самосвідомості в поняттях первинного почуття «власного» (*mineness*) й перспективи *першої особи*.

Саме онтологія *від першої особи*, *first-person perspective*, якою наділені суб'єктивні стани свідомості, спростовуючи в межах дискусій останніх десятиріч метафізичну традицію суб'єкта як тотожного собі досвіду свідомості й експлікуючи суб'єктивність як надлишкове, розімкнуте, екстатичне буття «від першої особи», розглядає останню не як рефлексивну (теоретичну) презентацію смислу, а як форму розрізнення, переживання й утвердження смислу від першої особи (Г.-І. Гадамер, П. Рікер, Дж. Агамбен, В. Декомб, Д. Деннет, Д. Серл, С. Шов'є).

Неузгодженими є уявлення про структуру і ступінь охоплення вихідної самості. Так, за А. Дамазіо, «діапазон дії базової свідомості (*core consciousness*) – це тут і тепер» [6, с. 163]. Г. Стросон у концепції «мінімального суб'єкта» (*the minimal subject*) пропонує розуміти його як простого суб'єкта досвіду (*an experiencer*), що є присутнім та живе в теперішньому моменті досвіду [12]. На питання чи може Я, як «тонкий суб'єкт», *когніція* теперішньої миті, – саме так Стросон тлумачить Я, – вичерпно й безпосередньо усвідомлювати себе в теперішньому моменті, він відповідає ствердно. За переконанням Стросона, у деяких медитативних станах є можливість повного самоусвідомлення суб'єкта, що пізнає, бо розбіжності між суб'єктом і об'єктом є результатом мисленнєвої дихотомії того, що за сутністю не є двоїстим.

Одна з теорій свідомості, спрямованих на дослідження структури суб'єктивності, що враховує темпоральну, афективну й тілесну організацію її дорефлексивного досвіду, належить данському феноменологові Д. Захаві. Досліджуючи первинну суб'єктивність як «емпіричний вимір» (*experiential dimension*), він розглядає «емпіричне мінімальне Я» (*experiential core self*) як щось усвідомлюване безпосередньо в даності самому собі та притаманне всім станам свідомості [11]. У працях «Суб'єктивність і самість», «Єдність свідомості й проблема самості» Захаві виходить із ідеї нередукованого характеру власності (*for-me-ness, mineness*) емпіричної присутності як мінімального підґрунтя суб'єктивності [13, р. 326].

Самість, на його думку, не є ні самототожним «полюсом», незалежним від мінливого плину свідомості, ні соціальним (наративним) конструктом або ілюзією, що виникає в рефлексії. Як немає жодної самості, спроможної існувати незалежно від досвіду та його переживань, так жодний досвід не є можливим без виконання мінімальних умов суб'єктивності, які феноменолог описує через терміни «перспективного володіння» (*perspectival ownership*) або «присутності чи маніфестації досвіду в перспективі *першої особи*» (*the first-personal presence or manifestation of experience*), маючи на увазі, що це дорефлексивне почуття самості слугує необхідною підставою будь-якого наступного ставлення до себе (в рефлексії чи наративі) [13, р. 334].

Істотною характеристикою такої самості виявляється її ідентичність, так що кожне окреме переживання наділено не щоразу новим індивідуальним баченням, а одним і тим самим. Самість, отже, є «*всюдисущим* виміром даності від першої особи у множині мінливих переживань» [13, р. 327]. Єдність різних переживань засновано при цьому не на тотожності властивій для кожної частини цілої форми,

а на факті їх дорефлексивного переживання як «моїх». «... Чи є два темпорально відмінні переживання моїми, залежить від того, чи мають вони один і той самий характер *даності від першої особи* (first-personal character), а не від того, чи є вони частиною одного безперервного плину свідомості...

... Самість не об'єднує активним чином розрізнені фрагменти досвіду, так само як вона не є якимось додатковим елементом, який необхідно додати до досвіду, щоб забезпечити його єдність. Скоріше..., всі переживання, що розділяють одну й ту саму присутність даності від першої особи, є моїми. Тобто, єдність досвіду (як синхронна, так і діахронна) конституційована його індивідуальним характером (first-personal character)» [13, р. 329]. Утім, такі характеристики, як «даність у перспективі першої особи», «мінімальна самосвідомість» тощо залишаються дескриптивними, що робить очевидною необхідність прояснення їх трансцендентальної конституції. Виправданий у цьому сенсі й сумнів, наскільки мінімальною є ця самість.

Таким чином, підставою теорії афективної ідентичності може бути дослідження дорефлексивної і докогнітивної організації суб'єктивності, що узгоджується з концепціями мінімальної самості, спрямованими на прояснення її трансцендентальної структури [6, с. 165]. Взагалі, докогнітивний рівень організації суб'єктивності постає істотним чинником для забезпечення унікальної особливості людського я в єдності внутрішнього досвіду. Якщо його перша «я-частина» – умовно визначена й має межі, то інша – а-логічний «хао-космос» (О. Лосєв), «бездонність», де матеріальне та психічне, за Юнгом, є «взаємодоповняльними виявленнями єдиної природи» [9, с. 239].

Саме в сув'язі «світла-тіні», «ясності-неясності» апріорно існують певні структури («неподільні сутності», «первинні відношення»), – М. Мамардашвілі означає їх «генеративними», – що виявляють себе в якості універсальних, «архетипів», як відображення й «першообраз» вічності. Там само людське Я стикається з принципово «позапорядковими» феноменами, що поєднують у собі неприйнятне й гідне, «плюс» та «мінус», терпимість і агресію, – як, наприклад, власна «Тінь», або ж «Чужий у собі» як трансперсональний феномен суб'єктивного досвіду людини.

Отже, будучи принципово *гетерогенною*, суб'єктивність передбачає інтеграцію таких феноменів досвіду, як темпоральність, афективність, тілесність, інтерсуб'єктивність. При цьому підґрунтям осмислення гетерогенної суб'єктивності є дослідження докогнітивної організації суб'єктивності як істотного чинника для забезпечення унікальної особливості людського Я в єдності внутрішнього досвіду. Про це свідчать, зокрема, феноменологічні дослідження тілесності й інтерсуб'єктивності, які презентують особливі типи первинного досвіду тілесного буття й буття з Іншим, питомі для конститування цілісності суб'єктивності.

Література:

1. Габермас Ю. Постметафізичне мислення / Пер. з нім. В. Купліна. – Київ : Дух і Літера, 2011. – 280 с.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д.В. Складнева. – СПб. : Наука : Ювента, 1998. – 315 с.
3. Гуссерль Э. Феноменология. Стаття в Британской энциклопедии. Перевод В. И. Молчанова // «Логос», – 1991. – № 1. – С.12–21.
4. Декомб В. Дополнение к субъекту : Исследование феномена действия от собственного лица / Винсент Декомб ; [пер. с фр. М. Головановской]. – М. : Новое литературное обозрение, 2011. – 576 с. – (Интеллектуальная история).
5. Загороднюк В. Людина як істота, котра трансцендує // Філософія : Світ людини. Курс лекцій: Навч. посібник / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов та ін. – К. : Либідь, 2003. – С.303–322.
6. Козырева А. С. Субъективность и единство самости в феноменологической перспективе // Вопросы философии. – 2014. – № 4. – С.156–167.
7. Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. – Пер. с фр. С.Б.Рындина. – СПб. : «Владимир Даль», 2002. – 474 с.
8. Рикёр П. Я-сам как другой / Пер. с франц. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 2008 (Французская философия XX века). – 416 с.
9. Специфіка та визначальні виміри сучасного філософсько-антропологічного знання. – К. : Стило, 2015. – 380 с.
10. Behnke E. Husserl's Phenomenology of Embodiment. Resource document. Internet Encyclopedia of Philosophy / <http://www.iep.utm.edu/husspemb/>.
11. Siderits M., Thompson E., Zahavi D. Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions. N.Y., 2011.
12. Strawson G. The minimal subject / Gallagher S. (ed.) The Oxford Handbook of the Self. New York : Oxford University Press, 2011.
13. Zahavi D. Unity of Consciousness and the Problem of Self / Gallagher S. The Oxford Handbook of the Self. New York : Oxford University Press, 2011. – P. 316–335.

Рецензент – доктор філософських наук, доцент, декан гуманітарного факультету Національного університету «Острозька академія» **Шевчук Д. М.**

УДК 165.0 +303.8

*Анатолій Мініч***ТЕОРИЯ РАЦИОНАЛЬНОСТИ ПЕТЕРА КОЗЛОВСЬКИ:
АНАЛИЗ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ**

У статті висвітлена проблема визначення поняття раціональності у філософському й економічному дискурсах. Німецький філософ Петер Козловські запропонував теорію, згідно із якою суб'єктивістське поняття економічної раціональності розширюється за рахунок етичної і релігійної раціональності. Проведений нами експеримент засвідчив існування не однієї, а чотирьох раціональних стратегій, кожна із яких є раціональною для певного діапазону складності задач. Експериментальні висновки спростовують теорію Козловські і пояснюють, чому на підставі цих чотирьох стратегій не можна сформулювати об'єктивістського поняття раціональності.

Ключові слова: раціональність, економічна раціональність, етична раціональність, релігійна раціональність, Петер Козловські, раціональна стратегія.

*Anatoly Minich***THEORY RATIONALITY PETER KOZLOVSKY: ANALYSIS AND PROSPECTS**

In the article the problem of the definition of rationality in philosophical and economic discourses. German philosopher Peter Kozlowski proposed a theory according to which the subjectivist notion of economic rationality expanded by ethical and religious rationality. We conducted an experiment showed the existence of not one but four of rational strategies, each of which is reasonable for a range of task complexity. Experimental findings refute the theory Kozlowski and explain why under these four strategies can not be formulated objectivist notion of rationality.

Keywords: rationality, economic rationality, the rationality of ethical, religious rationality, Peter Kozlowski, rational strategy.

*Анатолій Минич***ТЕОРИЯ РАЦИОНАЛЬНОСТИ ПЕТЕРА КОЗЛОВСКИ: АНАЛИЗ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ**

В статье освещена проблема определения понятия рациональности в философском и экономическом дискурсах. Немецкий философ Петер Козловски предложил теорию, согласно которой субъективистское понятие экономической рациональности расширяется за счет этической и религиозной рациональности. Проведенный нами эксперимент показал существование не одной, а четырех рациональных стратегий, каждая из которых является рациональной для определенного диапазона сложности задач. Экспериментальные выводы опровергают теорию Козловски и объясняют, почему на основании этих четырех стратегий нельзя сформулировать объективистского понятия рациональности.

Ключевые слова: рациональность, экономическая рациональность, этическая рациональность, религиозная рациональность, Петер Козловски, рациональная стратегия.

Дискусія, що тривала у філософських колах, щодо визначення поняття раціональності, зайшла у «глухий кут». Існують десятки різних типів раціональності, що не зводяться одна до одної, і це зумовлює виникнення суттєвої термінологічної неузгодженості та багатовекторності тлумачення. Філософи так і не змогли представити раціональність у вигляді єдиної істини чи набору незмінних «канонів» чи «принципів». Сучасний підхід до раціональності вимагає від науковців пояснення феномену історичної обумовленості раціональності, передбачає відхід від традиційного тлумачення раціональності, як ціннісно-нейтрального логічного висновку, потребує збагачення його ціннісними настановами і врахуванням оцінки конкретної ситуації. Незважаючи на велику кількість наукових праць, вирішити це завдання не вдалося, оскільки нема жодної концепції, що задовольняє вищевведені вимоги. Вирішення проблеми потребує зміни стереотипу мислення, необхідно вийти за межі звичного, потрібен *ad hoc*.

Поняття раціональності є центральним в економічному аналізі. Модель раціонального вибору стала тією парадигмою, у межах якої розвивається економічна думка. Вона є надзвичайно плідною, приносить велику користь і залишається рушійною силою сучасного суспільствознавства. Економічна методологія стала невід'ємною частиною концептуального інструментарію суспільних дисциплін, що позитивно вплинуло на їх розвиток. Сучасні способи економічного аналізу – теорія ігор, раціональних очікувань, суспільного вибору – виходять із того, що учасники економічних відносин діють

в основному раціонально. Допускається, що агенти економічних відносин погано проінформовані чи допускають помилок, але при цьому продовжують дотримуватись свого інтересу, діяти адекватно і передбачувано. Великим досягненням економічної науки виявляється використання в ній стратегічного поводження економічних агентів, яких розглядають як думаючі і відповідно реагуючі економічні суб'єкти, що прагнуть досягти найбільшої переваги в поєднанні з гідним опонентом. Поняття раціональності збагачується такими новими ознаками, як інформація, послідовність дій, стратегічний вибір, а також реакція на різноманітні сигнали ринку. Разом із тим, економісти усвідомлюють обмеженість існуючої моделі раціонального вибору, що нашоує їх на думку щодо розвитку міждисциплінарних моделей, у яких будуть враховувати біологічні, соціальні, політичні та інші неекономічні процеси і прояви [8]. Теорія раціональності німецького філософа Петера Козловські є прикладом міждисциплінарного підходу, що прагне вдосконалити теорію економічної раціональності за рахунок урахування неекономічних чинників, а саме, етичної і релігійної раціональності.

Американський економіст Герберт Саймон вважає, що модель повної раціональності є ідеальною і відірваною від життя, він вводить поняття «обмеженої раціональності». Психологи Д. Канеман і А. Тверські отримують Нобелівську премію за «інтеграцію досягнень психології в економічну науку». Міждисциплінарні дослідження проводять за напрямом урахування нових чинників: суспільна думка (Дж. Катона), розгляд індивідуальної вигоди як функції двох змінних – корисності для себе і корисності для інших (Дж. Хіршлейфер, М. Шериф, Ш. Майталь); суб'єктивне сприйняття корисності (Г. Лейбенштейн, Р. Тітмас) тощо. Питання, пов'язані із розвитком теорії прийняття рішень, а також її зв'язок із теорією ігор, висвітлили у своїх працях західні економісти, зокрема, Г. Саймон, Р. Зельтен, А. Рапопорт, Р. Аксельрод. За останні кілька десятиліть була надрукована низка наукових праць українських філософів, присвячених проблемам раціональності. Серед авторів можна назвати прізвища: А. Т. Ішмуратова, А. Є. Конверського, С. Б. Кримського, В. І. Кузнецова, В. І. Павлова. Йде процес накопичення знань щодо впливу окремих чинників на раціональне рішення, проте сума цих фрагментарних знань не дає можливості створити цілісної теорії раціональності, що негативно впливає на поступ гуманітарного знання.

Мета дослідження полягає в тому, щоб на прикладі теорії раціональності Петера Козловські показати проблемні моменти, перед якими зупиняється економічна і філософська думка, а також указати на можливі шляхи їх вирішення.

Можна назвати не один десяток провідних сучасних економістів, які у своїх наукових розвідках виходять на загальні проблеми, що вимагають філософського осмислення. Серед них Фрідріх-Август фон Гаєк, Йозеф Алоїз Шумпетер, Людвіг фон Мізес, Джеймс Мак-Джил Бьюкенен, Герберт-Александр Саймон, Амартія Сен, Беккер Гаррі-Стенлі, Мілтон Фрідман, Дуглас Сесіл Норт. Проблема виникає, коли ми намагаємось згадати прізвище філософа, який зміг би узагальнити доробок сучасної економічної думки. Німецький філософ Петер Козловські, один із небагатьох, хто здатен зробити такий міждисциплінарний синтез, і він його втілює у життя під назвою «етична економія». Філософ ставить перед собою амбітну задачу, на засадах ідеї міждисциплінарного співробітництва створити життєздатну альтернативу основному напрямку економічної теорії. Він відходить від традиції історичної школи Німеччина з її описовим підходом до вивчення економічних явищ і процесів, і започатковує теоретико-методологічний підхід, де звертається до логіки, до математичного моделювання процесу прийняття рішень у свідомості індивіда, абстрактно-теоретичного методу пізнання дійсності. Філософія використовується в його теорії як допоміжна дисципліна, покликана вирішити проблемні питання, перед якими зупинились економісти, тому етична економія розглядається, як частина політичної економії. Козловські пропонує створити загальну й інтегруючу теорію людської діяльності у якій мають бути представлені економічна теорія цілей, теорія розуміння й аналізу цілей і цінностей у їх етичному, естетичному, політичному і культурному аспекті [1, с. 218]. Для реалізації цієї мети філософ бере за основу економічну теорію діяльності Людвіга фон Мізеса [4], збагачує її деякими положеннями теорії ігор, теорії прийняття рішень, філософської етики, розуміючої соціології і феноменології. Таким чином, отримуємо доволі складний для читачів проект етико-економічної теорії розуміння, або розуміючої економічної науки.

Ринок, як економічна система координації, є доволі ефективний механізм, проте він має свої «проблеми», пов'язані із негативними побічними ефектами господарської діяльності. Самостійно ринок не здатен їх подолати, необхідно віднайти додатковий механізм втручання в діяльність ринку. Це доволі відома проблема, до неї звертаються, як економісти, так і філософи, лише підходи в них різні, економісти пропонують декілька варіантів вирішення проблеми, філософи зосередились на створенні етики відповідальності. На думку економіста Коулмана, недосконалість ринку компенсується довірою між людьми. Індивідуальна раціональна дія перетворюється в системну чи колективну дію завдяки

довірі, що існує між індивідами. Довіра не є чеснотою сама по собі – це результат дотримання певних моральних чеснот учасниками ринку. Поняття довіри важко визначити і подати в математичній формі, тому Коулманом було введено в економічний аналіз поняття «соціальний капітал». Соціальний капітал, під яким він розумів прояв неформальної соціальної організації, сприяє встановленню та передачі довірчих стосунків, що позитивно впливає на результати економічної діяльності [2]. Таким чином, теорія раціонального вибору в традиції, закладеній Дж. Коулманом, містить непрямий зв'язок між колективними етичними нормами і раціональною поведінкою окремого індивіда, що надихнуло Козловські на створення теорії, у якій він прагне обґрунтувати безпосередній зв'язок між етикою й економікою. Трактатування соціальних інституцій як засобів вирішення питань трансакційних витрат створило передумови для плідного синтезу економічної науки та інших соціальних дисциплінами. Козловський перший із філософів, хто вирішив представити етику у вигляді інституту. З економічної точки зору такий підхід дуже привабливий: провали економіки компенсуються довірою, довіра похідна від етики, етика, як інститут, зменшує трансакційні витрати. Наявність етики, таким чином, не лише усуває проблему ринку, але й підвищує його ефективність. Із точки зору філософської етики все набагато складніше, існує не одна, а багато моральних систем, що різняться між собою ставленням до праці, до виконання договірних зобов'язань, містять різний «радіус довіри» [5]. Починаючи від Франкліна, і до нинішнього часу ведуться пошуки ідеального морального кодексу трудової діяльності. Філософ вважає, що традиційна концепція «економічної людини» надто вузька для розуміння впливу етики на економічну діяльність. Щоб зрозуміти як агент приходить до ідеї співробітництва, Козловські використовує модель раціональної стратегічної діяльності із теорії ігор, і на її підставі прагне поєднати економічну теорію з етикою, а, з другого боку, створити теорію етики, у якій гідне місце буде приділене проблемам економічної ефективності.

В основу класичної економічної теорії покладена аксіома про те, що економічна поведінка людини постійно раціональна. Ступінь раціональності визначають шляхом співвіднесення певної поведінки з отриманим результатом. Неокласика надає певні уточнення. Ступінь раціональності підвищується, коли агент починає враховувати фактор інформації, очікувань, реакції на поведінку інших. Модель раціональної стратегічної діяльності в теорії координації Козловські здатна підвищити ступінь раціональності за рахунок урахування інтересів інших, а проблему невизначеності долають зверненням до етики і релігії. Співвідношення економіки, етики і релігії можна розуміти як континуум розширення того, що розуміється під «власним» у концепції власного інтересу. Понятійно її можна сформулювати за допомогою тріади, любові до себе, любові до ближнього і любові до Бога [1, с. 66]. Козловські вважає, що формально можна визначити різні ступені підвищення раціональності і координації на різних рівнях: економічному, етичному і релігійному. Відмінність між ступенями раціоналізації полягає в різному ступені охоплення індивідів під час прийняття формально раціонального рішення, збільшення кількості врахованих інтересів інших учасників ринку в індивідуальному рішенні підвищує ступінь раціональності цього рішення. Суб'єктивістське поняття раціональності, на відміну від об'єктивістських понять корисності чи раціональності, дозволяє розширити поняття економічної раціональності за рахунок етичної та релігійної раціональності. Етична і релігійна раціональність у рамках суб'єктивістської концепції раціональності означає розширення індивідуальної ціленастанови. Етичні та релігійні цілі індивідуальної ціленастанови можуть економізуватися і раціонально здійснюватися за допомогою апріорного економічного принципу [1, с. 98].

Аналізуючи концепцію Козловські, варто зазначити її надзвичайно високий рівень абстракції. Взв'язавши за основу теорію раціональної діяльності, він автоматично успадкував і недоліки австрійської школи, а саме, відсутність об'єктивних загально визначених і тих, що піддаються математичному форматуванню, показників, що робить його концепцію незатребуваною для практичного застосування в економічній теорії. Із філософської точки зору виникають питання щодо визначення понять «етика» і «релігія», як їх розуміє Козловські. Загалом, жодної проблеми щодо визначення поняття «раціональності» Козловські не вирішив, проте запропонував шлях цього вирішення, у якому зазначив такі моменти: раціональність – це діяльність; раціональність – це не стала величина, вона має різні ступені; ступінь економічної раціональності залежить від багатьох чинників, зокрема, від етичної і релігійної раціональності; доповнює економічний аналіз теорією цінностей; здійснює міждисциплінарне дослідження і використовує теорію прийняття рішень, теорію ігор, теорію діяльності, філософську етику, епістемологію.

Використання філософом у своїх міркуваннях теорії ігор відкриває перед дослідниками додаткові можливості, адже дозволяє проведення емпіричної перевірки абстрактним теоретичним конструкціям, чим ми і скористались. На прикладі комп'ютерної гри «4 в рядок», це щось на кшталт відомої гри «хрестики-нулики», вирішили з'ясувати фактори, що забезпечують вигравш десяти переможцям

гри серед кількох тисяч гравців. Висновки експериментального дослідження засвідчують: існує не одна, а чотири раціональні стратегії; кожна із стратегій відповідає певному рівню складності задач; під час визначення раціональної дії беруть до уваги розумові витрати енергії гравця на розв'язання задачі. Іншими словами: все різноманіття задач можна розбити на чотири великі групи різного рівня складності, від простих до складних; задачі кожного із зазначених рівнів можуть бути вирішені за умови, що гравець віднайде раціональну стратегію цього рівня, складні задачі вимагають складних рішень, прості – простих; кожна із цих чотирьох стратегій буде вважатися раціональною у своєму діапазоні складності, якщо на її пошук витрачено мінімум розумової енергії. Перша раціональна стратегія – дотримання власного інтересу, при якому не беруть до уваги дії інших та параметри середовища. У другій раціональній стратегії беруть до уваги реакцію інших гравців. Гравець дотримується свого власного інтересу, у нього є мета перемогти, проте йому необхідно віднайти низку тактичних прийомів, що забезпечать йому перевагу над суперником під час будь-якого варіанту розгортання подій. Третя стратегія передбачає дотримання власного інтересу, врахування дії інших і визначення можливостей раціональних дій у конкретному середовищі, де відбувається гра. У нашому випадку середовище виглядало як шахівниця, якщо гравець займав фішками центральний стовпчик, то позбавляв суперника 2/3 варіантів виграшу. Доволі складна стратегія, що є найкращим варіантом на підставі трьох чинників. Четверта стратегія – обман. Зустрічається на різних щаблях складності, але найбільше відчувається на найвищому рівні. У нашому експерименті проявлялася в тому, що коли гравець передбачав свій виграш, він грав до кінці, а коли очевидним був його програш, то виходив із гри шляхом відключення комп'ютера. Гра не завершена, відповідно, комп'ютерна програма не захищувала його поразки, що дозволяло гравцю зберігати свій високий рейтинг [6].

Економічне життя, як і життя загалом, це не разова діяльність, хід чи вчинок. Це багаторазове повторення подібних ситуацій, де людина мусить приймати рішення. Це шлях помилок, змін, розчарувань і перемог. Раціональна діяльність – це процес, пошук оптимального шляху, генеральна лінія і напрямок діяльності, що забезпечує кінцевий успіх. У конкурентному середовищі можуть бути наявні всі чотири стратегії одночасно, що ускладнює ситуацію невизначеності. Обман, або опортуністична поведінка, виявляється найкращою раціональною стратегією, але така стратегія приводить до ситуації хаосу, при якому не існує ніякого порядку і не стоїть питання щодо підвищення чи пониження рівня раціональності [9]. Цей хаос пагубний для всіх, для тих, хто отримав одноразову користь і для ошуканих. Ситуація багаторазового повторення в такому випадку не має продовження, кінець гри. Переможці гри, які виявились на вершині рейтингу і неодноразово використовували нечесні прийоми, самі починають потерпати від таких же нечесних гравців. У випадку припинення гри вони постраждають найбільше, адже їх рейтинг найвищий, відповідно, у них виникає бажання законсервувати своє становище. Умовою відновлення гри постає наявність певного порядку, зі своїми законами, закономірностями, очікуваннями і передбаченням. Теорія ігор, таким чином, приводить нас до результату, коли гравці, які у своїй діяльності спонукані лише власним інтересом, здатні розв'язувати задачі четвертого рівня складності, приходять до думки щодо необхідності нормативної регуляції. Не важливо якими будуть ці норми – справедливі чи несправедливі, правові, політичні, моральні, писані чи неписані, засновані на базових цінностях або на владних приписах – головне, що вони мають існувати. Ідея Гоббса знайшла своє підтвердження в теорії ігор.

Наведені результати дослідження доводять, що між суб'єктивістським і об'єктивістським поняттям раціональності існує велика нездоланна прірва. Як виявилось, суб'єктивістське поняття раціональності доволі складне, містить чотири стратегії, їх не можна представити у вигляді одного загального поняття на кшталт «користь», чи «раціональність». Наявність четвертої раціональної стратегії взагалі виходить за межі поширеної думки щодо раціональності, проте її наявність пояснює низку філософських проблем, зокрема, неможливість на засадах утилітаризму пояснити традиції, звичаї, ритуали деяких народів, або відсутність неперервного поступу раціоналізації державної організації за Вебером. Петер Козловські перший із філософів, хто чітко задекларував свою позицію щодо різниці між суб'єктивістським і об'єктивістським поняттям раціональності, проте його намагання довести цю тезу за допомогою етичної та релігійної раціональності виявились непереконаливими. У світлі нових знань можна уточнити взаємостосунки економіки, етики та релігії. З об'єктивістської точки зору етика і релігія виявляються нормативними системами, що створюють умови для раціоналізації, як такої, проте не можна визначити поняття етичної і релігійної раціональності з огляду на невизначеність кореневого поняття – самої раціональності. Сутність суб'єктивістської етичної і релігійної раціональності можна визначити за допомоги теорії рішень. Проблема координації діяльності виникає під час вирішення задач другого та третього рівня складності. Із точки зору теорії рішень морально-етична система обмежує вибір рішення, проте вона економить розумову енергію на його пошук.

Так, для задач другого рівня існують моральні кодекси, у яких зазначається діапазон можливих дій. Для задач третього рівня необхідно розв'язати задачу оптимізації з трьома змінними, це дуже важка логічна задача, і не всім під силу. Вирішення її спрощується за наявності цінностей. У континуумі можливих дій за умови відсутності повної інформації неможливо достеменно визначити найкращий варіант, тому задається певний принцип (цінність), на підставі якого агент самостійно обмежує коло можливих рішень. Соціальні інститути також обмежують персональний вибір, цим вони знижують невизначеність, задають «правила гри» і роблять соціальне середовище більш передбачуваним. Вони не лише здійснюють економію трансакційних витрат, але й економлять розумову діяльність на пошук найкращого варіанту рішення. Зв'язок із релігією можна пояснити за допомогою такого поняття, як «рівень цінності». Припустимо, агент приймає рішення, перед ним стоїть задача обрати найкраще рішення з двох альтернатив: перше – це дотримання власного інтересу, друге – чинити у відповідності зі своїми моральними переконаннями або цінностями. Поступово, збільшуючи зовнішній стимул задоволення власного інтересу, можна досягти такої величини, коли агент відкине моральне рішення. Величину цього бар'єру назвемо «рівнем цінностей». Релігія збільшує «рівень цінностей» до такої величини, коли його неможливо здолати. Пояснення дуже подібне до теорії гарантій, застосованої Козловські, тільки використаний інший методологічний підхід. Викладене Козловські розуміння суб'єктивістської етичної і релігійної раціональності знаходиться поза межами чотирьох раціональних стратегій, визначених у ході експерименту, і не їх складовими.

Проаналізувавши концепцію раціональності Петера Козловські, приходимо до висновку, що філософ відійшов від принципу ціннісно-нейтральної раціональності і розширив межі економічної раціональності за рахунок етичної і релігійної раціональності. Таке розширення відбувається на суб'єктивістському рівні визначення раціональності, що не відповідає традиційному об'єктивістському тлумаченню раціональності, як максимізації. У ході проведеного нами експерименту виявилось, що існує не одна, а чотири раціональні стратегії, кожна із яких виявляється раціональною для вирішення задач певного рівня складності і врахування розумових витрат на пошук рішення. Однією із цих стратегій є обман, що не вписується в загальну методологію визначення поняття раціональності. Для суб'єктивістського підходу вона виявляється раціональною стратегією, а під час об'єктивістського руйнує процес раціоналізації, як такий. Мораль і релігія, як нормативні системи, відіграють певну роль під час прийняття рішень, проте нам не вдалося віднайти безпосередній зв'язок виявлених чотирьох раціональних стратегій із етичною та релігійною раціональністю. Методологічний підхід, запропонований Козловські, виявився плідним, що дало можливість отримати результати і збагатити теорію раціональності.

Література:

1. Козловски, Петер. Принципы этической экономии [Текст] / П. Козловски ; пер. с нем. В. С. Автономов. – СПб. : Экономическая школа, 1999. – 342 с. – (Этическая экономия : исследования по этике, культуре и философии хозяйства ; вып. 7).
2. Коулман Дж. Капитал социальный и человеческий / Дж. Коулман // Общественные науки и современность. – 2001. – № 3. – С. 122–139.
3. Коулман Дж. Введение социальной структуры в экономический анализ / Дж. Коулман // Экономическая социология. – Том 10, № 3. – 2009. – С. 33–40.
4. Мизес Людвиг фон. Человеческая деятельность : Трактат по экономической теории / Людвиг фон Мизес. М. : Экономика, 2000. – 878 с.
5. Мініч А. П. Поняття етичної раціональності в сучасній філософії господарства [Дисертація] : дис... канд. філософ. наук : 09.00.03 / Мініч А. П. ; КНУТШ. – Київ, 2010.
6. Мініч А. Визначення раціональних стратегій на прикладі комп'ютерної гри «4 в рядок» / Анатолій Мініч // Філософія як культурна політика сучасності: тези доповідей II всеукраїнської наукової конференції 17-18 жовтня, 2014р., м. Острого. – Острого : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2014. – 86 с. – С. 71.
7. Мініч А. Від статичної до динамічної моделі людини та їх вплив на сучасне суспільство / А. П. Мініч // Варіації модерну та модернізації : український соціум в контексті глобальних процесів : Матеріали між. нар. наук.-практ. конф. (м. Київ, 28-29 листопада 2013) / Уклад. П. В. Кутуєв. – К. : «Талком», 2013. – 392 с. – С. 109.
8. Сэндлер Т. Экономические концепции для общественных наук / Тодд Сэндлер ; [пер. с англ. О. Е. Трофимова, С. И. Харций]. – Москва : Весь Мир, 2006. – 374 [1] с.
9. Уильямсон О. Экономические институты капитализма. Фирмы, рынки и отношенческая контракция / О. Уильямсон. – СПб : Лениздат, 1996. – 702 с.

Рецензент – кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія» **Петрушкевич М. С.**

УДК 94(477).04

Петро Кралюк**ОБРАЗ КОЗАЦТВА В ПОЕМІ СИМОНА ПЕКАЛІДА «ПРО ОСТРОЗЬКУ ВІЙНУ...»**

У статті розглянуто, як у латиномовній поемі Симона Пекаліда «Про Острозьку війну...» («De bello Ostrogiano...»), котра була написана на замовлення князів Острозьких, був представлений образ козацтва – наскільки цей образ поданий тенденційно, а наскільки він відповідав реаліям.

Ключові слова: Симон Пекалід, Острог, князі Острозькі, козаки, поема, повстання, Криштоф Косинський.

Petro Kralyuk**THE IMAGE OF COSSACKS IN A POEM OF SIMON PEKALID «ABOUT OSTROH WAR...»**

The article examines how in the Latin-language poem of Simon Pekalid «About Ostroh war...» («De bello Ostrogiano...»), written on the request of the Princes Ostrogski, was presented an image of the Cossacks, how tendentious this image was and how it matched with the realities.

Key words: Simon Pekalid (Szymon Pękala, Simone Pekalidis), Ostroh, Princes Ostrogski, cossacks, poem, rebellion, Ksyzstof Kosiński.

Петр Кралюк**ОБРАЗ КАЗАЧЕСТВА В ПОЭМЕ СИМОНА ПЕКАЛИДА «ОБ ОСТРОЖСКОЙ ВОЙНЕ...»**

В статье рассматривается, как в латиноязычной поэме Симона Пекалида «Об Острожской войне...» («De bello Ostrogiano...»), которая была написана на заказ князей Острожских, был представлен образ казачества – насколько этот образ был подан тенденциозно, а насколько отвечал реалиям.

Ключевые слова: Симон Пекалид, Острог, князя Острожские, поэма, восстание, Криштоф Косинский.

Одним із перших латиномовних творів української літератури, де поданий образ козацтва, була поема Симона Пекаліда «Про Острозьку війну...» («De bello Ostrogiano...»). Будучи перекладена українською мовою Віталієм Маслюком, вона останнім часом стала хрестоматійною лектурою.

Певні аспекти цього твору розглядалися в працях В. Литвинова [6], В. Шевчука [10] та Н. Яковенко [12]. Однак у них не розглядається питання про те, як представлений образ козацтва в цій поемі. Хоча у творі йдеться про конфлікт між козаками й князями Острозькими.

У пропонованій роботі розглянуто, як у поемі Симона Пекаліда «Про Острозьку війну...», котра була написана на замовлення князів Острозьких, був представлений образ козацтва – наскільки цей образ поданий тенденційно, а наскільки він відповідав реаліям.

У XVI ст. маємо спроби владою Великого князівства Литовського, а пізніше Речі Посполитої організувати українське козацтво в підконтрольну військову формацію. Так, у 1524 р. польський король, він же й великий князь литовський Сигізмунд I наказав Семенові Полозовичу та Кшиштофові Кмитичу створити козацький відділ взявши його на державну службу. Але брак коштів став на заваді здійснення такого проекту. Подібні спроби зробили черкаський староста Остафій Дашкович у 1533 р., король Сигізмунд I – 1541 р. Але теж безрезультатно [11].

Проте в 60-их рр. XVI ст. проігнорувати козацьку проблему було все важче. Козацтво почало оформлятися як самостійна сила. Частина козаків починає концентруватися на Дніпровському Пониззі. Тому король Польщі й великий князь литовський у одній зі своїх грамот говорив про козаків, що вони, «з'їхавши з замків і окраїнних міст наших без дозволу і відома нашого господарського і старост наших окраїнних, на низу... на тих місцях живучи своєвільно у різних входів, підданям царя турецького, чабанам і татарам царя перекопського... великі шкоди і розорення (чиняють – П.К.)... і тим кордони держави нашої від неприятеля в небезпеку» приводять [1].

Зрештою, Сигізмунд II Август 2 червня 1572 р. видав універсал про створення козацького реєстрового війська. Було доручено коронному гетьманові Єжи (Юрію) Язловецькому найняти триста козаків на державну службу. Цих козаків звільняли від юрисдикції місцевої влади. І вони підпорядковувалися «козацькому старшому». Першим таким «старшим» став шляхтич Ян (Іван) Бадовський. За часів правління короля Речі Посполитої Стефана Баторія кількість реєстрових козаків збільшилася до п'ятсот осіб, а потім – до шістсот. Саме цьому королю в «козацькій літературі» часто приписували створення реєстрового козацтва. Керівником реєстровців («dux supremus») було призначено тодіш-

нього брацлавського каштеляна й черкаського старосту князя Михайла Вишневецького. У певному сенсі саме його можна було би вважати людиною, яка надала організованих форм козащині.

У 1590 р. сейм Речі Посполитої дозволив збільшити козацький реєстр до 1000 осіб. Цікаво, що в той час базовий козацький табір перенесли з дніпровського острова Базавлук до урочища Кременчуг на березі Дністра. У цьому можна бачити часткову переорієнтацію козацтва. Тепер під їхнім прицілом опинилися не лише татарські й турецькі території, а й відносно багаті молдавські землі. Базою провіанту, матеріальної підтримки для козацтва стає не стільки Черкаське староство, як раніше, скільки староство Снятинське. Не даремно снятинський староста Микола Язловецький стає провідником реєстрових козаків.

«Козацька реформа» показала, що уряд готовий сприймати козацтво як рицарський стан. Реєстрові козаки одержали чималі привілеї. Вони звільнялися від податків. Їм надавалося право землеволодіння, а також право самоуправління з назначеною старшиною. У власність козакам передавалося містечко Трахтемирів зі старовинним Зарубським монастирем, де вони обладнали свій шпиталь і зберігали зброю. Реєстрові козаки отримували платню грішми й одягом. Мали свої символи-відзнаки, зокрема прапор. І дістали офіційну назву війська Запорозького або Низового [2, с. 161-170].

Саме ці козаки стали «козацькою аристократією». Окрім реєстровців, існували козаки нерєєстрові, на яких не поширювалися згадувані привілеї. Правда, в умовах нестабільності, високої соціальної динаміки на пограниччі межа між реєстровим і нерєєстровим козацтвом була рухомою. Нерєєстровцеві не так то й складно було стати реєстровцем. Зрештою, реєстровці й нерєєстровці часто діяли разом.

Загалом на початок 90-их років XVI ст. українське козацтво оформилося як самостійна сила, що мала свої права й інтереси, власну символіку й, відповідно, у нього почалася формуватися своя свідомість. Звісно, це була станова свідомість – щось середнє між свідомістю шляхетською та селянською. З одного боку, козаки прагнули наблизитися до шляхтичів, отримати їхні привілеї. З іншого, вони тяжіли до плебейських верств, зокрема до селянства. Зрештою, у той час козацтво стає все більш масовим явищем, а його рекрутація в основному почала здійснюватися з простонародного середовища. Для вихідців із соціальних низів козацтво стає соціальним ліфтом, завдяки якому можна було піднятися й досягнути поважного становища в суспільстві.

Трансформації, що відбулися з козацтвом у другій половині XVI ст., призвели до непередбачуваних для влади Речі Посполитої результатів. Воно перестало бути маргінальною силою на прикордонні. Козацтво почало піднімати голос. І при цьому часто «аргументом» ставала шабля.

Якраз у той період, коли йшло інтенсивне перетворення козацтва із сили маргінальної, побутового явища в окремий соціальний стан, найбільш впливовим князівським родом на українських землях був рід князів Острозьких. Василь-Костянтин Острозький [3], глава цього клану, зосередив у своїх руках величезні багатства й фактично був автономним правителем. У своєму родовому місті Острозі князь Василь-Костянтин Острозький створив ренесансний центр. У другій половині XVI ст. тут з'являється академія – практично перша школа вищого типу на українських землях [7].

При дворі Василя-Костянтина своєрідно поєднувалися західноєвропейські ренесансні впливи з консервативними православними традиціями. Тут бачимо православних консерваторів типу Герасима Смотрицького, який був головним редактором Острозької Біблії та вважається першим ректором Острозької академії, Василя Суразького, автора богословського трактату «Про єдину істинну православну віру», письменника-полеміста Івана Вишенського, засновника Скиту Манявського Йова Княгиницького [3]. З іншого боку, тут знаходилися люди, що вкусили плодів ренесансної освіченості. До них належали професор Краківського університету Ян Лятос [4] та поет Симон Пекалід. Останній був автором поеми «Про Острозьку війну», де вперше в українській латиномовній літературі поданий широкий опис запорізьких козаків та дається оцінка їхніх діянь.

Спочатку кілька слів про Симона Пекаліда. Про цього поета знаємо небагато. Народився він близько 1567 р. в сім'ї міського радника міста Олькуш (Польща). Студіював у Краківському університеті. Можливо, під час навчання він налагодив тісні контакти з князями Острозькими, ставши їх придворним поетом. Після себе залишив кілька латиномовних поетичних творів, найбільш відомою з яких є згадувана поема «Про Острозьку війну», що вийшла друком у Кракові в 1600 р. Поема адресувалася Василю-Костянтину та Янушу Острозьким і описувала конфлікт 1593 р. між ними і козацьким військом Криштофа Косинського [6, с. 20, 187-235].

Останній, зорганізувавши навколо себе велике число козаків, зумів захопити Переяслав на теренах Київського воєводства, де воєводою був Василь-Костянтин Острозький. Далі зі своїм козацьким військом Косинський рушив на Волинь, на теренах якої знаходилися основні володіння князя.

Ці події в літературі трактують як перше велике козацьке повстання і є достатньо добре описані [5, с. 27-92]. Тому не будемо детально на них зупинятися. Як бачимо, це повстання було спрямоване

не стільки проти польської влади, скільки проти руського князя, який до того ж вважався покровителем православ'я. Повстання під проводом Косинського й дало матеріал для поеми «Про Острозьку війну».

Під час написання поеми Симон Пекалід використовував різноманітні ренесансні літературні «техніки», певним чином доуявляв, віртуалізував реальність. Це дало підстави деякими дослідникам засумніватися у вірогідності описуваного в поемі. Проте варто мати на увазі, що будь-який художньо-літературний твір (незалежно від стилю й жанру) так чи інакше віртуалізує реальність. Поема «Про Острозьку війну» не є винятком. При цьому автор мусив відштовхуватися від реалій, які знайшли відображення у творі.

Сам твір є багатоплановим. Хоча опис битви під П'яткою 1593 р., коли зійшлися війська князів Острозьких із козацькою армією, займає центральне місце в поемі, тут наявна низка інших, дотичних сюжетів. Зокрема, розповідається про історію роду князів Острозьких, яка пов'язується з історією руських (українських) земель, оспівується місто Острог, а також тут маємо оповідь про запорозьких козаків.

Чи не вперше в нашій літературі бачимо протиставлення цивілізованого життя в суспільстві, де існує сильна влада, регламентовані відносини, козацькій вольниці.

Поет на самому початку в ідилічному дусі зображує Острог – родове місто князів Острозьких:

«...тут достаток: є все, що потрібне людині,
Що лиш могутня мати-Природа створила для неї,
Все, що на нашій землі бачить сонце з високого неба,
Зможеш знайти. Життедайне повітря з Всевишнього волі
Родить розкішні трави – худобі приємну поживу.
Кожного року посіви прекрасні: на нивах широких
Пишне колосся красується всюди надійним наливом.
Наче із рога достатку, Цецера із Вакхом повсюдно
Щедро дари розсипають свої по полях і травною
Пагорби всі одягають, і ласкає ніжно
Сонцем залиті поля життедайне тутешнє повітря» [8, с. 199].

Пекалід спеціально звертає увагу на існування в Острозі академії, яку іменує тримовним ліцеєм:

«Радуйся, наша Волинь войовнича, ти, Марсова дочко,
Саме тобі дім острозьких дарує лицей той тримовний.
Отже, приймай ті основи, а більші плоди, може, будуть.
Не зневажай ти учених богинь, оцих муз не цурайся,
Кращого в світі від вільних мистецтв ти нічого не знайдеш» [8, с. 214].

При цьому він розглядає освіту як важливий елемент суспільного та державного порядку. Це можна зрозуміти хоча б із таких його слів:

«Феб увінчає чоло молодих колись лавром зеленим,
Він їм покаже зірки, що сіяють у небі просторім,
Дасть теж кіфару, навчить лікувати і знати майбутнє,
Будуть тоді керувати злочинним безглуздям чесноти,
І завдяки божеству процвітатиме влада і право,
Й слава воєнна князів аж до ясного неба долине» [8, с. 203].

Отже, тут вибудовується такий логічний ряд: освіта призведе до того стану речей, коли замість злочинного безглуздя керуватимуть чесноти; це, у свою чергу, визначить процвітання влади і права, що сприятиме славі князів, зокрема воєнній.

Незважаючи на зовнішню мілітарність поеми, вона у своїй основі є пацифістською. Пекалід вважає війну ненормальністю, прагне, щоб сторони помирилися, знайшли спільну мову. Бо лише в умовах миру, на його думку, процвітають право і добродієність. Також автор поеми дотримувався думки, що важливим елементом суспільства, де панує «добродієність, побожність, закони, угоди і право», має бути історична пам'ять. Тому велику увагу приділяв генеалогії роду Острозьких, яка переплітається з історією Русі-України. Наприклад, він говорить про особу князя Данила Романовича, який з рук папи

отримав королівську корону. Цього князя Пекалід іменує Данилом Острозьким і розглядає його як одного зі предків дому Острозьких. Звернено увагу й на інших представників цього роду, розглянуто їхні славні діяння.

Опис Острога, «тримовного ліцею» в цьому місті й історія роду Острозьких становлять першу частину поеми. Це ніби опис цивілізованого світу. Інші частини поеми, друга, третя й четверта, – вже переважно опис світу нецивілізованого, зокрема козацького, а також війни, яка руйнує усталений порядок речей. Це ніби два світи, протиставлені один одному.

Правда, Пекалід прагне дотримуватися об'єктивності. Характеризуючи козаків, звертає увагу на те, що вони воюють проти ворожих сил. Мовляв, Хортиця (а там продовжувало концентруватися козацтво, переважно нерестрове) є «вірна захисниця люду».

«Всякого, що по морях навкруги роз'їждає на суднах,
Нищить ворожі він скрізь кораблі на Евскінському Понті
Та несподіваним нападом скіфські руйнує фортеці.
Зовсім цей люд не боїться на суднах іти проти флоту
Й зараз не хоче сидіти при звичних заняттях і війська
Тисяч аж п'ять посилає, що спокій порушити може
Навіть великих магнатів і вигнать їх з власних палаців» [8, с. 217].

Пекалід ніби відобразив амбівалентне ставлення до запорізьких козаків. Так, з одного боку, ці люди є корисними, вони «нищать ворогів», передусім турків і татар. Але, з іншого боку, козаки звикли до постійних війн. Тому можуть порушити спокій, повернувши зброю проти цивілізованого світу. Це вони й зробили під час повстання Криштофа Косинського.

У Пекаліда немає особливих симпатій до козаків. Вони для нього передусім деструктивні елементи. Тому поет дає їм таку характеристику:

«Отже, ви, люди жорстокі, о ви, бунтарі непокірні,
Чи ж це вас гонить велика упевненість вашого роду?
Чи летите ви на вчинок такий, не подумавши зовсім?
Чи ж ви дерзнули підняти тягар козака низового?
Дідько зловіщий забрав у вас розум, і ви загордились,
Тож чому зараз ви горді слова випускаєте з горла?
Чи ж то не бачить усього господь, чи цього він не знає?
Судний день прийде, і підете через поля ви на кару....» [8, с. 218-219].

Отже, Пекалід робить наголос на тому, що козаки не лише жорстокі й непокірні, але й на те, що вони діють нерозумно. Розумне, раціональне діяння людей для поета – одна з найбільших цінностей.

Пекалід звертається й до опису побутових деталей, що стосуються життя козаків. Правда, здійснено цей опис без симпатій. Поет звертає увагу саме на нерозумні діяння козаків, зокрема на їхнє пияцтво. Ось один із фрагментів поеми, де йдеться про перебування козаків у місті П'ятка, під яким відбулася вирішальна битва між військом князя Василя-Костянтина Острозького та військом козацьким:

«Ворог з сусідніх містечок позволив великі запаси:
Вдосталь худоби, й Цецери плоди, і багатства великі,
Всюди по П'ятці гасав він тоді, божевільний неначе,
Ззовні мав захист надійний, позиція дух піднімала,
Захистом в місті були усі пагорби й навіть долини.
Тілу вони жирним салом і темним вином догоджали,
Всі попивали фруктовий нектар – саламаху сільськую,
Вакх блукав всюди по вулицях міста: одні танцювали,
Інші стояли гуртом і співали пісні жартівливі,
Часто військова труба вигравала разючі мотиви,
Тож з ним частина жила лиш сьогоднішнім днем і, напившись,
П'яна хропіла, а інші не дбали цілком про напої:
Їздили верхи на конях, там коней привчала тягнути
Віз у пилюці, тут лук натягали великий, там списи

Кидали довгі й ударом і бігом тривожили інших.
Шум учинявся, і крик долітав до зірок золотавих.
Там знов столи застеляли і ставили вина й обіди» [8, с. 226].

Ця сцена в чимось нагадує опис пияцтва козаків у відомій повісті Миколи Гоголя «Тарас Бульба». Інша річ, що в Гоголя це зроблено з певним виправданням, а в Пекаліда – з відвертим осудом.

І все ж автор поеми не вважає козаків пропашими людьми: вони можуть діяти позитивно, обернувши зброю не проти своїх можновладців, а проти ворогів-іновірців. Так, говорячи про Косинського, Пекалід зазначає:

«Славу здобув би він більшу і в світі відомим усюди
Став би, якщо б доторкнувся судном колись вод Борисфена
Й густо зарослих його берегів, і ніколи війною
Проти Острозького княжого дому піти не посмів би» [8, с. 226].

Значне місце у творі присвячене опису битви під П'яткою. Безперечно, симпатії автора на боці князівських військ. Він без особливого співчуття описує великі втрати козацтва:

«Козаків низових, проте, більше зустріло
Лихо: вони, ніби град густий, падали вбиті на землю,
Чи то як з дуба, коли потрясти ним, спадає жолуддя.
Гостре залізо серця гордовиті наскрізь пробиває,
З уст запорожців убитих тече кров багряна струмочком,
Стогін і легіт жахливий від болю розходиться всюди,
Ген по узір'я, й відлунням сумним повертаються знову.
Ріки повільні даремно підносять тіла їх до неба;
Трупи убитих лежать, імена багатьох не відомі.
Цілий загін тут на полі лежить, і вояцькая доблесть
Вже не тривожить сердець, і розкидав скрізь кості страх лютий» [8, с. 235].

Незважаючи на розгром козацького війська, який описано в поемі, завершується вона на нотах примирення. Автор не сприймає козаків як чужинців. Для нього вони – «нерозумні свої». Укінці поеми описаний діалог між Косинським та князем Острозьким. Під останнім маємо збірний образ князів Василя-Костянтина та його сина Януша. Звісно, цей діалог уявний. Він відображає розуміння козацької проблеми з позиції князів Острозьких і загалом волинської шляхти.

Косинський звертається з проханням помилувати його за нерозумні вчинки:

«Я – саме той, хто мечем сплюндрував ці міста, повні чару.
Бачу свою я загибель: лежать на полях, вкритих снігом,
Серця шалений запал і надмірно зухвала свобода,
Крахом жахливим я вже заплатив за свій злочин ганебний» [8, с. 241].

Косинський ніби визнає, що на ці жахливі вчинки штовхнули його неконтрольовані, нерозумні емоції – «серця шалений запал і надмірно зухвала свобода». Князь же Острозький у відповіді Косинському закликає його вчитися, зважувати свої діяння:

«Віроломний, на справах життєвих
Вчися! Ось скільки повстань підіймає свавілля людини,
Як повертаються долі людей під час бунту такого
Й в битві кінноти страшної, куди веде Марсова битва,
Що зруйнувати спроможне отих громадян миролюбних,
Що несуть війни жорстокі, що може князів хвилювати,
Бачив я все: це господь, суддя правди, засвідчив у битві.
Це був той день, коли наші війська переможні розкрили
Вашу хвальбу. Це ж бо ти, саме ти ось покликав до зброї
Душі відважні оті, що тепер вкрили трупами землю» [8, с. 241].

Вкладаючи такі слова в уста князя Острозького, автор віддає належне сміливості козаків, називає їх «відважними душами». Князь вказує Косинському, як би той мав повестися, щоб із користю використати відвагу його війська:

«Краще було б ті частини свої повести у Родопи
Й вигнати із перешийка вузького рифейські загони
Чи то піти на сніжний Танаїс і кавказькі тумани!» [8, с. 241].

Поема закінчується своєрідним хепі-ендом. Розгромлені козацькі загони покидають П'ятку і йдуть до себе, на Запоріжжя. Князі Острозькі теж покидають це місце разом зі своїми загонами й прямують до Костянтинова – однієї із головних твердинь на теренах свого князівства, його нової столиці. Кожен ніби повертається у свій світ.

Отже, у поемі Пекаліда «Про Острозьку війну» ніби представлені два світи – світ князівський і світ козацький. Перший – це світ цивілізований. Можна сказати навіть так: це – світ розуму.

Інший світ – козацький. У цьому світі живуть відважні люди. Вони – непогані воїни й часто воюють із чужинцями – татарами й турками. Однак у своїх діяннях козаки часто керуються почуттями. Не завжди їхні вчинки є розумними. І таким нерозумним вчинком була їхня Острозька війна.

Козацький світ можна сприймати як світ почуттів, що протистоїть світові розуму. Та все ж немає абсолютного антагонізму між цими двома світами. Вони можуть знайти спільну мову й примирення. Свідченням цього є й діалог між Косинським та князями Острозькими, наведений у кінці поеми.

Словом, ці світи можуть співіснувати. Основним світом має бути князівський світ – світ стабільності. Саме тут є «міста квітучі». Світ же козацький, який існує серед дикої природи, – ніби є доповнення до світу князівського. Він має захищати князівський світ від чужинців.

Однак повстання під проводом Косинського показало, що така схема взаємин двох світів, князівського й козацького, не працює. Козацький світ не хоче лишатися у своїх вузьких рамцях. Він претендує на світ князівський – принаймні на його частку.

Література:

1. Архив Юго-Западный России. – К., 1863.– Ч. 3. – Т. 1.
2. Винар Л. Козацька Україна. – К., 2003.
3. Кралюк П., Якубович М. Василь Суразький : апологія православної традиції. – Острог, 2011.
4. Кралюк П., Якубович М. Ян Лятос : ренесансна філософія та наука на українських землях. – Острог, 2011.
5. Леп'явко С. Козацькі війни кінця XVI ст. в Україні. – Чернігів, 1996.
6. Литвинов В. Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII ст. – К., 2000.
7. Острозька академія XVI-XVII ст. Енциклопедія. – Острог, 2011.
8. Пекалід С. Про Острозьку війну... // Українська поезія XVI століття. – К., 1987. – С. 196-242.
9. Ульяновський В. Князь Василь-Костянтин Острозький : історичний портрет у галереї предків та нащадків. – К., 2012.
10. Шевчук В. Муза роксоланська. – К., 2005. – Кн. перша.
11. Щербак В. О. Українське козацтво : формування соціального стану. Друга половина XV – XVII ст. – К., 2000.
12. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст. – К., 2002.

Іван Гарат

ИСИХАСТСЬКІ АСПЕКТИ «КНИЖИЦІ» ВАСИЛЯ СУРАЗЬКОГО

У статті звернено увагу на ісихастські аспекти «Книжиці» (в шести розділах) Василя Суразького, що була створена в 1588 р. в середовищі Острозького культурного осередку. Показано, що Василь Суразький у цьому творі спирався на неоплатоністичні, зокрема ісихастські, традиції, які існували в Православній Церкві. Також у статті розглядається, як ці традиції знайшли відображення в зазначеному творі.

У «Книжиці» (в шести розділах) автор часто посилався на твори неоплатоніків – східних отців церкви. Серед них він ставив на перше місце Діонісія Ареопажита. Цього автора Василь Суразький називав найвідомішим філософом.

Основну увагу в «Книжиці» зосереджено на полеміці з католицькими авторами. При цьому Василь Суразький відкидав католицьку філософію й теологію, говорив про їхню неправильність. Альтернативою католицькій теології він пропонував неоплатонізм.

Ключові слова: *Василь Суразький, Острог, князь Василь-Костянтин Острозький, неоплатонізм, ісихазм, традиціоналізм.*

Ivan Harat

HESYCHAST ASPECTS OF VASYL SURASKI'S «KNYZHYTSIA»

Vasyl Suraski belongs to the most educated Ukrainian polemicists of the end of XVI century. He founded a paradigm of religious philosophizing which was used on the Ukrainian lands in the end of XVI – beginning of XVII centuries and later reminded about itself both in Ukraine and other Eastern European regions where the Orthodox Church dominated.

The attention in the article is drawn to the hesychast aspects of Vasyl Suraski's «Knyzhitsia» (in six chapters) which had been created in 1588 in Ostroh cultural center. It is shown that Vasyl Suraski in this work relied on the neoplatonic, particularly hesychast, traditions which existed in the Orthodox Church. In the article it is also considered how these traditions were reflected in the work.

In six chapters of «Knyzhitsia» the author often referred to the works of the Neo-Platonists – Eastern Church Fathers. On the first place among them he placed Dionysius the Areopagite. Vasyl Suraski called this author the most famous philosopher.

The main focus in the book is drawn to the polemics with the Catholic authors. Vasyl Suraski rejected Catholic philosophy and theology and spoke about their inappropriateness. He suggested Neo-Platonism as an alternative to the Catholic theology.

Key words: *Vasyl Suraski, Ostroh, Prince Konstantyn Vasyl Ostrozky, neoplatonism, hesychasm, traditionalism.*

Іван Гарат

ИСИХАСТСКИЕ АСПЕКТЫ «КНИЖИЦЫ» ВАСИЛИЯ СУРАЖСКОГО

В статье обращено внимание на исихастские аспекты «Книжицы» (в шести разделах) Василия Суражского, которая была создана в 1588 г. в среде Острожского культурного центра. Показано, что Василий Суражский в своём сочинении опирался на неоплатонистические, в частности исихастские, традиции, существовавшие в Православной Церкви. Также в статье рассматривается, как эти традиции нашли отражение в указанном сочинении.

Ключевые слова: *Василий Суражский, Острог, князь Василий-Константин Острожский, неоплатонизм, исихазм, традиционизм.*

Василь Суразький належить до найбільш освічених українських полемістів кінця XVI ст. Саме він заклав парадигму релігійного філософствування, яка утвердилася на українських землях у кінці XVI – на початку XVII ст. і потім давала знати про себе як в Україні, так і в інших східноєвропейських регіонах, де домінуючою була Православна Церква. Проте, незважаючи на значний інтелектуальний потенціал творчості Василя Суразького, йому помітно «не повезло» на фоні сучасних українських письменників-полемістів – Івана Вишенського, Герасима і Мелетія Смотрицьких, Клірика Острозького, Стефана Зизанія, Христофора Філалета тощо. Однією з суттєвих причин цього була «зафілософіваність» мови основного твору Василя Суразького – «Книжиці» (в шести розділах). Для філологів та істориків (а переважно вони досліджували цей твір) «Книжиця» виявилася нецікавою. Історики філософії, які переважно знаходилися під впливом західноєвропейського філософствування, також

не особливо звертали на нього увагу. Адже «Книжиця», заснована на східному християнському філософствуванні, видавалася їм «малоцікавим».

Тому не дивно, що фігурі Василя Суразького присвячено небагато наукових студій. Зокрема, це роботи К. Копержинського [3], І. Мицька [6] й Б. Атаманенка [1], у яких переважно розглядалися життєвий шлях Василя Суразького й деякі аспекти його «Книжиці». Спроби розглянути погляди Василя Суразького в контексті православного традиціоналізму здійснили П. Кралюк та М. Якубович [4]. Проте питання про ісихастські аспекти «Книжиці» Василя Суразького не знайшло достатнього висвітлення.

У пропонованій статті звернено увагу саме на ці ісихастські аспекти зазначеного твору. Показано, що Василь Суразький у своїй «Книжиці» спирався на неоплатоністичні, зокрема ісихастські, традиції, які існували в Православній Церкві. Також у ній розглянено, як вони знайшли відображення в зазначеному творі.

Про Василя Суразького (саме так цього письменника-полеміста називали його сучасники – Іпатій Потій, Мелетій Смотрицький, Касіян Сакович та Йосиф Кунцевич) відомо вкрай мало. Йому належить твір, який часто фігурує під назвою «Про єдину істинну православну віру» [2]. Хоча ця назва фактично є назвою першої частини книги. Твір правильніше іменувати «Книжицею» чи «Книжкою». Подібні книжки (збірники) мали поширення в тогочасній українській літературі. До них входили розділи (частини), у яких обговорювалися ті чи інші богословські питання – переважно такі, які стосувалися полеміки з римо-католиками. Подібного типу «Книжиця» (в 10-ти розділах) була опублікована в Острозі в 1598 р. Свою «Книжку» підготував полеміст Іван Вишенський, на якого справив певний вплив Василь Суразький. Варто відзначити, що останній знав Івана Вишенського. Ці два діячі входили до кола острозьких книжників і належали до представників консервативного, традиціоналістського напрямку. Твір Василя Суразького складався із 6-ти розділів. Тому його варто іменувати «Книжицею» (в 6-ти розділах).

Щодо особи автора зазначеної «Книжиці», то існує думка, ніби ним був Василь Андрійович Малюшицький. І. Мицько вважає, що батько останнього, Андрій Іванович Обринський, займав посади королівського секретаря, писаря литовського і підкормія новгородського [7, с. 100]. Останній володів Суражем, а в 1580 р. продав цю маєтність князю Василю-Костянтину Острозькому. Гіпотеза про родинний зв'язок між Андрієм Івановичем Обринським та Василем Андрійовичем Малюшицьким не видається достатньо переконливою. Вона переважно будується на тому, що Василь Андрійович певний час (орієнтовно з 1594 по 1604 рр.) був суразьким намісником князя Острозького і «старшим строїтелем і патроном острозького шпиталю». Радше, можемо говорити, що вказаний діяч належав до дрібного шляхетського роду Малюшицьких, котрі мали свої родові корені на теренах сучасної Білорусі – у Новгородському повіті.

Вважається, що Василь Суразький народився десь у середині XVII ст. Помер у часі між 1604 та 1606 роками. Період його життя співпав із життям князя Василя-Костянтина Острозького, коли Острозьке князівство знаходилося на вершині могутності. Сам же Василь Суразький належав до близького оточення князя, виконуючи його завдання.

Нам нічого не відомо, де навчався Василь Суразький і хто його навчав. Однак «Книжиця» (в шести розділах) свідчить про те, що її автор не лише засвоїв ази грамотності й писарського ремесла, а й був ознайомлений із різноманітною теологічною літературою. Письменник не лише досконало знав біблійні тексти, а й твори східних Отців Церкви, латинських середньовічних авторів. Орієнтувався і в сучасній йому богословській лектурі. Полемізує він католицькими теологами Петром Скаргою та Бенедиктом Гербестом [2, с. 726]. У певному сенсі, «Книжиця» Василя Суразького є відповіддю на їхні твори, передусім на твір Гербеста «Положення віри Римської Церкви», який побачив світ у Кракові в 1586 р.

На цей же Гербестовий твір готував полемічну відповідь Герасим Смотрицький. Ним у 1587 р. була написана й укладена книжка, яка стала відома під назвою «Ключ царства небесного». Хоча ця назва є назвою однієї із двох статей книги. За великим рахунком, твір Смотрицького «не тягнув» на достойну відповідь ні на згадану книгу, ні тим паче на трактат Петра Скарги «Про єдність Церкви Божої під єдиним пастирем...», перше видання якого побачило світ у 1577 р. Певно, це розумів В.-К. Острозький, який і замовив Смотрицькому «Ключ царства небесного». Але оскільки цей твір «не виправдав сподівань», князь замовив написати відповідь іншому інтелектуалу при своєму дворі. Ним став Василь Суразький, який у 1588 р. завершив свою «Книжицю».

Чи були Смотрицький і Суразький соратниками? Чи конкурентами? Нам видається більш відповідною реаліям є друга відповідь. На таку думку наштотує те, що Василь Суразький у «Книжиці» використовує не видання Острозької Біблії, редаговане Смотрицьким, а якісь інші тексти – не виключено, що це був переклад самого Василя Суразького [про це більш детальніше див.: 4, с. 23-25].

Немає ясності щодо того, чи «Ключ царства небесного» й «Книжиця» (в шести розділах) вийшли відповідно в роках 1587-му і 1588-му. Схоже, вони в той час не були опубліковані, а побачили світ аж через десять років.

Можна лише гадати, чому так сталося. Чи то В.-К. Острозький відмовився від різкого антикатолицького курсу і пішов на порозуміння з католиками, тому й не захотів видавати ці твори? Хоча це видається малоімовірним. У цей період, наскільки можна судити, він не мав підстав для дружби з католиками. Радше, навпаки. Можна припустити, що в той час В.-К. Острозький не мав фінансових можливостей для видання «Ключа царства небесного» й «Книжиці». Правда, й така версія виглядає непереконливою – князь володів величезними коштами. Тому цілком міг виділити гроші на ці видання. Можлива ще така версія. Коли з'явився згаданий твір Смотрицького, Острозький, бачачи його невідповідність поставленому завданню і не бажаючи такий твір видавати, доручив Суразькому написати полемічну відповідь. Той і створив більш фундаментальний і об'ємний твір. Натомість, Смотрицький, який користувався при дворі В.-К. Острозького помітним впливом, міг заблокувати видання книги Суразького.

Є думка, ніби «Ключ царства небесного» побачив світ уже після смерті Смотрицького в 1596 чи 1597 рр. – і не в Острозі, а у Вільно. Принаймні видання «Ключа...» нагадує тогочасні віленські друки. Щодо «Книжиці» Суразького, то вона побачила світ у Острозі в 1598 р., коли після укладення Берестейської унії актуальності набула полемічна боротьба з католиками та адептами уніатства.

Складається враження, що в 90-их рр. XVI ст. Василь Суразький стає головним православним ідеологом при дворі В.-К. Острозького, відсуваючи на задній план Герасима Смотрицького. Так, є згадка про острозького богослова Василя, який близько 1590 р. вів диспут із єзуїтами. Враховуючи високу богословську освіченість письменника, можна припустити, що цим диспутантом був саме він.

Василь Суразький підготував до видання в Острозькій друкарні в 1598 р. «Псалтир з возслідуванням». Він там підписався «многогрішний і худший в християнех убогий Василій», як і в «Книжиці». Ймовірно, Суразький також підготував до видання в Острозькій друкарні в 1595 р. «Маргарит». Правда, тут проставив лише свої ініціали «В А». Варто вказати, що «Маргарит» є твором Іоанна Златоуста – автора, на якого посилався Василь Суразький у своїй «Книжиці».

Можливо, за свою інтелектуальну діяльність письменник отримав багату синекуру – керівництво Суразькою фундацією. Остання була створена В.-К. Острозьким і затверджена королем Стефаном Баторієм у 1585 р. Кошти від цієї фундації, до якої входило містечко Сураж і навколишні села, офіційно йшли на потреби шпиталю та Троїцької церкви в Острозі. Але, судячи з деяких документів, частина фондацийних грошей виділялася на потреби Острозької академії.

У другій половині 80-их рр. XVI ст. Василь Суразький ще не очолював Острозьку фундацію – у документах фігурують інші особи. Керував він нею, судячи з доступних нам свідчень, у 1594-1604 рр. Хоча до керівництва він міг прийти й раніше.

Призначення автора «Книжиці» керівником Суразької фундації видається цілком логічним. В.-К. Острозький розплачувався за культурну діяльність наданням маєтностей і відповідних грошовитих посад. Так, наприклад, за таку діяльність отримали від нього маєтності Герасим Смотрицький, Христофор Філалет та інші.

У літературі можна зустріти думку, що Василь Суразький був священником. Наприклад, у виданні «Русской исторической библиотеки», де був перевиданий його твір, він фігурує саме так [2, с. 601]. Правда, немає ніяких документів, котрі б підтверджували священницький сан Василя. Чи не єдиним доказом цього може бути висока «теологізованість» його «Книжиці».

Відомо, що Суразький був одружений (його дружина Гальшка згадується в 1594 р.). Він мав від неї дітей – трьох дочок. Тому вважати його представником чорного духовенства немає підстав. Схоже, не належав він і до білого духовенства. Принаймні в книгах Суразький не вказував на свій священницький сан. У документах він теж не згадується як священник. Немає про нього згадок і серед представників духовенства тогочасної Острожчини.

Можливо, це виглядає парадоксально, але в той час в Україні можна було знайти швидше підготовлених до теологічних дискусій людей у світському середовищі, ніж у середовищі духовенства. Саме до таких «світських теологів» і варто віднести Василя Суразького з його «Книжицею».

Характеризуючи вказаний твір, П. Кралюк та М. Якубович відзначають, що «це самобутній апологетичний проект кінця XVI ст., у якому, на відміну від багатьох творів того періоду, відчитується авторський стиль. Опираючись на найвагоміші досягнення християнського богослов'я, Василь Суразький залишався вірним головному завданню своєї книги – показати принципову єдність, зрозумілість, раціональність та незмінність православ'я, що дозволяє називати автора представником православного традиціоналізму... На відміну від багатьох інших православних та католицьких полемістів,

філософський світогляд Василя Суразького відзначався ще й значною незалежністю. Автор відстоює власну позицію з огляду на утвердженні догматичної та канонічної істини, пропонуючи при цьому високий стиль полеміки, який зазвичай був другорядним у включених до політичного протистояння міжконфесійних протиріччях» [4, с. 34-35].

«Книжиця» Василя Суразького є об'ємним твором, який має складну структуру. Окрім міркувань автора, тут зустрічаємо часті посилання на релігійних авторитетів і навіть включення окремих творів до складу «Книжиці». До таких належить «Послання Варлаама Калаврійського до якогось Франтишка, учителя Римської церкви, про першість папи» та «Скорочене сказання від літописця, сиріч від кройніки від латинян, які відступили від православних патріархів».

У «Книжиці» розглянуто широке коло питань, які стосувалися полеміки між православними й католиками. На початку автор намагається утвердити думку про істинність православної віри, яка пішла з правдивого джерела – Єрусалиму. Далі велика увага приділено основній догматичній відмінності між православними й католиками – питанню про сходження Святого Духа. Також багато уваги звернуто на питання про першість римського папи. Йдеться в книзі і про чистилище. Певна увага приділена широкому колу обрядових питань – причастю, постам, датам християнських свят, шануванню ікон, храмів тощо. Хоча твір був зорієнтований переважно на дискусію з католиками, він мав також антиюдейські, антипротестантські і навіть антиісламські аспекти.

«Книжиця» була твором відверто традиціоналістським. Автор, захищаючи Православну Церкву, апелював до старини, традиції. Звідси певна ісихастська спрямованість «Книжиці» Василя Суразького. Адже ісихазм набуває поширення на українських землях ще в XV ст. Як на Сході, так і на теренах України він стає «ідеологічною зброєю», яка, консервуючи православ'я та ізолюючи його від руйнівних зовнішніх впливів, дозволяє зберегти православну традицію.

Однак не варто розглядати «Книжицю» як суто ісихастський текст. Радше, можна говорити про помітні ісихастські аспекти цього твору. Передусім автор, як і представники ісихазму, апелює до авторитетної християнської неоплатоністичної літератури – творів Отців Церкви Василя Великого, Іоанна Златоуста, Іоанна Дамаскіна та інших. Він міг знайомився з ними в перекладах Максима Грека.

Особливо багато уваги серед Отців Церкви Василь Суразький приділяє Псевдо-Діонісію Ареопігиту. Судячи з тексту «Книжиці», її автор ґрунтовно опрацював твори цього християнського мислителя, який користувався значною популярністю в ісихастському середовищі. У «Книжиці» знаходимо численні посилання на Псевдо-Діонісія Ареопігита.

Творчість цього автора була достатньо відомою як у Візантії й Західній Європі, так і на Русі. Перші переклади його творів старослов'янською мовою були зроблені на Балканах у XIV ст., а на початку XV ст. вони з'явилися на руських, зокрема сучасних українських землях. Збереглися списки того періоду, зроблені київським митрополитом Кипріаном [4, с. 19].

Звичайно, Василь Суразький уважає твори, приписувані Діонісію Ареопігиту, такими, що постає ще в апостольські часи, в I ст. Відповідно, вони мають велику цінність у християнській традиції. Правда, Василь Суразький знав про сумніви щодо авторства приписуваних Діонісію творів. Вказував, що деякі католики заперечують це авторство [2, с. 727]. Як «доведення автентичності» творів цього християнського письменника, Василь Суразький наводить таке свідчення, що Діонісій у Фрязах, тобто у Франції «костел будував» [2, с. 727]. Тут автор «Книжиці» ототожнює Діонісія Ареопігита з Діонісієм Паризьким, який жив у III ст. Але таке ототожнення було західною традицією. Взагалі варто відзначити, що «Книжиця», незважаючи на православний традиціоналізм автора, свідчить про його непогане знайомство з інтелектуальними традиціями латинського Заходу.

До Ареопігитиків, власне корпусу творів Псевдо-Діонісія, входить чотири трактати («Про божественні імена», «Про небесну ієрархію», «Про церковну ієрархію», «Таємниче богослов'я») і десять листів. Точно невідомий час появи цих творів. Невідоме й ім'я автора. У сучасній історико-філософській літературі поширеною є думка, що Ареопігитики з'явилися в палестинсько-сірійському середовищі на рубежі V-VI ст. у зв'язку із дискусіями між православними ортодоксами й монофізитами [5, с. 74].

Ареопігитики є одним із кращих зразків християнського неоплатонізму. У цьому творі в центрі буття є Бог, від якого виходять на всі сторони, поступово спадаючи, божественні еманції (випромінювання). Останні проходять через світ ангелів, церкву і далі аж до звичайних людей і речей. Звідси своєрідний пантеїзм Ареопігитик – усе «небожественне», матеріальне ніби є часткою божественного. Звідси життєва активність християнських неоплатоніків, ісихастів зокрема.

Бог у Ареопігитиках не є пізнаваним, його не можна співставити з речами тварного світу. Звідси негативне, апофатичне богослов'я Ареопігитик.

Однак поряд із апофатичним Псевдо-Діонісій пропонує стверджувальне, катафатичне богослов'я. Суть його в тому, що богопізнання можна здійснювати за допомогою аналогій, символів, божествен-

них імен. Із меншою адекватністю можна виразити Бога за допомогою таких понять, як «гарне», «краса», «любов», «благо», «доброта» і т.д., котрі відносяться до реальності, яку ми освоюємо за допомогою розуму. Люди й ангели, приймаючи від Бога норму свого спільного буття, здатні піднятися до нього. Але зробити це можна лише спільно. Це спільне буття має базуватися на ієрархії. Тому одним із засадничих понять у Ареопагітиках – ієрархія (від грецького слова архе, що означає «начало», «першооснова»). Ієрархія – це відповідність усього онтологічно вторинного своєму началу. Ієрархічною має бути церква як продовження ієрархії ангелів на землі. Ієрархічним має бути й суспільство. Саме ієрархічність дає можливість наближення до Бога, до незвіданого начала. А сам процес цього наближення має містичний характер, коли думка стає немногословною, а в перспективі – безсловесною. Звідси ідея безмовності в неоплатонізмі, яка особливо дала знати про себе в ісихазмі.

Ареопагітики стали одним із найпопулярніших творів релігійно-філософської думки епохи середньовіччя – як на сході Європи, так і на заході. Але якщо на сході, де переважав неоплатонізм, вони стають зразком для філософствування й богословствування, то на заході, де в період «розвинутого» середньовіччя домінуючою стала «раціоналістична» схоластика, базована на аристотелізмі, ситуація була іншою. Тут часто Ареопагітики, зокрема в період Ренесансу, використовувалися для боротьби із схоластичною філософією. Щось подібне бачимо й у Василя Суразького. Він використовує Ареопагітики й твори східних Отців Церкви, протиставляючи їх аристотелізму, котрий трактується як «латинська» й «зовнішня» мудрість.

У цьому контексті варто відзначити, що Діонісію Ареопагіту Василь Суразький дає надзвичайно високу оцінку. Він уважав, що сам апостол Павло «таємно вчив священного Діонісія прихованого й невимовного про Всевишнє Божество» [2, с. 675]. А саме така «наука» і була притаманна ісихастам. Самого ж Діонісія Василя Суразький трактує як найвизначнішого християнського філософа, протиставляючи його «зовнішнім» філософам, тобто представникам класичної давньогрецької філософії [2, с. 679].

Узагалі в «Книжиці» автор демонструє неприйняття цієї «зовнішньої» філософії, яка широко використовується латинянами, тобто адептами католицизму. Василь Суразький пише: «Побачиш у Італійських країнах серед нинішніх потомків Аристотеля й Платона, та інших, і тих, які коло них. І ніяке вчення, ні світське, ні богословське, в них не буде прийняте, якщо воно не буде ствержене Аристотелівськими силогізмами» [2, с. 671]. Такий підхід Василю Суразькому видається неприйнятним, оскільки божественна істина не пізнається за допомогою логіки (Аристотелівських силогізмів), а за допомогою внутрішнього чуття. Саме таке пізнання було притаманне Діонісію Ареопагіту й іншим Отцям Церкви.

Такий «антифілософізм», представлений Василем Суразьким, стає традицією в українській богословській консервативній літературі кінця XVI – початку XVII ст. Звісно, тут помітну роль відіграло неприйняття «латинської» мудрості, яка базувалася на логіці Аристотеля. «Антифілософізм» зустрічається не лише в тогочасних українських авторів консервативного спрямування, наприклад, у Івана Вишенського, але навіть у авторів, які стояли на поступових позиціях (анонімний автор «Перестороги», Мелетій Смотрицький). Лише в 20-их рр. XVII ст. деякі українські автори починають робити спроби відійти від «антифілософізму» й визнати цінність античного філософського спадку. Зокрема, це простежується в «Палінодії» Захарії Копистенського й особливо у творчості Касіяна Саковича. Остаточне ж утвердження аристотелізму як головного напрямку філософствування відбулося в Києво-Могилянській академії.

На нашу думку, «антифілософізм» українських авторів обумовлювався не лише конфесійним протистоянням між православними й католиками, хоча, безперечно, цей момент був дуже важливий. Та не менш важливою була різна методика богословствування в західній схоластичній й ісихазмі, що став поширеним у східнохристиянській традиції. Саме ісихазм робив акцент на внутрішньому, «сердечному» пізнанні, яке протистояло «раціональному», власне логічному, пізнанню.

Тут закономірно постає питання, чи викладалася філософія в Острозькій академії, до якої, схоже, мав стосунок Василь Суразький. Судячи з усього, у класичному західноєвропейському варіанті тут ця дисципліна не викладалася. «Латинське» навчання філософії в українських православних навчальних закладах остаточно утвердилося лише в Києво-Могилянській академії. Проте це не значить, що філософія існувала поза стінами Острозької академії. Якщо проаналізувати «Книжицю» Василя Суразького, то бачимо, що в ній поняття філософії використовується в негативному контексті лише тоді, коли мова заходить про давньогрецьку філософію, якою послуговувалися католицькі теологи. Проте Василь Суразький, як бачимо, вважає «великим філософом» Діонісія Ареопагіта. Тобто для нього, окрім давньогрецької й пов'язано з нею католицької філософії, існує інша філософія – православна.

Поява «Книжиці» Василя Суразького, творів Клірика Острозького, який звертався до теологічної проблематики, деяких інших творів богословського характеру, що так чи інакше мали стосунок до Острозької академії та Острозького культурного осередку, свідчать, що тут культивувалася певна філософія. Але це була філософія неоплатоністична, співзвучна в багатьох моментах ісихазму. Саме така філософія поставала як альтернатива «латинському аристотелізму».

Складається враження, що Василь Суразький навіть намагається запозичити стиль філософствування у Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Тут немає «раціоналістичної» схоластичної аргументації, а, радше, бачимо апеляцію до «внутрішнього досвіду», який часто поєднується з посиланням на авторитет східних Отців Церкви, яким цей досвід «відкрився» і вони його висловили.

Якщо говорити про конкретне використання Василем Суразьким творів Псевдо-Діонісія, то передусім бачимо, що він, посилаючись на цього авторитета, говорить про непізнаваність за допомогою розуму Бога, котрого варто вшановувати мовчанням. Щодо знань про божество, то воно було передане Ісусом Христом і апостолами [2, с. 679]. Учнем апостола Павла якраз і був Діонісій Ареопагіт.

Посилається Василь Суразький і на Ареопагітове вчення про божественні імена. Ці імена він трактує як вияв еманції, божественні промені. Самому ж Богу в контексті неоплатоністичної теорії еманції дається таке визначення: «Єдиним бо від суших є Бог, але він вище суших, і від нього всі суші» [2, с. 677]. Бог для Василя Суразького, як і для Псевдо-Діонісія, є «скритим і невимовним вищесуттєвим божеством» [2, с. 675]. Тому автор «Книжиці» відкидає богословствування, яке базоване на людських розмислах і є притаманним латинцям [2, с. 690].

Василь Суразький намагається використати вчення Псевдо-Діонісія під час розгляду догмату Трійці. Для нього Трійця є одним із божественних імен. Розглядаючи ж дискусію між православними й католиками вчення про сходження Святого Духа, мислитель апелює до ідеї єдності Божества. Відповідно, від Бога-Єдиного, іменем якого є Бог-Отець, і сходить Святий Дух [2, с. 674-675].

Окрім Діонісія Ареопагіта, Василь Суразький доволі часто посилається на Василя Великого. Останній намагався адаптувати неоплатонізм до християнського віровчення. Зокрема, використовуючи вчення неоплатоніків про Єдине, учив, що, незважаючи на різноманітність частин світу, всі вони поєднані нерозторгнутими законами дружби в єдину спільність і гармонію. Василь Великий приділяв чимало уваги догмату Трійці. Це ж питання було одним із центральних у «Книжиці» Василя Суразького. У цьому питанні полеміст, власне, й апелює до Василя Великого [2, с. 683]. Також у цьому питанні автор «Книжиці» звертається і до інших церковних авторитетів християнського Сходу – Іоанна Дамаскіна, Григорія Богослова тощо [2, с. 687].

Помітні ісихастські аспекти простежуються у вченні Василя Суразького про «єрусалимство», яке викладене на початку «Книжиці» і є для автора принципово важливим. «Видимий», власне «чуттєвий» Єрусалим, тобто такий, що сприймається нашими чуттями, розглядається ним як основа християнства. Він пише: «...ясно кожному правдивому, що ніде, а лише в Єрусалимі є істинне начало віри, свята непорочна Апостольської Церкви основа...» [2, с. 607].

Мало це вчення й церковно-політичні аспекти. У «єрусалимстві» нескладно побачити пошук альтернативи для католицького Риму, що було актуальним для православних українців того часу. Такою альтернативою складно було зробити Новий Рим – Константинополь, оскільки, по-перше, цей центр, де знаходилася кафедра «першого патріарха», з'явився «після Риму», а, по-друге, це місто в той час перебувало в руках мусульман.

Василь Суразький намагається утвердити думку, що саме із Єрусалиму беруть свій початок християнські віра й наука. Єрусалим – місто, «багате для віруючих». Автор «Книжиці» говорить про різні сакральні події, що відбувалися в цьому місті. Це – події старозавітної та новозавітної історії. Особливий акцент, звісно, робиться на подіях новозавітних – хрещенні Ісуса Христа, його преображенні, розп'ятті, воскресінні й вознесінні. Також говориться, що саме в Єрусалимі «першого єпископа, блаженного Якова сам Господь поставив і висвятив» [2, с. 609]. Тому з Єрусалиму бере свій початок Християнська Церква.

Єрусалим у Василя Суразького є центром істинного, власне християнського, світу. Це його минуле, сучасне і майбутнє. Тут не лише відбувалися знакові події біблійної історії, а зараз знаходяться головні християнські святині. Звідси має початися друге пришестя Ісуса Христа.

На перший погляд, у наведених розмірковуваннях Василя Суразького про Єрусалим та «єрусалимство», тобто належність до істинної християнської спільноти, нічого принципово нового немає. Християни різних церков (як на Заході, так і на Сході) вважали Єрусалим своїм головним сакральним центром. Західні християни навіть здійснювали походи, щоб «визволити» з рук невірних мусульман Єрусалим та гроб Господній.

У вченні про «єрусалимство» ісихастські моменти простежено, зокрема, у тезі Василя Суразького про «видимий» і «невидимий» Єрусалим. Описаний у Біблії Єрусалим, як і Єрусалим дня сьогоднішнього зі своїми святинями, є видимим, таким, що сприймають люди своїми відчуттями. Це є також «божественний знак», який нам допомагає прилучитися до Єрусалима невидимого, тобто божественного. «Видимий» Єрусалим можна сприймати як «божественне ім'я». При чому це ім'я є одним із найважливіших. Через віру людина здатна від видимого, чуттєвого Єрусалиму прилучитися до мисленого, небесного Єрусалиму.

Незважаючи на такий містицизм, притаманний ісихазмові, це вчення мало практичну спрямованість. Ісихасти вдавалися до релігійних практик, які мали на меті утверджувати східну християнську віру. Ці практики, базовані на сильній вірі, що межувала з містицизмом, виявлялися достатньо ефективними. Ісихасти могли програвати католиками в логічному, раціональному обґрунтуванні християнських догматів, однак вони цьому «раціоналізму» протиставляли свій містичний ірраціоналізм, не відступаючи від своєї віри. Це дозволяло їм зберігати свої традиційні православні погляди, не піддаючись «спокусі латинства».

Василь Суразький наголошує на зв'язку між видимим, тобто матеріальним, яке сприймається нашими чуттями, й духовним. При цьому посилається на приклади із релігійної практики. Зокрема, вважає, що людина, котра молиться «духом», але виявляє «тілом» лінь, обманює себе. Наприклад, той, хто звертається до жebraка з добрими словами, однак не дає йому милостині, не чинить добре [2, с. 661]. Тобто «духовна» дія, що не приносить користі, є самообманом.

Коли йдеться про «практицизм» Василя Суразького, то необхідно торкнутися питання про його «матеріалізм». Він вважає, що «все духовне від тілесного народжується» [2, с. 661]. Наприклад, говорячи про створення Адама, мислитель указує, що Бог спочатку створив його тіло, а потім вдихнув у нього душу. Відповідно, «так завжди тілесне випереджає духовне» [2, с. 661]. У плані практичному це, зокрема, виглядає так: щоб осягнути «небесний» Єрусалим, треба спочатку увірувати в чуттєвий, видимий, інакше кажучи, у Східну Християнську Церкву, що має свій початок у Єрусалимі.

Проте не варто перебільшувати «матеріалізм» Василя Суразького. Загалом він не виходить за межі християнського неоплатонізму, ісихазму зокрема. Мислитель дотримується думки, що тілесне «розкриває» духовне і є відображенням божественного. Воно сприймає «відбитки» вищого буття, перетворює «невидиме» у «видиме». А раз так, то тіло для Василя Суразького – це засіб для спасіння, пов'язаний із невидимим світом. Правда, в справі спасіння тіло звертається не до розуму, що характерним є для «неістинних» латинян, а до внутрішнього духовного досвіду, який загалом має містичний характер.

І все ж, говорячи про ісихастські аспекти «Книжиці» Василя Суразького, варто відзначити, що автор звертався і до неісихастських джерел, чи навіть антиісихастських творів. Уже говорилося, що в «Книжиці» повністю наводився такий твір, як «Послання Варлаама Калабрійського до якогось Франтишка, учителя Римської церкви, про першість папи». Він належав Варлааму Калабрійському (1290-1348), який був противником ісихастів і якого можна вважати одним із предтеч ренесансних гуманістів. Однак твір цього автора, що був опублікований Василем Суразьким, імпував йому через те, що хоча в ньому й говорилося про першість Римської церкви, але ця першість ставилася на один рівень із церквами Єрусалимською, Олександрійською та іншими.

Загалом можна говорити, що Василь Суразький, спираючись на спадок східних Отців Церкви, які стояли на позиціях християнського неоплатонізму, намагався витворити власну парадигму філософствування, а також філософську термінологію, використовуючи навіть елементи тодішньої української розмовної мови. Таке філософствування спиралося на давньоруські інтелектуальні традиції й, здавалося, мало непогану перспективу. У кінці XVI – на початку XVII ст. воно в Україні стало домінуючим. І в цьому велика заслуга Василя Суразького. Проте експансія на українські землі католицизму, який ніс «раціоналізовану» схоластику, базовану на аристотелізмі, похитнула позиції українських християнських неоплатоніків. Особливо сильним для них ударом стала діяльність Києво-Могилянської академії, де утвердився схоластичний аристотелізм. І все ж традиції християнського неоплатонізму, адаптовані на українському ґрунті, виявилися достатньо живучими. Пізніше вони знайшли вияв у творчості Григорія Сковороди і в т.зв. «філософії серця».

Література:

1. Атаманенко В. Василь Суразький // Острозькі просвітники XVI-XX ст. – Острог, 2000. – С. 98-107.
2. Василий, острожский священник. О единой вере // Русская историческая библиотека. – СПб, 1882. – Т. 7. – С. 601-938.

3. Копержинський К. Український письменник XVI ст. Василь Суразький // Науковий збірник за рік 1926. Всеукраїнська Академія Наук. – К., 1926. – С. 38-72.
4. Кралюк П. М., Якубович М. М. Василь Суразький : апологія православної традиції. – Острог, 2011.
5. Культура Византиї. IV – першак половина VII ст. – М., 1984.
6. Мицько І. З. Василь Суражский – сподвижник Івана Федорова // Федоровские чтения, 1979. – М., 1982. – С. 18-23.
7. Мицько І. З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія. – К., 1990.

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

УДК 128/129:141.3

*Наталія Доній***КОНЦЕПТУАЛЬНО-ТЕОРЕТИЧНІ ПІДХОДИ ДО ФЕНОМЕНУ ВІТАЛЬНОСТІ
В НОВІТНЬОМУ НАУКОВОМУ ДИСКУРСІ**

На основі аналізу джерельної бази, оприлюдненої за останній час розглянуто й систематизовано ряд концепції вчених, об'єктом уваги яких став феномен вітальності. Наведені в публікації групи концепцій дозволяють побачити загальну картину щодо розподілу й найбільш досліджуваних напрямів аналізу феномену вітальності в контексті розвитку неовіталізму та водночас демонструють ті «білі плями», на заповнення яких можуть спрямувати зусилля у формі наукових розвідок українські дослідники, які зацікавлені феноменом вітальності в його біологічному та соціальному аспектах.

Ключові слова: вітальність, життєві сили, життєвість, енергетична система, неовіталізм.

*Nataliia Doniy***CONCEPTUAL AND THEORETICAL APPROACHES TO THE PHENOMENON
OF VITALITY IN MODERN SCIENTIFIC DISCOURSE**

It has been evidenced that modern scientific discourse is concerned about the situation of the transformation of the human «living life» to «the synthetic life», to the aspect that makes a person be inferior to traditional and natural, and to concentrate on the virtual, artificial and illusory. It has been noted that such concentration was reflected in the international, and particularly European, scientific opinion in considerable number of books, articles, reports. One of the objects of attention of the mentioned publications vitality has been chosen as a phenomenon and vitality as the direction of scientific reflections. Therefore, on the basis of the analysis of the source base, published in recent decades in various countries of the world there has been considered and summarized the concepts of scientists focused on the study of the phenomenon of «vitality».

Certain grouping of concepts has been proposed that allows to see the general picture as for the distribution and the most researched areas of the analysis of the phenomenon of «vitality» in the context of the development of neovitalism. It has been stated that at present one can point out such groups of concepts where vitality is considered as follows: vitality as the biological potential of a living organism; vitality as a category that conceals the explanation of the human desire to live, spread of life, its growth; vitality as the determination of the level of «personal relativity» which allows to realize the subjective vision of reality; vitality as transcendence; vitality as the definition of a certain degree of manifestation of vital force function; vitality as characteristic of a social system capable of balancing on the edge of life/death.

The selected group of concepts demonstrates the existence of «blank spaces» and discussion points regarding vitality as biological and social phenomenon and the latter may become a basis for further scientific research in the sphere of determination of the best conditions to preserve vital energy and vitality of the organism.

Keywords: vitality, life energy, viability, energy system, neovitalism.

*Наталія Доній***КОНЦЕПТУАЛЬНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ФЕНОМЕНУ ВИТАЛЬНОСТИ
В СОВРЕМЕННОМ НАУЧНОМ ДИСКУРСЕ**

На основе анализа базы источников, опубликованных за последнее время рассмотрено и систематизирован ряд концепций ученых, объектом внимания которых был избран феномен витальности. Представленные в публикации группы концепций позволяют увидеть общую картину относительно распределения и наиболее изучаемых направлений анализа феномена витальности в контексте развития неовитализма и одновременно дают возможность увидеть те «белые пятна», на заполнение которых могут направить усилия исследователи, заинтересовавшиеся проблемой изучения витальности (в биологическом и социальном аспектах).

Ключевые слова: витальность, жизненные силы, жизнечность, энергетическая система, неовитализм.

Аксіомою для любомудрів усіх епох є уявлення про те, що цілісна картина світу людини ґрунтується на відчутті й усвідомленні взаємозалежності та тісного взаємозв'язку з природою. Однак за останнє століття, а особливо десятиліття, досягнення НТП детермінували такі відповіді на ряд життєвих питань, які фактично стали демонстрацією протиставлення біологічного і соціального в людині та виявилися основою «генетичного декодування» людиною власної біології. Останнє у свою чергу стало причиною посилення занепокоєння серед науковців щодо ситуації трансформації людського «живого життя» на «життя синтетичне», на те, проживання якого змушує людину поступатися традиційно-природним і концентруватися на штучному, віртуальному, ілюзорному. Вказана занепо-

коєність у закордонному, й особливо європейському, науковому дискурсі знаходить віддзеркалення в чималій кількості монографій, статей, доповідей. Усе частіше одним із об'єктів уваги вказаних публікацій стає вітальність як феномен і віталізм як напрям наукових рефлексій. Спираючись на цей факт можна сказати, що в науковому дискурсі останніх десятиріч зафіксована нова хвиля інтересу до віталістичної проблематики. Відмінність нової хвилі від хвилі ХІХ – початку ХХ ст. полягає в тому, що вона включає праці не тільки ірраціонального чи натуралістичного характеру, але й соціально філософського та культурологічно-мистецтвознавчого. Така мозаїчність публікацій є свідомством того, що феномен вітальності вийшов за межі так званого «неакадемічного» і наблизився до того кола наукових інтересів, які можна назвати «стиковими», такими, які поєднують категорії «наукове» та «ненаукове» й як термін частково позбавився своєї характеристики «пейоративний епітет».

Ступінь наукового опрацювання. Феномен вітальності, номінований у залежності від епохи та трендів, із різним ступенем глибини й визначеності досліджувався такими мислителями як Аристотель, Г. Дріш, К. Лоренц, К. Меннінгер, Ф. Ніцше, Х. Ортега-і-Гассет, Платон, П. Тіллх, З. Фройд, М. Шелер, О. Шпенглер й ін. Представниками конкретно віталістичної теорії можна назвати О. Богданова, ідеолога концепції емпіріомонізму; Л. Берга, автора теорії «нмомогенезу»; В. Вернадського – автора вчення про ноосферу; Г. Дріша – автора концепції ентелехії, як фактору, що надає організованості живому; Л. Гумільова, який відстоював існування «пасіонарності»; О. Гурвіча, розробника ідеї «практичного віталізму»; А. Чижевського, який представив ідею взаємозалежності підйому та падіння життєвості людини від космічної енергії.

Серед сучасних представників зарубіжної філософії проблемами вітальності займаються Ю. Вагін, Н. Козлова, В. Красіков, А. Лактіонова, І. Плеханова, Н. Подрезова, А. Руді, Л. Шипкова та ін. Під кутом співвідношення вітального й танатального дивляться на наукові об'єкти С. Величко, С. Денісов, С. Єфімова та Л. Крікунова. Огляд наукових джерел засвідчив, що у вітчизняному філософському дискурсі запровадження використання концепту «вітальність» пов'язується з доробком В. Крисаченка та його концепцією «антроповіталізму», а також із розвитком і популяризацією Н. Хамітовим і С. Криловою нового напрямку «метаантропологія». Певний вклад у цей напрям був зроблений М. Кисельовим, а саме, аналізуючи співвідношення світогляду та екології, він висловлює серйозне занепокоєння щодо сприйняття соціальними науками людини виключно в якості «авітального утворення».

Виходячи з факту зростання кількості публікацій і відсутності певної класифікації, оприлюдненого присвяченого розкриттю суті вітальності, **метою** нашої публікації й була означена спроба систематизації доступних напрацювань, об'єктом аналізу яких був обраний феномен вітальності.

Тож, ще раз вкажімо, що науковцями все частіше в якості дискусійних питань обирається питання життєвості людства і конкретно соціальної життєвості людини, адже крім того, що у світі запанувала доба егоїзму, також проявився ряд таких проблем як переорієнтація людини виключно на матеріальне та механістичне (людина – цар природи, гедонізм, жага наживи, високі доходи, орієнтація виключно на власний успіх) з ігноруванням душевного й духовного (проблеми моралі та сенсу життя). Отже, наростання інтересу до проблеми вітальності людини й людства в чомусь стало закономірним наслідком машинізації й автоматизації їхнього існування. Поділяючи ідеї, виказані А. Руді [19, с. 9], зазначимо, що на сьогоднішній день умовно¹ можна виділити шість концептуальних груп, зосереджених на визначенні природи та проявах вітальності:

І. Вітальність як біологічний потенціал живого організму, підпорядкований закону «задоволення тут-і-тепер [5, с. 36]». В основному визначення цієї групи перебувають у площині біологічного неовіталізму. Згідно з такою групою формулювань, вітальність живого організму обумовлена природними силами – інстинктами, а саме:

1) інстинктом самозбереження. Він є внутрішнім спонуканням, що підштовхує істоту до використання всіх наявних можливостей задля продовження власного існування. Індикатором дії інстинкту є будь-яка активність, що спрямована на уникнення несумісних із життям ситуацій (підтримка внутрішнього балансу, одержання необхідних для життєдіяльності речовин (кисень, вода, їжа), оборонні інстинкти і т. ін.);

2) інстинктом продовження виду. Тварина під дією статевого та батьківського інстинктів має внутрішнє спонукання до сексуальних відносин заради продовження виду/роду й з цієї ж причини піклується про народжене потомство.

Фактично, можна вказати на те, що перша група концепцій є доволі потужною, має в якості підґрунтя тривалу історію розвитку віталізму й особливо інтенсивно як неовіталізм розвивається за

¹ Умовно, адже часто презентовані концепції перебувають на межі щодо змістового наповнення.

останні роки в західних країнах. До науковців, які працювали й працюють у цьому напрямі відносимо дослідження Нобелівського лауреата Ф. Кріка [26], М. Греко [28], Ч. Вульфа [35] та ряду інших. Достатньо ґрунтовний аналіз напрацювань європейських учених цього напрямку представлений у монографіях, редакторами яких є М. Фрайзер, С. Кембер, С. Лучія [31] та С. Нормандін і Ч. Вульф [34].

II. Вітальність як категорія за допомогою якої можна пояснити поширення, зростання життя та бажання людини жити [10, с. 5-24]. До цієї групи належать праці В. Бачініна [2], Ф. Василюка [5], Н. Хамітова [22].

Вітальність людини – це єдність антропної тілесно-духовної організації, яка включає, по-перше, вітальність тіла, що проявляється в динамічності, рухливості індивіда, а, по-друге, вітальність розуму, психічної сфери, як зосередженість на цілісності особистості, збереження розуму, пам'яті з орієнтиром на самовдосконалення й самоорганізацію. Тож, відзначаючи несуперечливість подібного взаємозв'язку, Н. Хамітов пропонує розуміти під вітальністю «наповненість життя» людини [22, с. 76]. Послаблення тілесної чи духовної складової людини у формі хвороби призводить до послаблення вітальності в цілому, а під час повного виснаження до смерті.

Дещо в іншому ракурсі, але дотримуючись центральної лінії щодо вітальності як міри життя, С. Денісов відзначає, що в житті людини є дві різноспрямовані тенденції. Перша – вітальна тенденція проявляється як життєстверджуюче орієнтування як шлях саморозвитку людського життя аж до реального безсмертя людини й яке реалізується як «життя по правді». Друга тенденція – танатальна, підштовхує людину й людство на шлях самознищення. Учні та послідовники С. Денісова також зазначають, що умовою переважання в житті людини вітальності над танатальністю є індивідуальні орієнтації або домінуючі в межах соціального простору орієнтири і складові соціального життя [див. 11, с. 146-147].

III. Вітальність як визначення рівня «особистісної відносності», що, будучи власним силовим джерелом, дозволяє реалізовувати індивідуально-суб'єктивне бачення реальності [5, с. 22]. Доводячи свою думку, вчені наполягають, що ступінь реалізації вітальності в основних проявах залежить від таких причин: наскільки значним є потенціал життєвої енергії людини; вміння каналізування та утилізації енергії; навичок конструктивного відновлення, реанімації, дотримання засад гігієни використання життєвої енергії. Тут у першу чергу потрібно згадати праці таких науковців, як Л. Александрова (теорія суб'єктивної вітальності) [1], Р. Райна [33], В. Сержантова (теорія особистості, основними компонентами якої є вітальне Я (Ego Vit) та аксіологічне Я (Ego Ax) [20] та ін.

Майже аксіомою в цій групі визначень вітальності є те, що життя людини володіє певними видами внутрішніх необхідностей, а переживання вітальності пов'язане з аутодетермінованою енергією. У момент, коли в житті повстає ситуація безглуздості існування, людина вимушено починає шукати варіанти вирішення «задачі на сенс» [5, с. 26] і продукувати джерела сенсу і програми його набуття, виходячи з внутрішньої мотивації.

Цікавим відголосом на таке розуміння вітальності нам здався допис у Фейсбукі М. Епштейна [25], у якому автор розмірковує про співвідношення вітальності та агресивності. Епштейн переконаний, що для особистості важливим є не факт наявності вітальності, а вміння використовувати вітальність цілеспрямовано та структуровано. Дослідник звертає увагу на прикрість, що людина може надзвичайно потужну силу життєвої енергії швидко втратити через безцільні та неструктуровані витрати й не створити при цьому нічого нового. З іншого боку, володіючи мінімальним рівнем вітальності, інша людина маючи навички структурування та знаючи алгоритм постановки й досягнення цілей може реалізуватися більш достойно.

Концептуально цінним виглядає намагання Епштейна перевести теоретичні міркування в практичну площину. Дослідник вважає, що для осіб із мінімальною вітальністю особи з високим рівнем вітальності представляють практичний інтерес, адже більш вітально слабкі у випадку схильності до «вампіризму» отримують можливість користуватися життєвими силами інших заради досягнення власних цілей. Відтак, учений указує на момент того, що люди з високим рівнем вітальності привабливі як джерело життєвої енергії. Вказане явище запозичення сили/енергії «на життя» Епштейн не вважає чимось негативним, адже коли людина позбавлена значного рівня вітальності вона має створювати більшу структурованість і цілеспрямованість того запасу енергії, яким володіє. Така людина має навчитися структурувати час і простір і в цьому їй зможе допомогти той, хто має високий рівень, або має навички його збереження. Водночас, Епштейн звертає увагу на те, що людина, володіючи високим рівнем вітальності, має розуміти мінливість існуючої енергії та факт виснаження енергетичної системи. Вчений наголошує на тому, що людина зобов'язана бути уважною до себе й має відчувати рівень власної вітальності та життєвої енергії й за необхідності їй корисно намагатися створювати умови для свого енергетичного відновлення і накопичення.

IV. Вітальність як трансцендентність і якісна характеристика життєвої сили, що допомагає людині реалізувати екзистенцію [15, с. 32]. До представників цього класу концепцій можна віднести до-робки В. Красікова [15], А. Руді [19], М. Щелкунова [24] та ін. Ця група визначень виходить із по-ложення, що вітальність – це фізична, об'єктивно існуюча серед інших енергій давня форма прояву сили життя, яка прихована за філософськими ідеями «колективного безсвідомого», «трансцендент-ної сфери», «загальнолюдської свідомості» та ін. Виходячи з тези, що «світ утворюють опозиційні стосовно одна одній буттєві сфери, що мають різні якісні основи, де людина утверджує себе в сущо-му через радикальну опозицію нелюдському [15, с. 43]» вітальність також вважають демонстрацією об'єктивності. Часто визначення такої групи пов'язують вітальність із ноосферою та з циркулюючою в її полі ідеалістичною енергією, яка виробляється мільярдами земних створінь й утворює певну ет-нічну та загальнолюдську ауру.

Незважаючи на ідеальне походження така енергія має об'єктивно-дієвий характер і до її рис відтак включають:

– ідеалістичний характер. Фактично вітальність уявляється резервуаром, наповненим вольовою, емоційною, ментальною активністю. Енергія вітальності на відміну від ідеальної природи думки аб-солютно спонтанна й неорганізована;

– вітальність розкривається через індивідуально-порівняльний аспект. Це означає, що найбільш зримі прояви вітальності можна вивести на основі спостереження за діями людини під час екстре-мальних ситуацій (здатність протистояти та протидіяти тиску несприятливих умов, ворожисть до ін-ших людей, здатність до мобілізації зусиль, концентрації уваги, сил для реалізації власних проєктів, часу відновлення після «поразки» й «перегрупування» зусиль [15, с. 47]). Важливою є форма реалі-зації вітальності – самоусвідомлення та встановлення себе в суцюзому, бо через самосвідомість у селф відбувається фактична еманация вітальності.

V. Вітальність визнається проявом більшого або меншого ступеню прояву сили життєвої функції та життєвої сили. Цей тип визначень опосередковано вказує, що вітальність не є стабільною якістю, адже її властивість – мерехтіння. Джерела цього класу визначень вітальності можна відшукати в публікації російського науковця О. Богданова [3], який був переконаний у тому, що зростання жит-теразності / життєвості відбувається під час страждання, а його зменшення можна фіксувати під час задоволення.

Автори яким належать теорії вітальності, віднесені нами до такої групи визначень, вказують на те, що стимулювання вітальності часто стає причиною появи протилежного ефекту, за якого відбу-вається пробудження сили, функцією якої визнається компенсація надзвичайного тиску соціального оточення [4]. Також представниками цієї групи визнається, що вітальність врівноважується своєю протилежністю – апатією щодо життя. У цьому аспекті відстоюють свої позиції Ю. Вагін [4], А. Гід-левський [8].

VI. Вітальність як характеристика соціальної системи, здатної до балансування на межі життя/ смерть [див. 9; 14, с.95; 15; 23]. Таке балансування забезпечується певною сукупністю якостей ві-тальності:

– наявна цілісність (мотивів, дій та ін.);

– складність внутрішньої система;

– відсутнє намагання повної ізоляції від довкілля, але й не притаманне намагання злиття з ним, тобто всі дії відбуваються за принципом розумної достатності.

По суті, подібне визначення вітальності доволі близько підходить до категорії «соціальне вижи-вання» й розглядається іноді як її складовий елемент. Зазначимо, категорія «соціальне виживання» має суттєвіше значення, ніж просто фізіологічний процес. Таке виживання означає більш високий рівень організації життя, складовою якого є обов'язкова наявність активної, системної діяльності, націленої на утвердження організму (чи то людського, чи то соціального). Вживання включає три установки, які заради збереження потенціалу повинні постійно отримувати імпульси: поповнення енергії, безпека, відтворення. Під час відмови однієї з установок, система перестає існувати й про виживання тоді не йдеться.

Вітальність через призму виживання уявляється як момент «балансування на лінії між конструк-тивними і деструктивними формами соціального досвіду, між нормою й аномальністю [14, с. 96]». Для виживання людству необхідне збереження норм, чітке розуміння допустимої межі. Порушення межі та демонтаж норм може призвести до руйнування соціуму. Від подібних дій постраждати мо-жуть усі: і ті, хто намагався відхилитися від заданих норм, і ті, хто встановлював і контролював дотри-мання норм. Останнє дозволяє говорити про те, що вітальність може мати руйнівний характер щодо чужого життя й тому доволі логічним виглядає припущення, що високий рівень вітальності індивіда

не є умовою високого рівня життєвих сил суспільства. Заради недопущення подібного негативного прояву вітальності деякі дослідники рекомендують звертатися до історії практичного освоєння світу. Наприклад, С. Жімбеєва, аналізуючи проблему сучасного співвідношення наукового та традиційного світоглядів, рекомендує людству формувати філософію вітальності, ядром якої вона визнає природоцентричну культуру й суспільство [12].

Однією з гілок цієї групи визначень є доробок дослідників зайнятих вивченням лінгвістичного вітаїзму (Д. Петренко [17], І. Плеханова [18] й ін.) та представників школи «етнолінгвістичної вітальності» (Г. Гайлса [29], О. Ведерникової [6], М. Ехала [27], І. Ключанова [13]). На думку дослідників, важливість звернення до питання етнолінгвістичної вітальності детермінована проблемою виживання народності / етносу / нації. Доволі неординарними є також публікації європейських дослідників, у яких автори розглядають вітаїзм через призму мистецтва в якості відголосу в арт-формах та арт-об'єктах [див. 30; 32]. Ще одним цікавим складовим елементом цієї групи визначень є концепція мобільності Дж. Уррі, у рамках якої вітальність визначається як можливість рухатися, як «dwelling-in-motion» [21, с. 81] і визнається за причину й водночас показник хорошого життя.

Отже, підбиваючи **підсумки** викладеного зазначимо, що надзвичайно потужний соціальний та техногенний тиск на людину, на нашу думку, став підґрунтям сплеску нової хвилі інтересу наукового товариства до феномену вітальності, відмітними рисами якої є масштаб та різноплановість концепцій. Презентований поділ концептуально-теоретичних підходів щодо вітальності на групи демонструє не тільки посилення позиції тих науковців, які наполягають на доцільності збалансування та врахування ідеалістичної основи вітальності як життєвої сили та енергії, але й демонструють, що вітальність із категорії виключно біологічної перемістилася в площину соціальності й розширила поле свого охоплення від онтологічного та філософсько-антропологічного плану до соціально-філософського та мистецтвознавчого, до категорії, від правильності аналізу та висновків щодо якої в певному сенсі залежить майбутнє соціальності та людини.

Література:

1. Александрова Л. А. Субъективная витальность как личностный ресурс [Электрон.ресурс] / Л. А. Александрова // Психологические исследования : электрон. науч. журн. – 2011. – № 3(17). – Режим доступа : <http://psystudy.ru/index.php/num/2011n3-17/492-aleksandrova17.html>.
2. Бачинин В. А. Философия права и преступления / В. А. Бачинин ; худож.-оформитель Д. Гапчинский. – Харьков : Фолио, 1999. – 607 с.
3. Богданов А. А. Две теории жизнеразности / А. А. Богданов // Богданов А. А. Эмпириомонизм : статьи по философии. – М. : Тип-фия общ-ва распространения полезных книг, арендуемая В. Н. Вороновым, Изд-ние С. Дороватского и А. Чарушникова, 1905. – Кн. 2. – С.167-186.
4. Вагин Ю. Р. Авитальная активность (злоупотребление психоактивными веществами и суицидальное поведение у подростков) / Ю. Р. Вагин. – Пермь : Изд-во ПРИПИТ, 2001. – 292 с.
5. Василюк Ф. Е. Психология переживания : Анализ преодоления критических ситуаций / Ф. Е. Василюк ; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, Межведомств. науч. совет по проблеме «Сознание». – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1984. – 200 с.
6. Ведерникова Е. М. Теория этнолингвистической витальности: эволюция и современное состояние / Е. М. Ведерникова // Социологические исследования. – 2014. – № 10. – С. 91-97.
7. Витальность [Электрон.ресурс] // Оксфордский толковый словарь по психологии / под. ред А. Ребера. – Режим доступа : <http://psyoffice.ru/6-487-vitalnost.htm>.
8. Гидлевский А. В. Природные основания витального и танатального в человеческом бытии : автореф. дис... д-ра филос. наук : 09.00.01 – Онтология и теория познания [Электрон.ресурс] / А. В. Гидлевский ; Омск. гос. пед. ун-т. – Омск, 2005. – 33 с. – Режим доступа : <http://cheloveknauka.com/prirodnye-osnovaniya-vitalnogo-i-tanatalnogo-v-chelovecheskom-bytii#ixzz41k1yPfUS>.
9. Григорьев С. И. Теоретические основы изучения жизненных сил национальных общностей / С. И. Григорьев // Социологические исследования. – 2000. – № 2. – С. 13-20.
10. Денисов С. Ф. Жизненные и антропологические смыслы правды и неправды / С. Ф. Денисов. – Омск : Изд-во ОмГПУ, 2001. – 205 с.
11. Ефимова С. Быть. Опыт экзистующего человека / С. В. Ефимова // Философские науки. – 2011. – Спецвыпуск № 2. – С. 144-156.
12. Жимбеєва С. И. Компаративистский подход к единству и разнообразию научного и традиционного мировоззрений (по материалам культуры Запада и Востока) : [монография] / С. И. Жимбеєва. – Улан-Удэ : Изд-во Бурятского госуниверситета, 2013. – 344 с.
13. Ключанов И. Э. Коммуникативно-теоретические вопросы этнолингвистической витальности / И. Э. Ключанов // Вестник МГГУ им. М. А. Шолохова. – Сер. Филологические науки. – 2011. – № 1. – С. 11-20.
14. Козлова Н. Витальность как социально-философская проблема / Н. Е. Козлова // Общественные науки и современность. – 1998. – № 2. – С. 95-106.

15. Красиков В.И. Витальность / В.И. Красиков // Красиков В. И. Этюды самосознания. – Кемерово : Кузбассвуиздат, 2000. – С. 42-59.
16. Крикунова Л. П. Антропологические аспекты бюрократизации общества : автореф. дис. на соискание учен. степени канд. филос. наук : спец. 09.00.13 – Религиоведение, философия антропология, философия культуры» / Л. П. Крикунова ; Омск. гос. пед. ун-т. – Омск, 2007. – 16 с.
17. Петренко Д. И. Лингвистический витализм метапозтики К. И. Чуковского / Д. И. Петренко ; под ред. д-ра филос. наук проф. К. Э. Штайн. – Ставрополь : Изд-во СГУ, 2011. – 482 с.
18. Плеханова И. И. Витальность: содержание понятия и критерии оценки / И. И. Плеханова // Философия жизни в русской литературе XX-XXI веков : от жизнестроения к витальности : [монография] / Ю. М. Брюханова [и др.] ; под ред. И. И. Плехановой. – Иркутск : Изд-во ИГУ, 2013. – С. 37-50.
19. Руди А. Ш. Антропная витальность : явление и сущность : автореф. дис... канд. филос. наук : 09.00.13 – религиоведение, философия культуры, философская антропология» / А. Руди ; Омск. гос. пед. ун-т. – Омск, – 2003. – 15 с.
20. Сержантов В. Ф. Природа человека и его судьба (философская антропология) / В. Ф. Сержантов. – СПб : Петровская Академия наук и искусств, 1994. – 428 с.
21. Урри Дж. Мобильности / Дж. Урри ; пер с англ. А. В. Лазарева, вступ. статья Н. А. Харламова. – М. : Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2012. – 576 с.
22. Хамитов Н. Витальность / Н. В. Хамитов // Философская антропология : словарь / Под ред. д. филос. н., проф. Н. Хамитова. – 2-е изд. – К. : КНТ, 2014. – С. 76-77.
23. Цупренко З. В. Життєздатність суспільства: соціально-філософський аналіз : автореф. дис... канд. філос. наук : 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії» / З. В. Цупренко ; Запоріж. нац. ун-т. – Запоріжжя, 2015. – 16 с.
24. Щелкунов М. Д. Перспективы человеческой витальности / М. Д. Щелкунов // Человек – Культура – Общество. Актуальные проблемы философских, политологических и религиоведческих исследований. В 2 т. – М., 2002. – Т.2. – С. 247-248.
25. Эпштейн М. Витальность и агрессивность [Электрон.ресурс] / М. Эпштейн. – Режим доступа : <https://www.facebook.com/mikhail.epstein/posts/10153349418402722>.
26. Crick Fr. Of Molecules and Men / Fr. Crick. – Seattle: University of Washington Press. 1966. – 99 p.
27. Ehala M., Yagmur K. Tradition and Innovation in Ethnolinguistic Vitality Theory / M. Ehala, K. Yagmur // Journal of Multilingual and Multicultural Development.– 2011. – Vol. 32. – № 2. – P. 101-110.
28. Greco M. On the Vitality of Vitalism / M. Greco // Theory, Culture & Society February. – 2005. – Vol. 22. – № 1. – P. 15-27.
29. Giles H., Bourhis R. Y., Taylor D. M. Towards a Theory of Language in Ethnic Group Relations / H. Giles, R. Y. Bourhis, D. M. Taylor // Language, Ethnicity, and Intergroup Relations / Ed. : H. Giles. – L. : Academic Press, 1977. – P. 307-348.
30. Hvidberg-Hansen G., Oelsner G. The Spirit of Vitalism : Health, Beauty And Strength in Danish Art, 1890-1940 / G. Hvidberg-Hansen, G. Oelsner. – Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen, 2011. – 460 p.
31. Inventive life [electronic resource] : approaches to the new vitalism / Ed. by Mariam Fraser, Sarah Kember and Celia Lury. – L. : Thousand Oaks, Calif. : SAGE, 2006. – 199 p.
32. Lofthouse R. A. Vitalism in Modern Art C 1900-1950 : Otto Dix, Stanley Spencer, Max Beckmann and Jacob Epstein (Studies in Art History) / Richard A. Lofthouse. – Lewiston, NY : The Edwin Mellen Press. – 2005. – 326 p.
33. Ryan R. M., Frederick C. On energy, personality, and health: subjective vitality as a dynamic reflection of well-being / R. M. Ryan, C. Frederick // Journal of Personality. – 1997. – Vol. 65. – P. 529-565.
34. Vitalism and the Scientific Image in Post-Enlightenment Life Science, 1800-2010 (History, Philosophy and Theory of the Life Sciences) / Ed. by Sebastian Normandin, Charles T. Wolfe. – NY – L. : Springer, 2013, – 377 p.
35. Wolfe C. Vitalism Without Metaphysics? Medical Vitalism in the Enlightenment / Charles T. Wolfe. – Science in Context. – 2008. – Vol. 21. – Issue 04. – P. 461-463.

УДК 1.14

Богдан Войтов**РЕНЕСАНСНЕ РОЗУМІННЯ ПРОБЛЕМИ ПРИРОДИ ЛЮДИНИ У ТВОРІ КАСІЯНА
САКОВИЧА «АРИСТОТЕЛІВСЬКІ ПРОБЛЕМИ, АБО ПИТАННЯ ПРО ПРИРОДУ ЛЮДИНИ
З ДОДАТКОМ ПЕРЕДМОВ ДО ВЕСІЛЬНИХ І ПОХОРОННИХ ОБРЯДІВ»**

У цій статті ставимо за мету розгляд ренесансних поглядів на проблему природи людини у творі К. Саковича «Аристотелівські проблеми...».

Автор хоче доповнити розуміння переходу релігійного сприйняття світу до філософського, від Середньовіччя до Відродження (на відміну від середньовічної культури, яка тяжіла до божественного, – це світська культура і водночас світогляд, який визнавав пріоритетними земні уподобання людини). Також у цій статті ми хочемо показати, як ренесансне розуміння проблеми природи людини зробило свій відбиток у творі.

Ключові слова: ренесанс, античність, людина, природа, аристотелізм, антропоцентризм.

Bohdan Voytov**RENAISSANCE UNDERSTANDING OF HUMAN NATURE IN THE WORK OF CASSIAN SAKOWICZ
«ARISTOTELIAN PROBLEM OR QUESTION ABOUT HUMAN NATURE WITH THE ADDITION
OF INTRODUCTIONS TO THE WEDDING AND FUNERAL RITES»**

On the way of strengthening national spirituality, formation of modern Ukrainian philosophy great value has use of cultural and historical experience philosophical and educational activities Ukrainian thinkers XVI-XVII century who transmit the values European of Renaissance spiritual and educational culture to the native culture.

The goal of this article is consideration of Renaissance views on the problem of human nature in the work of K. Sakovich «Aristotle problem...».

The article should supplement the understanding of religious conversion to philosophical perception of the world, from the Middle Ages to the Renaissance (unlike medieval culture that tended to divine, it is a secular culture and at the same time worldview that recognize priority preferences earthly man). In this article we also want to show how the Renaissance understanding of human nature has made its mark in this work.

The work of K. Sakovich should be attributed to the samples of Renaissance Aristotle, as in it he outlined his own vision of human nature, based on philosophical ideas of Aristotle, through understanding the author mentioned direct experience. When a Ukrainian thinker researched the human nature, he felt a special attraction to practical experiments and comparisons of studies. All Sakovichs' philosophical conceptions were analytically processed. So, the author made a turn to the Aristotelian interpretation of human nature and anthropocentrism. According to K. Sakovich, the true beginning man as a natural creature gets in philosophical naturalism of Aristotle.

Key words: renaissance, antiquity, human, nature, aristotelianism, anthropocentrism.

Богдан Войтов**РЕНЕСАНСНОЕ ПОНИМАНИЕ ПРОБЛЕМЫ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА В ПРОИЗВЕДЕНИИ
КАССИАНА САКОВИЧА «АРИСТОТЕЛЕВСКИЕ ПРОБЛЕМЫ, ИЛИ ВОПРОС О ПРИРОДЕ
ЧЕЛОВЕКА С ПРИЛОЖЕНИЕМ ПРЕДИСЛОВИЙ К СВАДЕБНЫМ И ПОХОРОННЫМ ОБРЯДОВ».**

В этой статье ставим цель рассмотреть ренессансных взглядов на проблему природы человека в произведении К. Саковича «Аристотелю проблемы...».

Автор хочет дополнить понимание перехода религиозного восприятия мира к философскому, от Средневековья к Возрождению (в отличие от средневековой культуры, тяготела к божественному, – это светская культура и одновременно мировоззрение, признавал приоритетными земные пристрастия человека). Также в этой статье мы хотим показать, как ренессансное понимание проблемы природы человека сделало отражение в данном произведении.

Ключевые слова: ренессанс, античность, человек, природа, аристотелизм, антропоцентризм.

У різні періоди розвитку людства всіх цікавило питання природи людини. Не відійшла від цього і доба Ренесансу, у якій людина починає усвідомлювати себе як особистість. Також ця риса є характерною для українського Ренесансу. Філософські ідеї в цей період виражалися здебільшого у формі полемічних творів, навчальних курсів, трактатах та віршах.

Багато сучасних українських філософів зацікавилися українською філософією доби Ренесансу. Достатньо згадати праці М. С. Возняка, В. С. Горського, Г. Ю. Грабовича, П. М. Кралюк, В. М. Нічик, І. В. Огородник, Я. М. Стратій, В. І. Шинкарук та ін. У їхніх працях усебічно розглянено особли-

вості філософської думки України цього періоду. Значну увагу приділено антропологічній, онтологічній, суспільно-політичній проблематиці у творах ренесансних мислителів. Глибоке філософське осмислення творчості діячів української доби Ренесансу, почалося у другій половині XX – поч. XXI ст. що свідчить про збільшення вагомості в сучасній українській духовній культурі та її збагаченню і розвитку завдяки зверненням до початків.

Тому наша стаття ставить за мету розгляд ренесансного розуміння проблеми людини у творі Касіяна Саковича «Арістотелеві проблеми...».

На шляху ствердження національної духовності, розвитку сучасної української філософії велике значення має використання культурного й історичного досвіду релігійно-філософської та просвітницької діяльності українських мислителів XVI–XVII ст., які переносили загальні цінності європейської ренесансної духовної та освітньої традиції на вітчизняний ґрунт.

Разом із тим виникають нові та розвиваються старі міста, здобуваються права самоврядування, розвивається торгівля та ремесло, існує постійна загроза ворожого нападу. Така ситуація вимагає появу освічених людей, як військових спеціалістів, так і лікарів, юристів, вчителів, перекладачів і т.д. У зв'язку з цим значна частина молоді виїжджала за кордон для отримання освіти у провідних університетах та академіях Європи (Болонська, Падуанська, Празька, Краківська, Замойська), які були центрами ренесансної культури. Молодь сприймала передові гуманістичні ідеї. Відомий історик Якоб Буркхардт, писав: «Культура доби Відродження веде за собою не тільки низку зовнішніх відкриттів, її головна заслуга в тому, що вона вперше відкриває внутрішній світ людини і закликає її до нового життя» [9, с. 25].

Тривалий час в Україні спостерігалось негативне ставлення до філософської думки, котра розглядалася як «непотрібна латинська мудрість» [3, с. 212]. Це спостерігаємо в богословських поетичних творах, серед яких виділяються анонімний трактат «Пересторога», праці Івана Вишенського, і навіть у «Треносі, або Плачі Єдиної Святої Всесвітньої Апостольської Східної Церкви» Мелетія Смотрицького. У зазначених авторів простежується негативне ставлення до використання філософії під час розв'язання теологічних проблем, хоча нерідко зміст їхніх праць суперечив цій традиції. Саме К. Сакович був одним із тих, хто намагався змінити подібне ставлення [8, с. 90].

Наприкінці першої половини XVII ст. в Україні розпочинається панування латини. Це проявлялося в поширенні перекладів латинських церковних гімнів, які використовували як у польській, так і українській церковних традиціях (колядки, гімни на різні свята). Також у світському житті співали гімни про смерть та вічність під час обряду похорону [4].

К. Сакович, навчаючись у Замойській академії, почерпнув ренесансні ідеї [2, с. 125], а також став прихильником античності. Можна стверджувати, що творчість митця найбільш масштабно акумулювала різні шляхи рецепції античних традицій. Із ім'ям К. Саковича пов'язаний новий етап у засвоєнні античної культури в українській філософській думці. Античність для письменника й філософа була визначальним фактором у його становленні. Він добре знав латину, вивчав античну літературу й філософію. У сповідуванні гуманістичних ідей, рецепції античного спадку у філософуванні К. Саковича відіграла вагому роль його висока освіченість. Упродовж усього життя він здобував знання і ділився з ними зі своїми учнями. Надбання класичної літератури та філософії стали невід'ємною частиною національної освітянської культури. Із кінця XVI ст. в основу навчальних курсів братських шкіл, зокрема Київської, та інших навчальних закладів було покладено «Поетику» Арістотеля, «Риторику» Цицерона, трактати й поезію античних авторів (Сократ, Платон, Арістотель, Епіку, Вергілій, Гораций Овідій та ін.). Київська братська школа стала для К. Саковича важливим етапом засвоєння античних традицій. Будучи спраглим знань, К. Сакович ґрунтовно досліджував спадок античних мислителів, ділився власними ідеями про користь запозичення античних ідей для сучасної філософської думки з учнями та однодумцями.

К. Сакович слідом за іншими учасниками братського руху Кирилом Транквіліоном-Ставровецьким та Мелетієм Смотрицьким продовжував роботу над термінологією, виробленою тогочасною філософією, ширше, ніж попередники, використовував античну філософську традицію, твори західноєвропейських мислителів доби Відродження, вбачаючи в цьому засіб для зближення вітчизняної духовної культури із західною, піднесення її філософського рівня.

Наприкінці XVI – початку XVII ст. українські мислителі, як і західноєвропейські філософи, вбачали в людині найвищу цінність, вважали її творцем самої себе та власної долі, розглядали не як послухне знаряддя в руках Всевишнього, а відповідального співтворця. У центрі уваги філософів перебувала також проблема співвідношення Бога і людини, досліджувалась здатність людського розуму досягнути істину, проникнути у зміст сакральних текстів. Людина ставала об'єктом вивчення у філософських творах С. Оріховського, К. Транквіліона-Ставровецького, Х. Євлевича, Г. Саноцького

та К. Саковича [7, с. 156]. Хоча у творчості більшості перелічених мислителів простежується тяжіння до середньовічного трактування природи людини, акцентування уваги на моральності, возвеличення Бога як творця людини, проте має місце зародження більш прогресивних поглядів.

Порівняно з попередниками К. Сакович був більш прогресивним у своїх поглядах. Як нам відомо в Античні часи у філософських ученнях, людину розглядали як мікрокосмос, який нагадує макрокосмос. Ще більшого поширення, це вчення набуває в період Відродження та стає одною з центральних догм натурфілософії.

Усі ці прогресивні ідеї найшли свої відображення у філософській праці «Арістотелівські проблеми, або Питання про природу людини з додатком передмов до весільних і похоронних обрядів» («Aristoteles problemata, albo Pytania o przyrodzeniu czlowieczym»), у якій автор у вивченні сутності проблеми людської природи звертається до арістотелізму. Це пояснюється тим, що вищу освіту майбутній автор здобував у Замоївській академії, де арістотелізм слугував основою для філософствування. Цей твір, вважається одним із перших підручників східнослов'янського вченого, ідеї висвітлені у ньому пройшли апробацію у стінах Київської братської школи, у яких Сакович читав лекції. За основу Саковичем було взято твір переробок псевдо-арістотелівського твору, якій був ним доповнений у відповідності до його поглядів. Трактат був досить популярним серед слов'янських народів того часу. Філософська праця «Арістотелівські проблеми...», на відміну від полемічних «Віршів...» [1], є суто філософським трактатом, хоча має і дещо спільне з панегіриком, але це потребує окремого дослідження.

Дослідник творчості К. Саковича професор П. М. Кралюк називає твір «Арістотелівські проблеми...»: «... першим фундаментальним підручником з філософії, створеним українцем в Україні. Праця включає традиційну для тогочасного видання присвяту й передмову, також містить зразки риторичної прози – промови на весіллях та похоронах, які були оригінальними творами мислителя...» [3, с. 212].

Сам трактат складається із передмови-присвяти, шістнадцяти розділів та додатків із передмовами до весільних і похоронних обрядів. Присвята та зразки передмов, є оригінальним твором, а от текст між ними, є перекладом і переробкою псевдо-арістотелівського твору.

За тогочасною традицією, передмова твору присвячувалася державному чи політичному діячеві, а саме чашнику Лаврентію Древинському. Аналіз передмови показує нам, що прагнення до знань узагалі, тяжіння до антропоцентризму, бажання глибше пізнати природу людини, її душу вважалося автором визначальними у філософії. Про це свідчить таке: «... В природі людини, як стверджує князь філософів Арістотель, закладено прагнення до знання. Знання ж набуває досконалості, коли речі пізнаються своїми причинами» [5, с. 338]. За К. Саковичем, «найбільша мудрість, найвища філософія і найпотрібніша теологія є пізнання себе» [5, с. 338].

Про цінність пізнання людиною своєї сутності свідчать такі думки Саковича, наведені у творі: «І коли цей цар (Олександр Македонський) робив для пізнання зовнішньої природи, то наскільки більше належить людині працювати для пізнання самої себе, для того, щоб вивчивши законні властивості своєї природи, жити на світі згідно з ними і ретельно уникати того, що порушує її природу і шкодить їй» [5, с. 338]. Такими словами автор наголошує на перевазі внутрішнього пізнання над зовнішнім. Вивчення внутрішнього світу людини, самопізнання – означає пізнання власного минулого, сучасного і майбутнього. «Роздумуючи над цією сентенцією, людина пізнає, чим вона була до того, як народилась, чим є, живучи на цьому світі, чим буде потім» [5, с. 339]. У такому розумінні пізнання людиною самої себе прихована глибока ідея неперервності людської сутності. Усе своє життя мислитель присвятив пізнанню сутності людської природи.

Подібно до Арістотеля, К. Сакович наділяє людину біологічною і соціальною природою. Проте біологічне не головне в людині, воно є лише основою становлення людини як суспільної істоти. Саме соціальне є визначальним у людині. В «Арістотелівських проблемах...» К. Сакович піднімає також і проблему цілісності людського ества в межах буття людини, у її екзистенційному вимірі: «... не пристойніше людині не знати законів своєї природи, не знати властивостей і обов'язків членів, з яких складається її тіло, не відати того, що зберігає її природу в цілості і що веде до її руйнування...» [5, с. 339].

Вивчення тілесності, на думку Саковича, необхідне для того, щоб людина могла пізнавати закони і властивості природи, жити згідно з ними, керувати собою, уникати того, що стає перешкодою до гармонійного життя особистості із собою і природою. Філософ байдуже ставився до людського аскетизму, які стосувалися самообмеження, надмірного стримування емоцій, тілесних пристрастей, заявляючи, що людина повинна жити повноцінним життям на землі [6, с. 32].

На переконання Саковича, у людині природою закладено потребу пізнавати різноманітний світ і себе саму як найбільшу загадку цього світу. У розумінні необхідності пізнання та самопізнання Сакович був близький до античних мислителів. Так, Платон у філософському творі «Держава» стверджував, що «людина... перебуває в постійному прагненні до того, що існує», а Арістотель у «Метафізиці» обґрунтовує тезу, що всі люди від природи прагнуть до знань.

У своїх висловлюваннях К. Сакович неодноразово наголошував на значенні добродійної діяльності людини, справи людини повинні бути націлені на благо всього суспільства. К. Сакович захоплювався і підтримував меценатів, які робили щедрі пожертви на розвиток культури та освіти в Україні. Він високо цінував тих, хто надавав фінансову допомогу на функціонування шкіл у рідному краї, зауважуючи, що окремим місцям більше потрібні школи, ніж повсемісні церкви без жодної школи: «... в наш час у деяких місцях більш потрібні храми науки, ніж храми душі. Адже буває, що в одному місці є десять чи п'ятнадцять церков, а школи немає жодної...» [5, с. 339].

Сакович у трактаті обґрунтовує думку, що кожен член людського тіла має свої обов'язки, наголошує на тому, що суспільство функціонує як єдиний злагоджений організм. К. Сакович з'ясовує також і причини руйнування такої цілісності: «Члени в тілі пошкоджуються і гинуть у два способи: через надмірність і через недостатність» [5, с. 340], оскільки в організмі все має бути гармонійно поєднано і збалансовано. Відповідно, таку закономірність доречно перенести і на суспільні процеси, у яких потрібно дотримуватися балансу.

Після передмови розміщено основний текст, у якому йдеться багато про ідейно-філософську і релігійно-полемічну боротьбу на Україні наприкінці XVI – початку XVII ст. На основі природних закономірностей, автор звертається до земного життя людини, а будову органів пояснює з наукової точки зору, не звертаючись до вищих сил.

Здатність українського філософа масштабно мислити, розглядати проблему сутності людини цілісно в контексті її оточення із зовнішнім світом, пов'язувати багато дрібних деталей приводить Саковича до створення філософської концепції про потребу цілісності світу. «Модель всесвіту», за Саковичем, повинна не тільки описувати внутрішню форму і будову світу, але і наголошувати на взаємозв'язку з нею людини, її теперішню і майбутню долю у всесвіті.

Думки щодо неподільності мікрокосмосу та макрокосму характерна також і для К. Саковича. Разом із тим у його релігійно-філософських поглядах ми можемо виразно простежити природничо-науковий підхід до вивчення природи людини та її місця у світі. Людське тіло, на його думку, складається з тих самих частин, що й природа, яка нас оточує. У той час більшість філософів, а до них належав і Сакович, були переконані, що елементам макрокосмосу відповідають рідини, або як їх називали в той час гумори людського тіла (кров, флегма, жовч та чорна жовч).

Ще однією властивістю цілісності мислення К. Саковича є його вміння бачити певну суміжність, іноді навіть паралельність існуючих у цій суміжності явищ і предметів, здатних утворити зв'язок між собою. Мислитель не лише вдається до асоціативності, вміло знаходячи зв'язки між предметами та явищами, а й пояснює їхню сутність, використовуючи схожість чи відмінність між ними. У цьому контексті цікаво проаналізувати міркування К. Саковича. Так, відповідаючи на поставлені конкретні запитання, філософ наводить паралелі, аналогію: «... Люди лисіють з тієї причини, по якій листя опадає з дерев. Вологість є причиною обох...» [5, с. 342].

У творі К. Сакович досить детально описує будову і фізіологію основних органів людського тіла, кожному з яких присвячується окремий розділ. Викладаючи думки про біологічну будову людини, філософ використовує як власні спостереження та експерименти, так і погляди інших науковців та мислителів.

Під час опису очей використано погляд Платона, за яким: «... бачення відбувається через випускання променів від ока до речей...», але це протиставляється погляду Арістотеля: «... бачення відбувається через сприйняття речі оком...», порівнявши їх К. Сакович приходив до висновку, що Арістотелеві погляди є більш істинними [5, с. 348].

Не використання для пояснення механізмів функціонування людського організму цитувань із Св. Письма, а інколи навіть спростування окремих тлумачень, наприклад: «... Дехто, – вказує філософ, – стверджує, що у чоловіка одного ребра бракує через те, що в Адама його витягнуто з боку для створення Єви, але так твердити гідно сміху...» [5, с. 377]. Свідчить про нове, сучасне мислення серед українських мислителів того часу.

Подібно до згаданого вище опису будови та механізму функціонування людського ока К. Сакович описує й інші органи переважно з посиланнями на розуміння цього питання іншими вченими та мислителями, а також обґрунтовує власні умовиводи. Мислитель описує анатомію і функції носа, зауважуючи, що він служить для нюху, а тому «... підноситься для того, щоб через свої органи біль-

ше вбирати повітря, що пахне...» [5, с. 352]. Ніс знаходиться в жилці під ніздрями, наближеній до мозку і здатній сприймати будь-які запахи. Слухова здатність людини, за Саковичем, забезпечується наявністю у вусі перетини, яка може сприймати «... дзенькання і звучання...». Органом смаку, зауважує мислитель, – є язик, що має в собі жилку на подобі сітки, яка розходить по всьому тілі...» [5, с. 355-357, с. 362]. Розміщуючись у язиці, вона є органом смаку. У подібному стилі К. Сакович говорить про тактильну функцію організму.

Описуючи будову і фізіологію шлунка, крім наведення морфологічних даних, Сакович звертається до досвіду, акумульованого в народній мудрості, філософських легендах. Засуджуючи надмірне пияцтво, мислитель стверджує, що стародавні філософи вживали вино лише під час їжі. Мудреці, говорячи про споживання вина, стверджували: «... перший келих для потреби; другий – для ліків, третій – для насолоди, четвертий – для весельства, п'ятий – для п'янства, шостий – для блазнювання, сьомий – для шалу...» [5, с. 393].

Використовуючи вчення Томи Аквінського, філософ описує феномен сну. Сон – це поява у снах людини бачень різних речей, які виникають через подразнення відчуттів, що відбулися з людиною протягом дня, і на які вона не звернула уваги [5, с. 413-414]. Автор наводить свою класифікацію сновидінь: божественні (навіяні Всевишнім), диявольські (коли трактування сну йде не на користь, а навіть жах, марновірство і душевну загибель), природні (залежать від щоденних думок людини).

Завершують трактат зразки промов, які К. Сакович написав своїм учням, як приклад ораторського мистецтва. Проаналізувавши їх, ми виявили, що через критику аскетичного способу життя, він возвеличує подружню любов, а також показує свої гуманістичні ідеї на постать жінки. Право поділяє на божественне з якого виходять природне і громадянське.

К. Сакович відіграв помітну роль у відродженні ідей античної філософії в ренесансну епоху, зокрема в акцентуванні уваги на проблемі людини. Потреби суспільно-історичної дійсності стали потужним стимулом розквіту природничих наук із їх глибинним вивченням людини, заклавши основи досвідного природознавства епохи Відродження. К. Сакович був виразником цієї тенденції.

Трактат К. Саковича «Арістотелеві проблеми...» ми можемо віднести до натурфілософської праці. Тут автор прагнув дати природничо-наукове пояснення природі людини, сутності явищ і процесів у природі, послідовно спираючись на раціональне пізнання і докази природничих досліджень. Пізнаючи фізіологію людини, неодноразово звертався до спостережень, експериментів, що свідчить про його зближення з дослідним природознавством. Виклад філософських поглядів у дослідженому творі, на відміну від попередників, є більш філософсько-природничим, професійним.

Особливістю філософського мислення К. Саковича в «Арістотелевських проблемах...» є його орієнтація людини не на божественну «благодать», а на власні сили. Тобто його філософські погляди є антропоцентричними. На його думку, у центрі всього сущого перебувають не трансцендентні сили, а людина. Якщо Бог – начало Всесвіту, то людина – його фокус. У своїй діяльності та помислах людина нічим не обмежена, здатна на все саме завдяки власним зусиллям. Мислитель наголошує на важливості самопізнання людини, говорить про формування певного рівня самосвідомості. Визначальними стають такі якості особистості, як самоствердження, вільнодумство та життєрадісність, усвідомлення власної сили і таланту, гордість. Завдяки такому розумінню місця людини у світі, соціумі, ренесансна епоха дала світу видатних особистостей, усебічно освічених, із яскравим темпераментом, вольовою цілеспрямованістю, великою енергією. Також у творі виявляються гуманістичні погляди філософа, згідно з якими визначається цінність людини як особистості, її права на свободу, щастя і розвиток.

Працю «Арістотелевські проблеми...» К. Саковича слід уважати твором ренесансного арістотелізму, оскільки в ній український філософ дотримується системи мислення, яка загалом відповідає принципам і вченню давньогрецького мислителя, особливо там де воно стосується природи людини, загальнолюдських цінностей і тлумачення властивих людині благ. Через це ми можемо говорити про домінування у трактаті природничо-наукового підходу та його гуманістичну спрямованість.

Література:

1. Войтов Б. І. Ідея громадянського служіння та проблеми смерті й безсмертя у творі Касіяна Саковича «Вірші на жалісний погреб шляхетного лицаря Петра Конашевича-Сагайдачного» / Б. І. Войтов // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія». – 2015. – №18. С. 124-128.
2. Кралюк П. М. Дума про гетьмана Петра Конашевича-Сагайдачного : [повість] / М. П. Кралюк. – Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2012. – 136 с.
3. Кралюк П. Історія української філософії / П. М. Кралюк. – Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2013. – 652 с.

4. Нічик В. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні / Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. – К. : Наукова думка, 1991.
5. Пам'ятки братських шкіл на Україні кінець XVI початок XVII ст. : Тексти і дослідження / АН УРСР. Ін-т. сусп. Наук ; редкол. : В. І. Шинкарук та ін. – К.: Наукова думка, 1988. – 568 с.
6. Сухарєва С. Авторська ідентифікація у польськомовній прозі Касіяна Саковича / С. Сухарєва // Київські полоністичні студії. – Т. XVI. – К. : «МП Леся», 2010. – С. 31-39.
7. Українська культура : Лекції за редакцією Дмитра Антоновича / Упор. С. В. Ульяновська; Вст. ст. І. М. Дзюби ; Перед. слово М. Антоновича; Додатки С. В. Ульяновської, В. І. Ульяновського. – К. : Либідь, 1993. – 592 с. ; іл.
8. Чижевський Д. Історія української літератури : Від початків до доби реалізму / Д. Чижевський. – Тернопіль : Феміна, 1994. – 480 с.
9. Burckhardt J. Kultura Odrodzenia we Włoszech. – Warszawa : PIW, 1991. – 412 с.

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

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Еліопулос Панос (Elioroulos Panos) – доктор філософії (Ph.D.), викладач Пелопонесского університету, віце-президент Академії інституцій і культур (Греція)

Більченко Євгенія Віталіївна – доктор культурології, доцент, доцент кафедри культурології НПУ імені М. П. Драгоманова.

Петрушкевич Марія Стефанівна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія».

Калуга Володимир Федорович – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри історії і політології, Національний університет біоресурсів і природокористування України.

Кузін Віталій Вікторович – аспірант, кафедри філософії, Національного університету ім. Тараса Шевченка.

Квік Людмила Володимирівна – аспірантка кафедри релігієзнавства, теології і акультурології ДВНЗ «Прикарпатський національний університет ім. Василя Стефаника».

Співак Володимир Васильович – кандидат філософських наук, доцент кафедри гуманітарних та соціально-економічних дисциплін.

Губенко Ганна Володимирівна – кандидат філософських наук, доцент, докторантка відділу інтернаціоналізації Інституту вищої освіти НАПН України докторантка відділу інтернаціоналізації Інституту вищої освіти НАПН України.

Шевчук Катерина Сергіївна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету.

Лазарович Надія Василівна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри теорії та історії культури філософського факультету Львівський національний університет імені Івана Франка.

Стратонова Наталія Олегівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування.

Тур Микола Григорович – професор кафедри філософії Київського університету імені Бориса Грінченка.

Козачинська Вікторія Валеріївна – кандидат філософських наук, докторант кафедри філософії факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету ім. М. П. Драгоманова.

Мініч Анатолій Павлович – кандидат філософських наук, викладач кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія».

Кралуок Петро Михайлович – доктор філософських наук, професор, перший проректор із навчальної та наукової роботи Національного університету «Острозька академія»

Гарат Іван Васильович – аспірант кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія».

Доній Наталія Євгеніївна – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри гуманітарних та соціально-економічних дисциплін, Академії державної пенітенціарної системи.

Войтов Богдан Іванович – аспірант кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія».

ЗМІСТ

<i>Panos Eliopoulos (Панос Еліопулос)</i> THE MYTH OF THE GRECO-ROMAN CULTURE AND THE IDEOLOGY OF EXPANSION	3
<i>Євгенія Більченко</i> ПЕРСПЕКТИВИ ПОСТІСТОРИЇ НАПЕРЕДОДНІ НОВОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ	9
<i>Марія Петрушкевич</i> ОСОБЛИВОСТІ КОНСТРУЮВАННЯ МАСОВОЇ РЕЛІГІЙНОЇ КОМУНІКАЦІЇ: РЕЛІГІЙНЕ РАДІО	16
<i>Володимир Калуга</i> САМОІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК АТРИБУТ ЗМІСТОВНОСТІ АВТЕНТИЧНОГО БУТТЯ	22
<i>Віталій Кузін</i> ПОСТКОЛОНІАЛЬНА КРИТИКА ЯК КУЛЬТУРНА ПРАКТИКА	28
<i>Людмила Квік</i> СУСПІЛЬНЕ БЛАГО ЯК ДОМІНАНТА СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОГО ВЧЕННЯ ПАПИ БЕНЕДИКТА XVI	40
<i>Володимир Співак</i> ВПЛИВ ФІЛОСОФСЬКОЇ СПАДЩИНИ ЦИЦЕРОНА НА ІДЕЙНУ СКЛАДОВУ ПРОПОВІДЕЙ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО	45
<i>Ганна Губенко</i> НАУКОВО-МЕТОДИЧНИЙ ПРОЕКТ ІНТЕГРАТИВНОЇ ПЕДАГОГІЧНОЇ БІОЕТИКИ	50
<i>Катерина Шевчук</i> ТЕОРІЯ ЕСТЕТИЧНОГО ПЕРЕЖИВАННЯ ЛЕОПОЛЬДА БЛАУШТАЙНА	55
<i>Надія Лазарович</i> СОЦІОКУЛЬТУРНІ ВИМІРИ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ	60
<i>Наталія Стратонова</i> МАКСИМИ П. ГРАЙСА В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ ІНТЕРНЕТ-КОМУНІКАЦІЇ	66
<i>Микола Тур</i> ВІД ІДЕНТИЧНОСТІ СПРОТИВУ ДО ІДЕНТИЧНОСТІ МАЙБУТНЬОГО	71
<i>Вікторія Козачинська</i> СУЧАСНІ ЕКСПЛІКАЦІЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ: ДО ПИТАННЯ ГЕТЕРОГЕННОСТІ	75
<i>Анатолій Мініч</i> ТЕОРІЯ РАЦІОНАЛЬНОСТІ ПЕТЕРА КОЗЛОВСЬКІ: АНАЛІЗ І ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ	80
<i>Петро Кралюк</i> ОБРАЗ КОЗАЦТВА В ПОЕМІ СИМОНА ПЕКАЛІДА «ПРО ОСТРОЗЬКУ ВІЙНУ...»	85
<i>Іван Гарат</i> ІСИХАСТСЬКІ АСПЕКТИ «КНИЖИЦІ» ВАСИЛЯ СУРАЗЬКОГО	91
<i>Наталія Доній</i> КОНЦЕПТУАЛЬНО-ТЕОРЕТИЧНІ ПІДХОДИ ДО ФЕНОМЕНУ ВІТАЛЬНОСТІ В НОВІТНЬОМУ НАУКОВОМУ ДИСКУРСІ	99
<i>Богдан Войтов</i> РЕНЕСАНСНЕ РОЗУМІННЯ ПРОБЛЕМИ ПРИРОДИ ЛЮДИНИ У ТВОРІ КАСІЯНА САКОВИЧА «АРІСТОТЕЛІВСЬКІ ПРОБЛЕМИ, АБО ПИТАННЯ ПРО ПРИРОДУ ЛЮДИНИ З ДОДАТКОМ ПЕРЕДМОВ ДО ВЕСІЛЬНИХ І ПОХОРОННИХ ОБРЯДІВ»	105
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	111

Наукове видання

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

ВИПУСК 19

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 *Ю. Г. Шабатіна*

Формат 60x84/8. Ум. друк. арк. 13,25. Наклад 100 пр. Зам. № 29–16
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.