



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

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

Серія «Філософія»

Випуск 20

Острог
Видавництво Національного університету «Острозька академія»
2017

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 № 13 від 27 квітня 2017 р.)*

Редакційна колегія:

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

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

Пасічник І. Д., доктор психологічних наук, ректор Національного університету «Острозька академія»;

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

Зайцев М. О., доктор філософських наук, професор, зав. кафедри культурології і філософії Національного університету «Острозька академія» (**заступник відповідального редактора**);

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

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

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

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

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», 2017. – Вип. 20. – 136 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», 2017

УДК 111.11: 17.0.36

*Алла Залужна***МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ЗАСАДИ БУТТЯ ЛЮДИНИ У СВІТІ КУЛЬТУРИ У ПРОБЛЕМНОМУ ПОЛІ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНО ОРІЄНТОВАНОГО ДИСКУРСУ**

У статті здійснено експлікацію моральних смислів у площині інтенціональної спрямованості Я до Іншого, де вихідним пунктом взаєморозуміння з Іншим постає доброзичливість, любов, діалогічність у вимірі подієвого здійснення особистості. Відстежено, що моральні засади екзистенції оприявнюються в якості смислового тла життєвості людини у світі культури, у якому особистість спроможна забезпечити унікальну якісність та достотність життєвого світу в смислостверджуючих репрезентаціях або виявити загрозу негативно-руйнівних проявів зла.

Ключові слова: *людина, культура, мораль, моральність, моральні смисли, життєвий світ, феноменологія.*

*Alla Zaluzhna***THE MORAL AND ETHICAL PRINCIPLES OF HUMAN EXISTENCE IN THE WORLD OF CULTURE: THE PROBLEM FIELD OF PHENOMENOLOGICAL DISCOURSE**

The current article used the phenomenological theory in order to explain the moral intention between in the I to the Other, namely in the context of kindness, love, and dialogical dimension in the implementation of individual event. Hence, the study reinterpreted the classical rationalistic approaches of justification, where the starting point was the formal alienations of real life from an individual, real and active in his/her existence. The paper proves that the fundamental opportunities for constituting a moral and ethical horizon are at the basis of phenomenological discourse. Moreover, the current perspective provides moral and ethical meanings that cover the semantic diversity of experience in the inter-subjective dimension. At the same time, these meanings also form the cultural meanings, constructing a human content in the surrounding reality. This cultural and moral stipulation arranges the foundation for explication of higher moral meanings, which is also rooted in the vital world. It stimulates for a personal realization and implementation of human existence in its openness for the Being, involvement to the Other, and readiness for authentic dialogue. All in all, the paper states that the moral principles of existence are developed as the semantic background for human vitality in the world of culture. In this regard, a person is able to provide a unique excellence and authenticity of the vital world in meaningful representations, i.e. the existential modus of truth. At the same time, it also allows to detect a potential threat of negative-destructive evils, i.e. the existential modus of untruth. Thus, the study argues that the world of inter-subjective space of culture contributes to a significant expansion of personal attitudes and opens up new possibilities for human authenticity. It is possible because of the moral meanings of vitality provide the solid foundations for transcendence beyond the everyday, achieving the authenticity of human existence, and, thus, becoming the main determinant of culture in such a way.

Key words: *a human being, culture, ethics, morality, moral senses, vital world, phenomenology.*

*Алла Залужная***МОРАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА В МИРЕ КУЛЬТУРЫ В ПРОБЛЕМНОМ ПОЛЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИ ОРИЕНТИРОВАННОГО ДИСКУРСА**

В статье осуществлено экспликацию моральных смыслов в плоскости интенциональной направленности Я к Другому, где исходным пунктом взаимопонимания с Другим выступает доброзжелательность, любовь, диалогичность в измерении событийного осуществления личности. Отслежено, что моральные основания экзистенции проявляются в качестве смыслового фундамента жизненного мира человека в мире культуры, в котором личность способна обеспечить уникальную качественность и достойность жизненного мира в смыслоутверждающих репрезентациях или выявить угрозу негативно-разрушительных проявлений зла.

Ключевые слова: *человек, культура, мораль, нравственность, моральные смыслы, жизненный мир, феноменология.*

Проблема осмислення моральних вимірів людського буття є однією з найбільш пріоритетних у філософській думці й належить до тих вічних питань, які пов'язані з достотною самореалізацією людської екзистенції в життєвому світі. Особливого резонансу вона набуває в періоди нестабільних соціокультурних ситуацій та ціннісно-смыслових зрушень, актуалізуючи нагальну потребу осмис-

лення морально-етичних засад життєвого світу людини крізь призму її особистісного самоздійснення у вимірах позитивної та негативної самореалізації.

Актуалізований феноменологічним філософським дискурсом феномен життєвого світу людини тематизує суттєві можливості для осягнення культури та морально-етичних орієнтирів людської екзистенції. І хоча ця проблема не набула достатнього філософського обґрунтування, однак заклала у своїх інтерсуб'єктивних вимірах значні можливості для морально-етичних інтерпретацій у горизонті нової онтологічної рефлексії.

Вагомий внесок у реабілітацію концепту життєвого світу людини й відновлення знецінених життєвих практик смислового повсякденного досвіду в західноєвропейській традиції здійснили феноменологічно орієнтовані гуманітарні дослідження, а в українській культурі «пізнього радянського марксизму» цей інтерес передусім представлений студіями Київської філософської школи. Це дає підстави детальніше зупинитися на дослідженні феномена життєвого світу як світу людини, мови і культури у феноменологічному, онтологічному, екзистенціалістському та культурологічному аспектах нової онтологічної парадигми. І оскільки буття людини у світі вимірюється можливісним виміром, де має місце як позитивний, так і негативний досвід, то саме вони дозволяють доглибніше відстежити феномен життєвого світу як смисловий універсум культури в морально-етичному контексті.

Авторство поняття «життєвого світу» (Lebenswelt) як смислової домінанти культури, що протистоїть «об'єктивно-науковому світу», безумовно, належить Е. Гуссерлю. Цей світ для філософа існує в багатоманітних формах «живої» даності як «справді споглядальний, досвідний і в досвіді осяжний світ, у якому практично розгортається усе наше життя» [1, с. 88]. Будучи універсально початковим, наперед даним у багатстві чуттєвого сприймання, переживань та цінностей, він набуває особливої значущості саме як «світ смислового досвіду», «як світ культури», наділений сенсом «доступності-для-кожного» [2].

Онтологізацію проблематики життєвого світу крізь призму екзистенційної аналітики Dasein здійснює М. Гайдеггер, феноменологічно-екзистенційні аспекти життєвого світу зустрічаємо у Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понті та Х. Ортеги-і-Гассета, онтологічно-герменевтичний аспект – у М. Гайдеггера та Г.-Г. Гадамера, феноменологічно-соціологічний – у А. Шюца, феноменологічно-культурологічний – у Б. Вальденфельса.

Водночас людина у власних можливісних вимірах позитивної та негативної самореалізації у світі постає проблемою в якості її буттєвої ознаки, що характеризується власною непередбачуваністю, складністю, суперечливістю та не запрограмованістю. У цьому контексті амбівалентність вимірів людської присутності у світі контексті можна спостерігати крізь призму опозиційності «справжньої» і «несправжньої комунікації» К. Ясперса, «справжнього» і «несправжнього спілкування», О. Больнова, «Я-Ти» та «Я-Воно» М. Бубера, діалогічності та монологічності М. Бахтіна, самототожної ідентифікації самотнього суб'єкта та відповіді на заклик Іншого Е. Левінаса.

У зв'язку з такими антиномічними метаморфозами життєвого світу у філософській рефлексії нової онтології особливих перспектив набуває проблема значущості особистісних начал у культурі. Вона актуалізує потребу осмислення ролі моральних смислів у динаміці становлення, розвитку та самостворення особистості.

Власне, самоочевидне розуміння світу, що базується на досвіді, життєвих проектах, мовних практиках, поглядах, віруваннях, традиціях, значущих упевненостях, які даються людині безпосередньо поза теоретично-категорійним ставленням до світу, отримує у представників феноменологічного руху своєрідне витлумачення. Його, на нашу думку, можна резюмувати тезою «життєвий світ – це світ людини, мови і культури».

Саме тематизація життєвого світу у феноменологічних студіях Е. Гуссерля пов'язувалася з проблемою кризи європейської культури, духовний образ якої, на думку філософа, спотворюється математичним природознавством Нового часу. Раціоналізм Нового часу Е. Гуссерль вважає соціокультурним феноменом, що розкривається в координатах історичної генези «європейського людства» й постає причиною кризових тенденцій як у європейській науці, так і культурі загалом. Адже уявлення про внутрішню впорядкованість, законодавчість та розумність буття супроводжувалось у галілейській геометричній логіці світу ігноруванням безпосередністю людського життя, повсякденним досвідом, цілковитим абстрагуванням від суб'єкта, духовного світу та культури. У формально-абстрактній теорії твориться принципово новий стиль мислення, якому притаманні ідеї раціонального універсуму та безсуб'єктні зовнішньо-предметні настанови природничої науки. Властиво така натуралізація та математизація світу, на думку філософа, модифікує культуру у вимір фізикалістського витлумачення природи, реально замкненого фізичного світу, підпорядкованого законам причинності.

Е. Гуссерль ставить перед феноменологією завдання створити ідеальну модель культури й розробляє концепт відповідності культурного розвитку ідеї «істинної філософії». Культура в цьому ракурсі пов'язується зі значимістю універсальної життєвої філософії, що уособлює норми культуротворчості й формує образ культури в статусі духовної і творчої активності людини та людських спільнот, де ідея істини та гармонійної узгодженості вищих цінностей постають орієнтирами безкінечної досконалості. На підставі таких імплікацій гуссерлівський ідеал «справжньої філософії» повинен відкрити безкінечні горизонти духовної самореалізації особистості й у такий спосіб втілювати кінцеву мету розвитку всього європейського людства, підпорядковуючи емпіричну сферу «нормативному універсуму» й скеровуючи генезу культури до першообразу ідеї.

Водночас життєвий світ людини, що суцільно переплетений сіткою смислів, цінностей, символів, текстів, художніх образів, метафор, які постають як результат людської творчості та особистісного самоздійснення, передбачає у своїй площині нарощування нових смислів або загрозу ентропійних проявів. Тобто вся багатоманітність суб'єкт-суб'єктних відносин та ціннісно-смислових структур, що складають основу буття людини у світі культури, значною мірою залежить від морально-етичної ідентичності особистості. Саме тому парадигмальні трансформації неklasичного філософування закладають істотні підвалини для дослідження онтологічних проявів морально-етичної проблематики й формують основу для аналізу базового в нашому дослідженні поняття «мораль» крізь призму морально-етичних смислів.

Оскільки загальні приписи норм, правил та обов'язків виражають зовнішню об'єктивну легітимність необхідності, залишаючись поза екзистенційними межами найбільш проблем людини, то ми не будемо застосовувати класичного витлумачення моралі як готового нормативно-обов'язкового коду визначеності поведінки суб'єкта та регулювання міжлюдських взаємин, що є об'єктивним критерієм оцінки характеру чи поведінки індивіда. У цьому разі маємо нагадати, що проти формалізму саме такої моралі виступали М. Гартман та М. Шелер, проявом «забуття буття» й володарювання «часу картини світу» її вважав М. Гайдеггер, деформаційним наслідком «рокового теоретизму» – М. Бахтін, однобічним «моралецентризмом» – В. Малахов. Тому варто пов'язати мораль не з формальністю норм та загальнообов'язкових правил, а з особистісним началом у його подієвості (М. Гайдеггер) та повноті міжособистісних взаємин (К. Ясперс, Г. Марсель, М. Бубер, Е. Левінас, М. Бахтін, Ю. Габермас та ін.), що орієнтоване на вищі цінності (М. Шелер, М. Гартман).

Обґрунтування необхідності демаркаційної межі між поняттями «мораль» та «моральність» знаходимо в етичних пошуках представників Київської філософської школи. Вона обумовлена потребою визначення відмінностей між світоглядом та світовідношенням для виявлення типів останнього та його моральнісної основи. Зокрема, мораль, що ставить за мету регуляцію міжлюдських взаємин, на думку В. Малахова, виражає нормативно-універсалізуючий потенціал духовності, у якому акцент поставлено на ідеях обов'язковості, оцінковій нормативності, легалізації всезагальної законодавчої спрямованості. Осмислюючи моральність, В. Малахов вказує на істотні спонуки до дії, у ролі яких постають не ідеально-нормативні імперативи моральної свідомості, а «смилова перспектива цілісного життєвого самовизначення індивідуальних суб'єктів – світ смислоутворюючих людських цінностей» [3, с. 286], а тому моральність, на відміну від моральних норм, демонструє практичний акт духовного вибору особистості, її конкретну життєву позицію.

Наукове зацікавлення в цьому плані викликає і феноменологічний морально-етичний дискурс із проблем морального смислу особистості, експлікований у творчості А. Тименецької, яка є однією з найбільш вагомих представників сучасної феноменологічної етики. Не оминемо сказати, що в неї моральний смисл як інтуїтивно-спонтанне почуття доброзичливості до Іншого відіграє вирішальну роль в інтерсуб'єктивному просторі життєсвіту, а тому постає головним фактором надання йому специфічно людського значення.

Відштовхуючись від феноменологічно-онтологічної традиції дослухання до істини буття, відповідального вчинювання, діалогічності, реалізації вищої царини цінностей, що забезпечують унікальну якість «людської ситуації» в життєвому світі, будемо розглядати мораль крізь призму морального смислу як потенційно можливісного смислового горизонту подієвого здійснення особистості. Власне, моральний смисл конститується в інтенціональній спрямованості Я до Іншого, де вихідним пунктом взаєморозуміння з Іншим постає «доброзичливість» (А. Тименецька), любов (М. Шелер, Д. фон Гільдебранд), вчинок та діалогічність (М. Бахтін), обличчя Іншого (Е. Левінас) у просторі подієвого здійснення особистості та реалізації вищої царини цінностей.

Інтерпретація моральних смислів в інтерсуб'єктивному вимірі неминуче актуалізує проблему зустрічі Я з буттям іншої людини. Надзвичайно важливо підкреслити, що тут наголос поставлено на Іншому не як об'єкті, а саме суб'єкті з усім багатством його внутрішнього світу та потенцією особис-

тісної самореалізації. У такому контексті стверджується одиничність, унікальність та персональність морального суб'єкта, що вимагає власного найменування. А тому він – не родове поняття, а те, що виявляє окремішність і позначається нами як особова назва.

У запропонованій нами інтерпретації морального смислу головний акцент поставлено на проблемі становлення особистості, висвітлення якої здійснюватиметься крізь призму феноменів любові, подієвості, діалогічності, Іншого. Адже моральний смисл приходить у світ тільки через особистісні зусилля, обумовлюючи створення істинної екзистенційної ситуації і вибору адекватних способів взаєморозуміння. А оскільки життєсвіт людини є складною системою смислів, то саме наповнення його багатоманітних структур моральним змістом постає домінантою особистості й вираженням її в якості моральної сили, бо тільки «людська особистість створює моральний смисл і стає оборонцем життя» [4, с. 29]. У цьому сенсі надзвичайно плідним, на нашу думку, є запропонований А. Тименецькою феноменологічний концепт особистості. Відповідно до нього особистість осмислюється крізь призму тіла, душі, свідомості та моральної сили і тільки за допомогою останньої досягає своєї реалізації на шляху екзистенційного самоствердження. А тому з-посеред окреслених життєствердних фаз особистісного поступу з відповідними координаційними типами, що конституують людський розвиток від вітально-чуттєвих смислових механізмів до морального смислу, особливого пріоритету набуває саме моральний смисл доброзичливості інтерсуб'єктивних відносин. Його кінцевою метою є орієнтація на благо Іншого, усунення конфліктів та досягнення консенсусу.

Згідно з М. Шелером становлення особистості відбувається під впливом вищих космічних сил «пориву» та «духу», інтуїтивного споглядання ієрархізованої царини цінностей й аксіологічної моделі особистостей, так званих, «якісних типів особистостей». У цих окреслених «взірцях» особистостей саме релігійно-моральнісному генію належить драматична доля виявлення нових цінностей, зміни притаманних соціуму правил переваги та ціннісних оцінок. Власне, він і є тією «духовно-морально налаштованою, пронизаною любов'ю до буття, милосердям до всього суцього, смиренністю й благоговінням перед його тайнами особистістю» [6, с. 394], що, реалізуючи закони любові (примат любові над ненавистю, примат любові над пізнанням) й абстрагуючись від емпіричної реальності, дереалізує дійсність і проникає в ейдетичну сутність речей.

Власне, М. Шелер також виділяє мораль як «систему правил переваги цінностей» [7, с. 66]. Її найвищим виразником є християнська мораль, якій властивий «поворот» у «русі любові» [7, с. 73]. Водночас мораль ресентименту супроводжується фальсифікацією «справжньої» ієрархії цінностей та викривленням структури переживання цінностей. Аналізуючи шелерівську проблему ресентименту моралі, відстежуємо певну переінтерпретацію цього фундаментального для європейського філософського мислення морального феномена, виявленого Ф. Ніцше, котрий це поняття використовує для характеристики «моралі рабів». Як відомо, Ф. Ніцше має на увазі саме християнську любов до обездолених, слабких та злидених, яку вважає основою ресентименту. У морально-етичних інтенціях М. Шелера ресентимент редукується до хибності ціннісних ілюзій. Вони обумовлені психологічними імпульсами ненависті, помсти, злоби, підступності та соціальної структури, побудованої на принципах конкуренції, кар'єристських стратегій і появою ціннісної сліпоті. Прислухаймося до М. Шелера, у котрого саме християнська любов є вільною від ресентименту, у зв'язку з чим він постулює тезу про жертовність, сходження та допомогу як природні перетікання вітальних сил від надмірності та величі, на відміну від егоїстичної скерованості на себе, що засвідчує ослабленість самого життя. М. Шелер у праці «Ресентимент в структурі моралей» проголошує: «Любов... повинна проявлятися в тому, щоб благородний зглянувся над неблагородним, здоровий над хворим, багатий над бідним, красивий над потворним, добрий і святий над злим і підлим, міся над митарем та грішником» [7, с. 73]. Подібні думки зустрічаємо у феноменологічній етиці Дітріха фон Гільдебрандта, у котрого любов – духовний акт і відповідь на цінність іншої особистості, джерело духовного контакту «Я-Ти», що переростає в «Ми-контакти», які об'єднані навколо спільної цінності.

До речі, Х. Яннарас, досліджуючи етос особистості з позиції екзистенційної істини, яка передбачає автентичність людського існування крізь призму втілення в життя свободи, любові та спілкування, вихідним пунктом своєї етичної рефлексії (подібно, як і М. Шелер, Д. фон Гільдебрандт, Г. Марсель та ін.) вважає християнську мораль. «Мораль тут – не об'єктивний критерій, що дозволяє оцінювати характер і поведінку, – вважає грецький філософ, – а практична відповідність особистісної свободи екзистенційній істині й автентичності людини» [8, с. 10]. Істина буття в цьому контексті проявляє себе як особистісне існування Бога, а тому людина як «образ Божий» є результатом Божественної повноти любові і зосереджує в собі потенції «істини буття», особистісної свободи та екзистенційної події зустрічі «обличчям-до-обличчя». Саме любов є найбільш рельєфним способом спілкування, що підносить людину до особистісної висоти, а тому спілкування в любові тотожне

особистості. А оскільки тільки через взаємозв'язок з іншими суб'єктами індивід уможливилює своє існування в життєсвіті, то дослідження проблеми співбуття посилює вагомість морального вектора інтерсуб'єктивного простору, потребуючи морально-етичної рефлексії. У цьому контексті головним джерелом моралі стає досвід ставлення до Іншого, згідно з яким мораль не є сукупністю обов'язкових норм та правил, а інтенціональною скерованістю на Іншого, що у філософсько-етичній концепції Е. Левінаса дістає назву «трансцендуючої спрямованості».

Отже, моральні смисли – необхідні константи буття людини у світі, які пронизують усі форми досвіду життєсвіту й постають універсальним морально-етичним горизонтом усіх смислових світів, закріплюючи власне людський вимір буттєвості в її позитивності й досягненні справжності існування й подоланні несправжності. Егоцентричність і самозамкненість Я й анонімне знеособлення та поглинання Іншими – унеможливають ситуацію міжлюдського взаєморозуміння, посилюючи вимір несправжності як негативного вимір присутності людини у світі. Тоді як світ спільного інтерсуб'єктивного простору культури, у якому досвід бачення світу доповнюється досвідом світу Іншого, сприяє значному розширенню особистісного світовідношення і крізь призму наповнення його моральними смислами відкриває нові грані й можливості людської достотності у вимірах справжності існування та цілісності культури.

Література:

1. Гуссерль Е. Криза європейського людства і філософія / Едмунд Гуссерль // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями : хрестоматія / [упоряд. : В. В. Лях, В. С. Пазенок]. – К., 1996. – С. 62–94.
2. Гуссерль Э. Картезианские медитации / Эдмунд Гуссерль // Избранные работы / Эдмунд Гуссерль ; [пер. с нем. В. И. Молчанова]. – М., 2005. – С. 377–442.
3. Малахов В. А. Нравственные основания духовного развития личности / В. А. Малахов // Культура и развитие человека : очерк филос.-методол. проблем / [В. П. Иванов и др.]. – К., 1989. – С. 254–306.
4. Тыменецкая А. Т. Моральный смысл и человеческая личность в контексте общественной жизни : положение человека в единстве всего живого / А. Т. Тыменецкая // Феноменология в современном мире / отв. ред.: М. Кулэ, В. И. Молчанов. – Рига, 1991. – С. 13–64.
5. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – Изд. 3-е, испр. – СПб. : Наука, 2006. – 452 с.
6. Шелер М. Избранные произведения / Макс Шелер ; [пер. с нем. под ред. Денежкина А. В.]. – М. : Гнозис, 1994. – 490 с.
7. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей / Макс Шелер ; [пер. с нем. А. Н. Малинкина]. – СПб. : Наука ; Унив. кн., 1999. – 231 с.
8. Яннарас Х. Свобода етосу / Христос Яннарас ; пер. В. Верлока. – К. : Дух і літера, 2003. – 268 с.

УДК 130.2

Світлана Гаєвська**ЦІННІСНІ ВИМІРИ СОЦІОКУЛЬТУРНОГО БУТТЯ ЛЮДИНИ
В КОНТЕКСТІ АКСІОЛОГІЧНОГО ДИСКУРСУ**

У статті розглянуто ціннісні виміри людського буття в контексті сучасних соціокультурних трансформацій соціуму на основі аксіологічного дискурсу зміни аксіосфери культури.

Ключові слова: цінність, антропологічна криза, культурна ідентифікація, трансцендування, культурний капітал.

Svetlana Gayevskay**SOCIO-CULTURAL VALUE DIMENSIONS OF HUMAN EXISTENCE
IN THE CONTEXT OF THE AXIOLOGICAL DISCOURSE**

The article discusses value dimension of human existence in the context of modern sociocultural transformations on the basis of the axiological discourse of change in the axiosphere of culture. Contemporary globalization processes are accompanied by instability and crisis and reassessment of values and value orientations, change the hierarchy of values. The essence of socio-cultural transformations of society is defined as the loss of humanity in the very foundations of industrial civilization, as an anthropological crisis (Mamardashvili). After all, the defining basis of the European socio-cultural traditions is worth of the human person that spoke and the criterion of public institutions, and determined the architectonics of the socio-cultural existence of individuals, its cultural matrix. The dominant value of a European-type culture has focused experience of searching and achievements of generations, served as a condition of the incarnation luminary foundations of social development. Value potential of cultural life allows you to distance yourself from destructive changes (not to be an apologist for reality), and to seek constructive ways to overcome them in all spheres of public life. Global crises are the result of inadequate social values and beliefs, and the fate of humanity was totally dependent on the values that will choose the next generation (Sperry) a Study of value dimensions of human existence in the context of contemporary social and cultural transformations and the specificity of axiological discourse outlines the problem of the value bases of cultural identification of man as the overcoming of various forms of exclusion (individual and culture). The lack of axiological component leads to the loss of certainty of human existence, relatives human relationships, and makes them able to cross the face of human. Postmodernism captures the full relatively axiosphere culture and the devaluation of the human in man, appears as the destruction of the foundations of civilized arrangement of human existence. In current anthropological discourse of the twentieth century, there is a vision of the human being, transcend. Losing that dimension, the man becomes on the brink of the human world. Transcendence like holding yourself in the space of a human appears as a collection of personality in the integrity of the self. That is, a crisis of identity occurs when there is a disintegration of the ideals and values that are dominant in society (E. Erikson), and individuals looking for their own identity, to ensure the recovery of their identity, to overcome internal entropy, to form their own order (E. Toffler). Value orientation is an essential characteristic of a person.

Key words: value, anthropological crisis, cultural identity, transcending cultural capital.

Светлана Гаевская**ЦЕННОСТНЫЕ ИЗМЕРЕНИЯ СОЦІАКУЛЬТУРНОГО БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА
В КОНТЕКСТЕ АКСІОЛОГІЧЕСКОГО БЫТИЯ**

В статье рассматриваются ценностные измерения человеческого бытия в контексте современных социокультурных трансформаций на основании аксиологического дискурса изменения аксиосферы культуры.

Ключевые слова: ценность, антропологический кризис, культурная идентификация, трансцендирование, культурный капитал.

Сучасні глобалізаційні процеси супроводжуються не тільки соціально-економічною нестабільністю і кризовими явищами, а й переоцінкою цінностей і ціннісних орієнтацій, зміною ієрархії цінностей, що виявляється в явищах соціальної дезорганізації, а на особистісному рівні характеризується втратою орієнтирів у житті. Дезорганізація ієрархії норм, що визначали соціальний порядок, аналізується у феномені аномії (Дюркгейм) в контексті цивілізаційних трансформацій (від індустріальних до постіндустріальних), що веде до кризи цивілізаційної ідентичності. Дезорганізація як фрагментація суспільного буття формує фрагментарну особистість, у якій немає стійких норм і життєвих цілей, а способи поведінки позбавлені зв'язку з групою, суспільством, послаблюючи інтеграційні

сили суспільства. Послаблення інтеграційних зв'язків суспільства виявляється в дисфункції соціальних інституцій та патологізації соціальних взаємозв'язків, що спричиняє зміну типу соціуму. Суть соціокультурних трансформацій соціуму окреслюється як втрата гуманності в самих підвалинах техногенної цивілізації, як антропологічна криза (Мамардашвілі). Адже визначальна основа європейської соціокультурної традиції є цінність людської особистості, право на свободу, щастя, що було не тільки критерієм оцінювання суспільних інституцій, модифікуючись залежно від типу культури, а й обумовлювало архітектоніку соціокультурного буття індивідів, його культурну матрицю.

Ціннісні домінанти європейського типу культури, концентруючи досвід шукань і здобутків поколінь, слугували умовою втілення людиномірних основ суспільного розвитку. Ціннісний потенціал культурного буття дозволяє, рефлексуючи, дистанціюватися від деструктивних змін, тобто не ставати апологетом реальності, а шукати конструктивні способи їх подолання у всіх сферах суспільної життєдіяльності. У такий спосіб виявляються глибинні проблеми людського буття (екзистенційні) в його протистоянні антилюдським формам свого вияву, через усвідомлення буттєвої укоріненості та буттєвого статусу людського самопізнання, відкритої онтологічної можливості бути людиною, як способу ідентифікації себе, здійснення себе у своїй людськості. Це проблема «культивування людяності» (М. Гайдеггер) та «антропокреативного потенціалу» (В. Табачковський). Р. Сперрі зазначав, що глобальні кризи здебільшого є результатом неадекватних соціальних цінностей і поглядів, і, як доля людства, так і доля всієї біосфери опинилися в повній залежності від тих цінностей, які оберуть наступні покоління.

Метою дослідження є розкриття ціннісних вимірів людського буття в контексті сучасних соціокультурних трансформацій на основі аналізу специфіки аксіологічного дискурсу. Зокрема, проблеми ціннісних засад культурної ідентифікації людини, як подолання різних форм відчуження (індивіда і культури) та обездуховлення, осмислюються впрацях В. Дільтея, Г. Рікєрта, М. Гайдеггера, Г. Гадамера, Е. Фрома, М. Шелера, К. Ясперса. Різним аспектам ціннісної свідомості присвячені праці українських учених – С. Кримського, Г. Ковадло, В. Загороднюка, С. Пролєєва, В. Табачковського та ін.

Як відомо, Ф. Ніцше визначив радикальний зв'язок кризи європейської культури і цивілізації з ерозією фундаментальних для європейської людини цінностей і сенсів, сутністю якої було утвердження моралі як сфери абстрактного обов'язку, що вело до знецінення особистісного життя в його багатоманітності. Ніцше констатував епоху нігілізму, як виснаження і загибель смислу, і необхідність переоцінки цінностей. Утвердження сильної особистості та неутилітарних цінностей (виступаючи проти подвійної моралі святенників), для мислителя це було утвердженням справжньої природи людини як відкритої світові, всій проблемності суцього, що потребує постійних зусиль щодо пошуку і виявлення засад власного буття [7, с. 146]. Для М. Гайдеггера доба втрати смислу обумовлена антропологічною від'єднаністю від буття, що веде до повного обездуховлення західної цивілізації, для якої все стало безбарвним, позбавленим таїни, а світ недоступним, бо без смислу (який як світло робив видимим суще) [1, с. 198].

М. Гайдеггер особливо продуктивним підходом визнає кантівський, що визначив конструктивну дослідницьку програму на століття вперед, адже дозволив уникнути перебільшення окремих сфер багатовимірного буття людини. Для Канта людина постає громадянином світу, де всі складові її буття мають значущість у здійсненні людського в людині: Бог, дух, екзистенція, громадянське суспільство, право, мораль тощо. І важливим є поєднаність антропокультурного і соціокультурного, загальнолюдського досвіду і особистісного буття в його відкритості світу, завдяки чому буття розкривається лише людині [6, с. 8]. Для М. Гайдеггера людська присутність у світі (перебування присуті) є способом виявлення буття через внутрішнє трансцендування, як вихід до глибинних підвалин свого існування та до буття в його істині. Водночас німецького мислителя критикують за брак аксіологічної складової, коли заперечується пошук якихось вищих цінностей і тим самим розгортається нова онтологія безпритульності, невпевненості, відчуженості людського, тобто тоді людське буття втрачає визначеність, а людські взаємини, релятивізуючись, здатні переступати межу людського. Пошуки в контексті марксистського чи фрейдистського способів філософування, зводячи мотиваційну сферу людини до потреб, інтересів, стали підґрунтям розуміння суперечливості ціннісної сфери людського буття, та необхідності особистісних зусиль щодо її впорядкування.

Можливо, сучасним розвідкам співзвучною постає екзистенційна діалектика С. К'єркегора, де розкривається проблема особистісної самореалізації в її естетичних, етичних та релігійних виявах, як саме життєвих самоідентифікаціях, виявляючи ті колізії, що актуалізують духовні потенції людського самоосмислення, коли факти стають носіями сенсів, цінностей, перетворюючи біографію у внутрішньо пережиту долю. Водночас постмодернізм у його запереченні гранднаративів класичного модерну, що вели до придушення особистісного і легітиматії лише однієї форми раціональності, фіксує

повну релятивізацію аксіосфери культури та знецінення людського в людині, що постає як руйнування засад цивілізованого облаштування людського буття. Суперечливість соціокультурних процесів, окреслених постмодерністською візією, поєднує розкриття нових параметрів людської природи, її багатовекторність і багаторівневість із безмежним індивідуалізмом та релятивізацією вихідних етичних і ціннісних орієнтирів [4].

Актуальним у антропологічному дискурсі ХХ ст. є бачення людини як істоти, що трансцендує саму себе, свою життєдіяльність, долаючи свою природну недостатність, і завдяки чому людина здатна долати уречевлений світ повсякденності, що приховує від людини кінецьність її буття, здійснюючи справжні, онтологічні виміри свого існування. Так, екзистенційно переосмислюючи кантівську позицію, К. Ясперс у трансцендуванні вбачає те, що робить людину людиною, і дозволяє уникнути редукування її до певних фрагментів реальності. Втрачаючи цей вимір, людина стає на межу людського світу, що веде до втрати людського в людині, і що, наприклад, Е. Фромом розглядається як «відсутність зв'язку з будь-якими цінностями, символами, підвалинами, і що переживається як моральне відчуження... так само нестерпне, як і фізичне [5, с. 26].

Трансцендування, як тримання себе в просторі людського, постає збиранням особистості в цілісність свого «я». Тобто криза ідентичності відбувається тоді, коли відбувається розпад ідеалів і цінностей, домінуючих у соціумі (Е. Еріксон), й індивіди шукають власну ідентичність, щоб забезпечити відновлення їх особистості, щоб подолати хаос, внутрішню ентропію, сформувати власний порядок (Е. Тоффлер). Ціннісний підхід формує здатність до виявлення цілісностей світу, зберігаючи і цілісність людської природи, яка здійснюється в кожному своєму вияві, тоді як втрата ціннісного ґрунту веде до фрагментування реальності, фрагментуючи (деформуючи) саму людську сутність, виснажуючи її духовний потенціал через втрату смислів. Так, для засновника філософської антропології М. Шелера істинне життя людини набуває духовного виміру через зв'язок зі світом надемпіричних цінностей, а цінність постає тим, що самовіднаходиться в акті інтуїтивного впізнавання [8, с. 261–335].

Цінність, виражаючи ставлення людини, не зводиться ні до поняття, що можна логічно вивести, ні до значення, адже поєднує внутрішнє і зовнішнє, суб'єктивне й об'єктивне, виводячи в простір соціокультурного буття спільності, історичності (буття добра, правди, свободи). М. Шелер зазначав, що людина як соціальна і духовна істота, дана сама собі ментально через панівну в суспільстві ціннісно «фундовану» ідею людини, визначаючи вектор можливих (глибинних) змін. У своїй феноменологічній аксіології, виокремлюючи три види знання, укорінених у людській природі, мислитель розглядає наукове знання, спрямоване на реалізацію життєвих потреб, ціннісно нижчим. Адже людина саме як «протестант життя», в спрямованості до духовних цінностей є укоріненою в бутті у своїй відкритості (симпатії) та актуалізації цінностей в історично конкретних формах свого буття, що надає цінності і сенсу вітальним силам. Тому ціннісна спрямованість є сутнісною ідеєю людини, що формує реальність моральності, соціальності, релігійності як реалізації людського в людині, а нерозвинутість ціннісної свідомості є ознакою кризи культурного буття. Адже цінності неможливо сформувати штучно і запровадити примусово. І кожне покоління, і кожна людина, долаючи відчуження, заново відтворює свій світ як світ цінностей (згадаймо відоме міркування, що культура є постійне зусилля людини бути людиною). Відоме тлумачення подвійної природи цінностей як суб'єктивно – об'єктивної, адже вони об'єктивно функціонують і обов'язково суб'єктивно переживаються, виражають значимість чогось для суб'єкта. Така значущість, як оцінювання, суттєво відрізняється від цінності. Адже такі цінності як справедливість, свобода істина виражають рівень духовного відношення між людьми як самоцінними суб'єктами. Цінності, пронизуючи сфери життєдіяльності людини, перетворюють економіку, політику в політичну, економічну культуру. Тобто цінності реалізуються насамперед не в суб'єкт-об'єктних, а в міжсуб'єктних відношеннях, а їх руйнування веде не тільки до відчуження від інших, а і від суспільства, природи. Тому культура, як сутнісний вияв людського (а не сфера розваг), є практичною реалізацією цінностей у людських стосунках і справах, механізмом самовідтворення людського в конкретних умовах існування, механізмом його самоідентифікації. Як тут не згадати відомі міркування про те, що моральність починається з того, що людина визнає цінність іншої людини, через мову встановлює зв'язок з етносом, через логічну структуру думки, інваріантну для етносів, встановлює зв'язок із людством [2, с. 49–93].

Моральні цінності, втілені в певних якостях, окреслюють міру людського в людині, а як сукупність норм поведінки, задають міру організації суспільного життя, ставлячи в епіцентр особистісне буття як вищу інституцію духовної реальності. Нівелювання ж аксіологічної складової проявляється як деперсоналізація суспільного буття, де професійні якості мало залежать від особистісних якостей. Тоді людина перетворюється в носія ролей та функцій, що визначаються функціонуванням системи,

у яку вона долучена, і діє принцип: ціль виправдовує засоби. Важливим постає розрізнення цілей і цінностей, де остання, на відміну від першої, постає самодостатньою (не може бути засобом), надаючи тим самим морального виміру, і забезпечує автономність особистості від конкретних умов існування. Ціннісна свідомість виводить людину на той рівень буття, де усвідомлюється «горизонт» людських можливостей (міра людського в людині). Ціннісний вимір глибоко укорінений в існуванні людини, наділяючи його сенсом та сутнісною визначеністю. Ще І. Кант указував на «природну моральну чутливість» людини, яка належить до європейської традиції, і робить її здатною до морального існування, виявляючи в такий спосіб єдність людського життя і світу цінностей, що не є вже таким очевидним і сьогодні. М. Шелер через ціннісну складову людського буття також бачить його зв'язок із підвалинами світу. У своїй феноменологічній «апології» цінностей мислитель відстоює позицію самотнього характеру морального досвіду, у якому людина відкриває об'єктивний світ цінностей, вбачаючи своє покликання в здійсненні ціннісної повноти буття у своєму житті [3, с. 68].

Виступаючи проти теорій, що розглядають цінності лише як суб'єктивне явище людської свідомості, вчений акцентує увагу на тому, що інтенція ціннісного твердження не спрямована на лише внутрішнє самопочуття, слугуючи комунікації і мотивуванню для зміни вчинків. Ціннісний зміст реальності не просто переживається людиною зсередини, а даний в інтенційному модусі свідомості (цінності проти-стоять суб'єкту), перебуває поза свідомим життям в інтенційному об'єкті. Даність цінності може зовсім не супроводжуватися чуттєвим переживанням. Автономна стійкість цінності, простір аксіологічних сутностей, що не є тотожним суб'єктивним переживанням, підтверджується виникненням ситуацій переоцінки цінностей. Тобто М. Шелер відстоює докорінну онтологічну відмінність суб'єктивного інтересу, оцінки і цінності, і критикує обґрунтування етики на основі ідей обов'язку та внутрішнього примусу, оскільки визнає первинність цінностей онтологічну і феноменологічну. І феноменологічний аналіз світу цінностей, як автономного і самотнього, розкриває базовий, засадовий характер етичного досвіду людини, втрата якого веде до втрати людської унікальності у світі (людського в людині) [9].

У теорії емотивізму М. Шелера культурний досвід особистості є виявленням ієрархії цінностей, які, структуруючи реальність, сприяють інтеграції індивіда в цілісне «я» через зв'язок зі смислами цілого. Тоді, наприклад, мова як культурна реальність, постає не просто сукупністю знаків, а носієм кодів та буттєвих смислів, які визначають життя спільноти, як і кожне людське «я» постає носієм цих смислів, якими живуть, реалізуючи в повсякденних справах. Осмислене життя, життя згідно з цінностями виявляється реалізацією внутрішнього в зовнішньому. У культурно-символічному сприйнятті долається неможливість схоплення дійсності в усій її повноті, адже через концентрацію (кристалізацію), дійсність виявляється в її сутності і цілісності, витворюючи людське як співмірне ладу суспільства, природи, всесвіту. Смысл як основа взаємин індивіда і спільноти фіксує підвалини сталості духовного світу попри плинність подій життя. Смысл як буття сутнього фіксується індивідом, утверджуючи в такий спосіб сутнісний зв'язок із культурною традицією, яка постає матрицею сприйняття світу, пов'язуючи з досвідом минулих поколінь, укорінюючи і задаючи сьогodнішнє його виявлення. Завжди, відтворюючи смысл, відтворюється зв'язок із традицією, яка робить смысл самоочевидним, постаючи основою ідентифікації індивіда.

Традиція, як світ цінностей і смислів, який індивідом сприймається як свій, що надає цінності предметностям світу, роблячи самоочевидним своє ставлення до них. Події постають реальними (значущими), якщо витлумачені завдяки успадкованим духовним конструктам (як включеність у традицію), що дозволяє бути причетним до ціннісних засад культурного буття тут і тепер, виявляючи їх позачасову реальність. Віднаходження буттєвих смислів у власному індивідуальному досвіді як певних способів ставлення до світу, характеризує специфіку культурної ідентифікації особи. Плуралізм цінностей (навіть їх «столпотворение» за В. Біблером) у глобалізованому світі ставить на перше місце проблему культурної ідентифікації як проблему співвідношення набутого соціокультурного досвіду та вибору цінностей, як критеріїв відношення до наявної моделі світу, тобто як проблему самовизначення в полікультурному світі. Це і проблема співвідношення власного світу культури з іншими культурними світами, і як пошук значущого в них та збагачення власного культурного буття. Ціннісна свідомість передбачає особистісне відкриття смислів у полікультурному просторі, сутністю якого є засвоєння досвіду становлення та утримання людського в людині, так і протистояння деградації людського образу в людині. Це той «культурний капітал» (П. Бурдьє), що уможливило здатність до протистояння споживацько-гедоністичній ментальності сучасної європейської людини (Бодріяр) та втраті культурних смислів. Накопичений соціокультурний досвід, закріплений у ментальних та соціальних структурах норм життя, та виражений у політико-економічних, інтелектуальних, художніх практиках складає «культурний капітал» спільноти. «Культурний капітал» забезпечує

синтез традицій і новацій, актуалізує історичні надбання, збагачуючи сенсами, і де традиція постає не чимось закостенілим, а живим способом розбудови культурного буття спільноти через засвоєння на рівні особистісних сенсів і індивідуальних життєвих стратегій. Як зазначав Р. Мертон, завдяки спрямованості поведінки людей на базові культурні цінності можна говорити про масу людей як про спільноту. Тому зміни, що діють усупереч людській природі, укоріненій у базових цінностях, фундаментальних самоочевидних уявленнях про добро і зло, спричиняють культурну кризу і кризу ідентичності особистості. Розуміння потреби постійного оновлення цінностей у контексті цивілізаційних змін, обумовлювало появу чи то реформаторів релігії, чи засновників утопій, і аж до впровадження нових цінностей (цінність комунікації К. Ясперса, благоговіння перед життям А. Швейцера), і яскраво свідчить, що кризи мають культурно-ціннісні основи і не можуть бути подолані без ціннісних переорієнтацій.

Підсумовуючи, слід зазначити, що здатність до саморозвитку соціуму залежить від здатності до актуалізації накопиченого досвіду і перетворення культурних цінностей у культурний капітал (як людський ресурс). Ціннісний потенціал визначає життєздатність соціуму, його здатність до самоорганізації, будучи сенсовірним початком соціальних практик.

Література:

1. Гайденко П. П. Искусство и бытие. М. Гайдеггер о сущности худ. произв. / П. П. Гайденко // Философия. Религия. Культура. – М. : Наука, 1982. – 397 с.
2. Гуссейнов А. А. Этика и мораль в совр.мире / А. А. Гуссейнов // Этическая мысль : совр. наследие. – М. : Прогресс-Традиция, 2009. – С. 49–93.
3. Добко Т. Апологія цінності за твором М. Шелера «Формалізм в етиці і матеріальна етика цінностей // Філософська думка. – 2014. – № 4. – С. 67–79.
4. Колізії антропологічного розмислу // В. Г. Табачковський, Г. П. Коваadlo і ін. – К. : Видавництво ПАРА-ПАН, 2002. – С. 108–123.
5. Фромм Є. Бегство от свободы // С.Фромм. – М.,1990. – 267 с.
6. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / М. Хайдеггер. – М, 1997.
7. Хайдеггер М. Слово Ницше «Бог мертв» // Вопр. филос. – 1990. – № 7. – С. 132–146.
8. Шелер М. Формализм и априоризм / М. Шелер ; [пер. с нем. А. Денежкин и др.] // Избранные произведения. – М. : Гнозис, 1994. – С. 261–335.
9. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей. – СПб. : Наука, Университетская книга, 1999. – 231 с.

***Рецензент** – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Рівненського національного університету водного господарства та природокористування А. Є. Залужна*

УДК 130.1

Валентина Дроtenко, Юрій Гуйда**СУБ'ЄКТНІСТЬ ЯК МОДАЛЬНИЙ ОПЕРАТОР ОСОБИСТОСТІ**

У статті досліджено концепт «суб'єктність» як специфічний «модальний оператор» особистості (необхідність, можливість, дійсність), який визначає спрямованість суб'єктної активності індивіда. Проаналізовано поняття «суб'єктність» у філософії Аристотеля, Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля. Розглянуто діалектику змісту і форми суб'єктності; проаналізовано потенціал концепції суб'єктної активності індивіда у визначенні сутності поняття «суб'єктність».

Ключові слова: суб'єктність, суб'єктна активність, самосвідомість, ідентичність, самовизначення, самореалізація, рефлексія свободи.

Valentina Drotenko, Yuri Guida**SUBJECTIVITY AS OF THE INDIVIDUAL MODAL OPERATOR**

The article defines the concept of «subjectivity» as a specific «modal operator» of personality (necessity, possibility, reality) which directs individual objective activities. We analyzed the concept of «subjectivity» in the philosophy of Aristotle, Kant, Fichte, Schelling, Hegel. We found the difference of the terms «subject» and «subjectivity». The term «subject» is mainly focused on the epistemological aspect when it comes to the adequacy or inadequacy of reflection of objective existence. Subjectivity is understood as a quality of subject.

The purpose of this study is: to identify the dialectics of subjectivity's content and form; to analyze the potential of the concept of individual subjective activity in the determining of the concept of «subjectivity» nature.

Aristotle stated that subjectivity can be hidden, it can exist only as a possibility, or being actualized. The concept of subjectivity indicates activity of a thinking individual in the cognition of reality and it's transformation. Kant, Fichte, Schelling and Hegel studied the principle of the representation of subject and object relationship in the cognition as a necessary condition of the productive activity of consciousness. They defined consciousness as the basis of personality. Kant formulated the categorical imperative as the highest level of subjectivity. Fichte proposed the position about the autonomy of «Me». Self-consciousness arises as a reflection of motivation, «Me» acquires subjectivity. Self-consciousness is the basis of subjectivity. Schelling defined that «Me» is characterized not only by self-consciousness, but by the tendency to the objectification of itself. «Identical» is the basis of the world. It appears in nature and human consciousness, in history and art. Absolute identity has two forms: subjective consciousness and object nature. Hegel develops the concept of absolute principle: human cognition is self-consciousness of the absolute principle of reality. The highest level of consciousness is subjectivity itself; true independence, containing the opposites and overcomes them itself.

The meaning of «subjectivity» reveals itself as the way of self-determination (choice and decision-making, harmonization of reality); as the form of self-fulfillment (interactivity, productivity); as the need to be responsible (reflexive) in disposing of freedom in the limited space and time.

Key words: subjectivity, subjective activity, self-consciousness, identity, self-determination, self-fulfillment, reflection of freedom.

Валентина Дроtenко, Юрій Гуйда**СУБЪЕКТНОСТЬ КАК МОДАЛЬНЫЙ ОПЕРАТОР ЛИЧНОСТИ**

В статье исследован концепт «субъектность» как специфический «модальный оператор» личности (необходимость, возможность, действительность), который определяет направленность субъектной активности индивида. Проанализировано понятие «субъектность» в философии Аристотеля, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. Рассмотрена диалектика содержания и формы субъектности; проанализирован потенциал концепции субъектной активности индивида в определении сущности понятия «субъектность».

Ключевые слова: субъектность, субъектная активность, самосознание, идентичность, самоопределение, самореализация, рефлексия свободы.

Постановка проблеми. Філософські рефлексії щодо поняття «суб'єктність» та проблем суб'єктної активності індивіда простежуються у філософії античності та середньовіччя, німецької класики та філософських концепцій XIX – XX ст. Однак слід зазначити, що термін «суб'єктність» ще не здобув категоріального визначення в системі соціально-філософського знання і тому досить часто його ототожнюють із поняттям «суб'єктивність». Соціально-філософський аналіз феномену суб'єктності з погляду історико-філософського концепту «суб'єктність» (у Аристотеля, Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля) дозволяє розглянути розвиток поняття «суб'єктність» у взаємозв'язку з предметно-практич-

ною, психічною та мисленнєвою діяльністю суспільного індивіда, тобто як продукт саморозвитку особистості, як спосіб самоідентифікації і форму самореалізації.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. В окремих працях із психології суб'єктності ряд авторів розрізняють «суб'єктність» і «суб'єктивність» як певні властивості (якості) суб'єкта: К. О. Абульханова, А. В. Брушлинський, А. К. Осницький, В. А. Петровський, В. І. Слободчиков, Г. А. Цукерман, В. А. Татенко, А. У. Хараш та ін. [7; 8], які у своїх працях використовують термін «суб'єктність» («суб'єктний») як самостійний, як такий, що означає істотну властивість суб'єкта і принципово відрізняє його від об'єкта та інших суб'єктів. Із позицій філософії Г. В. Ф. Гегеля таку «якість» слід розуміти як «тотожну з буттям визначеність». О. М. Леонтьєв у монографії «Деятельность. Сознание. Личность» (1977), аналізуючи термін «суб'єктивність», утворює семантичну пару «суб'єктивізм – суб'єктність», яка розкриває протилежність двох значень суб'єктивності: 1) приналежність суб'єкту психічного; 2) адекватне ставлення психічного до буття як об'єкту. Вважають, що це перше застосування терміна «суб'єктність» для характеристики того, що належить суб'єкту.

Як зазначає С. Д. Дерябо [3], в літературі використовують два терміни, що позначають якість суб'єкта: «суб'єктивність» і «суб'єктність». У першому випадку в семантичному полі домінує схема адекватності (чи неадекватності) відображення суб'єктом об'єктивного буття, і в термін «вбудована» гіпотеза про характер системоутворювальної властивості суб'єкта. У другому – термін позначає лише системну якість суб'єкта, сам факт його наявності як такого, не висувуючи при цьому жодних гіпотез про його сутність. Проте тривалий час домінуючим залишався термін «суб'єктивність», оскільки в дослідженнях проблеми «суб'єкта – об'єкта» акцент було зроблено не стільки на онтологічному, скільки на гносеологічному аспекті: найважливішого значення набувало питання про адекватність / неадекватність відображення суб'єктом об'єктивного буття, тобто суб'єктивність розглядали як системну якість суб'єкта.

Мета і завдання дослідження: актуалізація методологічного значення історико-філософського концепту суб'єктності для сучасного соціально-філософського дискурсу, що дозволить:

- розкрити діалектику змісту і форми суб'єктності;
- проаналізувати методологічний потенціал поняття «суб'єктна активність індивіда» у визначенні онтологічних засад сутності концепту «суб'єктність».

Виклад основного матеріалу. Філософський концепт суб'єкта вперше зустрічаємо в логічних трактатах Аристотеля. Аналізуючи зміст та форму висловлювань, він увів категорії «суб'єкт» і «предикат» (грецькі терміни відповідають латинським: «*hurokeimenon*» – «*subjectum*» (позначається S), а «*kategoroumenon*» – «*praedicatum*» (позначається P). Оскільки для Аристотеля форма невіддільна від матерії, то суб'єкт і предикат залежать від охоплених ними предметів, їх не можна відокремлювати, вони не можуть існувати окремо, як ідеї Платона. За Аристотелем, суб'єкт із предикатом утворюють чотири типи з'єднань: «визначення», «власне», «рід» і «випадкове». Аналізуючи ці типи зв'язку «суб'єкт – предикат», він виявив критерій обернення висловлювання. Якщо можна обернути висловлювання «S є P» в «P є S», і при цьому істинність його не зміниться, то це – «визначення» або «власне». Важливою категорією для поняття «суб'єкт» є «дія» («*praxis*») – те, що, згідно з Аристотелем, перетворює, викликає рух і зміну. «Необхідно, щоб у діючого і того, що відчуває вплив, була різна діяльність. Адже в одному випадку є дія, в іншому – те, що зазнає дії, причому підсумок і мета першого є діяння, другого ж – пасивний стан» [1, с. 107]. Інакше кажучи, ознакою суб'єкта є активність, тоді як об'єкт пасивний і може лише чинити опір дії.

На думку Аристотеля, існує два типи взаємодії: дія відповідає суб'єкт-об'єктному, а «те, що зазнає дії» – об'єкт-суб'єктному типу. Найважливіша характеристика дії – розгортання в часі: «Якщо хтось вказує, скільки тривала дія, він визначить її часом» [1, с. 64], тобто можна говорити про «процес взаємодії», крім того, дія «допускає і протилежність собі, і більшу чи меншу ступінь» [1, с. 79]. «Відчувати вплив і впливати – не в природі будь-якої речі, а властиво лише тим, які містять в собі протилежності» [1, с. 79], тобто можна говорити про «форму взаємодії». Аристотель фактично переходить до категорії «взаємодія», похідної від категорії «дія», що дозволяє описувати ситуації, коли є взаємний вплив предметів і явищ одне на одного. При цьому взаємодія з погляду процесуальності є перехід можливого в справжнє (актуалізація). Це означає, що суб'єктність може бути прихованою, не проявленою, наявною лише як можливість, або актуалізованою, проявленою, що маніфестує себе. «З речей, здатних діяти, ті, у яких форма не знаходиться в матерії, впливають, не зазнаючи впливу, а ті, у яких перебуває, – самі схильні до дії» [1, с. 406]. Отже, в понятті «суб'єктність» на перший план постає активність мислячого індивіда в пізнанні дійсності та її перетворенні.

Античну традицію значення активності суб'єкта у свідомому ставленні до світу розвинула німецька класична філософія. Категорії «суб'єкт» і «суб'єктність» розробляли Кант, Фіхте, Шеллінг і Гегель, котрі розглядали рефлексію всього зовні заданого як умову відповідного уявного (мисленнєвого) змісту, який

набуває характеру внутрішньої достовірності свідомості. Цей принцип рефлексії, самосвідомості, свідомого контролю над вихідними відношеннями суб'єкта до об'єкта в процесі пізнання як необхідної умови продуктивної діяльності свідомості став важливим досягненням німецької класичної філософії.

Згідно з І. Кантом [4], духовний апарат упорядковує в просторі і в часі матерію відчуття зовнішнього світу і в такий спосіб утворює поняття, за допомогою яких людина інтерпретує чуттєвий досвід. Причини відчуттів непізнавані; вони не можуть бути описані категоріями, тому Кант назвав їх «речами в собі». Оскільки простір і час суб'єктивні, то людське сприйняття завжди виявляє в навколишньому світі характеристики, що вивчаються геометрією і наукою про час. Через свою суб'єктивність простір і час, на думку Канта, не є поняття, а форми «інтуїції» («Anschauung»). Причиною явищ у просторі і часі є свобода волі людини на відміну від відчуттів, причиною яких є «речі в собі». Водночас є суб'єктивні поняття, які Кант називає апіорними, виводячи їх із виділених Аристотелем форм силлогізму. До них належать важливі для аналізу суб'єктності поняття: «існування», «необхідність», «можливість», «причина і дія», «взаємодія».

У «Метафізиці моралі» (1785 р.) [4] Кант уводить поняття «категоричний імператив» – формулу наказу для розуму. Це об'єктивний принцип, який нав'язується волі. На його думку, всі моральні поняття апіорні, тобто знаходяться виключно в розумі. Якщо люди вчиняють відповідно до приписів обов'язку, тоді мораль як суб'єктивна цінність актуалізується. Це означає, що розумна людина керується волею, тобто підпорядковує свої дії закону. З поняття закону Кант виводить апіорний характер категоричного імперативу, який зводиться до того, що певний вчинок необхідний «категорично», незалежно від поставленої мети, на відміну від умовного імперативу, який означає, що для досягнення конкретної мети слід зробити конкретну дію (вчинок). Категоричний імператив містить формулу закону і абсолютну необхідність діяти у відповідності з ним, причому закон не містить обмежуючих умов. Узгодженість дії (вчинку) з категоричним імперативом безумовно необхідна. Суть категоричного імперативу Кант формулює так: роби так, щоб максима, якою керуєшся, могла стати загальним законом. По суті, тим самим він описує вищий рівень суб'єктності. Водночас суб'єктність індивідуальна: під час аналізу суб'єктності, розглядаючи вчинки, які виходять із категоричного імперативу, слід враховувати не тільки бажаний суб'єктом образ майбутнього, але і досягнуті результати.

Й. Г. Фіхте розвинув новий погляд на дійсність і висунув положення про автономність «Я» у статті «Про поняття наукоучення, або Про так звану філософію» (1794 р.) [5]. Уже Кант зробив предметом своєї «критичної філософії» реальність людської свідомості з її пізнавальними філософсько-світоглядними установками, у яких проявляється діяльність людини як особливий тип буття, на відміну від буття природи. Це відкривало можливість розробки онтології нового типу, у якій «буттям» є свідомість людини як духовна діяльність. Фіхте реалізував цю можливість у своїй філософській системі, відмовившись від кантівського тлумачення «речі в собі» як незалежної від людської свідомості сутності. На думку Фіхте, увесь свій зміст свідомість повинна пояснити з самої себе, без апеляції до зовнішньої природи, «речей у собі». Все те, що як зовнішня межа протистоїть свідомості – «об'єкт», «чуттєва даність», «природа», «річ у собі», і є, згідно з Фіхте, лише межа діяльності свідомості, зупинка в активності «Я». Лише «Я», свідомість, дух є для людини єдиною реальністю, тому філософія повинна стати вченням про «Я» як особливу духовну субстанцію, сутність якої постає ця принципова необмежена вільна діяльність. «Знання ... існує саме для себе: знання стає самосвідомістю; і в цій самосвідомості воно є для себе власна сила, що ґрунтується на собі, свобода і діяльність» [5, с. 138]. Теоретичним підґрунтям цього принципу, на думку Фіхте, є обумовленість усвідомлення існування зовнішнього світу усвідомленням власних сприйнятих, незалежних від власної волі. Фіхте вважав, що джерелом системи уявлень, супроводжуваних «відчуттям необхідності», є «дія інтелекту», а не кантівська «річ у собі». Під дією він розуміє здобування активним інтелектом як «чистим Я» чуттєвого досвіду, що утворює зміст свідомості («емпіричне Я»). У роботі «Ясне як сонце повідомлення» Фіхте пише: «Я урочисто тут заявляю: внутрішній сенс, душа моєї філософії полягає в тому, що людина не має взагалі нічого, крім досвіду; людина приходить до всього, до чого вона приходить, тільки через досвід, тільки через саме життя. Все її мислення – несистематичне або наукове, звичайне або трансцендентальне – виходить з досвіду і має на меті знову-таки досвід» [5, с. 285]. На думку Фіхте, як усвідомлення зовнішнього світу, так і самосвідомість вперше виникає з «біологічного досвіду», оскільки в живій істоті є «відчуття сили», яке Фіхте називає «принципом життя свідомості». У трактаті «Мораль» («Наукоучение») (1797 р.) Фіхте говорить уже не про абстрактну тенденцію до оволодіння всім, що оточує живий організм, а більш конкретно про «інстинкт», «потреби» і «задоволення». Самосвідомість виникає як рефлексія спонукання, тобто коли воно усвідомлюється як «моє спонукання». Завдяки цьому спонукання перестає бути інстинктивним, і, за висловом Фіхте, відбувається «стрибок» із природної необхідності в людський світ. «Я», яке було до того лише пасивним дзеркалом інстинктивної поведінки, набуває суб'єктності.

Фіхте стверджував: природа не діє (не є суб'єктом), діє лише людина – вільна істота, яка володіє суб'єктністю. На відміну від тварин, які задовольняють потреби інстинктивно, людина здатна діяти відповідно до усвідомлених намірів. Як зазначав Фіхте, на початку усвідомленої дії стоїть акт волі – вільне рішення «Я», навіть якщо це рішення зводиться до схвалення спонукання, що виникає з «біологічного досвіду». Спонування завдяки усвідомленню перестає бути інстинктивним і стає частиною самосвідомості. Самосвідома істота завдяки контролю вмісту свого чуттєвого досвіду («емпіричного Я») може впливати на свої спонування, трансформувати їх. Саме така здатність самосвідомості лежить в основі її розвитку. Тому, на думку Фіхте, призначення людини полягає в перетворенні природи і суспільства, щоб зробити їх ідентичними з собою. Для цього людина «повинна визначати сама себе і не дозволяти визначати себе нічим зовнішнім». Говорячи про перетворення природи і суспільства, Фіхте вказує, що людина, відсуваючи межу «не-Я», залишає свій «слід» на предметах так, щоб вони були її своєрідним відображенням; тим самим вихідна природна визначеність предметів змінюється на людську визначеність, у чому і полягає моральне завдання людини. По суті, йдеться про творчість, завдяки якій людина уникає загибелі. Творча дія дозволяє перейти межі індивіда і продовжитися в наступних поколіннях. «Сьогоднішня та остаточна явище кінцевої мети відбувається неодмінно тільки в індивідуальній формі, і для цього явища придатна тільки воля, а світи є лише сфери видимості індивідуальних волей. Ті, хто не викликав у собі волі, не існуватимуть» [5, с. 531].

Ф. В. Й. Шеллінг у роботі «Система трансцендентального ідеалізму» (1800 р.) [6] зробив перехід до онтологічної позиції. Оскільки пізнання має два полюси: природу (перший полюс, об'єктивний), і «Я» (другий полюс, суб'єктивний), Шеллінг представляє свою концепцію філософії як систему двох взаємодоповнювальних «філософських наук». Наука про природу, натурфілософія, виходить із її повної автономії від «Я», оскільки «поняття природи не містить існування поняття інтелекту». Однак Шеллінг стверджує, що «необхідною тенденцією» природи є «одухотворення», інтеріоризація аж до людини, причому закономірність розуміють як щось ідеальне. З другого боку, філософська наука, що вивчає «Я», виходить з його самодостатності. Однак у «Я» відзначається не тільки самосвідомість, що виникає завдяки відчуттям, сприйняттям, уявленням і рефлексії, але також тенденція до об'єктивізації себе, що проявляється в поведінці. Виходить, що об'єктивне виникає з суб'єктивного, і таким чином, друга філософська наука доповнює натурфілософію, яка показує спрямованість природи до рефлексії самої себе, до людського розуму: «Натурфілософ у своїй винятковій спрямованості на об'єктивне насамперед прагне усунути будь-яке втручання суб'єктивного в галузь свого знання» [6, с. 235]. Проектування поведінки і подальша довільна акція передбачає, що світ об'єктивний, а усвідомлюється він, оскільки «Я» спрямовує на нього свою волю. Це означає, що довільні акції спираються не тільки на свідомість навколишнього світу, а й самосвідомість; що навколишній світ усвідомлюється тільки в разі активності «Я». Існує світ природи, в якому людина не бере участі, але під час здійснення людських дій виникає інший світ – світ артефактів, предметів культури, якого раніше не було. У перетвореній людиною природі об'єктивовано, «опредмечено» свідомість у вигляді діяльності, що містить мотивацію, планування, здійснення і контроль. Крім дій, у природному середовищі людина взаємодіє й з іншими людьми, причому Шеллінг підкреслює, що «безперервна взаємодія розумних істот» є «необхідною умовою свідомості», а без діяльності інших інтелектів, що впливають на світ, і, зокрема, на конкретного індивіда, той впав би в несвідомий стан. Отже, соціальне середовище, безумовно, необхідне для розвитку суб'єктності.

Шеллінг зазначає важливу обставину, що хоча кожна людина діє, виходячи з особистої мотивації, разом з тим її дії вплітаються в сукупність дій усього людства, складаючи його історію. Шеллінг називає підставу дійсності «суб'єкт-об'єктом». Ця основа має дві форми існування – суб'єкт (тотожний свідомості) і об'єкт (тотожний природі). У «Системі трансцендентального ідеалізму» для позначення основи дійсності Шеллінг використав поняття «ідентичність», щоб висловити думку, що природі й свідомості притаманна одна і та ж будова основи, яку можна позначити як «самостворення», як сходження до вищої стадії розвитку. При цьому Природа творить несвідомо, але в її продуктах можна виявити тенденцію спрямованості до вищого, до розуму, носієм якого є Людина. На протигагу природі, світ людей творить свідомо, але в процесі цієї колективної творчості виникають незаплановані наслідки, щось неусвідомлене.

Якщо Фіхте висунув тезу, що основою світу є «Я», то Шеллінг прийшов до іншої – основа світу є те «ідентичне», що, з одного боку, проявляється в природі й людській свідомості, а з другого – в історії та мистецтві. Природу Шеллінг розуміє як незалежну від свідомості, оскільки натхненність природи проявляється в спрямованості до вищого (до розуму), а спрямовуючою дійсністю є жива природа, організм. Водночас природа і штучні творіння «випромінюють» дійсність, що пізнається розумом. У філософській системі Шеллінга абсолютне усвідомлює себе в людському пізнанні. Ця

думка згодом розвинена Гегелем. Шеллінг у роботі «Виклад моєї системи філософії» виступає з позиції підстави (основи), яку називає «абсолютною ідентичністю» і яка щодо природи й свідомості є їхнім «буттям у собі». Це «буття у собі» має форму суб'єктності свідомості (або історії), а з другого боку – об'єктності природи. В обох формах діють загальні принципи, і хоча у свідомості або історії переважає суб'єктивний принцип, а в природі – об'єктивний, у свідомості (історії) вбачається об'єктивне начало, а в природі пізнається «розумне» у вигляді сукупності природних законів.

Г. В. Ф. Гегель розвиває концепцію абсолютного начала речей, котре, як і Шеллінг, Гегель називає «суб'єкт-об'єкт». Це абсолютне начало вивчається двома філософськими науками – трансцендентальною філософією, предметом якої є свідомість (суб'єкт), і натурфілософією, яка досліджує природу (об'єкт), – що взаємно пов'язані й доповнюють одна одну, утворюючи образ абсолюту. Оскільки абсолютне начало може бути зафіксоване думкою, то Гегель постулює, що абсолют споріднений людському мисленню. Звідси теза, що людське пізнання насправді є самосвідомістю абсолютного начала самої реальності. Тобто в основі реальності знаходиться «дух», який усвідомлює і пізнає себе. Інструментом аналізу реальності, на його думку, є поняття, ідеї, об'єктивні «визначення думки». «Наука логіки», у якій Гегель виклав цю концепцію, містить інформацію про об'єктивний світ. «Дух» реалізується в матеріальному світі та в історії, і його прояви люди поступово усвідомлюють у законах природи, у законах суспільства. Діалектика абсолютної ідеї, що є основою реальності, проявляється в динаміці змін у природі й людській історії, а також у людському пізнанні й розуміється як прогрес. У «Феноменології духу» Гегель розуміє пізнання, еволюцію суспільства та форм, в яких воно усвідомлює себе, зокрема релігію та філософію, як вираження спрямованості абсолютної ідеї до свого самопізнання. Отже, абсолют є не тільки субстанцією, а й суб'єктом, тобто джерелом власного руху до самосвідомості: «Вища у свідомості є суб'єктивність як така; вона є тотальність і може бути самостійна в собі, це – уявлення істинної самостійності. Самостійне те, що не знає протилежності, долає цю протилежність, не зберігає в протиставленні собі кінцеве, але містить ці протилежності в самому собі і водночас долає їх в собі. Це визначення суб'єктивності ... є також визначення суб'єктивної свідомості: вона знає себе як суб'єкт, як тотальність, справжню самостійність» [2, с. 34].

Висновки. Аналізуючи історико-філософський зміст соціального феномену суб'єктності можемо визначити концепт «суб'єктність» як специфічний «модальний оператор» особистості (необхідність, можливість, дійсність), що виявляє зміст і форму спрямованості суб'єктної активності індивіда, а саме:

- спосіб самовизначення – вибір і прийняття рішень; гармонізація проблемності дійсності;
- форми самореалізації – інтерактивність способів взаємодії та продуктивність результатів діяльності;
- необхідність відповідально (рефлексивно) розпоряджатися свободою в конкретному часі й просторі.

Сучасна філософська рефлексія за поняттям «суб'єктність» закріплює значення особливої особистісної якості, пов'язаної з активно-перетворювальними властивостями і здібностями індивіда в суспільстві, підкреслюючи процесуальний характер самої «Я», пов'язаний із самовизначенням, самосвідомістю, саморегуляцією, суб'єктифікацією тощо. Звернення до теоретичних витоків концепції суб'єктності в класичній філософії, на нашу думку, є необхідним моментом сучасних філософських рефлексій щодо соціального феномену суб'єктності індивіда і суспільства.

Література:

1. Аристотель. Сочинения в четырех томах. – Т. 2. – М. : Издательство «Мысль», 1978. – 687 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В двух томах / Г. В. Ф. Гегель. – Т. 2. – М. : Издательство «Мысль», 1977. – 573 с.
3. Дерябо С. Д. Феномен субъектификации природных объектов : дис... докт. психол. наук [Электронный ресурс] / С. Д. Дерябо. – Москва, 2002. – Режим доступа : <http://www.dissercat.com/content/fenomen-subektifikatsii-prirodnykh-obektov>
4. Кант И. Сочинения в шести томах / И. Кант. – Т. 4., Ч. I. – М. : Издательство «Мысль», 1965. – 544 с.
5. Фихте И. Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение / И. Г. Фихте. – М. : Харвест, 2000. – 784 с.
6. Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в двух томах / Ф. В. Й. Шеллинг. – Т. 1. – М. : Мысль, 1987. – 637 с.
7. Благирева И. Я. Субъектность как категория и предмет профессионального образования [Электронный ресурс] / И. Я. Благирева. – Режим доступа : <http://www.tsutmb.ru/subektnost-kak-kategoriya-i-predmet-professionalnogo-obrazovaniya>
8. Хисамбеєв Ш. Р. Проблема субъектности в философии и психологии [Электронный ресурс] / Н. Р. Хисамбеєв // Психологические исследования. 2015. – Т. 8. – № 39. – С. 6. – Режим доступа : <http://psystudy.ru>.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії імені професора В. Г. Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка **В. А. Бодак**

УДК 141.32:159.923.2

Михайло Ковальчук**ДІАЛОГІЗМ МАРТИНА БУБЕРА ТА МІСЦЕ «ІНШОГО» В НЬОМУ**

У статті здійснено філософський аналіз концепції діалогу Мартіна Бубера. Розглянуто основні складові міжособистісної сфери, яка відбувається внаслідок встановлення діалогічного стосунку між суб'єктами. Стосунок «Я–Ти», який є умовою діалогічності людського буття, встановлюється між людьми внаслідок здійснення міжособистісної відкритості суб'єкта суб'єкту. Відношення «Я–Воно» відбувається внаслідок суб'єкт-об'єктного зв'язку, який не є духовно наповненим та рівноцінним за співвідношенням розгортання свободи членів цього способу взаємодії. Новизна статті полягає на розгляді ідей Мартіна Бубера в контексті сучасного суспільства, а також зосередження наукового інтересу на праці «Діалог», яка є недостатньо опрацьованою в сучасному філософському дискурсі.

Ключові слова: діалог, зустріч, стосунок «Я–Ти», відношення «Я–Воно», спільність, пов'язаність.

M. Kovalchuk**DIALOGISM MARTIN BUBER AND PLACE THE «OTHER» IN IT**

The philosophical analysis of the phenomenon of interpersonal relationship as conceived in the dialogues the philosopher Martin Buber is resolved in the given article. It is conceived as a dialogue, acquiring the form of the relationship of «I – Thou». The ontological character of meeting, in which «I» becomes present as «Thou» is researched in the context of the philosophy of meeting. Reflection upon the categories of the relationship of «I – Thou» take place in the spirit of existential motifs, revealing spiritual as act. The novelty of the article exists in the synthesis of the leading ideas of philosophy of dialogue, which in the world of philosophical thought is achieved for the first time.

The primary basis of these philosophical streams are the categories «I» and «Thou». The relationship of «I–Thou» may take various forms: we may say «Thou» to God, loving him; we may say «Thou» to the world, loving the world. The relevant article was dedicated to the examination of relationship to the human «Thou». The purpose of both the philosophy of dialogue is to lead the human being out of his lonely, isolated daily life, which is full of «the faceless It,» and propel him to life as presence, and not as mere existence. Saying «Thou», the human being states his «I;» following the way to «Thou», the human being finds himself. Indubitably, the ruination of the world of «It» is impossible, and it is equally impossible to avoid the influence of «It». However, after the meeting with «Thou» the human being returns changed from what he was before – he now has a face. Dialogue is a revelation, which happens between two: «I» and «Thou». And as was pointed out above in the relevant article, following the way of the reflections of Martin Buber, revelation is both an epistle and a calling: an epistle to those who say, and a calling to meeting.

Key words: dialogue, reciprocity, meeting, relationship of «I–Thou,» relationship of «I–It», unity, connectivity.

Михаил Ковальчук**ДИАЛОГИЗМ МАРТИНА БУБЕРА И МЕСТО «ДРУГОГО» В НЕМ**

В статье осуществлен философский анализ концепции диалога Мартина Бубера. Рассмотрены основные составляющие межличностной сферы, которая реализуется за счет установления диалогического отношения между субъектами. Отношение «Я–Ты», которое является условием диалогичности человеческого бытия, устанавливается между людьми в результате осуществления межличностной открытости субъекта субъекту. Отношение «Я–Оно» происходит вследствие субъект-объектной связи, духовно не наполненной и не равноценной по соотношению развертывания свободы между членами данного способа взаимодействия. Новизна статьи заключается в рассмотрении идей Мартина Бубера в контексте современного общества, а также в сосредоточении научного интереса на работе «Диалог», которая недостаточно разработана в современном украинском философском дискурсе.

Ключевые слова: диалог, встреча, отношение «Я–Ты», отношение «Я–Оно», общность, связанность.

Вступ. Вихідним пунктом концепції діалогізму Мартіна Бубера є розмежування понять «діалог» та «комунікація». Таке розмежування здійснюють на основі важливості передачі інформації внаслідок мовного зв'язку, без якого неможлива комунікація. У діалозі також використовують мовний зв'язок для розуміння та прийняття людьми один одного, проте філософ обстоює позицію, що ця «мова може бути позбавлена всіх чуттєвих знаків і залишатися мовою» [2, с. 95]. Знакова ж мова – є прерогативою комунікації, яка замкнута у її сфері. Акт спілкування тут несе атрибутивний характер, віддаючи ключове місце обміну знанням, цей взаємообмін відбувається поза межами стосунку. Коли ж, власне, у діалогічному стосунку «знання й не потрібне. Адже там, де між людьми встановилась

відкритість, нехай навіть не на словах, прозвучало священне слово діалогу» [2, с. 96]. У справжньому діалозі не відбувається поділу двох учасників на суб'єкт та об'єкт, чи того хто передає щось та того, кому передають це «щось». Тут ми бачимо наголос автора на рівноправ'ї двох, взаємне прагнення рухатись назустріч один одному, та проникати один у одного, входячи саме так у міжособистісну сферу.

Міжособистісне чи стосунок, є тим місцем, де відбувається зустріч двох: «Я» та «Ти». Навіть назва твору «Я і Ти» або «Ich und Du», як звучить мовою оригіналу, говорить нам не лише про двох учасників діалогу, але й про те, що знаходиться між ними, поєднує їх, а саме оте «І», яке є певним позначником міжособового буття. Навіть виходячи з курсу традиційної логіки, використовуючи дедуктивний умовивід – ми можемо сказати, що «І» є позначником кон'юнктивного складного висловлювання, який поєднує два або більше простих висловлювань, утворюючи складне.

Способи буття Іншого у стосунку з «Я». Мартін Бубер пропонує варіанти буття Іншого для нас, визначаючи його місце у стосунку з «Я», та саме сприйняття візаві нашим «Я». Звичайно, що, пропонує ці варіанти, мислитель керується способами сприймання нашого візаві нашим «Я». Тут можна зробити висновок, що, з одного боку, він наголошує на рівноправ'ї двох у діалогічному стосунку, але, з другого, визначає наше «Я», як таке, що формує спосіб сприйняття нами іншого, що у свою чергу дає нам припустити на вагомішому місці у стосунку таки нашого власного «Я». Але ця думка не відповідає дійсності і говорить лише про помилкове трактування поглядів мислителя. Насамперед слід з'ясувати, що не всі способи сприйняття нашим «Я» візаві веде до справжнього діалогу з ним. Мартін Бубер формулює ці три способи сприйняття іншого для того, щоб окреслити межі діалогу, та остаточно відокремити його від певного змішання із комунікацією. Філософ визначає три способи сприйняття нами Іншого: спостереження, споглядання, проникнення.

Спостереження є нічим іншим, як способом сприйняття іншого з боку науки, що в наслідку повинно привести «Я» до нового знання. Ціллю такого сприйняття є отримання інформації, яке передбачає активність «Я» лише як прагнення відкриття чогось нового, та боязкість пропустити якусь деталь. Інший сприймається нами як не що інше, як предмет, чи скоріше об'єкт, який підлягає під підпадання активності діючого «Я». Спостерігач розділяє свого візаві на дрібні частинки, щоб із легкістю могли пізнати його частинами, зводячи нанівець важливість свого візаві для себе, як цілісності. «Я» тут шукає лише певні риси, які яскраво представлені в об'єкті дослідження, та прислужать надалі, як аргументи у спробі класифікації та формалізації цілого класу речей, які йому подібні.

Споглядач ж не є настільки скрупульозним та педантичним у підході до іншого, він не боїться забути риси та часткові деталі об'єкта споглядання. Те, що він споглядає розглядається ним, як предмет насолоди, та й ціллю споглядання загалом є отримання насолоди від спілкування із своїм візаві. Повертаючись до страху забуття чи не бачення деяких рис об'єкту, слід звернути увагу на те, що крім відсутності у споглядача цього страху, ми бачимо в ньому навіть прагнення до забуття, оскільки саме воно може стати причиною, здавалось би, нової насолоди від контакту з цим об'єктом. Такий підхід, стверджує Мартін Бубер, є властивим в основному для художників і несе виключно естетичне забарвлення. На підтвердження такої думки, слід зауважити, що в естетичному підході художника до спогляданого ним, основне навантаження несе його власне «Я», яке бачить людину або природу, яких він старається відобразити у своїй уяві. Оскільки його творіння є нічим іншим, як лише відбитком, чи скоріше викривленим його уявою зображенням об'єкта у власному «Я» митця.

Наступним способом відбуття спілкування нашого «Я» з іншим є проникнення, і саме проникнення в іншого є стосунком із ним, який породжує діалог та входження в міжособову сферу. Цей акт не несе комунікаційно-інформаційного навантаження, під час нього людині не є важливими якісь показники чи риси, немає розподілу на об'єкт та суб'єкт проникнення, є лише наше «Я» та «Інший». Не менш важливим є і те, що наш візаві повстає тут не як сукупність чи нагромадження чогось, а як цілісність, як цінність для нас. Для цього моменту спілкування, на відміну від двох попередніх, не властива активність одного та підпадання під цю активність іншого, а активність двох, рух назустріч один одному. Важливість проникнення для відбуття діалогу, Мартін Бубер формулює в такій думці: «Межі можливості діалогу – це межі проникнення» [2, с. 101]. А межі цього проникнення виходять за межі суто між людського спілкування, оскільки входячи у сферу безмовного, та виходячи із сфери суто мовного, ми звільняємо себе від обтяження та обмеження нашої можливості перебувати у стосунку лише з носіями нашої мови, та й нашого виду загалом.

У світі Буберового стосунку немає обмеження на його розгортанні лише між людьми, оскільки проникнення можливе і з природою чи будь-яким іншим проявом буття – «Предметом нашого проникнення не обов'язково повинна бути людина, ним може бути тварина, рослина, каміння: жодна поява, жодна подія не виключена із цього ряду, в якому мені що небудь кажеться» [2, с. 101]. Для

кращого розуміння та деякого підсумовування вищесказаного, слід звернутися до прикладу, взятого філософом зі свого власного досвіду. Зокрема, Мартін Бубер описує перебування у свого дідуся, у якого були власні коні. Будучи дитиною, мислитель часто навідувався до стайні одного з цих коней і під час відвідин між ним і конем відбувався певний ритуал, який пізніше філософ назве діалогом. Кожного разу під час цього «ритуалу» він торкався своєю рукою коня, відчуваючи саме так іншого, проникаючи в нього, сприймаючи його інакшість поряд із своєю самістю на особовому рівні. Та одного разу під час торкання своєю рукою коня він не відчув самого коня, а свою руку, чи точніше приємність дотику своєї руки до вигладженої гриви. У цей момент маленький Мартін відчув зміну, чи навіть втрату відчуття іншого. Тут важливим є той момент, що цей життєвий приклад дає нам змогу побачити перехід від проникнення до споглядання, від зосередженості на міжособовому до зосередженості на собі. На зміну відчуттю інакшості прийшло відчуття насолоди, кінь перетворився із цінності на об'єкт насолоди «Я» маленького хлопчика.

Свобода Іншого, як умова відбуття стосунку. Наступним важливим аспектом у стосунку з іншим є усвідомлення свободи: як свободи нашого власного «Я», так і свободи Іншого. Оскільки діалог у своїй суті не є подавленням однією свободою іншої, чи домінуванням однієї над іншою, а насамперед зустріччю цих двох свобод. І зустріч ця відбувається завдяки відкритості нашого «Я» Іншому та навпаки. Ми маємо свободу в тому, щоб відмовитись відкриватись Іншому, таке ж можливе і навпаки. Та сам акт відкритості є проявом свободи двох, оскільки наше «Я» та Інший відкриваємося один одному, таким чином даючи можливість проникнути один в одного, а як було сказано вище: проникнення відбувається лише на особовому рівні: «Звичайно, щоб йти назустріч іншому, треба мати відправну точку, бути у себе. Діалог між просто індивідами – лише нарис, здійснюється ж він лише між особами» [2, с. 110]. Пишучи свої роботи, мислитель часто використовує приклади зі свого власного життєвого досвіду, щоб спробувати конкретизувати, що саме він мав на увазі, коли висував ту чи іншу думку. Загалом Мартін Бубер є прихильником того, що враження всіх понять і категорій діалогу є неможливим до кінця, оскільки, як уже неодноразово писалося, що здебільшого він торкається сфери позамовного, чогось такого, що неможливо пояснити чи конкретизувати, читач сам повинен вловити сутнісне наповнення змісту думок філософа, а приклади з життя є тим матеріалом, який допоможе нам вловити цю специфіку. І, говорячи про ситуації, які можуть мати місце в нашій екзистенції, а саме ситуацію нашої відповідальності за відмову відкритості у зверненні до нас. Оскільки не рідко Інший потребує нашої присутності: «Що ми чекаємо, коли у відчай все таки ідемо до якоїсь людини? Напевно, його присутності, якою буде сказано, що сенс все таки є» [2, с. 104].

Типологія діалогу в концепції філософа. Філософ виділяє три види діалогу: справжній (стосунок), технічний (комунікація) та монолог, який «замаскований» під діалог.

Тут слід звернути нашу увагу на те, що Мартін Бубер здійснює цю класифікацію не на підставі поділу діалогу саме в його розумінні, а на технічній підставі способу спілкування людей, тобто тут вважається діалогом будь-яке спілкування двох людей, як на особовому, так і на індивідуальному рівні. Справжній діалог або стосунок, як ще його називав мислитель, відбувається в людях і між людей, він є не просто спілкуванням, а присутністю двох у міжособовому та безмовному: «Звичайно, щоб йти на зустріч Іншому, потрібно мати відправну точку, бути у себе. Діалог між просто індивідами – лише нарис, здійснюється ж він лише між особами» [2, с. 110]. Для Мартіна Бубера – це особливий вид буття, яке знаходячись поза нами, поєднує нас, це постійний рух назустріч Іншому, навіть бачачи його у своєму власному «Я»: «Живучому діалогічно в привичному плині часу, постійно що-небудь говорять і він відчуває потребу відповісти, навіть на самоті блукаючи в горах, він не втрачає відчуття, повного метаморфоз, перебування лицем до лица з чимось» [2, с. 109].

Технічний та монологічний види діалогу є ж у своїй суті нічим іншим, як комунікацією. Оскільки технічний діалог не передбачає якогось переходу у стосунок, чи навіть спробу розглянути свого Іншого, як особу. Інший тут повстає, як засіб для досягнення певної мети нашим «Я», нічого більшого. Монолог також можна розглядати як комунікацію, оскільки він має місце і поміж двома співрозмовниками, коли жоден не чує того, з ким спілкується, хоча формально комунікація відбувається: «Живучий монологічно ніколи не побачить інше, як щось, чим воно не є, але з чим він все-таки входить у комунікацію» [2, с. 109]. Таким чином, можемо припустити, що філософ розділяв два способи міжособового буття між «Я» та Іншим: діалогічне, яке знаходить своє здійснення у стосунку; та монологічне, яке відбувається повсякчас між людьми, які просто контактують між собою, шукаючи певної користі з цього для себе.

Спільність і пов'язаність як два способи буття людини в суспільстві. Ми не можемо говорити про інший поділ стосунку, аніж дихотомічний, який розділяє на «Я» та «не-Я», або Іншого. Спільність між людьми будується внаслідок перебування нашого «Я» у стосунку з Іншим, та зна-

ходження себе в розгортанні поряд із ним нашої індивідуальної свободи. Тобто люди, які поєднані між собою ідеєю спільності, знаходяться у стосунку між собою, при чому ж знаходяться добровільно та усвідомлено, а все, що має місце між ними – відбувається з їхньої доброї волі. Тут ми не можемо розділити «Я» та Іншого на першорядного та другорядного, у цьому випадку ми бачимо рівність двох активних суб'єктів, у якій двоє несуть рівну відповідальність за продовження або припинення спільності: «Спільність же спільність, яка становиться (до цих пір нам відома лише така), є не перебування один біля одного множини людей, а їх буття одного у іншого; навіть якщо вони всі разом ідуть до однієї мети, вони усюди відчувають рух одного до іншого, динамічну направленість один до одного, хвилі, які ідуть від «Я» до «Ти»» [2, с. 119]. Цілком раціональним є висновок, що до цієї ідеї Мартін Бубер прийшов під впливом свого бажання знайти філософські підстави для пошуку та втілення міжкультурного діалогу між народами, відсутність якого відчув сам мислитель та більшість населення планети Земля протягом усього ХХ століття.

Колективність або пов'язаність ж є протилежністю спільності, та й не просто протилежністю, а такою, що несе негативний характер. Негативне забарвлення цей спосіб комунікації декількох набуває через подавлення та навіть брак персональної свободи, від якої ми добровільно відмовляємось вступаючи в зв'язок з іншими, що також може мати місце і в ситуації навпаки. Цей вид спілкування передбачає вертикальний поділ на головного і другорядного. Ідею колективності філософ бере також зі свого власного досвіду, а саме із спроби побудувати тоталітарний режим у Німеччині у 30-х рр. ХХ ст., від якого потерпів і він сам.

Висновки. Мартін Бубер будує свою концепцію діалогізму, розпочинаючи із відмежування поняття «діалог» від поняття «комунікація», наголошуючи на важливості та вищості першого над другим. Свою думку він аргументує обмеженістю комунікації, яка знаходиться в межах мовного спілкування людей між собою. Це «мовне» – є розуміння і знаходження спілкування, як такого, що має місце лише як об'єктивний обмін знаками, основний наголос ж ставиться філософом на чуттєвості цих знаків. На противагу цьому формулюванню мови, він описує сферу безмовного, як таку, у якій відбувається діалог між «Я» та «Іншим», чи як формулює сам мислитель: «Ти». Комунікативне спілкування між людьми передбачає передачу інформації від одного суб'єкта спілкування – іншому. Передача інформації, по своїй суті є нічим іншим, як передачею часткового, емпіричного знання. Також розмежування полягає і у способах розгортання свободи «Я» та Іншого під час діалогу та комунікації. Свобода відрізняє акт діалогу від акту комунікації тим, що передача інформації може мати місце і без свобідного руху назустріч, до нього можна змусити, зокрема й силою. Коли у стосунку не може бути місця для примушення чи насильства. Але Мартін Бубер робить тут наголос на тому, що поряд із свободою завжди йде відповідальність (нас за нас та за нашого іншого), оскільки ми несемо відповідальність за кожне звернення до нас, за кожну відкритість до нас, за кожний стосунок із нами. Філософ обстоює тут можливість ситуацій, під час яких хтось, ніхто інший, як наш безпосередній візаві, може потребуватись у нас, у нашій присутності поряд.

Отже, потрібно звернути нашу увагу на способи спілкування, яке відбувається внаслідок двох ставлень до іншого, а саме споглядання та спостерігання, та констатувати відсутність діалогу в них. Замість стосунку, тут спостерігається комунікація, завданням якої ж є лише передання чи здобуття знання про об'єкт. Таким чином, можна стверджувати про подібність цих двох різновидів розглядання «Я» іншого. Мартін Бубер висловлює цю подібність такими словами: «Спостерігачу та споглядачу є спільним те, що в того та іншого є установка, а саме бажання сприйняти людину, що знаходиться перед їхніми очима; щоб вона була предметом, відокремленим від них і їхнього особистого життя, який саме тому й може бути правильно сприйнятим» [2, с. 100]. Із вищесказаного цілком доречним є висновок, що цим двом людям важлива правильність у сприйманні ними іншого, тобто ця правильність сприйняття відіграє куди більшу роль, ніж сам об'єкт сприйняття, значення якого для нас знівельовується під такою характеристикою як правильність або не правильність знання про нього.

Свобода ж і відрізняє акт діалогу від акту комунікації тим, що передача інформації може мати місце і без свобідного руху назустріч, до нього можна змусити, зокрема й силою. Коли у стосунку не може бути місця для примушення чи насильства. Але Мартін Бубер робить тут наголос на тому, що поряд із свободою завжди йде відповідальність, відповідальність нас за нас та за нашого іншого, оскільки ми несемо відповідальність за кожне звернення до нас, за кожну відкритість до нас, за кожний стосунок із нами. Філософ обстоює тут можливість ситуацій, в ході яких хтось, ніхто інший, як наш безпосередній візаві, може потребуватись у нас, у нашій присутності поряд.

Мартін Бубер не розглядає діалог, лише як стосунок між двома особами, оскільки в нашому повсякденному житті ми можемо перебувати у стосунку і з більшою кількістю осіб. І саме тут філософ приходить до ідеї спільності, яку він виводить як антитезу до пов'язаності людей між собою. Також

слухним тут буде зауважити й те, що, не зважаючи на кількість людей, із якими ми можемо перебувати у стосунку – поділ суб'єктів цього стосунку все одно буде відбуватися на наше власне «Я» та Інших.

Література:

1. Бубер М. Гог і Магог / Мартін Бубер. – Київ : Дух і літера, 2008. – 304 с.
2. Бубер М. Диалог // Бубер М. Два образа веры. – М. : Республика, 1995. – 464 с.
3. Бубер М. Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням / Мартін Бубер. – Київ : Дух і літера, 2012. – 272 с.
4. Клочовський Я. А. Філософія діалогу / Я. А. Клочовський. – Київ : Дух і літера, 2013. – 224 с.

Рецензент – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка **Б. Ю. Поляруш**

УДК 111.11: 161.201.3

*Агнесса Пашинська***СТІЙКІСТЬ САМОІДЕНТИЧНОСТІ В БУТТІ ЛЮДИНИ**

У статті здійснено спробу знайти відповідь на запитання: що таке «стійкість самоідентичності» та яке її значення для людини? Зроблено припущення, що стійкість самоідентичності – це певна якість особистості, яка проявляється як здатність бути автентичною і найбільш очевидна в граничних ситуаціях і станах. Вона формує в особистості здібність не «хитатися» під зовнішніми впливами, спроможність діяти від себе, керуючись власними мотивами й цілями, робить людину здатною проявляти гнучкість і зберігати спокій.

Ключові слова: стійкість, стійкість самоідентичності, буття людини, самоідентифікація, автентичність.

*Agnessa Pashinska***FIRMNESS OF SELF-IDENTITY IN HUMAN BEING**

In the article an attempt is made to find out whether it is possible to raise the question of the «Firmness of self-identity» in philosophical discourse. The concepts of «Firmness» and «Firmness of self-identity» are investigated as well as the significance of these phenomena for human life. The study relies on hermeneutics and comparativistics methods. It is also investigating a matter how a person can find himself and what can help him to remain faithful to himself.

By the firmness of self-identity is understood the quality of a person to be himself in all life circumstances, to be true to your own personal identity. «Firmness» is a broader concept and is often used to express perseverance, courage. It is more focused on changing the external world, while the resilience of self-identity emphasizes the desire of a person to preserve the internal one.

Attention is drawn to the difference between the stable self-identity and self-identity resistance. Strong self-identity indicates the properties of the self-identity, its stability. In the firmness of self-identity, «firmness» is addressed to the stability of the individual, while the self-identity may be changed.

As a result, it was found that the resilience of self-identity forms an authentic self-identity of a person, provides a person's ability to display a flexible self-identity and quick adaptation to changes.

Key words: firmness, firmness of self-identity, vitality, psychological firmness, ideological firmness, human being, self-identification, authenticity, selfhood.

*Агнесса Пашинская***СТОЙКОСТЬ САМОІДЕНТИЧНОСТІ В БЫТИИ ЧЕЛОВЕКА**

В статье предпринята попытка найти ответ на вопрос: что такое «стойкость самоидентичности» и какая ее роль для человека? Сделано предположение, что стойкость самоидентичности – это определенное качество личности, которая проявляется в аутентичном бытии и наиболее очевидна в предельных ситуациях и состояниях. Она формирует в человеке способность не «шататься» под внешними воздействиями, а также возможность действовать от себя, руководствуясь собственными мотивами и целями, делает личность способной проявлять гибкость и сохранять спокойствие.

Ключевые слова: стойкость, стойкость самоидентичности, бытие человека, самоидентификация, аутентичность.

Що таке стійкість? Чи може бути стійкість самоідентичності? Якщо може, то яке її значення в житті людини? Чи зможе набуття стійкості самоідентичності допомогти особистості, не втрачати себе у світі, який постійно змінюється?

У філософському дискурсі словосполучення «стійкість самоідентичності» не поширене. Проте є багато міркувань про ці два феномени окремо. Поєднуючи їх, ми прагнемо дослідити шлях досягнення стійкості самоідентичності. Гіпотетично вона є певною здатністю людини до збереження та прояву усвідомленої сутності себе.

У житті людини стійкість часто тлумачать як здатність відстоювати свої інтереси. Е. Фромм звичний ряд цінностей, який ми часто можемо почути в повсякденному житті, – віра, надія, любов, розглядає в іншому порядку, додаючи концепт «сійкість»: надія, віра, стійкість. Автор пише: «В структурі життя з надією та вірою пов'язаний ще один елемент: хоробрість чи... стійкість. Стійкість, мабуть, найменш двозначне поняття, тому що сьогодні хоробрість частіше використовується, щоб виразити відсутність страху перед смертю, чим хоробрість жити» [1, с. 18]. Таким чином,

Е. Фромм пов'язує стійкість із хоробрістю жити і зазначає, що «стійкість – це здатність сказати «ні», коли світ хоче почути «так»» [1, с. 18].

Так, на противагу хоробрості жити та любити існує хоробрість умерти чи вбити. Стийкість для Е. Фромма – це спроможність відстоювати свої інтереси та слідувати їм, долаючи всі виникаючі складнощі. Така спроможність виникає внаслідок бажання жити та любити і потребує особливої стійкості особистості, щоб вона змогла подолати випробування долі і не відмовитися від свого бачення реалізації власного життя та любові, задля якихось не її власних ідеалів. Поняття хоробрості в Е. Фромма близьке за змістом до героїзму, і його можна визначити як здатність ризикувати життям задля чогось чи когось.

Ми погоджуємося з цими поглядами Е. Фромма, що стійкість не тотожна хоробрості, вона є дещо більше. Хоробрість також може мати свою стійкість, як стійкі прояви хоробрості, проте це ще не є стійкістю особистості. У Е. Фромма стійкість – це здатність діяти згідно своїм надії та вірі. Доки особистість має надію та віру, стійкість переважно є благодійною для неї та її оточення. Коли людина втрачає надію, вона сама часто стає безнадійною для суспільства, «тому що, людина не може жити без надії, той, чия надія була повністю зруйнована, має ненависть до життя. Оскільки він не творець життя, він хоче його зруйнувати... помститися за своє непрожите життя і робить це, стаючи деструктивним, так, що йому неважливо, що він руйнує – інших чи самого себе» [1, с. 20].

Так, у разі зламаних надій, неможливості чи нездатності реалізувати свої бажання і неспроможності особистості прийняти це, тобто відмовитися від одних бажань і створити інші, може виникнути деструктивна стійкість. У відчаї людина може набути стійкої деструктивної самореалізації, але якщо вона матиме темні наміри, ця особистість може досягти стійкості, проте не досягне стійкості самоідентичності, бо остання виникає там, де є любов, а не ненависть. Стийкість самоідентичності у своїх вищих проявах тісно пов'язана зі свободою і не може диктуватися жагою до помсти. Стийка деструктивна самореалізація, навіть за умов зовнішньої стійкості особистості, всередині людини створює розлад. Отже, стійкість може бути конструктивна і деструктивна.

Поняття «стійкість» виражає здібність людини до чогось. Може бути стійкість до відстоювання своїх поглядів, тобто світоглядна стійкість, стійкість до самореалізації, тобто життєстійкість, стійкість до самоідентичності, тобто стійкість самоідентичності. Стийкість «до» в результаті утворює стійке світобачення, стійку самореалізацію, стійку самоідентичність. Проте, чи є стійкість лише здібністю особистості? Чи можлива стійкість як самостійна якість особистості? Стийкість як самостійна якість особистості зумовлює її стійку здібність до чогось. Стийкість як якість особистості можна описати як стійкість бути.

Пауль Тіллх у роботі «Мужність бути» визначає мужність як «самоствердження буття всупереч небуттю» [2], яке реалізується через здатність особистості слідувати своєму особистісному началу і не розчинятися в суспільному. Так, мужність бути є актами творчості, які виражають боротьбу з небуттям. На нашу думку, протиставлення буття небуттю виникає внаслідок проблеми свободи творчості особистості. Якщо подолати цю дилему «буття–небуття», то виникає щось третє, умовно позначимо його як «буття поза буттям та небуттям». Це «третє» буде виражати вихід за межі боротьби буття з небуттям, їх синтез. Саме в таких умовах можлива стійкість особистості, яка не піддається постійним випробуванням для зламу і виникнення хиткості. Стийкість є спокоем, а не боротьбою. Це акти творчості в любові. За умов спроможності особистості до стійкості, мужність бути не нівелюється, проте з необхідністю трансформується в мужність жити – коли, на поверхневому рівні буття, особистість може виражати боротьбу, проявляти мужність, але глибинно – вона зберігає спокій та усвідомлює свій стан любові і єдності. Спокій завжди є там, де є стійкість, хоча стійкість не завжди є там, де є спокій. Можна припустити, що спокій – це внутрішній стан особистості, що набула певної стійкості. Спокій може бути формою вираження стійкості. У цьому випадку стійкість постає як певне знання про себе. У Бхагавадгіті сказано: «Лише дія веде нас до йоги мовчання, а далі лише той, хто збавив її, втішиться в спокої сталому. Тоді він байдужий до справи, до слави, до дії, бо вищою мудрістю вже назавжди володіє» [5]. Ми вважаємо, тут йдеться про те, що наймудріший той, хто ствердився в спокої. Активність особистості, певні дії, ведуть до знань, які зумовлюють стан радісного спокою. У нашому розумінні цей спокій буде проявом набутої стійкості самоідентичності.

У християнській традиції стійкість є однією із семи моральних чеснот, а також часто згадується, коли йдеться про терпіння. У деяких перекладах Святого Письма «терпіння» перекладають як «стійкість» чи навпаки. У посланні до Римлян, апостол Павло звертається: «Нехай же завдяки Богу, який дає стійкість та втіху, у вас буде стиль думок, такий як був у Ісуса Христа» [3]. Такий вислів можна зрозуміти так, що спочатку Бог дає стійкість, а вже потім людина може досягти високоморальності. Така стійкість є чимось первинним щодо моральності. А коли ж стійкість плутають із терпінням, то

вочевидь ідеться про життєстійкість, тобто здатність особистості витримувати випробування долі на шляху до своєї мети. У християнському дискурсі такою метою є уподібнення Ісусу Христу. Однак, на нашу думку, ототожнювати стійкість із терпінням не можна. Як ми зазначали вище, стійкість сама по собі є здатністю проявляти зовнішню активність, внутрішньо перебуваючи у спокої і любові. Сам стан спокою любові можна визначити як «радісний спокій». Терпіння ж є певною жертвовністю, компромісом особистості з самою собою та навколишнім світом. Коли вона поступається частиною своїх переконань або заради досягнення якоїсь цілі, або через неспроможність відстояти свої інтереси. Терпіння близьке за змістом до стійкості, але у прояву цих якостей різне коріння. В основі терпіння – страждання, в основі стійкості – спокій. Спокій забезпечують знання, тоді як страждання виникає як спокута чи від незнання. Можливо, терпіння може бути шляхом до набуття стійкості. Проте тоді йшлося б про аскетизм. У будь-якому разі терпіння не можна ототожнювати зі стійкістю.

Г. Сковорода в його роздумах про щастя писав, що «нема нічого кращого, як отримати мирне та спокійне серце... я хотів би мати лише тверду міцність, щоб ніщо її розхитати не могло» [9, с. 339–340]. На нашу думку, філософ прагне до набуття стійкості, в основі якої був би радісний спокій. Стійкість можна розглядати як спосіб людського буття, який зумовлює щастя. Питання в тому, як досягти такого способу буття, як отримати мирне та спокійне серце? Проблема полягає і в тому, що не всі розуміють стійкість однозначно, тому, беручи за основу дослідження «стійкість», важливо розглянути це поняття в різних його проявах.

У тлумачному словнику В. Даля «стійкість» згадується в поясненні таких термінів як «самість», «енергія», а також «стійкий» у описі «твевий», «характерний» та ін. Можна побачити словосполучення «розумна стійкість» [5]. Проте тлумачення самої стійкості немає. Певно, що стійкість стосується всіх згаданих термінів. Проте, чи мав автор на увазі саме стійкість, описуючи згадані поняття? Можливо йшлося про сталість? Можна припустити стійкість самості, але енергія скоріше стала. Сталість легко сплутати зі стійкістю. Сталість частіше вживають щодо об'єкта, тоді як стійкість – до суб'єкта. Може бути стала швидкість, але все ж таки, – стійка психіка. Сталість як самостійне поняття не поширене, рідко можна побачити вираз «сталість особистості», він потребує конкретизації. Тоді як «стійкість особистості» здебільшого одразу пов'язують зі здатністю людини відстоювати власні інтереси.

Відстежити набуття стійкості особистість може в процесі самопізнання, а ствердитися в якості стійкості особистості людина здатна через пошук власної самоідентичності. До того ж, ми припускаємо, що існує «стійкість самоідентичності». Можливо було б доречно вжити вираз «сталість самоідентичності» для позначення предмету дослідження. Може бути, що це словосполучення дало б можливість уникнути зайвої множинності в читача. Сталість одразу вказує на дослідження стійкої самоідентичності, тоді як стійкість може вказувати і на дослідження можливості відстоювати свою самоідентичність. Проте стійка самоідентичність і стійкість самоідентичності не тотожні поняття. Дослідження стійкої самоідентичності вказує на можливість єдиної самоідентичності в особистості, яку більшість авторів, зрештою, зводять до набуття самості. Нас цікавить саме досягнення особистістю стійкості в розумінні здатності людини до творчості в стані радісного спокою, а також інші прояви стійкості. Доречність терміна «стійкість самоідентичності» можна обґрунтувати тим, що особистість може змінювати свою самоідентичність у широкому розумінні, водночас може залишатися основою самоідентичності; це виражатиметься як певна стійкість особистості.

Стійкість як творчість життя у стані радісного спокою нерозривна з самоідентичністю і самотворенням. Ми хочемо зосередитися на дослідженні шляху досягнення такої стійкості. Позначивши її як «стійкість самоідентичності», ми підкреслимо зв'язок стійкості особистості з самоідентичністю. У такий спосіб можемо уникнути тлумачення стійкості як рішучості, хоробрості, мужності і т. п. Нас цікавить стійкість, яка виникає на основі глибинного розуміння себе, знання своєї людської природи. Таке знання може виникнути в результаті самоідентифікації і є самоідентичністю. Припускаємо, що така стійкість не завжди виникає сама по собі як результат здійснення самоідентичності особистістю. Водночас стійкість у значенні стійкої здатності особистості, творіння у стані любові і спокою є рідкісною здібністю виняткових людей. Ми припускаємо, що такої стійкості особистість може досягти в результаті набуття стійкості самоідентичності. Отже, ми плануємо зосередитися на дослідженні умов досягнення стійкості самоідентичності як проміжного етапу до набуття стійкості.

Таке визначення стійкості вимагає пошуку інструментів її усвідомлення. Відкрити в собі здатність до чогось людина може лише в процесі пізнання себе. Цей процес можна визначити як самоідентифікацію, результатом якої є самоідентичність. За Е. Еріксоном, «самоідентичність» – це самовизначення, особисте самосприйняття [7, с. 67]. Звертаючись до вищезгаданих роздумів Г. Сковороди про щастя, можна припустити, що щастя – це таке визначення себе, за якого людина набуває стійкості. Подібне визначення несе в собі знання, усвідомлення якого робить людину більш моральною та спо-

кійною. Це знання, ця інформація про себе не може бути сьогодні одною, а завтра іншою. Вона має бути стійкою, в значенні – сталою. Тоді йдеться про стійкість самоідентичності. Як досягти такого знання про себе? Як у ньому ствердитися?

Для того, щоб досягти стійкості, необхідно набути стійкої самоідентичності. Якщо стійкість може бути розумна, то певно вона може бути і нерозумна. Необхідно заглибитись у дослідження стійкості самоідентичності.

Отже, «стійкість» є результатом власних переконань, тривалим відстоюванням власного бачення світу, вірності йому. Водночас це поняття вживають і ситуативно, коли людина проявляє впевненість. Часто таку стійкість називають «світоглядною стійкістю». Її можна протиставити «життєстійкістю».

Світоглядна стійкість зумовлена сформованим світоглядом особистості. Передбачає наявність у людини певних життєвих принципів, яким вона слідує, які пов'язані з усвідомленням навколишнього світу та власних чи нав'язаних правил існування в ньому.

Життєстійкість є відстоюванням життєвих позицій заради виживання та як слідування своїй природі. Частіше проявляється раптово в певних граничних ситуаціях, без усвідомлення причини прояву такої стійкості.

Отже, усвідомлення причин прояву стійкості може бути певним критерієм її різновиду. Це усвідомлення тісно пов'язане з самопізнанням. Самопізнання може бути природним, коли людина просто реагує на ті зміни, які відбуваються в ній, і умисним – коли людина досліджує себе. Здебільшого ці два процеси відбуваються одночасно з відхилення у природність чи свідому самоідентифікацію. Остання може вести до набуття світоглядної стійкості, а природне самопізнання скоріше є наслідком прояву життєстійкості.

Вірність одному обраному шляху також вказує на прояв певної стійкості, проте це швидше прояв сталого розвитку. Сталість на відміну від стійкості більшою мірою вказує на тривалість певного явища, відображає певні закономірності. Сталість за змістом близька до стабільності. Стабільність передбачає певну систематичність і відсутність різких змін. Сталість вказує на тривале відображення дійсності без змін. Стійкість – це здебільшого результат внутрішнього стану. Сталість утворюється за наявності певних зовнішніх умов.

Розрізнити внутрішній стан від зовнішнього можливо лише в процесі самоідентифікації. Таке розрізнення допоможе особистості уникнути сталих деструктивних проявів. Адже стійкість і близькі за змістом прояви особистості можуть бути особливо небезпечними як для самої особистості, так і для суспільства. Тому так важливо знайти орієнтири на шляху набуття стійкості та конструктивної самоідентичності.

Стійка конструктивна самоідентичність часто проявляється як урівноваженість особистості, умиротворення, тому часто стійкість у значенні стійкості самоідентичності ототожнюють зі спокоєм. У психології таку стійкість особистості визначають як психічну або психологічну стійкість [4, с. 841].

Наше розуміння стійкості особистості близьке за змістом до врівноваженості та вмиротворення, проте сталий прояв останніх, можливий лише за умов стійкості самоідентичності.

Постає запитання в чому полягає різниця між стійкістю та стійкістю самоідентичності?

Стійкість, як якість людини, більш широке поняття і включає в себе багато аспектів особистості, таких як мужність, рішучість, витривалість, впевненість, світогляд та інші. Зазвичай стійкість вказує на один із цих аспектів і означає відстоювання своєї позиції у певній ситуації. Стійкість самоідентичності відображає здатність особистості до сталого самовизначення та можливості відстоювати власне бачення себе. На відміну від стійкості самоідентичності, світоглядна стійкість потребує конкретних ідей чи переконань особистості щодо устрою світу та існування в ньому, які складаються в принципи існування такої людини, і вона може стійко їх дотримуватися на практиці чи бути вірною їм у теорії. Припускаємо, що обидва різновиди стійкості взаємопроникаючі. Стійкість самоідентичності виникає опираючись на світоглядну стійкість особистості.

Нас цікавить саме «стійкість самоідентичності», а не «стійка самоідентичність», тому що в нашому розумінні «стійкість самоідентичності» відображає можливість бути вірним обраній самоідентичності, тоді як «стійка самоідентичність» близька за змістом до «сталого самоідентичності» і вказує на можливість самоідентичності до самовідстоювання. Якщо стала самоідентичність буде розумітися як встановлена, тривала, то «стійка» має натяк на суб'єктивність самоідентичності, яка може бути дійовою особою щодо «Я» особистості. Наприклад, коли на глибинних рівнях особистість набула самоідентичності, скажімо вчителя, а потім прагне набути самоідентичність Людини і позбутися манер вчителя щодо інших поза професією, але ця професійна самоідентичність знову і знову дає про себе знати.

Стійкість самоідентичності має особистість за дійову особу, тому важливо дослідити, як людина може набути такої стійкості самоідентичності, за якої стійка самоідентичність не матиме самостійного впливу на свідомість людини.

Щоб уникнути плутанини між поняттями «людина» та «особистість», зазначимо, що вживаємо ці слова як синоніми. Ми розрізняємо їх смисл, проте для легшого прочитання тексту, було вирішено вживати їх синонімічно. Загалом «людина» – це жива істота виду *homo sapiens*, яка виконує призначення свого виду. Призначення людини як виду, на нашу думку полягає в досягненні нею цілісності, гармонійності і перебування в стані любові до себе, до всього та до кожного. «Особистість» – це індивідуальні характеристики людини, свідомо набуті нею, які різнять її від інших людей. «Індивідуальність» відрізняється від особистості тим, що її характеристики вроджені, які проявляються як певні позасвідомі вподобання, здібності, вади. Особистістю людина стає за певних життєвих умов.

Ототожнючи поняття «людина» та «особистість», у нашій роботі йтиметься про суб'єкт, який знаходиться на шляху від людини до Людини. Цей шлях і є пошуком стійкості самоідентичності. Проте чому самоідентичності, а не, наприклад, самовизначення, самоствердження чи самореалізації?

Самоідентичність передбачає процес самоідентифікації, який в свою чергу має справу з ідентифікаторами себе. Самоідентичність у вищих своїх проявах ідентична особистості. В свою чергу ми припускаємо, що стійкість самоідентичності у тих самих вищих проявах є автентичністю.

Самоідентифікація – це процес набуття самоідентичності. А самовизначення – це, по перше, процес, а не результат, а по-друге, самовизначення може бути і без чіткого усвідомлення ідентифікатора, тобто того, чому особистість визначила себе тотожною. З іншого боку, самовизначення може бути і результатом самоідентифікації, таким визначенням себе, коли ідентифікатори зникають, людина більше не має потреби в них. Тоді можна було б сказати, що людина самовизначилась. Але знову виникає присмак недовдоволеності: самовизначилась з чим? З сенсом буття? З професією? З своєю людською природою? Разом з тим, поняття «самоідентичність» вказує на визначення людини з тим, чим вона є.

Однак чи є набута самоідентичність становленням людини Людиною? Адже це може бути довгий шлях трансформації особистості. А самоідентичність своєю чергою не обов'язково є результатом тривалої роботи особистості над самовдосконаленням. Бути Людиною – це справа всього життя, але не можливо нею стати без знання себе, тобто не маючи, як мінімум самоідентичності, як максимум – стійкості самоідентичності. Самоідентичність тільки відкриває шлях до становлення Людиною. Після чого особистість починає здійснювати самореалізацію іншої якості, ніж до набуття самоідентичності, автентичності та стійкості. Самореалізація є кінцевим результатом самоствердження. Самоствердження – це процес удосконалення особистістю себе, тобто власної самоідентичності, через ствердження кращих своїх проявів та відсікання гірших. Таке тлумачення наближає поняття самоствердження до самовдосконалення. У вищому розумінні можна припустити, що стверджувати своє буття й означає вдосконалювати його. А з другого боку, вдосконалювати себе ще не означає стверджувати. Самоствердження себе кращого потребує дуже високого самоусвідомлення. Якщо його не має, тоді особистість стверджує ті прояви себе, які актуалізуються в процесі життєдіяльності. Самовдосконалення має ризик самоідеалізації і дуже залежить від тих ідеалів, до яких особистість прагне вдосконалити себе. Самовдосконалення не обов'язково потребує глибинного пізнання особистістю себе, особистість може вдосконалювати, наприклад, форму свого фізичного тіла, знання комп'ютерних програм. Тоді як самоствердження є ствердженням свого буття, ствердженням і відстоюванням своїх думок, почуттів, обраного напрямку розвитку. Самовдосконалення часто своїм об'єктом має щось конкретне, тоді як самоствердження переважно базується на вірі. У будь-якому разі самоідентифікація та самоідентичність передують самовдосконаленню та самоствердженню, через те, що насамперед особа визначає, що вона вдосконалює чи стверджує.

Спробуємо дати попереднє визначення «стійкості самоідентичності». Це таке визначення людиною себе, коли вона стає здатною бути автентичною в будь-яких життєвих ситуаціях. Таке тлумачення вказує на те, що стійкість самоідентичності – це певна якість особистості, яка проявляється як здатність бути автентичною і найбільш очевидна в граничних ситуаціях та станах.

Стойкість, на відміну від всіх перерахованих понять, вказує на здатність до активної творчості, тобто стійкість, виявляючи здібність не хитатися під зовнішніми впливами, виражає спроможність діяти від себе, керуючись власними мотивами й цілями, а не нав'язаними чи штучно змодельованими.

У своїх вищих проявах стійкість самоідентичності виявляє себе як відкритість до світу, породжує справжню толерантність, яка є не поступкою, а бажанням творчості та пізнання разом із Іншим. Така стійкість самоідентичності означає свободу діяльності, спонтанність, гармонічні стосунки з оточуючими та відсутність боротьби зі світом, стверджує постійні акти співтворчості, виходячи до метаграничного буття [9].

Особистість, яка досягла стійкості самоідентичності, не лише зможе комфортно існувати у світі швидких змін, а й забезпечити собі гідну самореалізацію в ньому [7].

Література:

1. Фромм Э. Революция надежды. Избавление от иллюзий / Э. Фромм, Перевод с англ. : П. С. Гуревич. – Москва : Айрис-пресс, 2005. – 352 с.
2. Тиллих П. Мужество быть / П.Тиллих, Перевод с англ. : О. Седакова. – Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – 200 с.
3. Біблія [Електронний ресурс]. – 2007. – Режим доступу : <http://www.mt1016.com/ru/wol/b/r2/lp-u-ru/bi12/U/2007/45/15#h=78:388-78:508>.
4. Варій М. Й. Загальна психологія : підр. [для студ. вищ. навч. закл.] / М. Й. Варій – [3-тє вид.]. – Київ : Центр учбової літератури, 2009. – 1007 с.
5. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т., Т. 4 / В. Даль – Москва : Олма-Пресс, 2001. – 576 с.
6. Ільницький М. Бгагавадгіта / М. Ільницький – Париж ; Львів : Цвікау, – 1999.
7. Лефрансуа Г. Прикладная педагогическая психология / Ги Лефрансуа – Санкт-Петербург : Прайм-Евро-Знак, 2005. – 416 с.
8. Пирожков С. І., Хамітов Н. В. Цивілізаційний проект України: від амбіцій до реальних можливостей / С. І. Пирожков, Н. В. Хамітов // Вісник НАН України, 2016. – № 6. – С. 45–52.
9. Сковорода Г. Полное собрание сочинений у 2-х т. – Т. 1. / Г. Сковорода. – Київ : Наукова Думка, 1973. – 531 с.
10. Хамитов Н. В. Философия. Бытие. Человек. Мир / Н. В. Хамитов. – Київ : КНТ, 2016. – 450 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософської антропології НПУ імені М. Драгоманова **Н. В. Хамітов**

УДК 101.1.23: 504.03

Неля Філяніна**ЕКОЛОГІЧНА ГЕРМЕНЕВТИКА ЯК МЕТОДОЛОГІЯ ПОШУКУ ІДЕНТИЧНОСТІ**

У статті проаналізовано підходи до визначення екологічної герменевтики як методології пошуку ідентичності, виходячи з того, що природа, ландшафт, ставлення до природи та усвідомлення генетичного зв'язку людської спільноти з автентичним довкіллям є невід'ємною частиною як культури, так і буття нації в усіх його вимірах. Фундаментальним завданням екологічної герменевтики є розуміння природи, яке має спиратися на чутливість до історії, культури, нарративу. Екологічна герменевтика допомагає враховувати різноманітні змісти під час розв'язання складних проблем, серед яких пошук етнокультурної ідентичності, оскільки розглядає можливість «висвітлити» глибинні проблеми, пов'язані зі сприйняттям навколишнього світу.

Ключові слова: ідентичність, природно-культурна спадщина, герменевтика, екологічна герменевтика, інтерпретація природи.

Nellya Filyanina**ECOLOGICAL HERMENEUTICS AS A METHODOLOGY OF SEARCHING FOR IDENTITY**

Approaches to the definition of ecological hermeneutics as a methodology of searching for identity, taking into account nature, landscape, attitude toward nature and realization of genetic connection between human community and the authentic environment are an integral part of both culture and the existence of a nation in all its dimensions. The fundamental task of ecological hermeneutics is understanding of nature, based on sensitivity to history, culture and narrative.

An important feature of ecological hermeneutics, regardless of the specific definition is its focus on the dialogue between man and the environment. It follows that the study of ecological hermeneutics should take into account the specific experience of being in the environment and their experiences and draw on case studies of human interaction with the environment.

Ecological hermeneutics helps to take into account different senses during solving complex problems, such as searching for ethno-cultural identity, because it considers a possibility to «highlight» deep problems associated with perception of the environment.

Environmental hermeneutics extends the capabilities and scope of philosophical hermeneutics and its methodological potential, and allows you to attract new approaches to solving contemporary anthropological issues, including identity in its various aspects.

Key words: identity, natural and cultural heritage, hermeneutics, ecological hermeneutics, interpretation of nature.

Неля Філяніна**ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА КАК МЕТОДОЛОГИЯ ПОИСКА ИДЕНТИЧНОСТИ**

В статье анализируются подходы к определению экологической герменевтики как методологии поиска идентичности, исходя из того, что природа, ландшафт, отношение к природе и осознание генетической связи человеческого сообщества с аутентичной окружающей средой – неотъемлемая часть, как культуры, так и бытия нации во всех его измерениях. Фундаментальное задание экологической герменевтики – понимание природы, основывающееся на чуткости к истории, культуре, нарративу. Экологическая герменевтика помогает учитывать разнообразные смыслы в решении сложных проблем, таких как поиск этнокультурной идентичности, поскольку рассматривает возможность «высвечивать» глубинные проблемы, связанные с восприятием окружающего мира.

Ключевые слова: идентичность, природно-культурное наследие, герменевтика, экологическая герменевтика, интерпретация природы.

Постановка проблеми. Проблема пошуку ідентичності з особливою гостротою актуалізується в епоху глобалізації. Для України ця проблема набуває значної ваги в умовах державо- та націотворення, відродження історичної та культурної спадкоємності, а також формування стратегій майбутнього.

У найширшому сенсі етноідентичність визначають як усвідомлення приналежності до певної культурної спільноти, результат когнітивно-емоційного процесу усвідомлення себе представником певного етносу, певний ступінь ототожнення себе з ним і відокремлення від інших етносів. Національна ідентичність невід'ємна від культурної, хоча остання є значно ширшим поняттям, оскільки охоплює не лише етнічні, а й багато інших аспектів буття людини та суспільства. Тому визначення ідентичності пов'язане з окресленням її ознак і чинників, котрі її формують.

Як зазначається в Звіті ЮНЕСКО під назвою «Інвестуючи в культурне розмаїття та міжкультурний діалог» (UNESCO World Report «Investing in Cultural Diversity and Intercultural Dialogue»), національна ідентичність є конструкцією, що відображає широкий діапазон колективного досвіду, пам'яті, референцій та охоплює гендерні, класові, расові та релігійні відмінності. Ідентичність не є сталою величиною, але перебуває в постійному розвитку від міфологічного минулого до майбутнього і піддається адаптивним змінам [2]. У цьому документі також зазначається, що глобалізаційні процеси, з одного боку, призводять до розмивання національних кордонів, а з другого – дають новий поштовх для осмислення культурної ідентичності, через що національні та культурні ідентичності все менше й менше співпадають між собою. Тому саме національна ідентичність починає відігравати центральну роль для прочуття спільності [2].

Природа, ландшафт, ставлення до природи та усвідомлення генетичного зв'язку людської спільноти з її довкіллям є невід'ємною частиною як культури, так і буття нації в усіх його вимірах. Тому аналіз проблеми ідентичності буде неповним без урахування природно-ландшафтною або екологічної складової.

Єдність буття людської спільноти, її культури та умов існування вміщується в понятті «природно-культурна спадщина», завдяки чому також наголошується спадкоємність між буттям різних поколінь, приналежність до певного довкілля, тісний зв'язок між природою та культурою. Вперше на інституційному рівні поняття «культура» та «природа» були поєднані в 1972 р., коли ЮНЕСКО ухвалила Конвенцію про охорону всесвітньої культурної і природної спадщини, яка визначає міжнародні правові механізми збереження унікальних пам'яток природи і культури в умовах глобалізації та посилення дії чинників, що загрожують надбанню окремих націй і людства загалом [1; 2]. У 2008 р. Конвенція набрала чинності в Україні.

Поняття природно-культурної спадщини описує цілісність, нерозривність самої природи та людського «внеску в історію природи». К.-М. Маєр-Абіх для означення цієї єдності запроваджує поняття «спільносвіт». «Світ з людьми, – пише К.-М. Маєр-Абіх, – має бути прекраснішим і ліпшим, ніж світ без людини» [6, с. 131]. Важливо, що К.-М. Маєр-Абіх надає людській діяльності позитивного спрямування, тому людина несе відповідальність за збереження і природи, і природно-культурної спадщини, і збереження спільносвіту.

Для збереження природно-культурної спадщини як основи існування нації та збереження її культурної ідентичності недостатньо самих лише правових інструментів. Пошук, збереження та розвиток ідентичності, яка, як уже було зазначено, не є сталим феноменом, мають спиратися на відповідне світоглядне та методологічне підґрунтя. Зокрема, плідну методологію пошуку культурної ідентичності надає *екологічна герменевтика*.

Виклад основного матеріалу. У статті буде проаналізовано потенціал екологічної герменевтики як методології пошуку ідентичності. Для цього слід розглянути суть герменевтичного підходу та можливостей його застосування в царині інтерпретації природи, що дозволить виявити ті специфічні аспекти системи «людина – природа», де може бути застосований герменевтичний підхід. Водночас закономірно постають питання: по-перше, про те, наскільки правомірно застосовувати герменевтичний підхід, що традиційно належить до методології гуманітарних наук, для тлумачення й розуміння природи, яка є об'єктом природознавства; по-друге, про межі застосування герменевтичного методу та про його продуктивність.

Герменевтику традиційно визначали як мистецтво тлумачення текстів, втіленням яких є книги, насамперед Біблія, а також інтерпретація інших проявів думки. Формування філософської герменевтики стало наслідком дослідження проблеми тлумачення у двох аспектах: по-перше, розв'язання проблеми багатозначності знаків; по-друге, пошук відповіді на питання про співвідношення тексту й буття. Універсальна герменевтика ставила перед собою насамперед завдання визначення смислу будь-якого тексту залежно від розуміння задуму автора, а не зв'язку між текстом і читачем. Разом з тим читання, як взаємодія між текстом та інтерпретатором, є основою будь-якого розуміння.

До початку ХХ ст. проблематика герменевтики як розуміння тексту та проблематика філософії осмислювалися окремо. Від початку ХХ ст. терміни «герменевтика» та «герменевтичний підхід» починають пов'язувати з філософським осмисленням самого феномену розуміння, а значить й усієї методології та практики гуманітарно-історичних дисциплін. В історичному науковченні В. Дільтея (1833–1911 рр.) герменевтика як мистецтво тлумачення писемних пам'яток (життєвих виявів) залучається до процесу пізнання логіки та методології гуманітарних наук і проголошується сполучною ланкою між філософією та історичними дисциплінами, головною складовою основоположень наук про дух. Тобто герменевтика у традиційному сенсі становить гносеологічне підґрунтя й методологію гуманітарних наук.

Німецький філософ Г. Блюменберг зауважує, що «герменевтика спрямована на те, що не просто мусить мати свій смисл і зберігати його крізь усі часи, а що саме через свою багатозначність включає витлумачення у своє значення», даючи своєму предмету змогу збагачуватися новими й новими витлумаченнями [3, с. 38]. З цих позицій не лише книги, а й природу можна розглядати як предмет герменевтики.

У монографії «Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи», що вийшла у світ 2010 року, А. Єрмоленко досліджує потенціал застосування герменевтичних методів не тільки для розуміння самої природи, а й причин втрати людиною своєї вкоріненості в природі. Інтерес до герменевтичних методів для пояснення природи як умови буття людської спільноти, констатує він, дає підстави говорити про екологічну герменевтику як про окремий напрям дослідження [5]. Фундаментальним завданням екологічної герменевтики є розуміння природи, яке має спиратися на чутливість до історії, культури, наративу [7; 8; 9].

У передмові до книги «Інтерпретація природи: новий напрям екологічної герменевтики» («Interpreting Nature: The Emerging Field of Environmental Hermeneutics», 2013) зазначається, що герменевтичні методи актуалізуються у зв'язку з необхідністю пошуку суспільного консенсусу щодо розуміння природи, оскільки різні люди сприймають природу по-різному, а значить по-різному визначають свої зв'язки з нею, місце природи у світі людини, умови та шляхи вирішення низки проблем, що виникають у системі взаємозв'язків «людина – природа». Тут наведено й проаналізовано кілька підходів до визначення екологічної герменевтики [9]:

- екологічна герменевтика як розширена інтерпретація будь-якого довкілля (природного, штучного, культурного тощо). Це визначення абстрактне і надто широке, де герменевтика є інтерпретативною діяльністю загалом безвідносно до суб'єкта інтерпретації довкілля (корінний мешканець, турист, ботанік, художник, архітектор, конструктор тощо);

- екологічна герменевтика як інтерпретація безпосередньої зустрічі людини з певним середовищем або в межах довкілля. Цей тип інтерпретації передбачає заглиблення в місцевість, із якою ми безпосередньо взаємодіємо, де перебуваємо як дослідники, чи стикаємося під час прочитання тексту. Зазначений тип інтерпретації бере до уваги інформаційні знаки природи або історичних місць та практикується, скажімо, у формі інструкцій експертів-знавців певної місцини для відвідувачів, але не виключає і безпосередньої інтерпретативної активності самого відвідувача;

- екологічна герменевтика як есе про природу («nature writing»). До типових зразків такого письма належить спадщина Олдо Леопольда, Дж. Мура та інших. Цей тип герменевтики постає як персоналізована версія попереднього варіанта герменевтики, оскільки передбачає, з одного боку, авторську, суб'єктивну інтерпретацію природи, а з другого – інтерпретативну активність читача, його розуміння та переживання прочитаного. Цей тип герменевтики є свідченням того, як природа може бути «схоплена» в тексті і як її можна переживати через текст;

- екологічна герменевтика як певне зведення, перелік підходів різноманітних дисциплін до природи і довкілля загалом. Екологічна герменевтика априорі постає як царина міждисциплінарних досліджень, де кожна з дисциплін (екологія, географія, культурологія, літературознавство тощо) надає власну інтерпретацію природи відповідно до своєї внутрішньої логіки. Екологічній герменевтиці належить роль критичного посередника між різними дисциплінарними інтерпретаціями для вироблення більш цілісного та чіткого розуміння довкілля й природи;

- екологічна герменевтика як філософська позиція, що дозволяє зрозуміти як неминучість, яку Х.-Г. Гадамер називає «нашою герменевтичною свідомістю», розкриває наші зв'язки з довкіллям. Таке розуміння екологічної герменевтики не просто надає техніку інтерпретації довкілля, а й занурює її у відповідний онтологічний контекст, необхідний для такої інтерпретації.

Водночас зазначається, що наведений перелік визначень не є вичерпним і не виключає інші підходи до розуміння й визначення екологічної герменевтики. Зокрема, релігієзнавчі, теологічні, різноманітні наукові дослідження можуть пропонувати додаткові підходи до визначення екологічної герменевтики. Проте *важливою рисою екологічної герменевтики, незалежно від конкретного визначення, є її сфокусованість на діалозі між людиною та навколишнім середовищем, довкіллям*. Із цього випливає, що дослідження з екологічної герменевтики мають брати до уваги конкретний досвід перебування в довкіллі та його переживання й спиратися на конкретні дослідження (case studies) взаємодії людини з навколишнім середовищем.

Для екологічної герменевтики важливою є не лише дія людини на природу, а й дія природи на людину, причому не лише у фізичному значенні, а й на рівні емоцій, вражень, відчуттів.

Екологічна герменевтика як інтерпретація природи та взаємодії людини з навколишнім середовищем розглядається як основа, підґрунтя екофілософії [7], оскільки надає можливість розмірковувати

й рефлектувати над досвідом перебування людини в певному довіллі та його інтерпретаціями, наголошуючи на небезпеці ігнорування світу, що оточує людину. Екологічна герменевтика також приділяє значну увагу так званім «конфліктним інтерпретаціям», що виникають під час міжсуб'єктних «зіткнень» із різноманітними матеріалами, емоціями, раціональними поняттями. Тому вона зацікавлена в опосередкованому досвіді, який дозволяє виробити консолідоване бачення тих чи інших проблем, що виникають унаслідок взаємодії людини з навколишнім середовищем.

Виділяючи екологічну герменевтику в самостійний напрям досліджень, важливо зрозуміти її зв'язки з філософською герменевтикою, можливості використання методів філософської герменевтики для розуміння природи, навколишнього середовища та становища людини, з одного боку, та їх модифікації відповідно до специфіки об'єкта дослідження й інтерпретації – з другого. Також постає питання про те як філософська герменевтика, як мистецтво тлумачення тексту, може застосовуватися до тлумачення природи.

Х.-Г. Гадамер надавав великого значення тлумаченню та розумінню світу, які значною мірою залежать від визначення останнього як «середовища», у якому живе людина, і тих впливів, які середовище чинить на людину та спосіб її життя. Людина не є незалежною від світу. «Відповідно, – пише Х.-Г. Гадамер, – поняття навколишнього світу було спочатку поняттям соціальним, що свідчило про залежність окремої людини від суспільного світу, тобто поняттям, що співвідноситься винятково з людиною. Проте в ширшому сенсі це поняття може бути поширене на все живе. У такому випадку воно підсумовує умови, від яких залежить її існування» [4, с. 513]. Цей світ стосується лише людини, оскільки решта живих істот «не знають ставлення до світу в людському сенсі, але ніби впущені (eingelassen) в навколишній світ» [4, с. 513]. Тобто ми бачимо, що залучення природи до сфери тлумачення й розуміння не суперечить герменевтиці, а значить легітимізує дискусію щодо екологічної герменевтики.

У випадку екологічної герменевтики, зазначають автори «Інтерпретації природи: новий напрям екологічної герменевтики», діалог може здаватися проблематичним, оскільки інша складова діалогу – природа, довілля – позбавлені вербальних засобів ведення діалогу. Відповідно до цього ми можемо говорити про наше розуміння природи, але навряд чи можна говорити про взаєморозуміння між людиною та природою [9]. Щоб зняти цю суперечність, екологічна герменевтика змушена приділяти значну увагу методам опосередкування, завдяки яким люди намагаються умовно наділити природу «мовою» через її опис та інтерпретацію, поширюючи цю мову в суспільстві. Тому екологічна герменевтика насправді є діалогом не між людиною і природою, а діалогом про природу в культурі, або культурним діалогом про природу. І саме через такий діалог реалізується досвід розширення горизонту «нашого аналізу герменевтичного досвіду» [4, с. 517]. З другого боку, як впливає з «Істини і методу» Х.-Г. Гадамера, поняття мови не тільки апелює до людської мови, а й звертається до всіх форм мови, які притаманні речам. Х.-Г. Гадамер припускає можливість говорити «не лише про мову мистецтва, а також і про мову природи, і взагалі про певну мову, якою промовляють речі» [4, с. 549].

Не менш важливим за розуміння природи є розуміння суті глибинного та багатогранного зв'язку людини з природою. Але розуміння природи, навколишнього середовища, довілля, природних підвалин людського буття – це завжди контекстуальне розуміння [7]. Воно виявляє себе не в абстрактному просторі, а має свою конкретну локалізацію й обов'язково занурене в певне культурне оточення, що належить саме цьому місцю, саме цій локальності. Тому без активних дискусій про значення довілля, тобто без живих культурних і моральних традицій не може існувати й моральних сенсів, а моральна культура своєю чергою перетворюється на закам'янілість. Саме тому аналіз проблеми ідентичності – етнічної, культурної, національної – має враховувати цю культурну контекстуальність розуміння природи та довілля загалом.

Дж. Ван Барен визначає герменевтику як філософське дослідження найбільш загальних аспектів інтерпретації або дій людей у процесі чи під час інтерпретації. Ці аспекти містять інтенціональність, буття-у-світі, мову, соціальність, час і наратив. Із позицій практики герменевтику загалом можуть визначати як пошук відповіді на питання, як належить чи як можливо діяти в ситуації «з конфліктом інтерпретацій» світу. Філософська герменевтика знаходить своє застосування в таких спеціальних філософських дисциплінах: етиці, естетиці, політичній філософії, а також у низці соціальних і гуманітарних наук, враховуючи й ті, що досліджують довілля, також і географію [7]. Дж. ван Барен враховує довілля (навколишнє середовище) до сфери гуманітарних досліджень, аргументуючи свою позицію тим, що довілля і людина безпосередньо взаємопов'язані між собою [7]. Усі інтерпретаційні сенси довілля набувають форми наративу або історій, які зазвичай поєднують бачення минулого, сучасності і майбутнього і є початком, серединою та кінцем єдиного «тіла оповіді».

Таким чином, екологічна герменевтика допомагає враховувати різноманітні змісти під час розв'язання складних проблем. Вона може прислужитися як методологічне підґрунтя для пошуку етнокультурної ідентичності, оскільки, згідно з Дж. ван Бареном, розглядає можливість «висвітлити» глибинні проблеми, пов'язані зі сприйняттям навколишнього світу [7].

Висновки. Отже, екологічна герменевтика привертає все більше уваги з огляду на визначення меж і можливостей філософської герменевтики та аналіз тенденцій до розширення її методологічного потенціалу, а також у зв'язку з потребою залучення нових підходів до розв'язання сучасної екологічної та антропологічної проблематики, зокрема й інтерпретації людиною чи спільнотою власної вкоріненості у світ і власної ідентичності. Цим зумовлений і досить розмаїтий спектр визначень екологічної герменевтики.

Характерною рисою екологічної герменевтики є її сфокусованість на діалозі між людиною та навколишнім середовищем, де природа і довкілля набувають значення книги, тексту, наративу. Дослідження з екологічної герменевтики мають брати до уваги конкретний досвід взаємодії людини та довкілля, спираючись як на людські переживання природи, так і на конкретні дослідження (case studies) взаємодії людини з навколишнім середовищем.

Екологічна герменевтика розширює можливості й сферу застосування філософської герменевтики та її методологічного потенціалу, а також дозволяє залучати нові підходи до розв'язання сучасної антропологічної проблематики, зокрема й проблеми ідентичності в різних її аспектах.

Література:

1. Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://whc.unesco.org/en/conventiontext>.
2. Investing in Cultural Diversity and Intercultural Dialogue. UNESCO World Report. Paris, 2009. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.uis.unesco.org/Library/Documents/WRC09_en.pdf.
3. Блюменберг Г. Світ як книга / Г. Блюменберг ; пер. з нім., передмова, коментарі В. Єрмоленка. – К. : Лібра, 2005. – 544 с.
4. Гадамер Х.-Г. Истина и метод : основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер.; пер. с нем., общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
5. Єрмоленко А. М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи / А. М. Єрмоленко. – К. : Лібра, 2010. – 416 с.
6. Майер-Абіх К. М. Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту / К. М. Майер-Абіх ; пер. з нім., післямова, примітки А. Єрмоленка. – К. : Лібра, 2004. – 196 с.
7. Buren John van. Critical Environmental Hermeneutics [Електронний ресурс]. / J van Buren. – Режим доступу до ресурсу : http://origin.web.fordham.edu/images/academics/programs/environmental_studies/vanburenenvethics-del.pdf.
8. Exploring Ecological Hermeneutics. – [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://books.google.com.ua/books?id=fmskY3gb5g8C&pg=PA1&lpg=PA1&dq=ecological+hermeneutics&source=bl&ots=6bSdqnlbk_&sig=leY2mWJ_VjODn2GBfaxzIHziGAK&hl=uk&sa=X&ei=RvZYU4r4M6jU4QS-uIBQ&ved=0CIsBEOgBMAg#v=onepage&q=ecological%20hermeneutics&f=false.
9. Interpreting Nature: The Emerging Field of Environmental Hermeneutics / Ed. by Forrest Clingerman, Brian Treanor, Martin Drenthen, and David Utsler. – Fordham University Press : 2013. – [Електронний ресурс] – Режим доступу : http://books.google.com.ua/books?id=df4EAQAQBAJ&printsec=frontcover&dq=Ecological+Hermeneutics&hl=uk&sa=X&ei=fpNrU-ybKMfeygOP_YCwBw&ved=0CDwQ6AEwAg#v=onepage&q=Ecological%20Hermeneutics&f=false.

Ганна Носова

ІДЕНТИЧНІСТЬ І СЕМАНТИКА ЕТНІЧНОСТІ

Дослідження підставин семантичної структури етнічності має на увазі дослідження яким чином знаково-символічна природа культури об'єктивується та суб'єктивується в психосемантиці суб'єктивного досвіду. Бо ж засвоєння значень, смислів, культурних еталонів і традицій власне і формує психосемантику етнічності. Але чи саме цей пласт культури складає її ідентичність? Адже, як показують дослідження, будь-які значення, символи, культурні традиції з часом трансформуються та зазнають змін. Що в такому разі є глибинним центром етнічності? Ним є певне уявлення, почуття спільності, механізм її самоконструювання – висуває припущення автор. Внутрішній образ етнічності, те, що залишається незмінним за всіх трансформацій «ззовні» проявляється як механізм захисту спільності від інших, «чужих» груп. Таким чином, шляхом «усіляких репресій» етнічність захищає себе від «чужих змістів» відповідно до вимог панівних культурних зразків.

Ключові слова: етнічність, семантика, ідентичність, спільність, культура, значення, смисли, границі етнічної групи, культурний центр.

Hanna Nosova

IDENTITY AND SEMANTICS ETHNICITY

Research grounds of ethnicity semantic suggest investigation symbolic nature of culture and it's objectified and subjectivized in psychosemantics of subjective experience. Mastering of values, meanings, cultural standards and traditions actually generates psycho semantics ethnicity. But does this system consist identity? Studies show that any of the values, symbols, signs, over time, transformed and changed. What then is the deep center of ethnicity? Author suggests that is a particular idea, a sense of community, the mechanism of its self-construction. The forms of community protection mechanisms against other «foreign» groups remains the same for all the transformations and consist an «internal image» of ethnicity. By all kinds of repression ethnicity protects itself from «foreign content» in accordance with the requirements of the prevailing cultural patterns.

Key words: identity, ethnicity, semantics, identity, community, culture, values, meanings, ethnic group boundaries, cultural center.

Ганна Носова

ИДЕНТИЧНОСТЬ И СЕМАНТИКА ЭТНИЧНОСТИ

Исследование оснований семантической структуры этничности предполагает исследование каким образом знаковая символическая природа культуры объективируется и субъективируется в психосемантике субъективного опыта. Освоение значений, смыслов, культурных эталонов и традиций собственно и формирует психосемантику этничности. Но именно ли этот пласт культуры составляет ее идентичность? Ведь, как показывают исследования, любые значения, символы, знаки, со временем трансформируются и изменяются. Что, в таком случае составляет глубинный центр этничности? Это определенное представление, чувство общности, механизм ее самоконструирования – предполагает автор. То, что остается неизменным при всех трансформациях и составляет «внутренний образ» этничности, который внешне проявляет себя в виде механизмов защиты общности от других, «чужих» групп. Путем всевозможных репрессий этничность защищает себя от «чужих содержаний» в соответствии с требованиями господствующих культурных образцов.

Ключевые слова: этничность, семантика, идентичность, общность, культура, значения, смыслы, границы этнической группы, культурный центр.

Розуміння етнічності нерозривно пов'язане з розумінням усієї культури, тому життя етнічності неможливо розглядати поза соціального, історичного, культурного та інших контекстів. Саме тому феномен етнічності визначається багатозначністю та варіативністю та знаходиться під прицілом різних наук – етнографії, психології, культурології, філософії тощо. У такому разі, якщо етнічність визначається соціально-культурним контекстом, культурою як знаково-символічною системою, погодимося з тим, що «об'єктивна» семантика при більш уважному погляді постає психосеміотикою та психосемантикою чи то індивіда, групи тощо і навпаки. І дослідження підставин психосемантичної структури етнічної свідомості має на увазі дослідження культури, того як утворюється все багатоманіття значень, символів, сенсів, артефактів. Одним словом, дослідження образу світу, образу себе, інших і того, як ця знаково-символічна природа (семантика культури) «об'єктивується» та «суб'єктивується в психосеміотиці суб'єктивного досвіду».

Більшість психологів вважають психосемантику індивідуальною системою значень та знаків. В. Ф. Петренко вважає, що завданням психосемантики є реконструкція індивідуальної системи значень, крізь призму якої відбувається сприйняття суб'єктом світу, інших людей, самого себе, а також вивчення її генезису, будови й функціонування. Психосемантика, на думку автора, досліджує різні форми існування значення в індивідуальній свідомості (образи, символи, комунікативні й ритуальні дії, а також словесні поняття) [1, с. 3]. У гносеологічному плані ця дисципліна стоїть на засадах конструктивізму, бо трактує психічне відображення як моделювання образу світу за допомогою аксіологічних, ціннісних компонентів. Дослідниця О. М. Лозова [2] під психосемантикою розуміє об'єктивований вимір суб'єктивного змісту свідомості, а психосеміотику розцінює як знаково-символічну природу етносоціокультури, як те, що змістовно наповнює етнічну свідомість.

У будь-якому разі як психіка, так і світ виявляються опосередкованими значеннями та знаками. Що таке значення в психосемантиці? Традиційно вирізняють кілька видів значень. Референте значення – це те, про що говорять, коли кажуть про предметне значення «знаку» – те, що стоїть за знаком чи символом. Як синонім референтного значення часто вживають денотативне, або функціональне значення (Дж. Брунер) [3] таке значення, що підпорядкування вимогам контексту в якому використовується. Найчастіше визначають значення через систему логічних зв'язків, як результат логічного висновку. У такому разі йдеться про категоріальне значення, що виникає в результаті виділення та узагальнення ознак предмету та зарахування на підставі цього його до певної категорії, що і становить власне значення, «узагальнене відображення предметного змісту становить значення слова» [4, с. 48].

Але за словом, знаком, символом стоїть не лише предмет або явище, не лише функція його використання, але й ціла мережа образів, смислів. Комплекси асоціативних значень, які мимоволі виявляються під час сприйняття такого слова, визначають його семантичне поле і становлять його конотативне значення. Часто саме конотативне значення, тобто афективно-чуттєве забарвлення значень виходить на перший план для більшості дослідників, особливо якщо йдеться про дослідження етнічної психосемантики. Причина цього в тому, що конотативне значення найближче стоїть до особистісного, індивідуального смислу, бо нерозривно пов'язане з мотивами, цінностями, установками індивіда, групи і проявляється у формі емоційного забарвлення того або іншого об'єкта чи явища для індивіда, найчастіше в неусвідомлених установках.

Отже, кожна людина, група знаходить дійсність (представлену у формі понять, знань, навиків, умінь, норм поведінки та ін.) «готовою», такою, що вже склалася на певному етапі розвитку культури. За допомогою усталених норм та парадигм сприйняття предмет, явище приписують до певного класу, категорії предметів. Суть категоризації якраз і полягає в «приписуванні» різним речам та явищам еквівалентності, в об'єднанні предметів, подій та людей у класи і реагуванні на них залежно від приналежності до різних класів. У широкому значенні проблема категоризації постає як проблема розуміння.

Тобто вихідні значення задаються суб'єктові у вигляді надіндивідуальних, суспільних форм, які суб'єкт перетворює в індивідуальні за допомогою парадигм сприйняття відповідно до наявної в суспільній свідомості «еталонів». Такими «еталонами» є не лише мова, але й усі знакові системи, етнічні символи, образи, смисли.

Що смисли відрізняються від значень, зазначав ще німецький логік Г. Фреге [5]. «Значення» слова відображає загальноприйняте, на його думку, означення того чи інакшого об'єкту чи явища, а смисл – розуміння цього предмету. Смисл детермінований не лише словом чи значенням, які його виражають, бо залежить від усього культурного контексту в якому знаходиться, історії суб'єктивного досвіду тощо. Взагалі дослідження процесів розуміння традиційно пов'язують із феноменом контексту – буква швидше сприймається в слові, значення слова легше вичленується в реченні, зміст якого вкладено в текст. Смисл виводиться скоріше із підтексту, а не із контексту. Власне, процес осмислення можна розглядати як включення значення у внутрішній контекст, пошук та вибір потрібного значення з багатьох ймовірностей.

Згадана схема є ключовою для процесів розпізнавання (ідентифікації) образів, розуміння слів і різноманітних символів, а також для аналізу й синтезу інформації, оскільки за допомогою об'єднання значень у групи та категорії, «надання» значень та під впливом ціннісних установок, неусвідомлених та усвідомлених установок, прийнятих норм, стратегій сприйняття та дії і відбувається будь-яке означення та осмислення.

Смисл є таким самим наслідком діяльності як і значення, але сформованим під впливом мотивів. Разом із значенням смисли становлять текст культури – систему «напрацьованої» історичним досвідом інформацію за допомогою якої спільність людей «розуміє» навколишній світ та своє при-

значення в ньому. І тут можна говорити про заглиблення в рівні смислу – про прямий та непрямий смисл, прихований смисл і т. п. Наприклад, ритуал поведінки може мати явний смисл, що належить до цілей ритуалу та повністю усвідомлюється виконавцем, латентний смисл, що знаходиться на межі свідомості суб'єкта та прихований смисл, пов'язаний із семантичними параметрами культурних символів тощо.

Через це семіотика культури і не співпадає з її буттям, так би мовити «мовою» культури – знаки та образи культури не можуть у повному об'ємі виразити її зміст, який не піддається однозначному вираженню. Природа значень цього не дозволяє, як би культура не намагалась це зробити – ми можемо використовувати одне й те саме значення для вираження різних смислів і, навпаки, – один і той самий смисл може знайти своє вираження в різних значеннях. Ось тут, напевно, і криється «незрозумілість» чи навіть недосяжність пізнання культури, що і відкриває поле для феноменології культури та символізму. Будь-яка мова, система значень містить у собі протилежні підстави, котрі не дозволяють вичерпно описати реальність – доводить Курт Гедель у теоремі про «неповноту» буття [6]. У будь-якому випадку набір знаків, образів, значень культури завжди обмежений щодо всього багатоманіття явищ, які вони відображають, що і складає «текст» культури.

Крім того, що значення та смисл не можуть співпасти, так би мовити, «за визначенням», «недорозуміння» культури виникає в процесі її засвоєння, індивідуального осмислення та означення – бо ж будь-яка інтерпретація перетворює та «викривляє», спотворює зміст на свій манер. Закріплюється цей текст (значення та смисли) у мові, означається індивідом не лише за допомогою формалізації, спрощення та перетворення, але й за допомогою метафоризації, теж перетворення, що приводить до того, що означаюче починає панувати над означаючим. Згадана ситуація посилюється під час перебудови інформації (значення) з однієї мови на іншу, при чому спотворення виявляється тим виразнішим, чим більше різняться принципи означування в цих мовах.

Тобто будь-яке розуміння в будь-якому разі спрощує чи перетворює культуру, проговорити чи зрозуміти текст означає його змінити. Розуміючий завжди володіє певним уявленням про те, що він розуміє, завжди в очікуванні свого конкретного смислу та інтерпретує знаки відповідно до власних уявлень, що спотворюють загальноприйнятий смисл та значення. «Особистісні конструкти», за словами Дж. Келлі, власні уявлення визначають ставлення людини до світу, сприйняття й оцінку різного роду об'єктів та явищ навколишнього світу. Така сама ситуація і з груповими, в тому числі, етнічними конструктами [7].

«Неповнота» пізнання буття створює і доступ, точніше його відсутність до тексту культури в окремих груп чи індивідів, через те, що соціальна група, що знаходиться при владі, може «не допускати» іншу до «привласнення» систем значень.

Дослідниця етнічної психосемантики О. М. Лозова [8] вважає, що етнокультурне сприйняття тексту культури організується перцептом, який є образом світу, певним культурним кодом із визначеною системою мотиваційних та ціннісних компонентів. Цей перцепт і визначає позицію елемента в складі «етнічної» свідомості. Перцепт, культурний код чи «центральна культурна тема» (С. Лур'є) [9] асимілює, вбудовує у світ етнічності універсальний образ світу. Але якщо він, цей світ не вбудовується в наявний, налагоджений суб'єктивний образ індивіда, чи спільності, в те, як вони бачить себе та інших, одним словом, не узгоджується з їх картиною світу, суб'єкт змушений переходити на такі рівні сприймання, до яких він «звик», апелювати до звичних картин світу, задіяти «звичні», зрозумілі минулі константи свідомості, віднаходити нові парадигми пояснення. Таким чином, значення стають своїми, «дешифруються» в смисли, а знаки, наприклад, набувають символічного значення.

Це що стосується «механізму» утворення етнічної ідентичності, системи етнічних значень. А що складає, так би мовити, сам зміст етнічної семантики? «Ззовні» етнічна ідентичність відрізняється від іншої етнічності системою «власних» знаків та символів, власне етнічною символікою – одягом, традиціями, ритуалами, зразками поведінки та моральними цінностями. Тому, на думку Георга де Воса, етнічна ідентичність може бути визначена через використання нею «елементів культури в якості суб'єктивних символів та емблем, що відрізняють її від інших груп» [10, с. 17]. Етнічна група може бути визначена як «група людей, що сама себе усвідомлює, притримується спільних традиційних установок, які не поділяються іншими групами, з якими вона контактує» [11]. Для Фред Ріггса «етнічність є властивістю, яка належить тим, хто визнає себе членом такого суспільства. Це суспільство володіє загальними культурними рисами, зокрема спільними предками та загальною історією; згадана властивість проявляється в результаті взаємодії з членами більш широкого суспільства, з іншими культурними рисами» [12, с. 88]. Але через те, що будь-які риси та ознаки з часом змінюються або взагалі втрачаються, не можна визначати етнічність на підставі переліку ознак та властивостей. Тому Фредерік Барт, наприклад, і визначає етнічну групу спираючись на кордони, якими група себе окрес-

лює. «Культурні риси, які означають цю границю можуть змінюватися, культурні характеристики членів (етнічних груп) також трансформуються; організаційні форми групи – і ті змінюються, і лише факт постійної дихотомії між членами групи та «зовнішніми» дозволяють нам визначити (етнічну) спільність та дослідити культурні форми та змісти [13, с. 14]. Отже, виходить, що границі групи визначаються лише приписуванням себе та інших до цієї групи, власне «проголошенням» себе членом групи, а за цим уже слідує прийняття чи демонстрація групових етнічних рис та символів. Саме тому етнічність і є уявною [14], бо визначається насамперед представленням, уявленням себе не такою спільністю як інші, так би мовити, в протилежність іншим – ми такі то, не такі як вони. Тобто ідентичність етносу, його «культурний центр» складає певна погодженість дій членів спільності, яка спирається на етнічні символи, значення та еталони, проявляє себе зовні в різноманітних стереотипах, ритуалах, різноманітних формах культурної традиції. Зміни зовнішніх умов існування етносу ведуть до модифікацій традиції. Однак під час усіх трансформацій залишається незмінним певний культурний центр, певний образ спільності самої себе. Поки він не зруйнований, етнічність зберігає власну ідентичність, як би не змінювались зовнішні форми її вираження.

Цей глибинний образ етнічності, визначаючи її місце у світі насамперед через протиставлення іншим спільностям, є деяким несвідомим комплексом уявлень, який забезпечує стабільність ідентичності та її активність в світі. Цей комплекс складається із смислів, що визначають самоідентифікацію групи, організацію в результаті добровільного прийняття, визнання індивідуального членства в цій групі і не прийняття іншої «чужої» групи. Прийняття створює самоідентифікацію, а неприйняття – протиставлення себе іншим групам. Як зазначав У. Хобсбаум, «етнічність – це заготовлений спосіб вираження реального смислу групової ідентичності, який пов'язує членів (групи), тобто «нас», щоб підкреслити відмінність від «них» [15, с. 4]. Поняття «образ світу» на відміну від психосемантичної структури групи вирізняє не лише значення, розуміння, смисли себе, інших, світу, але й ціннісні орієнтації, моральні та естетичні оцінки і ще дещо підсвідоме, що і створює уявлення, почуття спільності.

Щоб виявити зміст культурного центру, потрібно простежити процес зміни образу світу. Як свідчить історія, ряд значних змін в образі відбувається абсолютно безболісно для етносу, хоча окремі риси зовнішньо дуже важливі будуть зникати під час трансформацій. Залишатиметься лише те, що, так би мовити, ментально об'єднує етнічність, деяке, за словами Люсьєна Пая, «почуття асоціації», почуття спільності [16, с. 51].

Отже, система значень та символів утворює, так би мовити, зовнішній, видимий семантично-емоційний, наповнений смислом зміст етнічної ідентичності, але є ще неусвідомлений самою групою внутрішній порядок самоідентифікації, «внутрішній образ», що ззовні проявляється у вигляді механізмів погодженості дій членів етносу, захисту його від інших «ворожих» значень та цінностей. Це певне етнічне несвідоме, яке назовні проявляється лише у вигляді захисних механізмів, чи навіть репресії «чужого» змісту, матеріалу відповідно до вимог панівних культурних зразків етнічності. Ці захисні механізми заперечують або спотворюють реальність і діють на несвідомому рівні [17, с. 11].

Кожна культура вибудовує свою ієрархію захисту, експлуатуючи певні захисні властивості психіки. Вирізняють різноманітні типи захисних механізмів психіки, це і репресія, завдяки якій травмуючий досвід вилучається із свідомості; проекція, коли власні імпульси та мотиви проєктуються на інших; інтрекція – приписування собі рис значущого іншого; заміщення – перенесення власних почуттів та емоцій із неприйняттого з точки зору її свідомих установок об'єкта вже на легітимний об'єкт; регресію як використання групою чи людиною при зіткненні з травмуючою ситуацією способу поведінки, характерного для більш раннього періоду її розвитку; раціоналізацію – «раціональне» тлумачення конфлікту і т. п. Отже, говорити про образ, «зміст» етнічної ідентичності можна лише у значенні викладення механізму утримання цього образу в нормі. Форми захисту змісту від посягання з боку «чужого» змісту власне й утворюють глибинний зміст. Усе інше – значення, система прийнятих знаків, символів виявляється історично зумовленими, перемінними.

Література:

1. Петренко В. Ф. Введение в экспериментальную психосемантику : исследование форм репрезентации в обыденном сознании / В. Ф. Петренко. – М. : МГУ, 1983. – 176 с.
2. Лозова О. М. Психосемантика етнічної свідомості / О. М. Лозова. – К. : Освіта України, 2007. – 402 с.
3. Брунер Дж. Психология познания. За пределами непосредственной информации / Под ред. А. Р. Лурия. – М., 1977. – 412 с.
4. Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии / С. Л. Рубинштейн. – М., 1976. – 212 с.
5. Фреге Г. Логика и логическая семантика / Г. Фреге. – М., 2000. – 508 с.

6. Kurt Godel Collected works, Vol. 1 : Publications 1929–1936, Oxford University Press, Inc., NYC, p. 25, 1986.
7. Келли А. Дж. Теория личности / А. Дж. Келли. – СПб. : Речь, 2000. – 249 с.
8. Лозова О. М. Психосемантика етнічної свідомості / О. М. Лозова. – К. : Освіта України, 2007. – 402 с.
9. Лурье С. В. Историческая этнология [Электронный ресурс] / С. В. Лурье. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Lyrie/65.php.
10. De Vos G. Role of Ethnicity in Social History. In: de Vos G. Romanucci-Ross L. (eds.), Ethnic Identity. Cultural Continuities and Change. Palo Alto, Calif. : Mayfield Publishing Company, 1973.
11. Там само, С. 9.
12. Riggs F. W. Ethnicity, Nationalism, Race, Minority : a Semantic / Onomantic Exersice // International Sociology, 1991, Vol. 6. – № 3, 281–306.
13. Barth F. Introduction. In: Barth Fr. (ed), Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference. – Bugex-Oslo : University Foriaget PresFys; London : George Alex and Com., 1969.
14. Андерсон Б. Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон. – М. : Канон-Премм-Ц : Кучково поле, 2001. – 288 с.
15. Hobsbawm E. J. Ethnicity and Nationalism in Europe Today / E. J. Hobsbawm // Anthropology Today. – 1992. – Vol. 8. – № 1, 4-13.
16. Pye L. W. Politics, Personality, and National Building : Burma's Search for Identity. – New Haven and London : Yale University Press, 1962.
17. Hall C. S. and Lindzey G. Theory of Personality / C. S. Hall. – New York : John Wiley, 1957.

Рецензент** – кандидат філософських наук, старший викладач культурології та філософії Національного університету "Острозька академія" **М. В. Карповець

УДК 101.1

Ольга Шляхова**ТІЛЕСНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК САМОІДЕНТИЧНІСТЬ
У КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРИ ПОВСЯКДЕННЯ**

У статті розглянуто становлення тілесної ідентичності та самоідентичності, механізми їх взаємодії та способи вираження у просторі культури повсякдення. Проаналізовано особливості соціальної тілесності, яка значною мірою визначає персональну ідентичність індивіда в сучасному світі.

Ключові слова: тіло, ідентичність, самоідентичність, повсякдення, соціальна стать.

Olga Shliakhova**BODILY IDENTITY AS SELF-IDENTITY IN THE CONTEXT OF CULTURE OF EVERYDAY LIFE**

The process of bodily identity's and self-identity's (self-definition) establishing is being investigated in this article. In general, the identity is an integral part of life and activity of each person. The mind of personality has an ability to construct and retain the integral impression about the surrounding world through the identity. Self-definition is a process of idea's formation about oneself as integral and unique personality. In public life, among the number of identities, an important place occupies a bodily identity. The bodily identity is one of the first stages of general process of authentication.

In the article we tried to understand the basic mechanisms of cooperation between these phenomena: self-identity and bodily identity. We assume that on the stage of corporal identity's formation, self-identity also formed. The culture of everyday life we examine as a favorable context for these processes. A culture of everyday life is the valuable socio-cultural world that is full of general and individual senses and values. In this world, the most obvious is the contiguity of bodily identity and self-identity. We analyzed the basic ways of these processes' display in the culture space of everyday life. Analyzing these processes were raised the question of a gender that defines the personal identity of the individual in the modern world. The findings were analyzed as the results of such interactions.

Key words: body, identity, self-identity, everyday life, gender.

Ольга Шляхова**ТЕЛЕСНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК САМОИДЕНТИЧНОСТЬ
В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ ПОВСЕДНЕВНОСТИ**

В статье рассмотрено становление телесной идентичности и самоидентичности, механизмы их взаимодействия и способы выражения в пространстве культуры повседневности. При анализе указанных процессов, был затронут вопрос социальной телесности, которая определяет персональную идентичность индивида в современном мире. В выводах были проанализированы результаты таких взаимодействий.

Ключевые слова: тело, идентичность, самоидентичность, повседневности, социальный пол.

Феномен ідентичності є невід'ємною частиною буття та активності людини як мислячої істоти. Завдяки посередництву цього феномена, розум особистості має здатність конструювати та утримувати цілісне враження про навколишній світ, а значить рефлексувати на різні прояви буття всього наявного. Саме тому складність цього аспекту людської природи привертає увагу науковців із різних галузей знання: соціології, філософії, історії, політології тощо. У процесі дослідження ідентичності часто актуалізуються питання, пов'язані поняттям «самоідентичність». Водночас погляди на стосунки між цими двома феноменами зустрічаються досить різні: низка науковців наполягають, що самоідентичність є похідною від ідентичності, натомість існують і такі позиції, у яких вони розглядаються як два самостійні, автономні один щодо одного феномени. Обидва підходи сходяться в тому, що ідентичність, як процес, складається з кількох етапів (вимірів), кожен із яких має своєрідні відносини із процесом самоідентичності.

У суспільному житті людини з-поміж низки ідентичностей вагоме місце посідає ідентичність тілесна. Вона є одним із перших, базових етапів у конструюванні як ідентичності, так і самоідентичності. Такі спостереження з'явилися у процесі розвитку науки про повсякдення, адже саме воно є тим контекстом, де відбуваються і знаходять своє вираження ці складні процеси. Зрозуміти механізми внутрішньої взаємодії тілесної ідентичності та самоідентичності у вимірі культури повсякдення є основною метою цього наукового дослідження.

Культура повсякденності / повсякдення¹ як напрям гуманітарних досліджень почала формуватися ще в першій пол. XX ст. Перші роздуми про простір повсякденності (*alltäglichkeit*) зустрічаються в теоретичних концепціях німецьких соціологів Едмунда Гуссерля та Альфреда Шюца. Вони, критикуючи однобокий раціоналістично-науковий світогляд, песимістично оцінюють суспільство того часу (оцінюють його як прагматичне; таке що сприймає наукову світоглядну парадигму як єдину, але до кінця її не розуміючи). На їхню думку, шлях до вирішення цієї проблеми лежить через повернення до «життєвого світу». Життєвий світ – це те, що передує науковій рефлексії і є світом досвіду кожної конкретної людини; це наше середовище безпосередніх міжособистісних взаємодій.

Пізніше соціологи і філософи неодноразово звертались до означеної проблематики, вивівши, у такий спосіб питання повсякденності на пік наукових інтересів. У 1970-х рр. термін «повсякденність» уже широко використовувався як самостійна наукова категорія, що стало одним із показників «антропологічного повороту» в науці. Досліджуючи практики повсякденної культури та її вираження у предметах побуту, культурологи та історики почали записувати і вивчати історію «мовчазної більшості». Прикладом може слугувати дослідження французького вченого Фернана Броделя «Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм XV – XVIII ст.» [1]. У цій праці перший том присвячено «масиву інфраекономіки» – матеріальній сфері повсякденного життя (одяг, житло, гроші, харчування, техніка і т. д.). Таким чином, культура повсякдення (мікроконтекст) у цих дослідженнях становила вагомий частину окремої культури (макроконтексту). Вона стала логічною ланкою в дослідженні картини світу певного соціального прошарку чи навіть епохи.

Постмодерна тенденція розмивання й стирання меж між протилежностями (високим і низьким, сакральним і профанним тощо) відобразилась також на діалектично протилежних категоріях «святкове» й «повсякденне». У процесі глобалізації й індустріалізації відбувся радикальний злам у сприйнятті повсякдення як меншшартового, приземленого способу осягнення світу. Одночасно відбулося його претендування на високу культурну значимість, а нормативно-рутинна повсякденність у сучасному світі стає швидше стереотипом, аніж реальністю. Внаслідок цього поняття, що традиційно перебували поза межами розуміння повсякденності, починають бути частиною його категоріального апарату (унікальне, рідкісне, важливе, ідеальне, теоретичне, релігійне). Така зміна типу повсякденності значною мірою ускладнює охоплення широти його змісту, проте вітчизняна та зарубіжна гуманітаристика не полишає спроби це зробити.

Досліджуючи історію розвитку науки про повсякдення на сучасному етапі, можемо констатувати, що більшість науковців усе ж схильні розуміти повсякденність як простір, що тяжіє до стабільності і стійкості (В. Лелеко, Г. Жигунова, В. Федотова та ін.). Однак цей вимір соціальної реальності також зазнає постійних трансформацій через низку соціокультурних та геополітичних змін. Така характеристика повсякдення нашої епохи на думку, що воно є *мікрокосмом* кожного індивіда (і, очевидно, є приватним, особливим, унікальним). Індивід своєю чергою керує цим мікросвітом. Макросвіт² завжди є відкритим і доступним йому, проте кожен самостійно вирішує чи відкривати *свій простір* світу навколишньому. У такій ситуації, кожна людина приймає рішення: з якими мікросвітами інших налагоджувати контакти, а від яких варто відмовитись; кого зробити частиною свого повсякдення, або ж навпаки – кого не варто туди впускати.

Виходячи з такої позиції, культура повсякдення є цілісним соціокультурним життєвим світом, сповненим загальних та індивідуальних смислів і значень. Вони спочатку *приймаються* людиною (свідомо чи несвідомо обираються), а надалі – постійно *сприймаються* як само очевидності і не піддаються сумнівам. Таким чином, світ повсякдення постає як сприятливе середовище, яке не сповнене постійних нових «подразників», а значить не вимагає постійного аналізу і рефлексій, і у якому людина має можливість *конструювати себе*, що по суті є процесом *самоідентифікації*.

У своїх припущеннях ми прийшли до того ж висновку, що і сучасний філософ і культуролог Олексій Шеманов, який зазначив: «Самоідентифікація – це специфічний акт людини, який формується під впливом її культури, а не заданий наперед природою» [12]. Єдиною відмінністю між нашим баченням, і поданим визначенням є те, що самоідентифікацію ми розуміємо не як акт – щось одномоментне, а як *процес*, що характеризується тривалою протяжністю в часі, наявністю низки передумов і

¹ У науковій літературі часто зустрічаються теорії, у яких «повсякдення» і «повсякденність» розуміються як різні поняття, що мають дещо відмінне смислове навантаження. Проте в цій науковій статті вказані терміни будуть використовуватись як синоніми, оскільки в нашому дослідженні повсякдення є контекстом, але не об'єктом чи предметом дослідження. Тому вказаний нюанс не є принципово важливим у нашій роботі.

² Під терміном «макросвіт» ми розуміємо весь простір, який знаходиться поза світом повсякденності (поза домішкою та деякими місцями населеного пункту, що стали частиною буденності).

факторів впливу. Таким чином, самоідентифікація – це процес формування уявлення про самого себе як самототожну, цілісну й унікальну особистість.

Людина, на відміну від інших живих істот, має здатність відрізнити себе від собі подібних. Таке усвідомлення своєї «інакшості» передує самоідентифікації. Воно реалізовується в щоденній діяльності, у якій край важливими є знання: де закінчуюсь Я і починається хтось Інший. Лише зрозумівши цю межу, яка по суті є фізичною оболонкою, стає можливим подальше витворення ідентичності – оболонки метафізичної. Для цього етапу становлення ідентичності людина повинна також мати чітке уявлення про навколишню дійсність, щоб знайти своє місце в ній. Тому ідентичність кожного конструюється в умовах визначеного культурного середовища (мікросвіту). Тут необхідною умовою стає постійна *саморефлексія*: віднесення себе до певної соціокультурної спільноти, і протиставлення іншим спільнотам через брак у них необхідних ознак і характеристик.

Російська філософія Ірина Лисак наполягає, що ідентичність людини починає формуватися у ранньому дитинстві на базі синтезу фрагментарних *переживань реальності власного тіла* і свого цілісного образу [9, с. 39]. З цим важко не погодитись, адже тіло – це перше, що доводиться зрозуміти і прийняти кожній людині. І це перші кроки для подальшої самоідентифікації. Здавалося б завдання не є важким, проте складність нам, як теоретикам, стає очевидною вже при дефініції термінів тіло, тілесність, плоть.

У широкому значенні слова *тіло* – це матеріальна річ, фізичне тіло, предмет. Однак *тіло людини* серед інших матеріальних речей є чимось особливим та унікальним. Поєднуючи нас із речами, іншими фізичними тілами у світі, – воно є чимось значно більшим за них. Зрештою «тіло людини здатне перетворитись на справжню *фізичну річ* лише у вигляді трупа» [3]. Оскільки до об'єкту наших наукових зацікавлень має відношення *тіло людини*, логічно буде оперувати поняттям *живе тіло*. У філософському енциклопедичному словнику подано дефініцію терміна: «*Живе тіло* – це одушевлене тіло людини та тварини (*авт.* у даному визначенні одушевленість стосується лише людського тіла). Людське тіло, у широкому розумінні цього слова, є основою душевного життя: тіло і душа утворюють первинну єдність як противагу єдності духовній» [11, с. 450].

До цієї ж проблематики звертався феноменолог Е. Гуссерль у своїх феноменологічних відкриттях. Більше уваги у своїх напрацюваннях учений приділив саме тілесності. Значення терміна «*тілесність*» у феноменології пов'язане з розрізненням понять – «*Leib*» (у перекладі з німецької *живе тіло*) та «*Körper*» (*річ, фізичне тіло*). Поняття «*Leiblichkeit*» – тілесність указує на унікальну особливість людського тіла «бути живим», «уособлювати суб'єктивність», бути «джерелом досвіду». Так, дослідниця А. Валєнса зауважила, що Гуссерль фактично підносить тілесність до рівня таких базових екзистенціалів людського буття: інтенційність, темпоральність та інтерсуб'єктивність [3]. Така наукова позиція повністю заперечує ототожнення тілесності з фізичним чи біологічним тілом, але не виключає зв'язку між ними. Тілесність ніби доповнює фізіологію, і в такий спосіб стає базовою характеристикою людини.

Ідеї В. Пономарчука по суті близькі до попередньої. Він вважає, що тілесність не обмежується лише тілом і, зокрема, органами чуття. Вона визначається також можливістю свідомої діяльності, тому що лише в такому випадку можна говорити про тілесність [4].

Більш радикальні судження запропоновані в «Енциклопедії постмодернізму», де базовою є інтерпретація тілесності за Ж. Дельозом. Дослідник стверджує: «У тілесності немає нічого спільного з власне тілом. Це тіло без образу в якому нічого не репрезентованого» [7]. Повне заперечення матеріальності тілесного зводить уявлення про нього до цілковитої абстракції. Його не можна візуально побачити та чітко зафіксувати, що створює проблеми для його сприйняття і розуміння. Важливо, що *тіло* в контексті цієї думки також виходить за межі фізіології, визначаючи свою ідентичність, людина конструює свій образ, який через тіло є представником її буття.

Найбільш значні успіхи в осмисленні людської тілесності досягнуті в межах соціокультурного підходу, представники якого розглядають її як продукт культури [7]. У межах цього напрямку тілесність розуміють як соціокультурний феномен. Її визначають як «перетворене під впливом соціальних і культурних факторів тіло людини, яке володіє соціокультурним значенням і смислами та виконує визначені соціокультурні функції» [1, с. 464]. Така позиція наголошує на тому, що процес усвідомлення себе, як істоти тілесної є можливим лише для людини – мислячої, культурної істоти. Очевидно, що її тіло постійно підпадає під об'єктивні інтенсивні впливи низки явищ, які не піддаються індивідуальному людському контролю: екологічні фактори, територіальні особливості способу життя, політико-економічний уклад. Водночас людина як істота соціальна, навмисно (переважно із суб'єктивних причин) включає себе у простір соціуму засобами власного тіла. Тому тіло – це, чи не єдине явище органічного світу, соціокультурна значимість якого домінує над біологічною.

Відштовхуючись від такого висновку, можемо припустити, що наше Я (тобто те, ким ми себе ідентифікуємо) стає зримим суспільству через наше тіло. І. Биховська, детально розглядаючи це питання, виділила три іпостасі людської тілесності: природне, соціальне та культурне тіло. Під «природним тілом» розуміємо біологічне тіло, яке підкоряється законам існування, розвитку і функціонування живого організму. «Соціальне тіло» – це результат взаємодії природного організму людини («природного тіла») із соціальним середовищем. І останнє – «культурне тіло» – це продукт формування та виховання людини в культурі, з використанням тілесного начала людини. Конструювання такого тіла дослідниця називає «завершенням процесу розвитку від «безособистісних» природно-тілесних передумов до власне людини, яка стає не лише соціально функціональною істотою, але й особистісним буттям людини» [1, с. 464–467].

Розвиваючи думку в руслі зазначеної концепції можна стверджувати, що людина протягом життя перебуває у процесі становлення та в стані безкінечних *метаморфоз*. Тому ідентичність, як і самоідентичність, не можна назвати завершеним процесом, через що і людина у всій своїй природі теж є незавершеною. Однак прагнення «знайти себе» і зрештою визначитись підштовхує її до постійного пізнання. Нові знання змінюють свідомість людини, що міняє її як особистість. У кінцевому результаті це відображається на її тілесності (нові тілесні практики, прикрашання тіла, зміна смаку у одязі, тощо), яка демонструє світу внутрішні метафізичні трансформації.

Складний процес взаємодії й взаємовпливу фізіологічного і *понадфізичного* в людині спробував проаналізувати сучасний антрополог В. Круткін. У своїх роздумах від відштовхується від твердження, що людське тіло не можна розглядати лише як матеріальний субстрат, котрий забезпечує її існування. Апелюючи до унікальності людини, він підкреслює, що «...це єдина жива істота, яка мешкає у суспільстві<...>і для якої семіотична значимість тіла відчутно переважає над фізичною» [5, с. 148]. Тілесність, на його думку, є інтегральною характеристикою людини, яка не збігається ні з матеріальним, ні з духовним боком. «Вона охоплює як фізичні, так і метафізичні параметри людини. Тіло – це спосіб, яким природа стає людиною. Людині не просто дається тіло, їй дається тіло в наявному світі. Тіло і суспільство не перебувають в стані антагонізму. Суспільство генетично «вливається» в тіло. Тіло, яке проходить соціалізацію, припиняє бути просто фізичним, про нього потрібно говорити як про соціальну тілесність» [5, с. 149]. Таке розуміння тіла, на нашу думку, найбільш вичерпно узагальнює і підсумовує наші пошуки розуміння тілесного.

Заклавши таку платформу в дослідженні, логічним стає розуміння тілесної ідентичності як самоідентичності. Усі зміни, яких зазнає особистість, обов'язково виражаються через тілесне, або можуть тілесністю зумовлюватися. До того ж, зазначена форма ідентичності є первинним і основним етапом у становленні всіх інших ідентичностей, серед яких біологічна, соціальна, політична, культурна тощо. Тому, будучи соціальним суб'єктом, людина у процесі життєдіяльності здатна розширювати межі свого фізичного тіла через тілесні образ та моделі. Сучасне суспільство в цьому питанні здійснило на крок вперед, додавши до визначеної природою статі також стать соціальну.

Звернення до гендерної проблематики в цьому дослідженні є вкрай важливим, адже нам усе ж відкритим залишається питання: чи тілесний досвід є первинним і детермінує структуру ідентичності, чи ідентичність виражається та «реалізується» за допомогою тілесного досвіду. Відповідь на це питання слід шукати за допомогою інтердисциплінарного підходу, звертаючись до таких галузей як філософія, психологія, соціологія і теорія моди. У своїх пошуках ми аналізували ідеї та погляди історика моди Валері Стіл, теоретика моди і мистецтва Дж. Харві, філософів Л. Свендсена та Жан-Люка Нансі, психолога М. Кілошенко. Важливими для формування наших думок стали також філософія статі та гендерна антропологія.

В усіх вищезазначених напрямках більшою чи меншою мірою порушено питання гендерної ідентичності в життєвому просторі сучасного суспільства. Можемо припустити, що причиною цього є домінування *соціальної характеристики* (але не біологічної) під час визначення понять «чоловік» і «жінка». Низка дослідників відстоюють достовірність цієї думки, і у своїх доводах часто апелюють до тези, що порушення в репрезентації тілесності призводить до подальших деформацій особистості та її ідентичності. У таких умовах високої соціальної значимості, тілесний досвід постає як своєрідний відгук на соціальні запити (соціальні стереотипи, канони краси і т. д). Мовою тіла (через посередництво зовнішності) людина здатна відобразити свою самість, і як результат – отримати оцінку себе.

Сучасний психолог Тетяна Ребеко, аналізуючи питання гендерної ідентичності і репрезентацію людського тіла, зауважує, що гендерна ідентичність формується в ході онтогенезу, йдучи шляхом диференціації від «несвідомої ідентичності» до гендерної визначеності. Зріла гендерна ідентичність (на відмінно від «гендерної сплутаності») характеризується *стійкістю образу тілесного Я* і, одно-

часно лабільністю³, яка дозволяє без протиріч інтегрувати культурні норми й індивідуальні уявлення про себе) [10, с. 22].

Очевидно, що жінка і чоловік використовують своє тіло як репрезентант у соціальному просторі, хоча роблять це по-різному. Однаковим залишається те, що формування самоідентичності й обрання життєвої стратегії відбувається у власному мікросвіті – просторі повсякдення. Там конструюється свій образ через усвідомлення великої значимості свого власного тіла, його семіотичного змісту. Стереотипні гендерні норми та очікування щодо чоловіка та жінки є різними в різних історичних культурах та періодах. Однак одні параметри для жінок мають більшу значимість (наприклад, тілесна краса), а інші – чоловікам (фізична міць). Так, кожна стать, засобами тіла набуває в суспільстві цінність, визнання і статус.

Дослідивши історію становлення науки про повсякдення, нам вдалось означити сутнісну характеристику цього поняття. Це стало важливим кроком у розумінні повсякденності як основної платформи під час формування самоідентичності людини. Одну із основних ролей у цьому процесі відведено тілесній ідентичності. Тіло людини, яка є частиною соціуму, вже не є лише плоттю. Воно стає соціальною тілесністю і поруч із біологічною відіграє не менш важливу інтегративну, комунікативну, репрезентативну та пізнавальну функції. Зрештою, людина мислить себе і подібних собі як тіло, оскільки воно стає фізичним дзеркалом її метафізичної суті.

Для здійснення самоідентичності через тілесну ідентичність, людині завжди потрібен Інший. Його присутність не має бути постійною. До того ж, достатньо однієї зустрічі, щоб Інший мав можливість впливати на формування нашого власного Я. Формування нами враження про Інших також є можливим через їхнє тіло, яке виражає їхній мікросвіт у якому відбулась самоідентифікація. Суспільство для кожної людини – це множина Інших, єдність яких виражається через поведінку, звички, мислення і т. д. як у суспільному житті, так і в приватному.

Так, становлення цілісної ідентичності людини відбувається в соціокультурному середовищі, тому необхідною умовою стає віднесення себе до певної групи, спільноти, громади тощо. Паралельно з цим формується *образ людини* в структурі буденних уявлень та спеціалізованого знання. Це виражається через її тіло, що по-іншому можна назвати формуванням тілесності. Вона має свою систему вираження, яка не виключає варіативність. Водночас постійне включення людського тіла в соціальний простір перетворює біологічний феномен у соціокультурне явище.

Показовим прикладом у розумінні тілесної ідентичності як самоідентичності для нас став гендерний аспект, де тілесне Я є найбільш яскравим та важливим виразником внутрішньої сутності людини. Це допомогло усвідомити те, що образ тіла є багатоаспектним і комплексним конструктом, що відображає, а іноді і провокує, низку змін у особистості. Дослідивши зазначену проблематику, нам вдалося досягнути поставленої мети. Проте у процесі дослідження з'явилась низка нових запитань, які заслуговують окремої уваги. Наприклад, глибинне дослідження гендерних аспектів модусу чоловічого та жіночого тіла у просторі сучасного повсякдення, їхнє вираження як соціальних ідентифікаторів потребують подальшого детального аналізу. Тому зазначені питання є перспективними напрямками для наших подальших наукових пошуків.

Література:

1. Быховская И. М. Телесность как социокультурный феномен / И. М. Быховская // Культурология. XX век : словарь. – СПб. : Университетская книга, 1997. – 628 с.
2. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV – XVIII вв. / Ф. Бродель // Структуры повседневности: возможное и невозможное. – М. : Весь Мир, 2006. – 592 с.
3. Валенса Г. А. «Тіло» і «тілесність» у соціально-філософському контексті : термінологічні розвідки [Електронний ресурс] : наукова стаття / Г. А. Валенса. – Режим доступу : <http://www.info-library.com.ua/books-text-11478.html>. – Назва з екрану.
4. Головатова Е. Внешность и внутренность [Электронный ресурс] : научно-публицистическая статья / Е. Головатова, Г. Тарасевич, В. Пономарчук. – Русский репортер. – № 38, 2011. – Режим доступа : http://expert.ru/russian_reporter/2011/38/vneshnost-ivnutrennost/. – Назва з екрану.
5. Круткин В. Л. Телесность человека в онтологическом измерении / В. Л. Круткин. – Ижевск, 1997. – 358 с.
6. Лелеко В. Д. Теория культуры / В. Д. Лелеко // Под ред. С. Н. Иконниковой, В. П. Большакова. – СПб. : Питер, 2008. – С. 342–381.
7. Михель Д. В. Тело в западной культуре / Д. В. Михель. – Саратов : Научная книга. – 2000. – 171 с.
8. Можейко М. А. Энциклопедия постмодернизма [Электронный ресурс] : научная статья «Телесность» / М. А. Можейко. – Режим доступа : <http://top-actions.info/postmodern/660-t/36044-telesnost.html>. – Название с экрана.

³ Лабільність – стан, готовий до адаптаційних процесів; можливість швидко змінюватись залежно від факторів зовнішніх і внутрішніх подразників.

9. Лысак И. В. Особенности самоидентификации человека в условиях современного общества // Гуманитарные и социально-экономические науки / И. В. Лысак. – № 6. – 2008. – С. 37–42.
10. Ребеко Т. А. Гендерная идентичность и репрезентация тела у женщин / Т. А. Ребеко // Психология личности. – № 1. – М. : Институт психологии РАН, 2010. – С. 15–31.
11. Фадеева Л. В. Тело как знак и как смысл / Л. В. Фадеева. – Традиционная культура. – № 1. – М., 2008. – 360 с.
12. Шеманов А. Ю. Самоидентификация человека и культура / А. Ю. Шеманов. – М. : Академический проект, 2007. – 479 с.

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

УДК 141.7:172,4(477)

Оксана Гук**КОНСТРУКТ НАЦІОНАЛЬНОЇ ПАМ'ЯТІ ТА ЙОГО ВПЛИВ
НА ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ**

У статті проаналізовано проблему конструювання національної пам'яті та формування нової української культурної ідентичності в сучасних умовах. Автор розкриває сутність цієї проблеми через порівняльний аналіз основних понять: колективна, історична, культурна, комунікативна та віктимна пам'яті, використовуючи концептуальні підходи М. Гальбвакса, Я. Ассмана, П. Коннертона.

Ключові слова: конструкт національної пам'яті, колективна пам'ять, культурна пам'ять, комунікативна пам'ять, культурна ідентичність, соціетальна культура.

Oksana Huk**THE CONSTRUCT OF NATIONAL MEMORY AND ITS INFLUENCE
ON THE FORMATION OF UKRAINIAN CULTURAL IDENTITY**

The article is dedicated to the research of the relevant problems in modern conditions in Ukraine. The author justifies the necessity of development of the new construct of national memory, the formation of a new unified cultural identity and a young Ukrainian political nation. The scientific research is based on the phenomenological and hermeneutic methodology, as well as on the elements of psychoanalysis.

By means of comparative analysis the author analyzes the basic concepts of Western scholars regarding memory problems, particularly, M. Halbwachs, J. Assmann, P. Nora, P. Konnerton and others. Most of them use the term 'collective memory', which was introduced into scientific circulation by M. Halbwachs. At the same time, major attention is paid to structural and functional analysis of collective memory as to a social phenomenon, and to distinguishing different types of memory, which, to some extent, influence the formation of cultural identity.

The author identifies two main tendencies to solve issues of national memory policy in Ukrainian society: excessive and insufficient. In the context of the second tendency, which lies in insufficient attention of the state and society to the national memory policy, the author analyzes specific 'victim memory' as a kind of peculiar collective mechanism which leads to forgetting the past events that are experienced by society as traumatic.

Sociological researches argue that the history of the Ukrainian people in the twentieth century is full of traumatic events, the memory of which separates the current Ukrainian society. But Ukrainian society needs to discuss these issues in the public discourse. The events of the last three years, on the contrary, can consolidate the Ukrainian nation. So now it is very important to work on the elaboration of – common culture and societal values.

Key words: construct of national memory, collective memory, cultural memory, communicative memory, cultural identity, societal culture.

Оксана Гук**КОНСТРУКТ НАЦИОНАЛЬНОЙ ПАМЯТИ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ФОРМИРОВАНИЕ
УКРАИНСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**

В статье анализируется проблема конструирования национальной памяти и формирования новой украинской культурной идентичности в современных условиях. Автор раскрывает сущность данной проблемы через сравнительный анализ основных понятий: коллективная, историческая, культурная, коммуникативная и вижтимная памяти, используя концептуальные подходы таких исследователей как М. Хальбвакс, Я. Ассман, П. Коннертон.

Ключевые слова: конструкт национальной памяти, коллективная память, культурная память, коммуникативная память, культурная идентичность, социетальная культура.

У сучасну епоху ми є свідками поглибленого інтересу націй до свого минулого, своїх глибинних коренів. Слідом за відомим французьким теоретиком пам'яті П. Норою можемо впевнено сказати, що живемо зараз «у добу торжества пам'яті... Світ затопила хвиля спогадів, міцно з'єднавши вірність минулому – дійсному або уявному – з почуттям приналежності, з колективною та індивідуальною самосвідомістю, з пам'яттю та ідентичністю» [7].

Очевидно, що філософська категорія пам'яті постає в тісному взаємозв'язку з проблемами національно-культурної ідентичності. І для нинішнього українського суспільства цей взаємозв'язок набуває особливої актуальності. Саме тому ми свідомо використовуємо поняття «конструкт національної пам'яті», розуміючи під конструктом певний ідеальний об'єкт, витворений свідомістю.

Метою нашої наукової розвідки є аналіз та узагальнення основних підходів щодо проблеми національної пам'яті у світовій та українській соціально-філософській думці та обґрунтування необхідності вироблення чіткої концепції конструювання колективної пам'яті української нації на сучасному етапі для примирення та консолідації українського суспільства.

Вважаємо, що найбільш доречно в цьому дослідженні застосувати феноменологічну методологію, оскільки конструкт національної пам'яті в нас постає як феномен, тобто самодостатнє явище, що само себе виявляє і безпосередньо дається свідомості. Також під час дослідження специфіки окремих аспектів української ментальності доречно застосувати методологію психоаналізу, проте найважливішою для нас є методологія герменевтики, за допомогою якої можна глибоко проаналізувати ключові поняття не лише через розуміння самих слів, а проникнувши в їх глибинний сенс. Також варто поєднати герменевтичний підхід із порівняльним аналізом глибинної суті ключових понять в українській мові та основних мов романської групи (англійської, французької, німецької).

У цьому контексті цілком погоджуємось із позицією М. Гайдегера: «Властиве місце перебування буття людини міститься в мові, незалежно від того, знає вона це чи ні, тоді той досвід, що ми його набуваємо з мовою, торкнеться нас у найпотаємніших глибинах нашого буття» [2, с. 135]. Саме через заглиблення в сенс ключових понять, які ми використовуємо у своєму повсякденному житті, ми можемо збагнути специфіку ментальності того чи іншого народу, його світоглядні орієнтири та основи самоідентичності.

Такі відомі представники філософії мови, серед яких Г. К. Ліхтенберг, І. Гердер, В. фон Гумбольд, а також український філософ О. Потебня ще в ХІХ ст. підкреслювали, що мова є «душею народу», певною консолідуючою духовною енергією, вона втілює в собі своєрідність цілого народу.

Етнокультурна підстава національної ідентичності, яка нині є переважаючою у свідомості українців, виникла в період бездержавності і здійснювалася під керівництвом духовно-інтелектуальної еліти. У таких умовах глибинний інтерес до власної історії та культури є цілком оправданим. Ми є такими, якими нас сформувала наша історія, точніше, якими ми себе бачимо в історії. Як влучно зауважив один із відомих сучасних дослідників проблем пам'яті дослідник П. Коннертон, «існує важливий зв'язок між концепцією власної ідентичності та нашими ж різноманітними ментальними станами погляду на себе в минулому» [6, с. 43].

У сучасному «Європейському словнику філософій» категорії пам'яті приділено окрему особливу увагу. Автор статті французький дослідник Жан Болак пропонує визначати дане поняття (пам'ять) через «здатність опановувати та актуалізувати минуле, думку-спогад»; бо воно «охоплює діяльність духу у найширшому сенсі, що породжує численні асоціації, аж до військового насильства та нестями» [3, с. 351]. У контексті сучасних подій в Україні ми маємо можливість переконатися в тому, наскільки потужною є ця здатність людського духу, до яких гострих суперечностей може вона призвести як і всередині суспільства, так і між різними державами. Утвердження свого концепту пам'яті, своєї історичної правди через насильство, нав'язування своєї позиції може призвести до надзвичайно гострих конфліктів.

Очевидною є загроза міфологізації пам'яті, адже їй, як і багатьом іншим складним філософсько-психологічним поняттям, притаманна амбівалентність. З одного боку, її відроджують, відновлюють, шліфують як найцінніший скарб нації, а з другого – забувають, або ж підкоряються вже чітко сформованим міфологемам, закарбованих у минулому.

Таку амбівалентність Жан Болак цікаво демонструє через порівняльний аналіз французької та німецької мови (оскільки в англійській мові слова пам'ять – «memoire» і пам'ятати – «memoire» свідчать про латинське походження. Зокрема, він відзначає в німецькій мові спільний корінь у поняттях «Dank» (подяка) і «Gedanke» (думка), що є надзвичайно цікаво для заглиблення в глибинний сенс категорії пам'яті.

У французькій мові подвійність поняття пам'яті («memoire») виявляється в розрізненні між активною дією – «se rappeler» (пригадати) та майже мимовільною несподіваною появою – «se souvenir» (віддаватися спогадам). Будучи не-забуттям або формою антизабуття, пам'ять постійно пов'язана із забуттям, що прагне повернутися до природного стану та змушує до роботи відбору.

Тут важливо продемонструвати зв'язок між поняттями «пам'ять» із її протилежністю – «забуття». «Англійська (forget) та німецька (vergessen) мови вказують на потужність потоку, що відносить сліди досвіду немовби поза межі досяжності» – підкреслює Ж. Болак [3, с. 351].

Для повноти порівняльного аналізу звернемось до української мови. У тлумачному словнику категорію «пам'ять» визначено в декількох значеннях, серед яких виділимо найважливіші, на нашу думку: «1) здатність запам'ятовувати і відтворювати у свідомості минулі враження або користува-

тись якимось органом чуття; 2) запас вражень, що зберігаються у свідомості і можуть бути відтворені; 3) здатність розумно мислити, міркувати, свідомість».

Відповідно до цього дієслово «пам'ятати» позначає здатність «зберігати в пам'яті, не забувати, усвідомлювати, розуміти, враховувати, знати» [9, с. 627].

Водночас категорію «забуття» також подано в декількох значеннях: «1) стан того, хто відсторонився від щоденних турбот; 2) стан глибокої задуми; 3) втрата відчуття довколишньої дійсності, стан дрімоти, втеча від дійсності». Дієслово «забувати» означає: «1) не зберігати чого-небудь у пам'яті; 2) переставати думати, переставати відчувати вдячність, пошану; 3) нехтувати кимось чи чимось» [9, с. 310]. Останні два значення підкреслюють дуже важливий глибинний сенс, особливо на рівні колективної пам'яті нації – втрата почуття вдячності перед своїми предками. Очевидно, тут можемо простежити аналогію з німецькою мовою.

Щодо останнього запропонованого значення поняття пам'яті, то воно також надзвичайно важливе, оскільки вказує на спорідненість із свідомістю, здатністю розумно мислити, знати. Це вагомий аспект із погляду розуміння специфіки ідентичності, що з позиції психологічного аналізу є певним ірраціональним феноменом, але на основі якого формується така базова характеристика як довіра до певного способу, певного стилю життя. І тут ми знаходимо точку дотику між ірраціональними та раціональними аспектами нашої психіки. Таким чином, знаходимо можливість через чіткі раціональні механізми впливати на глибинний підсвідомий рівень нашої ментальності. Саме через конструювання власної пам'яті впливати на формування нової ідентичності, шукати те спільне, що здатне об'єднати в нашому нинішньому суспільстві представників різних національних ідентичностей у єдину політичну націю.

У філософському енциклопедичному словнику, виданому Інститутом філософії ім. Г. Сковороди дослідник П. Йолон пропонує гносеологічне визначення пам'яті: «Одна із пізнавальних здатностей, яка полягає у мимовільному закріпленні, збереженні і відтворенні у свідомості суб'єкта здобутих у процесі пізнавальної діяльності відомостей про суб'єктивний і об'єктивний світи, результати їх творчої переробки, умов і способів відображення». При тому він виділяє індивідуальну і колективну або соціальну пам'яті. Саме друга виражається в проявах суспільно-історичного досвіду, суспільній свідомості, культурі і реалізується через спілкування [10, с. 463].

Дослідник Є. Андрос визначає пам'ять соціальну як «колективну пам'ять людства, поза генетичну пам'ять людини, скарбницю її виробничого, пізнавального і комунікативного досвіду, що виступає основою творчої діяльності і базою формування духовного світу...» [10, с. 463]. При тому він зазначає, що соціальна пам'ять виступає як «реалізація культурної спадкоємності на рівні духовно-практичного та духовного освоєння світу,... зумовлює здійснення загальнозначущого через життєдіяльність індивіда, смисложиттєвий пошук окремого носія як складової універсаму людського буття» [10, с. 463].

Отже, ми зіткнулися з тим, що є доволі різні підходи до класифікації різних видів пам'яті. Дослідники виділяють історичну, колективну, соціальну пам'яті. Тобто вже на рівні понятійно-категоріального апарату ми можемо спостерігати дискусію дослідників. Варто зазначити, що західноєвропейські дослідники, починаючи від М. Гальбакса, оперують зазвичай поняттям «колективна пам'ять». На особливу увагу тут заслуговують також дослідження Я. Ассмана, П. Нори, П. Коннертона, Г. Розенталь, Дж. Верча, А. Мегіла, Б. Міштал, І. Ірван-Зарецької та інших.

Водночас на пострадянському просторі більш усталеним є поняття «історична пам'ять». Серед українських дослідників варто відзначити М. Рябчука, О. Кісь, Я. Грицака, В. В'ятровича, Н. Яковенко, Ю. Зернія, М. Киридона, І. Симоненка та інших.

Походження поняття «колективна пам'ять» зазвичай пов'язують із французьким мислителем М. Гальбаксом, який ще у своїй першій праці, спеціально присвяченій цій проблемі, – «Соціальні рамки пам'яті» (1925 р.) – підкреслював, що «наше індивідуальне мислення є здатним пам'ятати тільки тому, що перебуває в цих *соціальних* (курсив наш – О. Г.) межах і бере участь у колективній пам'яті» [11, с. 29]. Під «соціальними рамками» автор розумів цілу систему суспільних цінностей, традицій, ідеалів, які окреслюють межі світогляду людини відповідно до соціальної групи, з якою вона себе ідентифікує. Зокрема, до цієї системи цінностей, на думку дослідника, належить і категоріальний апарат, вироблений конкретною мовою. Очевидно, що мова народу визначає його світогляд.

Таким чином, колективна пам'ять – це конструкт колективної творчості. На думку французького дослідника, кожна соціальна група, кожна нація створює пам'ять про своє минуле, що своєю чергою, формує ідентичність (національно-культурну) цієї групи щодо інших соціальних груп, націй та народностей. Однак це не є сталий і законсервований феномен, сформований одноразово і назавжди. Соціальна група змінює цей феномен, відповідно до вимог часу і кожного нового покоління, в такий

спосіб демонструє власне уявлення, про те, яким було його минуле. Таким чином, соціальні межі колективної пам'яті є гнучкими і динамічними, а тому можуть змінюватися.

У своїх подальших працях М. Гальбакс розрізняв три основні конструкти пам'яті: автобіографічну, історичну та колективну. На нашу думку, тут доречно детальніше зупинитися на класифікації мислителя, щоб згодом порівняти її з іншими підходами та виробити власний, доречний для специфіки сучасного українського суспільства. «Автобіографічна пам'ять», за М. Гальбаксом, базується на безпосередньому життєвому досвіді особистості, тому вона дуже індивідуальна та особистісна, навіть екзистенційна. А «історична пам'ять» – це те, що формується на базі історичних праць, а значить офіційної історичної концепції. І саме цей вид пам'яті конструюється соціальними і державними інституціями. До того ж, витримати випробування часом історична пам'ять може лише за умови міцної опори на соціальний контекст.

Щодо «колективної пам'яті», то під нею дослідник розуміє активне минуле, що формує нашу ідентичність. Процес, завдяки якому індивідуальні спогади інтегруються в колективну пам'ять, дослідник пов'язує із традицією, яка зберігає, закріплює чи модифікує соціальні межі [12]. Звідси випливає, що колективна пам'ять є надзвичайно важливою і її необхідно дуже делікатно і скрупульозно враховувати в процесі вироблення концепції офіційної історичної пам'яті, яка повинна сприйматися суспільством як правда, така, що відповідає історичній дійсності. Тоді цей процес закріплюється через певні ритуальні дії, традиційні святкування тощо. І все це надзвичайно важливі компоненти у формуванні національно-культурної ідентичності. Ці явища є доволі консервативними, водночас зміни і коригування традицій часто стають нагальною вимогою конкретної епохи. Проте при ініціюванні цих змін важливо враховувати психологічні аспекти формування нових установок у суспільній свідомості.

Саме тому в центрі уваги дослідників, ми вважаємо, слід поставити активне дослідження основних методик та технік реконструкції минулого, для формування власної концепції історичної пам'яті українського народу. Також слід чітко систематизувати основні категорії. Але, що найважливіше, вміти знаходити спільні точки дотику і виробляти спільну систему цінностей через призму сприйняття і розуміння свого минулого у представників різних національно-культурних ідентичностей сучасного українського суспільства.

Щодо проблеми систематизації основних категорій, цікавими будуть також міркування німецького дослідника Я. Ассмана, який диференціював уже поняття колективної пам'яті, виділивши структурно «комунікативну» та «культурну» пам'яті. Так, поняття «культурна пам'ять», на його думку, стосується зовнішнього виміру людської пам'яті, тобто суспільних і культурних умов, які впливають на особливості сприймання, утримання певної інформації у пам'яті, її сили й потужності [1, с. 152]. При чому ця культурна пам'ять має своєрідні «точки фіксації», тобто важливі, вирішальні й доленосні події минулого (своєрідна інтерпретація соціальних меж» М. Гальбакса). І дослідник наголошує на тому, наскільки важливо підтримувати ці «точки фіксації» за допомогою ритуалів, текстів, цінних культурних артефактів, а також шляхом інституційних комунікацій (громадських заходів, святкувань). У такий спосіб у культурній пам'яті суспільства вироблятимуться своєрідні «фігури пам'яті» (термін Я. Ассмана).

Отже, підсумуємо: концепт культурної пам'яті охоплює цілий комплекс важливих текстів, ритуалів, символів, образів, різноманітних артефактів, традицій і святкувань, який забезпечує формування певного колективного знання, тобто усвідомлення кожним представником своєї приналежності до цієї групи, бо саме це спільне минуле і єднає цю групу, сприяє формуванню єдиної національно-культурної ідентичності, на протигагу іншим, чужим ідентичностям. Фактично, Я. Ассман накреслює чітку методологію формування конструкту культурної пам'яті. Тобто концептуалізує поняття «культурна пам'ять», розглядаючи її як символічну форму передачі та актуалізації культурних смислів, що виходить із меж окремих людей і формалізується в різних меморіальних знаках – пам'ятних місцях, датах, церемоніях, пам'ятниках тощо.

Натомість під «комунікативною пам'яттю», дослідник розуміє спогади сучасників подій про нещодавнє минуле, безпосередніми свідками якого вони були, пережили їх безпосередньо. Ці спогади можуть передаватися в межах декількох поколінь (зазвичай двох-трьох) і підсилюватися повсякденними дискурсами, в умовах безпосередньої комунікації, живого спілкування між людьми. Ця пам'ять відображає власні уявлення членів групи про те, що вони вважають своїм минулим, і на цій основі консолідує групу. Це жива пам'ять, критерії істинності якої безпосередньо впливають з індивідуальної та групової потреби в ідентифікації.

Слідом за М. Гальбаксом, Я. Ассман наголошує на тому, що минуле неможливо законсервувати. І як би ми не намагалися його зберегти, воно постійно опосередковується сучасним, інтерпретується

по-новому. Те, як відбувається це опосередкування та інтерпретація, залежить від духовних потреб покоління, інтелектуального потенціалу як окремих індивідів, так і великих соціальних груп. Особливо важливу роль тут повинна відігравати духовно-інтелектуальна та політична еліти, оскільки саме в її компетенції вибудовувати основні смисли та символи, які закладають підвалини культурної пам'яті. Її істинність повинна підтверджуватися особистими спогадами очевидців тих чи інших подій, хоча вони будуть стосуватися тільки нещодавнього минулого. А спірні, болючі питання, які стосуються нещодавнього минулого слід обов'язково обговорювати у відкритих громадських дискурсах. Яскравий приклад такої проблеми на сучасному етапі – події Другої світової війни. Сьогодні ще залишилися живими як ветерани Радянської армії, так і воїни УПА, які воювали один проти одного. Залишилися живими очевидці подій, які пам'ятають як нацистську окупацію, так і радянський комуністичний режим. Їхня особиста («автобіографічна») пам'ять та власна інтерпретацій подій власного минулого життя призводить до серйозних зіткнень та протиріч, якими довгі десятиліття маніпулювала офіційна влада, дотримуючись давнього імперського принципу «Поділяй і владарюй». Тому так важливо зараз, ставлячи перед собою ціль об'єднати, а не роз'єднати українське суспільство, не замовчувати ці проблеми і не дозволяти використовувати себе як об'єкт зовнішніх маніпуляцій, а відкрито обговорювати ці проблеми.

Очевидно, що такий живий дискурс дозволить, по-перше, звести до мінімуму викривлення історичних фактів, по-друге, сформувати погляд на минулі події зсередини, а не на підставі застиглих догм, по-третє, організувати виховний процес на принципах толерантності та взаємоповаги. І, нарешті, що на нашу думку, найважливіше, сприятиме формуванню світогляду вільних особистостей, здатних критично мислити, аналізувати, робити необхідні висновки. Прагнення виховувати патріотичних громадян своєї країни не може бути оправданням для цинічних маніпулювань свідомістю молодого покоління. Важливо при цьому закладати міцну базу ціннісних орієнтирів та пріоритетів. І тільки в такому випадку, ми зможемо говорити про формування нового конструкту «колективної» (за М. Гальбваксом) чи «культурної» (Я. Ассманом), який дозволить вибудувати стратегію політики національного примирення українського суспільства. Саме тому, ми вважаємо, тут доречно використовувати поняття «конструкт національної пам'яті», який впливатиме на формування нової національно-культурної ідентичності українців.

Водночас слід зауважити, що варто уникати крайнощів чи таких протилежних тенденцій у ставленні до проблем національної пам'яті як: 1) тенденція надмірності (коли сформована чітка цілеспрямована політика на вироблення механізму забезпечення сталої ідентичності через утримування минулого); 2) тенденція нестачі, своєрідного «колективного забування», за визначення американського дослідника П. Коннертона (ця тенденція зазвичай пов'язана із проблемою травматичної чи віктимної пам'яті). У першому випадку ми стикаємося із загрозою формування застиглої, законсервованої, єдино правильної ідеології, що притаманна тоталітарній системі; у другому випадку найчастіше стикаємося із наслідками моделі своєрідної пострадянської амнезії.

Обидві тенденції тяжіють до певних крайностей, які перешкоджають виробленню здорового підходу до проблеми формування відкритої політики національної пам'яті.

І для психологічного здоров'я сучасної української нації, і заради її майбутнього ми не маємо морального права замовчувати спірні і болючі сторінки нашої історії. Мовчання становить особливу небезпеку не лише для тих людей, які пережили цю травму, але й для суспільства загалом, оскільки саме така колективна амнезія і призводить до глибоких психологічних комплексів нації та суспільства. Про це дуже промовисто пише Г. Розенталь: «Якщо досвід не може бути артикульованим, то виникає небезпека того, що жертви «застрягнуть» пережитому, не зможуть дистанціюватися від минулого» [8].

Цю проблему можна екстраполювати і на індивідуальний травматичний життєвий досвід особистості. Психологічні механізми захисту, що їх почав досліджувати ще З. Фройд, можуть бути різноманітними. Однак «втеча» від проблем і болісних переживань минулого аж ніяк не сприяють їх вирішенню, а тим більше психологічному здоров'ю травмованої особистості. Основне завдання методу психоаналізу полягає в тому, щоб допомогти пацієнту збагнути суть проблеми, раціонально її осмислити, зробити відповідні висновки і не повторювати схожих помилок у майбутньому. Така позиція характеризує здорову і психологічно зрілу особистість, тоді як замовчування цих проблем є ознакою інфантильного, незрілого індивіда. Схожа ситуація вимальовується і в питанні віктимної пам'яті суспільства. Спірні і болючі сторінки нашої історії загострюють безліч колективних травм.

Як доречно наголошує сучасна українська дослідниця О. Кісь, розглядаючи таку проблему, зокрема, в контексті такої гострої колективної травми для української пам'яті як Голодомор, «лише за умови створення суспільних інституцій (громадських об'єднань, дослідницьких установ, слідчих

комісії тощо) для вивчення обставин тих чи інших травматичних подій чи явищ формується необхідний соціокультурний контекст – публічний простір – у якому можуть пролунати і бути почутими голоси та історії жертв» [4].

До того ж, соціологічні дослідження свідчать, що в українському суспільстві нині немає жодної історичної особи, події, факту з давньої історії, а особливо історії ХХ століття, які б слугували об'єднуючим чинником для всієї нації. Навпаки, питання мови, традицій, історичних персоналій та фактів служать швидше роз'єднуючим чинником, тобто підстав для загострення травматичної пам'яті більше, ніж достатньо.

Натомість новітня історія, а особливо події останніх трьох років, незважаючи на їх болючість та травматичність, виявилися наповненими фактами, що зможуть бути консолідуючим чинником для формування нової української ідентичності та соціетальної культури. Йдеться про культуру загальнонаціонального рівня, яка матиме інтегруючий, консолідуючий вплив на різні групи полікультурного українського суспільства. І найголовнішою особливістю цієї культури, на чому, зокрема наголошує сучасна українська дослідниця А. Колодій, є формування переважаючих ціннісних акцентів [5]. Тобто йдеться про вироблення чіткої системи цінностей, які виражатимуть спільне бачення свого майбутнього, певні соціальні та національно-культурні ідеали.

Отже, ми маємо нині вагомні підстави для вироблення нового конструкту національної пам'яті, який повинен відіграти консолідуючу роль для українського суспільства. До цього процесу слід залучати як духовно-інтелектуальну, так і політичну еліту суспільства, а також інституції громадянського суспільства. І тільки на основі широкого суспільного дискурсу із залученням безпосередніх очевидців подій із різних регіонів України, активізуючи комунікативну пам'ять, зможемо виробити спільні соціальні межі, у яких будуть закладатися основні цінності і формуватиметься в такий спосіб нова соціетальна культура та нова культурно-національна ідентичність. Це дозволить виробити в сучасному українському суспільстві єдину стратегію формування національної пам'яті, яка сприятиме досягненню надзвичайно важливої і прагматичної мети – формування нової української політичної нації.

Література:

1. Ассман Я. Культурная память : письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности [Текст] / Я. Ассман ; пер. с нем. М. М. Сокольской. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – С. 152. – Режим доступа : www.philol.msu.ru/~discours/images/stories/speckurs/assman.pdf. – [Studia historica].
2. Гайдеггер М. Дорогою до мови [Текст] / М. Гайдеггер ; пер. з нім. В. Кам'янець. – Львів : Літопис, 2007. – 232 с.
3. Європейський словник філософій: лексикон неперекладностей [Текст] / пер. з фран. – 2-ге вид., випр. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – Т. 1. – 576 с.
4. Кісь О. Колективна пам'ять та історична травма : теоретичні рефлексії на тлі жіночих спогадів про Голодомор / О. Кісь // Україна модерна [Електронний ресурс] : міжнар. інтелект. часоп. – 2013. – 22 листоп. – Режим доступу : <http://uamoderna.com/md/216-216>.
5. Колодій А. Соціетальна культура як чинник національної консолідації / А. Колодій // Консолідація українського народу : конституційно-правові аспекти [Текст] : зб. стат. за матер. наук.-практ. конф. (28 лютого – 1 березня 2013 р., м. Львів) / ЛНУ ім. Івана Франка. – Львів : ЛНУ ім. Івана Франка, 2013. – С. 40–54.
6. Коннертон П. Як суспільства пам'ятають [Текст] / П. Коннертон ; пер. з англ. С. Шліпченко. – К. : Ніка-Центр, 2004. – С. 43.
7. Нора П. Всемирное торжество памяти / П. Нора // Неприкосновенный запас : дебаты о политике и культуре [Текст] : журн. – М. : [б. и.], 2005. – № 2/3(40/41). – С. 202.
8. Розенталь Г. Цілюща дія розповідання історій: до питання про умови розповідання історій у контексті дослідження та терапії / Г. Розенталь // Схід-Захід [Електронний ресурс] : істор.-культуролог. зб. – Вип. 11/12 : Усна історія в сучасних соціально-гуманітарних студіях : теорія і практика досліджень / за ред. В. Кравченка та Г. Грінченко. – Х., 2008. – С. 52. – Режим доступу : https://keui.files.wordpress.com/2010/12/04_rosenthal.pdf.
9. Сучасний тлумачний словник з української мови [Текст] / за заг. ред. д. філол. н., проф. В. В. Дубічинського. – Х. : ВД «ШКОЛА», 2006. – 1008 с.
10. Філософський енциклопедичний словник [Текст]. – К. : Абрис, 2002. – 742 с.
11. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти [Электронный ресурс] / М. Хальбвакс ; пер. с франц. и вступ. статья С. Н. Зенкина. – М. : Новое издательство, 2007. – Режим доступа : http://lib100.com/book/memory/frames_memory.
12. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память / М. Хальбвакс // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре [Текст] : журн. – М. : [б. и.], 2005. – № 2/3 (40/41). – С. 22–36.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри європейської інтеграції та права Львівського регіонального інституту державного управління Національної академії управління при Президентові України, протокол № 10 від 29 лютого 2017 р.

Ксенія Зборовська

**СПРЯМОВАНІСТЬ НА ІНШОГО ЯК ВИЗНАЧАЛЬНА РИСА
АНТРОПОЛОГІЇ CORPUS AREOPAGITICUM**

У статті розглянуто специфіку стосунків «Людина-Інший» у їх онтологічному вимірі в антропології Corpus Areopagiticum. Базою для такого дослідження постає ієрархія, яку окреслив Діонісій Ареопазит. На думку автора, її розгортання постає в межах, так би мовити, «золотої середини» (порівняно з концептами таких представників середньовічної містики, як Мейстер Екхарт та Хільдегарда Фон Бінген), що й дає можливість автору відтворити специфічний трикутник взаємовідносин «Бог-Я-Інший». Це дає можливість пролити світло (в термінології містичної філософії – як у символічному, так і в буквальному сенсі) на розуміння людиною Іншого, на співвідношення «суб'єкт-суб'єкт» та провести паралелі зі спробами осмислення проблеми екзистенційного осягнення Іншого у філософії кінця ХХ ст.

Ключові слова: антропологія, середньовічна містика, Інший, ієрархія, дзеркало.

Ksenia Zborovska

**FOCUS ON ANOTHER AS A DEFINING FEATURE
OF ANTHROPOLOGY CORPUS AREOPAGITICUM**

The article deals with specificity of relations «Human – Another» in their ontological dimension in anthropology Corpus Areopagiticum. The basis for this research raises hierarchy, which outlined Dionysius Areopagite. According to the author, deployment appears within, so to speak, the «golden mean»: it runs along the thin line between excessive individualization process knowledge of God (which is inherent in such representative medieval mystics like Meister Eckhart and Hildegard von Bingen) and hyperbolic historicization in which the human person there is only a «cog» of the global social system. From these two concepts Areopagite different is that in addition to the actual knowledge of God, his scheme describes as the relations «man-man» and «man-angel», that is, to put it more «intimate» language, which is inherent in his treatise – «I – Another», which can not touch up in parallel with attempts to understanding the problem of existential philosophy of understanding Another in the end. The relationship between two individuals is always something secretly and deeply irrational; their determination is a matter not schematic and almost eludes description, because for penetration into this newly created world should be two third – and in respect of which went to a count-dimension being the two creatures. In Areopagite – is God as lofty Nothing root cause, the Creator; in Eckhart – Divine Nothing, God the Absolute; in Baudrillard – is no cause, prototype, loss of communication with him, leading to a leveling another display. In any case, a triangle of relationships makes it possible to shed light (in terms of mystical philosophy – both symbolically and literally) to understanding another person, the ratio of «subject-subject». Since the purpose of the hierarchy of Dionysius is the ascent to God, and the relationship between members of the hierarchy is subordinate her own Areopagus consider another as to who can contribute to unity with the Creator. More ready for relationships is the one who most fully, to the extent of its capabilities, embodies the image of the Divine essence, that is the one who most clearly reflects the divine light – and this, Areopagus, those who by nature is closest to God, being the «mind»(νόεσις), «(spiritual) light»(φῶτα), «the most transparent and unspoiled mirrors» (ἑσπετρα διειδέστατα καὶ ἀκηλίδωτα), which immediately perceive the divine light and transmit it to others.

In Areopagite heritage we see a meeting of the three aspects that modern man can make only a very paradoxical unity: first, to unity with the Creator prerequisite is communication – because only through the reflection of light in the Another we can perceive the Divine nature (and therefore, and take the path of mystical comprehension); Second, this path involves several steps, one of which ablation – shearing cover «sensible» and «foreseeable things», that is, in a sense, pure abstraction rozsudkove of subject-object relations; and the other – that's withdrawal «νοερας ενεργειαζ», «close union with the ineffable light» because deep knowledge of God is made not mentally level, but at a higher – spiritual, which connects the Areopagus in love – ἐρως. How it all connect? Knowledge of the Another, which is necessarily a condition of recognition of God should have no sensible character – it must be present alienation / ablation, which would neutralize the subject-object relationship between the «I – Another» and prevent Another, which eventually would lead to the removal of their own intellectual and moving to another level of unity. But that was pretty realistic, feasible for the mystical consciousness of early Christians, now there almost lost – as evidenced by virtually all the work of one of the most relevant thinkers of our time – Jean Baudrillard. And this is our condition – like mirrors – leads to the fact that our relations with others are already almost ontological existential doom, overcome the issue which is the task of modern philosophy.

Key words: anthropology, medieval mysticism, Another, hierarchy, mirror.

Ксения Зборовская
НАПРАВЛЕННОСТЬ НА ДРУГОГО КАК ХАРАКТЕРНАЯ ЧЕРТА
АНТРОПОЛОГИИ CORPUS AREOPAGITICUM

В статье рассматривается специфика отношений «Человек-Другой» в их онтологическом измерении в антропологии Corpus Areopagiticum. Базисом для такого исследования является иерархия, которую очертил Дионисий Ареопагит. По мнению автора, ее развитие осуществляется в пределах, так сказать, «золотой середины» (в сравнении с концептами таких представителей средневековой мистики, как Мейстер Экхарт и Хильдегарда Фон Бинген), что и дает возможность автору воссоздать специфический треугольник взаимоотношений «Бог-Я-Другой». Это дает возможность автору пролить свет (в терминологии мистической философии – как в символическом, так и в буквальном смысле) на понимание человеком Другого, на соотношение «субъект-субъект» и провести параллели с попытками осмысления проблемы экзистенциального постижения Другого в философии конца XX ст.

Ключевые слова: антропология, средневековая мистика, Другой, иерархия, зеркало.

«ὡσπερ καὶ ὁ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος, διὰ τὴν ψυχὴν τὴν λογικὴν τε καὶ νοερὰν, προηγουμένως ἄνθρωπος μάλιστα καὶ ἔστι καὶ λέγεται • καθ' ἣν καὶ δι' ἣν εἰκὼν τε καὶ ὁμοίωσις ἔστι Θεοῦ, τοῦ ποιήσαντος αὐτόν».

(PG 91. Et¹)

«Le rapport avec Autrui n'annule pas la separation».

(E. Levinas, Totalite)²

Російський дослідник-медієвіст П. М. Біциллі виділяє два головних принципи середньовічного світовідчуття – символізм та ієрархізм: «Символічність світу – це перша умова єдності світобудови. Друга – ієрархічність. Легко зрозуміти внутрішній зв'язок обох принципів. Насправді: всі «речі видимі» мають властивість відтворювати «речі невидимі», бути їх символами. Але не всі однаковим чином. Кожна річ – дзеркало, однак є дзеркала більш і менш гладенкі. Вже одне це заставляє мислити світ як ієрархію символів» [див.: 3, с. 14–15]. Тема дзеркала – одна з найбільш розповсюджених у містичній традиції, і це має свої витoki. Термін «спекулятивний (тобто умоспоглядальний) містицизм» у буквальному прочитанні власне і є містицизмом дзеркала, адже латиною «дзеркало» – *speculum*. Провідним «фахівцем» у цій сфері не одне покоління як філософів, так і богословів справедливо вважали Діонісія Ареопагіта, адже саме за його словами, все в цьому світі є дзеркалом Божества. Варто відзначити, що з погляду гносеології йдеться аж ніяк не про спекуляції і тим більше не про перетворення містицизму в акт раціонального пізнання. Йдеться про те, щоб в усьому віднаходити дзеркало, яке відображає Божественне світло. Як уже було зазначено, християнськими містиками світ мислиться як ієрархія символів, що досить яскраво ілюструє у своєму вченні афінський мислитель: «Отже, мета ієрархії – якомога ближче уподібнення Богу та єднання з Ним, Його маючи наставником усякого священного знання і дії, неухильно споглядаючи Його божественну благоліпність і в міру сил відображаючи (*απεικονισματα*) Його і творячи своїх учасників божественними подобами, прозорими та чистими дзеркалами (*εἰσολτρον*), що сприймають світоначальний та богоначальний промінь і, священно сповнюючись дарованим світлом, яке потім щедро випромінюють на інших, згідно з богоначальним встановленням» [СН III 2]. Досить показовим є те, що ієрархія, яку окреслив Ареопагіт, мислиться в межах, так би мовити, «золотої середини»: вона пролягає по тонкій грані між надмірною індивідуалізацією процесу пізнання Бога (яка властива таким представникам середньовічної мистики, як Мейстер Экхарт та Хильдегарда Фон Бинген) та гіперболічною історизацією, у якій людська особистість постає лише «гвинтиком» глобальної соціальної системи. Розглянемо першу з цих концепцій більш докладно. Для рейнського містика прикладом охоплюючої увесь світ розмови між Богом та творінням служить якраз відображення у дзеркалі: «Я беру глек з водою, і кладу в нього дзеркало, й підставляю його під сонячне проміння. Тоді сонце випромінюється не лише зі свого диску, але і з дна глека: і все ж не зменшується від цього. Відображення в дзеркалі належить сонцю, воно саме є сонцем. І все ж воно є лише тим, що воно є. І повністю так само Бог» [4, с. 28]. Таким чином, за Экхартом, річ своїм «випромінненням» (*irradiatio*) породжує в дзеркалі образ, дзеркало ж своїм відображенням їй відповідає; від обох іде безсловесна мова, вона ж – їх спільний паросток [5, р. 150]. Але, як уже згадувалось, Бог є Єдиним, і лише в цьому Єдиному образі люди можуть пізнавати весь навколишній світ без «розпорошення» на другорядне: «Уявімо собі, що кожен з нас мав би перед собою в

¹ «Людина є людиною завдяки своїй мислячій та розумній душі, завдяки якій вона є образ і подoba Бога» [1, с. 167].

² «Відношення до Іншого не відмінняє відділення» [2, с. 285].

цьому житті дзеркало, в якому можна було б побачити миттєво всі речі в єдиному образі і пізнавати їх таким чином; тоді діяльність і пізнання не стояли б на заваді» [6, с. 73]. М. Екхарт, як видно з цитати, акцентував увагу саме на особистому, суто індивідуальному зв'язку з Богом, посередники для якого не просто не є необхідними, але й справді заважають: «Бо тепер ми повинні відвертатись від одного для іншого, і тому не може бути так, щоб одне не заважало в нас іншому» [6, с. 73]. Але такі перепони на шляху до цілісного гнозису є лише наслідками більш глибокої та значущої проблеми: за Екхартом, Бог відпочатково перебував у єдиному акті діяння, поклавши в ньому як вічний початок загалом, так і власне початок людської душі, «але душа заради надмірності, вийшла з цього вічного першоджерела в творіння, втратила таким чином тотожність з Богом і стала чужою своїй власній подобі» [6, с. 138]. Таким чином, пізнання і воз'єднання із Богом – одновекторні дії, метафора дзеркальності в яких відіграє досить важливу роль. Досить репрезентативним є те, що йдеться саме про метафору – в одній із своїх проповідей (Паризька академічна проповідь Мейстера Екхарта на день Св. Августина «*Vas aurī solidum*»), яка найповніше відображає «дзеркальну» природу людської душі, Екхарт не згадує ні слова про символічне богослів'я або ж символічну інтерпретацію. Замість цього він говорить про два види пізнання Бога теологом, використовуючи, зокрема, і вчення О. Гельського: пізнання «через дзеркало і в гаданні» (*perspēculum et in aenigmate*) і «через дзеркало і у світлі» (*per spēculum et in lumine*). Перший спосіб пізнання можна здійснити за допомогою однієї з таких процедур:

а) через відчуження (*ablatiōne*) – на думку німецького містика, це стосується Діонісія Ареопагіта та Боеція;

б) через сходження (*eminētia*) – шлях Августина;

в) через причину (*causa*) – шлях Аристотеля і Томи Аквінського [див. докладніше: 7].

Отже, можна підсумувати, що для М. Екхарта гносеологічний процес може протікати лише в тісному єднанні із Абсолютом, і кожне втручання когось «третього», «іншого» носить згубний характер для людської природи. У наступному розділі ми торкнемось проблеми появи зла як викривлення душі людини у вченні Діонісія Ареопагіта. Цікаво, що цю проблему досить схоже інтерпретує й Екхарт, однак з однією суттєвою відмінністю: вирішальну роль у викривленні відіграє не сама особистість, а вплив на неї навколишнього світу: «Ім було показано образ божественної людини в її первинній красі, і, звертаючись до дійсності, вони побачили викривлене відображення її у світі, спотвореному Люцифером» [див.: 6]. Досить схожий погляд можна знайти в більш раннього християнського філософа, одного з трьох величких «каппадокійців» – Григорія Нісського. На його думку, в людській викривленій природі більше немає місця для нетварної благодаті, – у ній розум, замість того, щоб відображати Бога, як перевернуте дзеркало сприймає в себе образ безформної матерії [PG, t. 37, col. 748.], і пристрасті руйнують відпочаткову будову людської істоти «за образом».

Ще більш специфічна інтерпретація метафори дзеркала була запропонована вже згадуваною нами німецькою монахиною XII ст. Хільдегардою Бінгенською. У загальному формулюванні: вся божественна гармонія – це дзеркало божественного, і людина – це дзеркало всіх чудес Бога. Деякі новачки виникають під час конкретизації проблематики людини: серед людей Хільдегарда саме на «жінку» вказує як на «священне місце» [8, Sc. I, II, p. 37] або ж «дзеркало Господа» [8, Sc. I, II, p. 38]. Саме завдяки цьому «дзеркалу» Отець примножує Свій образ; це місце, яке «палає любов'ю», і є «серцем Отця» [8, Sc. III, IV, p. 316], де Він зароджує Своїх Дітей. Річ у тім, що тут ідеться про жінку не як Єву – матір усіх людей і в певному сенсі «божих дітей», а саме про містичне єднання жінки з Божественним Початком за допомогою «містичного дихання». Це «містичне дихання», або ж небесне сім'я, Хільдегарда називає також «таємницею Отця всіх» [8, Sc. II, III, p. 131]. Бог під час небесного зачаття (яке є певним відповідником також і акту пізнання чи, точніше, надання можливості містичного осягнення) «священне місце» зберігає «цілим, вільним від будь-якої шкоди, викликаній пошкодженням або ж раною» [8, Sc. I, II, p. 37] і не гребує так званим «дзеркалом Господа», тобто жінкою. Тут також можна простежити індивідуалізацію процесу пізнання Бога, до того ж фондовану за принципом статевого розподілу, що призводить майже до повного нівелювання ролі ієрархії в акті містичного осягання.

Від цих двох концепцій Ареопагіта відрізняє те, що, окрім власне пізнання Бога, його схема описує також взаємостосунки «людина-людина» та «людина-янгол», тобто, висловлюючись більш «інтимною» мовою, яка властива його трактатам, – «я – Інший», що не може не наштовхнути на паралелі зі спробами осмислення проблеми екзистенційного осягнення Іншого у філософії кінця XX ст.

Варто для початку відзначити, що як символи / *συμβόλων* і образи / *εἰκόν*, які Діонісій застосовує прямо, так і більш семантично приховані метафори й порівняння часто використовуються Ареопагітом разом із чуттєвими предикатами матеріальності, форми, виду, багатоманітності, розділеності та ін. Це говорить про те, що символи, образи і метафори в Корпусі є певними чуттєвими предметами,

які у вищевказаному спільному контексті застосування цих понять є своєрідними «посередниками» між людиною та духовним світом у явленні вищих порядків ієрархії буття та Бога у співприродній нам чуттєво-матеріальній реальності. Такі предмети несуть на собі відображення (μορφωματα або ж αλεκονισματα), відблиски вищої реальності, є її подобою і завдяки цьому можуть підносити й долучати до неї людину. В якості таких предметів Ареопагітом розглядаються речі, поняття, істоти, події, які представлені у Священному Писанні, багатоманітна повнота світу природи, людина та її фізичний устрій, священні предмети, священнодії та богослужбові піснеспіви Церковної ієрархії і, взагалі, за словами ієром. Олександра (Голіцина), «все, що є реальним і виставленим на цю (чуттєво-матеріальну – К. Б.) площину» [9, с. 221] буття. Таким чином, наявність у Корпусі розуміння метафори як чуттєвого предмета-означуваного, який репрезентує собою реальність (частіше за все – надчуттєву, умоосяжну) інакше у стосунку до себе самого, відмічається фактично в усіх роботах Діонісія Ареопагіта, а значить перенесення ним таких предикацій на «людину», яка не є самим реципієнтом пізнання, – виявляється повністю гармонійним у низці використовуваних містичних означників. Крім того, таке розуміння метафори, на думку деяких дослідників, є повністю звичним для східно-християнської традиції філософування [див. докладніше: 10, р. 1282]. З огляду на це, зрозумілим є застосування мислителем таких метафор, як «дзеркало», «образ», «відображення», «відблиск» як щодо чуттєвих, так і в стосунку до умоосяжних предметів, згідно з чим він навіть розрізняє символи, які доступні відчуттям (αισθητων συμβολων), та символи, які доступні умам – ονομα (νοερων συμβολων) [PG3, 208B; 108]. До останніх Діонісій відносить і янгола, метафорично називаючи його «образом» («εικων») Божим [PG3, 724B, 368] (метафорично, оскільки бере термін «образ» у своєму тексті в лапки), і єдиновидні образи (ομοειδεις εικωνας) чеснот в людській душі [PG3, 473B; 648]. У середині умоосяжного також наявні ієрархічні відмінності (чини Небесної Ієрархії, рівні сприйняття та діяльності людського νοησι). З огляду на це, сходження людини до Божественного пізнання потребує залучення саме умоосяжних предметів – тобто посередників, які б могли адекватно «відобразити» містичне світло знання від найвищих порядків та Бога, з урахуванням обмеженого характеру νοησι у на нижчих ступенях ієрархії. Таку потребу людини сучасний дослідник візантійської філософії Д. Гейнес коментує так: «The relationship between the creation and divine is not one of a mirror, which would make Pseudo-Dionysius guilty of ontotheology, but it is an asymmetrical relationship of comparison between two completely different levels. Pseudo-Dionysius is using ἀναλογία here in the classical sense of proportionality» [11, р. 131]. Тут і постає проблема взаємостосунків «людина-людина» та «людина-янгол», яка відіграє вирішальну роль в акті божественного сходження.

Відношення між двома особистостями завжди є чимось потаємним та глибоко ірраціональним; їх визначення є справою зовсім не схематичною і майже непідвладною опису, адже задля проникнення в цей новостворений світ двох має бути третій – щодо якого і йшов би певний відлік-вимір буття цих двох істот. У Ареопагіта – це Бог як Величне Ніщо, Першопричина, Творець; у Екхарта – Божественне Ніщо, Бог-Абсолют; у Бодріяра – це відсутність Першопричини, Первообразу, втрата зв'язку із Ним, що призводить до нівеляції Іншого як відображення. У будь-якому разі такий трикутник взаємовідносин дає можливість пролити світло (в термінології містичної філософії – як у символічному, так і в буквальному сенсі) на розуміння людиною Іншого, на співвідношення «суб'єкт-суб'єкт». Оскільки метою ієрархії в Діонісія є сходження до Бога, то й стосунки між членами ієрархії підпорядковуються саме їй: Ареопагіт розглядає Іншого власне як того, хто може посприяти єднанню із Творцем. Крім того, він неодноразово наголошує, що такі стосунки можуть принести плоди лише за умов певної «нерівності» – один із індивідуумів (або ж нусів) повинен мати вищий статус для того, щоб мати право саме керувати своїм «підопічним»: «Бо, як при сонячних промінях насамперед сповнюють ся випроміненим сяйвом найтонші і найпрозоріші речі, а потім вони вже все випромінюване на них світло сонцевидно переливають на інші, які стоять за ними, так і в речах божественних нехай не наважаться керувати іншими той, хто не став богообразнішим за всіх своїм станом і не поставлений у начальники божественним натхненням та обранням» [ЕН III 3:14]. Отже, більш готовим до взаємостосунків є той, хто найбільш повно, в міру своїх можливостей, втілює образ Божественної сутності, тобто той, хто найяскравіше відображає божественне світло, – і це, за Ареопагітом, «сущі над нами небесні сутності та наші боголюблячі священні мужі» [СН XII 3]: за природою вони найближче до Бога, являючи собою «уми» (νοες), «умоосяжні та мислячі сутності, сили та діяльності» (νοηται και νοεραι ουσια και δυναμεις και ενεργεια) [СН II 1:1-2; DN IV 1:6-7]; вони суть «(духовні) світла» (φωτα), «найпрозоріші та найчистіші дзеркала» (εσπτρα διειδεστατα και ακηλιδωτα), які безпосередньо сприймають Божественне світло та передають його іншим [див.: DN IV 2; СН III 2; IV 2]. Згаданий тут νοερος, який Ареопагіт застосовує фактично замість терміну «індивідуум», у класичному перекладі є тим, що належить до інтелекту, або ж nous – тобто до νοος: ця здатність людини забезпечує безпосеред-

не схоплення нею абстрактних понять, мислення і розсуд. Тут ми бачимо зустріч трьох аспектів, які для сучасної людини можуть складати лише досить парадоксальну єдність: по-перше, для єднання із Творцем обов'язковою умовою є спілкування, – адже лише через відображення світла в Іншому ми можемо сприйняти Божественну сутність (а значить і стати на шлях містичного осягнення); по-друге, цей шлях передбачає кілька кроків, один із яких *ablatione* – зривання покрову «чуттєвих» та «осяжних речей», тобто в певному сенсі чисто розсудкове абстрагування від суб'єкт-об'єктних відносин; а інший – це вже зняття «*νοερας ενεργειας*», «тісне єднання з невимовним світлом», адже глибинне пізнання Бога здійснюється не на розумово-розсудковому рівні, а на більш високому – духовному, яке Ареопагіт пов'язує з любов'ю – *ερος*. Як усе це поєднати? Пізнання Іншого, яке є обов'язковою умовою пізнання Бога, повинне мати нечуттєвий, неопредметнюваний характер, – у ньому має бути наявним відчуження / *ablatione*, що мало б нівелювати суб'єкт-об'єктні стосунки між «я-Інший» та завадити опредмечуванню Іншого, що врешті-решт призвело б до зняття власне інтелектуальної діяльності та переходу на інший рівень єднання. Але те, що було досить реалістичним, здійсненим для містичної свідомості перших християн, зараз є майже втраченим, – про що свідчить фактично вся творчість одного з найбільш актуальних мислителів нашого часу: «Ми – симулянти, ми – симулякри (не в класичному сенсі «бачимості»), вигнуті дзеркала, які випромінюються соціальним, випромінення, яке вже не має свого світлового джерела, влада без походження, без дистанції» [12, р. 192]. І такий наш стан – як дзеркал – призводить до того, що наші стосунки з Іншим носять уже майже онтологічну екзистенційну приреченість, питання подолання якої є завданням сучасної філософії: «Відтепер абсолютну загрозу несе в собі прозорість того, що сприймається нами як Інший. У тому випадку, якщо Інший, як дзеркало, як відображаюча поверхня, зник, самосвідомості загрожує іррадіація в пустці» [13, с. 181].

Література:

1. Максим Исповедник. Мистагогія // Максим Исповедник. Творения. Кн. 1 : Богословские и аскетические трактаты. – М. : Мартис, 1993. – С. 154–184.
2. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / Эмманюэль Левинас. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – 416 с.
3. Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры / П. М. Бицилли. – СПб. : Мифрил, 1995. – 264 с.
4. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения : Репринтное воспроизведение издания 1912 года / Мейстер Экхарт ; Пер. со средне-верхне-немецкого, вступит. статья и оформление М. В. Сабашниковой; Послесл. Александра Доброхотова. – М. : Политиздат, 1991. – XLVII, 192 с.
5. Meister Eckhart. *Expositio Libri Sapientiae*. P. 150 // LW I. S. 620, 9 – 621, 2.
6. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения : Репринтное воспроизведение издания 1912 года / Мейстер Экхарт ; Пер. со средне-верхне-немецкого, вступит. статья и оформление М. В. Сабашниковой; Послесл. Александра Доброхотова. – М. : Политиздат, 1991. – XLVII, 192 с.
7. Magister Eckhard. *Quaestiones et sermo Parisienses*. – Bonnae, 1931.
8. Hildegarda de Bingen. *Scivias. Conoce los caminos*. Traducción de Antonio Castro Zafra y Mónica Castro. – Editorial Trotta, S.A. 1999.
9. Alexander (Golitzin), hieromonk. *Et introibo ad Altare Dei. The mystagogy of Dionysius Areopagita, with special reference to its predecessors in the eastern Christian tradition*. – QESSALONIKH : PATRIARCIKON IDRUMA PATERIKWN MELETWN, 1994.
10. Lampe G.W.H. *A Patristic Greek Lexicon* / G.W.H. Lampe. – OXFORD, 1961.
11. Haynes D. *Grace and metaphysics in Maximus Confessor*. PhD thesis / D. Haynes. – University of Nottingham, 2012. – 351 p.
12. Baudrillard Jean. *Simulacres et simulation* – Paris: Editions Galilée, 1981. – 233 p.
13. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр ; Перевод Л. Любарской, Е. Марковской. – М. : Добросвет, 2000. – 258 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор кафедри історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка **О. В. Александрова**

Максим Колісник

ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА АВРЕЛІЯ АВГУСТИНА ТА ТОМІ АКВІНСЬКОГО ЯК ДЖЕРЕЛО МІСІОНЕРСЬКИХ ІДЕЙ КАТОЛИЦИЗМУ

У статті розглянуто ідеї Аврелія Августина та Томі Аквінського, які вплинули на формування місіонерської парадигми католицизму. Зокрема, зосереджено увагу на розумінні філософами місії Ісуса Христа, а також на її зв'язку з особистою місією людини, та природи людини як джерела цієї місії. На основі аналізу думок мислителів сформовано розуміння їхнього впливу на формування католицької місіонерської парадигми.

Ключові слова: місіонерство, місія, Трійця, церква, хрещення, конфірмація, католицький.

Maxim Kolesnik

THE PHILOSOPHICAL HEVITAGE OF AURELIUS AUGUSTINE AND THOMAS AQUINAS AS A SOURCE OF THE CATHOLIC MISSIONARY IDEAS

*The article deals the ideas of St. Augustine and Thomas Aquinas that could influence the formation of Catholic missionary paradigm. The purpose of our work is to revise different thoughts of aforementioned thinkers about theological categories of Trinity and the Holy Spirit, church rituals of baptism eucharist and anointment. Thomas Aquinas' thoughts about practical moments of church practice are examined too. To get needed scientific result, we use **methods** of logical and historical analyses, hermeneutical method. On the basis of these thoughts and methods, we will produce a good understanding of how philosophical ideas could form some principles of Catholic missionary work. There are not any studies devoted to the problem of philosophical and theological influence at Catholic missionary ideas in Ukraine but there is some that deal with Catholic confession. Thus, doing this work we are trying to fill in the gap in Ukrainian science. Results. The ideas of St. Augustine and Thomas Aquinas became extremely important for Catholic mission theology. These thinkers had done a thorough logical analysis of Biblical text and church practice and answered a lot of questions about Trinity, human nature, and church rituals. **Originality.** The role of philosophy in the formation of missionary paradigm is really underestimated because frequently people think that missionary practice by itself forms main principles of missionary work. However, the role of philosophical theories is crucial for it, especially when philosophy and theology are interconnected like it was in Medieval ages. **Conclusion.** Although they did not have a goal to form Catholic missionary strategy, some of its components can be clearly seen. Namely, these elements are: the leading role of Son in the mission, unity with God as the main goal of human life, personal belief and active demonstration of the righteous path to the unbelievers and performing of church rituals with taking into consideration practical moments that allow making Christianity more accessible to the others.*

Key words: missionary work, mission, Trinity, church, baptism, confirmation, Catholic.

Максим Колесник

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ АВРЕЛИЯ АВГУСТИНА И ФОМЫ АКВИНСКОГО КАК ИСТОЧНИК МИССИОНЕРСКИХ ИДЕЙ КАТОЛИЦИЗМА

В статье рассмотрены идеи Аврелия Августина и Фомы Аквинского которые повлияли на формирование миссионерской парадигмы католицизма. В частности, внимание сосредоточено на понимании философиями миссии Иисуса Христа, а также на её связи с личной миссией человека и человеческой природе как источнике этой миссии. На основании анализа их мыслей сформировано понимание их влияния на формирование католической миссионерской парадигмы.

Ключевые слова: миссионерство, миссия, Троица, церковь, крещение, конфирмация, католический.

Постановка проблеми. На сьогодні питання місіонерської діяльності гостро постає в контексті всіх християнських конфесій. Це обумовлено насамперед секуляризацією сучасного світу, а також багатьма світовими конфліктами, які мають давнє релігійне підґрунтя, не в останню чергу через використання християнських місіонерів у політичних цілях, зокрема при колонізації Африки та Азії європейськими країнами. Всі ці обставини вимагають від християнства певної реакції задля налагодження нової якості діалогу з іншими релігіями. Представники католицької конфесії досить потужно відреагували на вищеназвані виклики провівши Другий Ватиканський Собор. Велику роль у відновленні її авторитету відіграла також діяльність Пія VI та Івана-Павла II. Реанімування репутації церкви відбувалося не в останню чергу завдяки проясненню її позицій у ставленні до інших релігій, особливо до іудаїзму та ісламу, що проявилось в аналізі внутрішньої церковної догматики та теологічної спадщини, які почали формуватися ще Отцями Церкви в ранньому Середньовіччі та продовжили

оформлення в пізньому Середньовіччі. Великий вплив на побудову принципів роботи католицької церкви мали не лише церковні собори, а й філософські ідеї. Аврелій Августин та Фома Аквінський підвели потужну раціональну базу під церковною догматикою чим, безсумнівно, посприяли саморозумінню західної церкви та кращій організації її діяльності.

З огляду на вищевикладене, метою нашої роботи є аналіз тих ідей Аврелія Августина та Фоми Аквінського, які вплинули на формування сучасної місіонерської парадигми католицизму.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. В Україні проблематика філософського підґрунтя католицької місіонерської практики не викликала великого наукового зацікавлення. Можна виокремити лише статтю Л. Левкович «Місія та єдність Церкви у вченні Католицької Церкви». Натомість досить багато праць пов'язаних із цією темою належить перу європейських та американських дослідників найпомітнішими серед яких є Девід Бош «Перетворюючи місію. Парадигмальні Зсуви в місійній теології», Карл Мюллер «Теологія місії. Вступ», Шерер «Нові напрямки в місії та євангелізації», Lopez-Gay J. «The Holy Spirit in Mission», Neill S. «Concise Dictionary of the Christian World Mission».

Перед розглядом філософії Аврелія Августина крізь призму католицької конфесійної думки варто з'ясувати чому саме ми можемо вважати його одним з основоположників католицької теології, адже він жив задовго до Великого Розколу.

На нашу думку, найперша причина, що дозволяє нам говорити про Аврелія Августина як представника західного богослов'я, це його належність до Західної Римської Імперії, а конкретніше, той факт що він провів певну частину свого життя на території сучасної Італії, а не лише на Африканському континенті.

Розкол Римської держави на дві частини відобразив не лише політичні розбіжності, а й ментальний, економічний та світоглядний розкол який у ній існував. Він був неминучим з огляду на розміри імперії, яка охоплювала три континенти і була населена найрізноманітнішими народностями. Тому, хоча б за географічним чинником Аврелій Августин був мислителем західного світу, а католицька конфесія своєю чергою стала виразником відмінності західного та східного світів. Розбіжності у становищі християнської церкви стали проявлятися в політичній площині: «Між становищем церкви на Сході і Заході існувала принципова відмінність. В той час як Західна церква (в тому числі найбільша частина Візантійської церкви з її «дочірніми» церквами) користувалася перевагами (принаймні зовнішньо) здійсненого Костянтином «повороту» східні церкви, в усякому разі в період становлення не знали нічого подібного» [3, с. 219]. Окрім різниці політичного становища, існувала також різниця в культурній свідомості східного та західного світів, яка не могла не відобразитися на характері діяльності церков та їхніх богословських ідей. Вплив культури на церкву можна пояснити явищем інкультурації, яке за своєю суттю є великим перетворенням «справжніх культурних цінностей через їх інтеграцію у християнство й проникнення християнства у різноманітні людські культури» [4, с. 112]. Цей процес не є одностороннім: «Те як християнське життя й послання впливають на культурний контекст місцевої церкви є інкультурацією *ad extra*, тобто назовні. Вплив культури на те як живуть християни і як вони виражають та проголошують християнське послання це інкультурація *ad intra*, тобто всередину» [4, с. 114]. Дії цього явища з боку західної культури та світогляду, на нашу думку, зазнавав і Аврелій Августин.

Ще одним документальним підтвердженням, котре дає підстави для зарахування Аврелія Августина до представників католицької традиції, є його ідея щодо походження Святого Духа не лише від Бога-Отця, але й від Сина: «Бо якщо все що має Син Він має від Отця, то звичайно від Отця у Нього й те, що від Нього сходить Святий Дух» [1, с. 391]. Ця ідея врешті-решт стала однією з тих, яка лягла в основу догмату про Філіокве, який став каталізатором розколу християнства.

Окрім формальних ознак, які єднали мислителя з католицькою традицією, були також і ті, що дозволяють говорити про нього як про одного з родоначальників римо-католицької теології: «Августин став першим християнським богословом, хто серйозно поставився до вчення Павла про виправдання вірою» [3, с. 232]. У його роздумах більшу вагу мав антропологічний, аніж теологічний елемент: «В центрі стоїть не примирення зі світом, а відкуплення душі» [там само]. У центрі уваги філософа була також проблема церкви та спасіння. В її контексті він вів жорстку полеміку з донатистами, які заперечували можливість спасіння для грішників. На що Августин відповідав: «Той, хто входить до церкви, неодмінно побачить п'яниць, скупців, брехунів, подружніх зрадників, носіїв амулетів, постійних клієнтів чаклунів та астрологів...» [3, с. 234]. Він підкреслював, що не можна сприймати церкву як укриття від світу, адже всі люди сповнені гріхом, а церква подібна до неводу, який зачерпує з моря як гарну, так і погану рибу. У цьому також проглядається схильність філософа до індивідуалізації спасіння. Розуміння того, що всі люди є різними, на його думку, є ключовим.

Важливою в контексті місіонерських ідей Аврелія Августина є праця «Про Трійцю», де він відповідає на питання щодо сутності кожної з трьох іпостасей: Бога-Отця, Бога-Сина та Бога-Святого Духа та дає відповідь на питання, хто міг бути посланий на спасіння людям, виходячи зі змісту Священного Писання.

На його переконання, слова Ісуса Христа наведені в Писанні як то: «Я зійшов від Отця і прийшов у світ і знову залишаю світ і йду до Отця» (Ін. 16:26-28). Свідчать про те, що саме Бог-Син є посланим від Отця, але разом з тим виникає питання як той хто за своєю сутністю є єдиним з Отцем та рівним йому може бути ним посланий. На це Августин дає відповідь: «Відповідно до образу Божого Він і Отець – одне у відповідності з образом раба. Він прийшов не для того, щоб творити Свою волю, але волю Того, Хто Його послав» [1, с. 11]. Тобто, втілюючись у людській природі, Син немовби відсікає від себе частини божественної природи, щоб Боже послання було почуте серед людей.

Таке розуміння послання Сина Божого до людей цінне не лише в контексті дискусій про природу Трійці, а й надає антропологічного дискурсу питанню про спасіння людини. Можливість послання Ісуса Христа у вигляді людини як спасителя усього людства дає кожному зв'язок із Його місією і робить її особистою. Тому є підстави вважати, що саме вчення про Трійцю дало початок антропологічному розумінню місії Аврелієм Августином, а надалі – іншими мислителями західного світу.

Аналіз божественної Трійці у працях Августина дозволив закласти логічні підвалини для подальшого розвитку християнської теології, зокрема і в розробці теорії місії. Звичайно, що про місіологію тоді не було мови, але саме аналіз того, хто з Божественної Трійці був посланий, дозволив Томі Аквінському відштовхуватись від чогось у своїх роздумах щодо місії людини та церкви у світі. Окрім цього, індивідуальний підхід у вченні про спасіння людини помітний у його полеміці з донатистами.

Не можна оминати ідеї про Град Земний та Град Небесний. Перша спільнота є сукупністю, яка живе лише за людським розумінням і законам, нерідко впадаючи у гріх, а друга керується Божими заповідями та любов'ю до Бога. Водночас важливо зазначити: «Августин не ототожнював емпіричну церкву з Градом Божим. Але в прийдешні віки це поняття стало практично повністю ототожнюватись саме з католицькою церквою, а її зростання вважалося розбудовою самого Граду» [3, с. 236]. Врешті-решт це мимовільно призвело до майбутніх місіонерських війн, прагнення підкорити інші народи силою, а також утисків представників інших релігій та конфесій.

Зрештою ідеї Аврелія Августина стали базою для Томи Аквінського та сприяли формуванню місіонерської парадигми католицизму: «Августин уособлює початок цієї парадигми, а Тома Аквінський – її розквіт» [3, с. 254]. Звичайно, між двома мислителями лежить майже тисячолітня часова дистанція, але важко не помітити тяглість думок від одного до іншого, зокрема у фундаментальній праці Томи Аквінського «Сума теології». Здебільшого цитати Аврелія Августина використано в ній для доведення правоти автора, надаючи ідеям «Суми теології» підтримки авторитету. Питання місії також перебувають у фокусі його уваги, хоча саме слово «місія» вжито досить рідко, зокрема в контексті прихованої місії Старого Завіту та місії янголів.

Одна з ідей цієї роботи дозволяє говорити про місіонерський потенціал думок філософа. Аналізуючи біблійне твердження про те, що людина створена «За Божим образом і подобою» він, слідом за Августином, приходять до висновку, що не слід розуміти подібність як рівність: «Там де є образ не завжди є рівність...» [6, с. 276], і, звичайно, не слід розуміти людину як тілесний образ Бога до якого людина подібна так як зображення царя на монеті подібне до царя. Людина подібна до Бога лише в духовному сенсі, але також вона дещо подібна йому тілесно як «відбиток Його задуму» [6, с. 276].

Завдяки духовній подібності людини до Бога утверджується сутнісний зв'язок між нею та Богом, який дозволяє говорити, що вона з необхідністю прагне поєднатися з Ним, а значить місія людини з пошуку Бога також неминуча і притаманна її внутрішній природі. У пізніших розділах Тома деталізує цю теорію. Аналізуючи людську природу, він стверджує, що «людські дії повинні відбуватися заради мети» [7, с. 6]. При цьому він допускає можливість незалежних людських дій, які можуть вважатися такими коли «випливають з обдуманого волі» [7, с. 6]. Водночас людині доступні лише ближчі цілі, і не завжди усвідомленою є глобальна мета, а саме загальне благо, до якого прагнуть усі люди. Саме природою людини обумовлене прагнення до загального блага, яке є нічим іншим як Богом: «кінцевою метою людини і всього іншого є Бог» [7, с. 20]. Тому завдяки цим аргументам місіонерська діяльність отримує не лише теологічне, а й антропологічне підґрунтя.

Ще одним важливим моментом в ідеях Томи Аквінського є орієнтація на практичну складову в розповсюдженні християнства, а також укріплення особистої віри людини в Бога: «Для того, щоб людський розум з'єднався з Богом, він має бути спрямований чуттєвим світом» [8, с. 379]. При цьому чуттєві речі не є самоціллю, а радше «як знаки пробуджують розум людини до тих духовних актів якими вона поєднується з Богом» [8, с. 379]. Уявлення філософа про дію чуттєвих речей корелюється

з ідеями Августина, щодо дії Святого Духа: «Ця дія (знамення Святого Духа авт.), що видимим чином проявлена і представлена перед очима смертних називається посланням Святого Духа... для того, щоб схвильовані побаченим людські серця від тимчасової Його появи прийшли до Його прихованої вічної сутності» [1, с. 28].

Чуттєвий елемент іманентної людині місії проявляється також у поклонінні, яке первинно є внутрішнім, а вторинно є «деяким тілесним актом прояву смирення» [8, с. 431]. Саме цей тілесний елемент, який, хоч і є другорядним, відіграє важливу роль як візуальне свідчення, що здатне впливати на ставлення до релігії з боку іновірців.

Ще один важливий момент, який підкреслює практицизм у роздумах Томи Аквінського є його ідеї щодо практики вибору місця для поклоніння Богу. За його словами: «Для поклоніння обирається певне місце не через Бога, а через тих, хто поклоняється. Таке місце освячується, щоб ті, хто там молиться, стали побожними і могли бути почутими» [8, с. 433]. Ще однією причиною обрання певного місця для служіння є те, що там «є багато священних таїнств та інших ознак святості» [там само]. І нарешті сам факт збору великої кількості людей у певній точці, що має вдале географічне розташування створює великий вплив на довколишні місцевості. Хоч філософ не говорить про церковну службу як засіб місіонерської діяльності, та все ж ця ідея наявна імпліцитно. Її практичну реалізацію можна було помітити ще на ранніх етапах розповсюдження християнства, коли з місіонерською метою певні язичницькі святилища обиралися для проведення християнських служб через їхню відомість та географічне положення.

У воді як основному засобі під час виконання хрещення філософ також вбачає практичну доцільність: «Тому для того, щоб людина не залишалася без настільки потрібного їй засобу (спасіння), було вирішено і те, що матерія хрещення повинна бути чимось простим і доступним для всіх, тобто водою, і те, що служителем хрещення можу будь-хто, навіть непосвячений у сан, щоб через відсутність хрещення людина не позбулася спасіння» [8, с. 501]. Друга частина вищенаведеного висловлювання доводить, що утвердження можливості хрещення мирянами було продиктоване саме місіонерською метою церкви. До того ж, церквою було прийнято рішення про те, що хрестити може навіть нехрещений, якщо здійснює все відповідно до церковного обряду.

Тома Аквінський також згадує прославлення Бога як один із засобів місіонерської діяльності: «Говорячи з Богом, ми вдаємося до слів не для того, щоб зробити відомими наші думки для Того, Хто читає в серцях, але, щоб сподвигнути себе і тих, хто нас слухає до пошанування Бога» [8, с. 521]. Тобто слово є засобом поширення віри, а також своєрідним знаменням як сам факт прославлення людиною Бога. Незважаючи на поширену думку про те, що церква тих часів ставилася з острогою до раціональної аргументації, тоді він висловлюється за звернення до розуму, а не до емоцій під час проведення богослужінь.

Наступним елементом місіонерської парадигми Томи Аквінського можна вважати його вчення про хрещення також викладене в «Сумі Теології». Зокрема, у роздумах щодо ритуалу хрещення філософ згадує про необхідність слів, які отримують свою силу «від того Слова через яке все почало бути» [9, с. 95], і використовується не лише тому, що так потрібно за формою, а й заради дієвості. Загалом, виходячи з позиції філософа, саме хрещення як основний елемент Великого Доручення має величезний місіонерський потенціал, демонструючи духовне очищення та прагнення до нового життя без гріхів.

Важливим елементом, що дозволяє людям здійснювати місію зі спасіння навколишнього світу, на думку філософа, є обряд конфірмації або ж миропомазання, який відбувається слідом за обрядом хрещення. Він важливий у духовному сенсі, оскільки «в цьому таїнстві людина отримує Святого Духа для укріплення в духовній боротьбі, щоб вона могла сміливо сповідувати віру Христову навіть перед обличчям гонителів цієї віри» [9, с. 201]. Факт миропомазання на лобі, який завжди відкритий, трактується мислителем як демонстрація іншим релігійної приналежності християнина, котрий «знаменується хресним знаменом як солдат – знаком свого командира» [там само].

Висновки. Завдяки філософській спадщині Аврелія Августина в західній, а пізніше в католицькій теологічній традиції укорінився антропологічний елемент. Через це індивідуальність людини, зокрема в місіонерській діяльності стала грати важливу роль. Ретельне дослідження сутності Трійці дозволило наступним мислителям отримати серйозне підґрунтя для подальшого розвитку католицької теології. Теорія про Град Божий та Град Земний заклала підвалини для дуалістичного світосприйняття де, з одного боку, є знання, розум, держава, філософія, а з другого – буття, віра, церква та богослов'я.

Ідеї попередника значно полегшили Томі Аквінському завдання з систематизації всіх ключових ідей католицької теології, зокрема й тих, що стосуються місії християн у світі. У його «Сумі теології» поєднані теологічні, раціональні та емпіричні аргументи, пов'язані з місіонерством. Його ідеї

обумовлені досить солідною традицією християнських місій у Західній Європі до Великого Розколу, а також католицьких місій під проводом чернечих орденів, зокрема Домініканського, членом якого він був. Звідси й значна увага філософа до практичної доцільності та гнучкості в церковних практиках таких як заснування нових общин та проведення таїнств. Водночас він всіляко підкреслював, що зовнішні прояви богослужіння, а також особистої віри є вторинними відносно внутрішньої, духовної віри, яка є уособленням дії Святого Духа: «Своєю перевагою хрещення зобов'язане не лише страстям Христовим, але й Святому Духу» [9, с. 111]. Отже, він прагнув поєднання практичного та духовного, зовнішнього та внутрішнього, що дозволило зберегти сутність католицького вчення та зробити його придатним до сучасної для філософа ситуації. Ще одним важливим елементом його місіонерської парадигми стало проголошення принципу толерантності, зокрема, в питаннях щодо можливості хрещення душевнохворих.

У сенсі загальних намірів щодо розвитку церкви як структури та її адаптації до історичних умов він, на нашу думку, став прикладом для інших діячів католицької церкви, які потужно відреагували на виклики ХХ століття, провівши Другий Ватиканський Собор.

Література:

1. Аврелий Августин. О Троице / Августин Аврелий. – Краснодар : Глагол, 2004. – 415 с.
2. Аврелий Августин. О том как оглашать людей необразованных [Электронный ресурс] / Августин Аврелий. – Режим доступа : <http://www.etextlib.ru/Book/Details/28530>.
3. Бош Дэвид. Преобразования миссионерства. Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности / Дэвид Бош. – СПб. : Библия для всех, 1997.
4. Місія – слідом за Христом : базовий курс місіології. – Львів : Видавництво українського католицького університету, 2015. – 360 с.
5. Пеннер Петр. Христианская миссия : История и современность [Электронный ресурс] / Петр Пеннер. – Режим доступа : <http://www.e-aaa.info/files/Articles/Penner01.pdf>.
6. Фома Аквинский. Сумма теологии / Фома Аквинский. – Часть I. Вопросы 75-119. – К. : Экслибрис, 2005. – 577 с.
7. Фома Аквинский. Сумма теологии / Фома Аквинский. – Часть II-I. Вопросы 1-48 – К. : Экслибрис, 2006. – 577 с.
8. Фома Аквинский. Сумма теологии / Фома Аквинский. – Часть II-II. Вопросы 47-122. – К. : Экслибрис, 2013. – 833 с.
9. Фома Аквинский. Сумма теологии / Фома Аквинский. – Часть III-III. Вопросы. – К. : Экслибрис, 2015. – 504 с.
10. Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая / Фома Аквинский. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. – 440 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор Черкаського національного університету ім. Богдана Хмельницького **О. Б. Марченко**

УДК 111.852:27–585

*Андрій Царенюк***ЕСТЕТОСФЕРА ХРИСТІАНСЬКОГО МОНОТЕЇЗМУ**

Аналізуючи специфіку візантійської естетики аскетизму як, зокрема, джерела релігійно-естетичної традиції Русі-України, автор статті указує на важливість ретельного дослідження онтологічного виміру християнського естетичного вчення. Ознайомлення з наріжними ідеями, ствердженими в межах естетосфери християнського монотеїзму, дає підставу визначати естетику аскетизму як теоцентричну онтологію прекрасного.

Ключові слова: естетосфера, монотеїзм, краса, аскетизм, естетика аскетизму.

*Andrii Tsarenok***THE AESTHETOSPHERE OF THE CHRISTIAN MONOTHEISM**

The further exploration of the Byzantine aesthetics as of the source of Rus'-Ukrainian aesthetical tradition in particular represents the actual task of domestic philosophical and aesthetical discourse. It's necessary to mention, that the phenomenon of the aesthetics of the asceticism as well as its ontological dimension connected with understanding of the existence of the beauty in reality are worth attention of scientists.

First of all, the author of the article emphasizes the definite possibility of usage of the popular in postmodern aesthetical discourse concept of «the aesthetosphere» (see works by S. Vasylenko, M. Kagan, N. Levchenko, V. Lychkovach, A. Prygornyts'ka) in the exploration of the Christian ascetic and aesthetical tradition. As the Ukrainian philosopher S. Vasylenko states, the scientists can even point out the special aesthetosphere of the monotheism, which has its own peculiarities. It goes without saying, that it differs from the aesthetosphere of the polytheism. As the component of pagan culture, the latter understands the divine being not as only the beauty being: the numerous characters of the mythology are ugly and horrible. According to the Christian theology the Divine Being can be interpreted as the Beauty Being only.

The theocentric character of Christian doctrine regularly influences the development of the ascetic aesthetical tradition to a great degree. Studying the specific features of the aesthetosphere (sphere of aesthetical values) of the Christian monotheism and analysing the corresponding opinions of the famous Byzantine theologians (sts. Vasiliy the Great, Grigoriy the Theologian, Ioann Chrysostom, Grigoriy Nisskiy, Ioann Damaskin), A. Tsarenok proves that the aesthetics of the asceticism can be regularly defined as the true theocentric ontology of the beauty. It is based upon the theological axiomatic statement that the only God – the Creator – is the Absolute Beauty, Who causes the being of the beauty in the created world.

Key words: the aesthetosphere, the monotheism, the beauty, the asceticism, the aesthetics of the asceticism.

*Андрей Царенюк***ЭСТЕТОСФЕРА ХРИСТИАНСКОГО МОНОТЕИЗМА**

Анализируя специфику византийской эстетики аскетизма как, в частности, источника религиозно-эстетической традиции Руси-Украины, автор статьи указывает на важность тщательного исследования онтологического измерения христианского эстетического учения. Ознакомление с базовыми идеями, утверждёнными в рамках эстетосферы христианского монотеизма, даёт основание определять эстетику аскетизма как теоцентрическую онтологию прекрасного.

Ключевые слова: эстетосфера, монотеизм, красота, аскетизм, эстетика аскетизма.

Постановка проблеми. Актуальність дослідження визначається необхідністю подальшого осмислення естетичних традицій, що розвивалися й розвиваються на вітчизняних теренах. При цьому хрестоматійним предметом історії української естетики постають, зокрема, візантійські джерела релігійно-естетичної думки Русі-України, вивчення яких варто здійснювати, приділяючи особливу увагу феномену аскетичної культури Візантії.

Аналіз досліджень. Розвиток вітчизняної та зарубіжної візантології традиційно супроводжувався посиленою увагою дослідників до візантійської культури, а значить той або інший спосіб, до її естетичної складової. Невипадково вихід на рівень аналізу естетичних уявлень мислителів та митців Візантії ми знаходимо на сторінках праць історико-культурологічного та мистецтвознавчого характеру (наукові студії С. Абрамовича, С. Аверінцева, Н. Бейнза, Д. Беквіта, Л. Брегієра, К. Каварноса, Я. Креховецького, В. Лазарева, О. Каждана, З. Удадьцової). Власне, візантійські естетичні рефлексії

стають предметом осмислення в наукових працях В. Бичкова, В. Зубова, В. Личковаха, Г. Мет'ю, П. Міхеліса, молоді дослідниці Л. Усікової та ін.

Водночас певні аспекти проблеми естетичної складової культури Візантії й досі залишаються недостатньо вивченими. На увагу дослідників заслуговують і питання подальшої систематизації естетичних ідей подвижників «ромейської держави» (й усього християнського світу) та умовного виділення конкретних естетичних вимірів напрочуд цілісного й монолітного за своєю природою візантійського аскетизму, зокрема, онтологічного виміру, пов'язаного з осмисленням християнськими теологами буття прекрасного в дійсності.

Метою статті постає загальний аналіз специфіки онтологічного аспекту християнської аскетико-естетичної традиції.

Виклад основного матеріалу. Постмодерне сьогодення естетичної науки характеризується активними спробами розробити нові шляхи дослідницького пошуку або в певний спосіб, удосконалити ті його форми, що зовсім небезпідставно зажили слави традиційних. З-поміж них, безсумнівно, виділяються історико-естетичні студії, які за сучасних умов тяжіють до розвитку завдяки зростанню не тільки свого джерелознавчого, але й теоретико-методологічного потенціалу.

Такому стану речей значно сприяють тенденції в царині некласичного філософування, вплив якого здатен до суттєвої кореляції історико-естетичних (зокрема, й історико-медієвістичних) векторів дослідження з позицій використання нових концептів.

Як відомо, вражаюче розширення понятійно-категоріального апарату некласичного естетичного дискурсу є його прикметною й невід'ємною рисою: тезаурусний базис естетичних (зокрема, й історико-естетичних) студій значно зростає чи, принаймні, тяжіє до суттєвого зростання. Цей динамічний процес позначений виникненням та теоретичною розробкою нових понять, що претендують на узагальнення естетичного досвіду в умовах певної епохи та конкретної культурної ситуації, відбиваючи зміни в царині світогляду, в площині мистецьких пошуків і водночас «ілюструючи» ступінь їхнього трансгресування – виходу за межі класичних парадигм.

Інновативні зрушення в понятійно-категоріальній сфері постають вельми неоднорідними, маючи характер масштабних термінологічних експериментів, що нерідко виходять на рівень справжнього «примноження сутностей без підстав» (від якого, як відомо, в XIV ст. застерігав англійський схоласт В. Оккам) чи відвертої «гри у слова», настільки властивій, наприклад, постмодерністській естетичній традиції. (Ре)номінативний проект у такий спосіб є чи не найвиразнішою ознакою некласичного філософсько-естетичного дискурсу.

Безперечно, теоретичне обґрунтування доцільності введення до наукового вжитку новостворених концептів, вимога якомога чіткішого дефінування запропонованих термінів і, зрештою, окреслення перспектив їхнього подальшого застосування стають пріоритетними завданнями в посткласичній і некласичній періоди історії естетики, коли, як зазначає Л. Левчук, виявляється вся складність проблеми її понятійно-категоріального забезпечення [14, с. 4]. На думку української дослідниці філософсько-естетичних традицій, активне продукування цілої низки принципово нових понять («евокативізм», «контамінація», «синестезія», «трансгресія» тощо), що відбивали процес збагачення чуттєвої культури людини і систематизували мистецькі пошуки, передусім першої половини XX століття, є характерною ознакою розвитку некласичного підходу в осмисленні емоційно-виразних феноменів буття та трансформацій у царині художньої творчості. Втім, закономірно, що дані процеси «не обминали, а в певних випадках продуктивно використовували багатовікові напрацювання класичної естетики («канон», «образ», «стиль», «форма», «цінність» та ін.)» [там само]. Тому і надалі дослідження на «порубіжжі» різних філософсько-естетичних парадигм, синтез та взаємне збагачення напрацювань у їхніх межах визначають напрями та специфіку наукових студіювань із осмислення емоційно-виразних реальностей.

З цієї точки зору, звернення некласичного естетичного дискурсу до певних, тією чи іншою мірою, усталених традицій світорозуміння та світовідношення, постає цілком природним явищем, що сприяє формуванню передумов для діалогу класичних та некласичних філософсько-естетичних і філософсько-естетичних пошуків.

Одним із концептів, формування якого відбувається в межах подібного діалогу «класики» та «нон-класики», постає вже доволі відомий у сучасній естетичній науці концепт «*естетосфери*», використання якого в різних контекстах стає дедалі популярнішим у студіях вітчизняних дослідників др. пол. XX – початку XXI ст. (праці С. Василенка, М. Кагана, Н. Левченко, В. Личковаха, А. Пригорницької та ін.).

Попри відчутну поліваріантність визначень феномену естетосфери (що, зрештою, вказує на номінативну динаміку в царині філософсько-естетичних рефлексій сьогодення), можна констатувати

тяжіння науковців до розгляду відносно юного концепту як, зокрема, засобу осмислення системи ціннісно-сміслових орієнтирів людства, чи-то «ціннісно-сміслового універсуму» (термін С. Кримського [див. : 13]). З цього погляду естетосфера певної культури закономірно дефінується як справжня аксіологічна система – «світ естетичних цінностей» (М. Каган) [11, с. 110], сфера *не-байдужих* реципієнтів і *не-посередніх* [див.: 12] феноменів буття, сфера вираження смислів тощо. При чому, як наголошує В. Личковах, естетосфері є властивим охоплювати (або, радше, виражати) «людське світовідношення загалом» [вид. – А. Ц.], виявляючи його в стильових специфікаціях духу епохи, чуття життя, образу світу й отримуючи свої змісти та форми через культурну душу і художні мови» [15, с. 4]. Зрештою, власне естетична активність особистості є щільно пов'язаною із усім широким спектром напрямів людської активності, передусім, із активністю визначення, пошуку й сприйняття цінностей – «ценностно-осмысляющей мир деятельностью», як її називає М. Каган у своїй відомій праці «Естетика як філософська наука» [11, с. 118]).

Безперечно, суттєвим компонентом естетосфери певної культури, на нашу думку, постає й ідейний базис естетичного світовідношення, тобто комплекс ідей та ціннісних орієнтирів, що визначають характер естетичної активності особистості, сприяють виробленню її критеріального «органону» (хрестоматійної кантівської «здатності судження»), детермінують сприйняття й оцінку виразного та самого акту вираження тощо. Цей модус буття естетосфери так само є аксіологічно забарвленим, оскільки пов'язаний із мірилом цінностей, яким послуговується суб'єкт «ценностно-осмысляющей мир деятельностью», скеровуючи свою пошуково-оцінюючу активність відповідним чином.

Відтак, концепт «естетосфера» претендує на роль однієї з центральних категорій сучасної естетичної теорії як філософії краси, виразності та мистецтва, вчергове стверджуючи статус естетики як аксіологічної філософської дисципліни.

Перспективним є застосування терміна «естетосфера» й у площині історико-естетичних реконструкцій з огляду на її органічний зв'язок зі студіюванням усієї аксіосфери як царини ціннісно-сміслових реалій конкретних культурних традицій давнини й сьогодення. Прикметно, що на цю обставину звертає увагу ще один із перших вітчизняних розробників «естетосферного» підходу, а саме – український дослідник С. Василенко. У межах своєї доповіді «Естетичне як естетосфера (Методологічні проблеми систематизації естетичних категорій)» (Дніпропетровськ, 1978 р.) він намагається виокремити основні історичні типи естетосфер, спираючись при цьому на, зокрема, відому марксистську класифікацію суспільно-економічних формацій. На думку С. Василенка, історичний процес позначений зміною таких різновидів естетосфери: 1) первіснообщинного (відповідає первіснообщинній формації), 2) політеїстичного (рабовласницька формація), 3) монотеїстичного (феодална формація), 4) гуманістичного (капіталістична формація) та, зрештою, 5) комуністичного (комуністична формація) [2, с. 23].

Як бачимо, класифікація історичних типів естетосфери, запропонована С. Василенко, мала органічний зв'язок естетосфери з певними ціннісно-смісловими реаліями: різновиди естетосфери визначалися залежно від ціннісних орієнтирів, що прагнули до ствердження в різні періоди світової історії, відповідно до концепції суспільно-економічних формацій.

З точки зору дослідження візантійської (і взагалі християнської) естетики аскетизму, вельми доцільним у методологічному плані постає наведене виділення й розмежування С. Василенком естетосфери політеїзму та естетосфери монотеїзму. Цей зроблений українським естетиком крок, на нашу думку, постає надзвичайно важливим із позицій історико-естетичних реконструкцій: по суті він доволі чітко окреслює перспективи історико-естетичного студіювання політеїстичних та монотеїстичних світоглядно-культурних традицій.

Між висновком С. Василенка і його теоретичним обґрунтуванням, безперечно, існує відчутний смисловий дисонанс, спричинений впливом парадигми марксизму. Неприпустимо пов'язувати (принаймні, повністю) специфіку політеїзму й монотеїзму із відповідно рабовласницькими й феодальними суспільно-економічними відносинами: у протилежному нас переконує вже власне історія людства. Історико-релігієзнавчій думці відомі приклади як існування політеїстичних вірувань в умовах феодалізму (у Китаї, Японії та ін.), так і ствердження монотеїстичної доктрини в суспільствах рабовласницького типу (Іудейська держава).

Водночас, у супереч такому протиріччю зі своїм обґрунтуванням, чітка диференціація естетосфер, запропонована С. Василенко, має суттєве методологічне значення, зокрема, спрямовуючи дослідника релігійно-естетичних традицій до визначення важливих світоглядно-ціннісних орієнтирів як чинників розвитку естетичної думки в межах конкретних культур. Співставлення і протиставлення відповідних парадигм світорозуміння (передусім розуміння божественного буття) уможливило об'єктивність студіювання різних (нерідко, діаметрально протилежних) естетичних поглядів та за-

побігає здійсненню методологічно невиправданих кроків, а також некоректних щодо певних світоглядно-культурних традицій висновків.

Порівняння естетосфер політеїзму й монотеїзму, безперечно, є необхідною умовою для студіювання християнської естетичної думки, зокрема, й естетичного виміру аскетизму візантійського Середньовіччя.

У медієвістичних студіях традиційно звертається увага на глибоко релігійний характер середньовічних культурних традицій, адже, як справедливо зазначає відомий російський естетик О. Лосєв, «середні віки – це, взагалі кажучи, церковна культура» [16, с. 148]. Релігійні цінності в цей період стверджуються як універсальна світоглядна домінанта, підносячись над усіма іншими ціннісними орієнтирами (зокрема, й естетичними, мистецькими), поєднуючись із ними та закономірно визначаючи їхню специфіку.

Як відомо, виокремити сам по собі естетичний аспект світовідношення людини епохи Середньовіччя принципово неможливо та, зрештою, методологічно недоцільно. Естетичний компонент світогляду переважної більшості населення Середземномор'я й суміжних із ним територій у цей час постає *релігійно-естетичним* за своєю природою: процеси християнізації Римської імперії і подальшого ствердження християнської релігії як ідейно-культурної домінанти, що припадають на період пізньої Античності та Середньовіччя, безумовно, стали найважливішим чинником розвитку естетичної думки в цей період. Із урахуванням тієї прикметної обставини, що «мислення Середніх віків було переважно теологічним» [7, с. 343], цілком доречним постає й висновок щодо переважно богословського характеру християнських естетичних поглядів. Розвиток філософсько-естетичних теорій на разі є насамперед розвитком теорій теолого-естетичного характеру («теоестетики»), знаходячи своє вираження в царині як сакрально-художньої творчості, так і аскетичного досвіду, що визнається Отцями Церкви «мистецтвом мистецтв».

Ствердження *Тринітарно-монотеїстичної теології* сприяло і ствердженню *естетосфери християнського монотеїзму* як, зокрема, царини естетичних цінностей, у своїй основі принципово відмінних від естетичних цінностей античного світу, в якому домінували політеїстичні переконання.

Як відомо, монотеїзм визначає специфіку, зокрема, онтологічних уявлень, сповідуваних як конкретним мислителем, так і спільнотою прихильників монотеїстичних ідей. Один із класичних прикладів такого стану речей ми знаходимо в історії античного філософування: монотеїстичне вчення Ксенофана з Колофону (VI–V ст. до н. е.) спрямовує роздуми представників заснованої ним Елейської школи в річище онтології радикального монізму.

Невипадково розгляд візантійської естетики аскетизму закономірно розпочинається з аналізу її онтологічного компоненту – концептуалізації проблеми прекрасного в дійсності. Водночас такий підхід відзначається комплексним характером, поза яким результативність дослідження редукується і фактично зводиться нанівець: неодмінним етапом вивчення засад патристичного розуміння краси стає звернення до фундаментальних принципів християнського вчення про буття. Вияв важливої риси православної естетики при цьому є очевидним. За влучним зауваженням російського філософа В. Бичкова, вона принципово імпліцитна, оскільки «не виділена й постає такою, що не виділяється з цілісності культури як живого організму» [1, с. 4]. Інакше кажучи, власне естетичні рефлексії є органічною складовою християнського світогляду загалом, їх теоретичне виокремлення характеризується умовністю, а ретельний аналіз має доповнюватись студіюванням інших аспектів богословських споглядань. Відповідно, суттєвою ознакою патристичної естетики є її онтологізм, і, наважимося відзначити, самій онтології Отців Церкви властива яскраво виражена естетичність.

Осмислення буття прекрасного в межах конкретного світогляду визначається специфікою розуміння буття божественного, сакрального. Щодо цього естетосфера політеїстичних культур постає діаметральною протилежністю естетосфери монотеїзму. Так, політеїстичній парадигмі світорозуміння не властиве повне ототожнення божественного й прекрасного: чимало міфічних персонажів (Атотархо, Ангро-Майн'ю, Очірвані, Охін-Тенгірі, Пан, Тифон, Чорнобог тощо) вражають не красою, а потворністю, викликають не милування й захоплення, а жах і відразу. Водночас політеїзм у той або інший спосіб дисконцентрує («розпорошує») найвищу красу в уявленнях адептів міфологічних поглядів, а схильність до обоження природних явищ нерідко призводить до осмислення чуттєво-просторового континууму («великого світу», «макрокосмосу») як найвищого взірця й абсолютного мірила прекрасного. Окрім того, в межах міфологічного світогляду естетичне як «прекрасне-у-світі» могло, принаймні, значною мірою, витіснити сакральне (в розумінні представників відповідних культур) на другий план.

Релігійно-культурна традиція, що стала предметом нашого дослідження, наголошує на протилежному – поняття «божественне» *неодмінно* вказує й на прекрасне. Патристична естетична думка рішу-

че постулює існування Єдиної Вседосконалої Краси. «На противагу античності, – слушно зауважує О. Лосєв, – у центрі середньовічних естетики й мистецтва знаходиться вже не чуттєво-матеріальний космос, а духовний особистісний Абсолют» [17, с. 571]. Саме Він, як найвища Цінність узагалі, постає й найвищою естетичною цінністю: прекрасне у видимій дійсності принципово не здатне затулити собою Абсолютну Красу.

Як бачимо, настільки важливі теолого-естетичні акценти, безперечно, пов'язані зі згаданим наріжним принципом християнського монотеїстичного світогляду – безумовним *теоцентризмом* (від грец. Theos – Бог, centrum – центр). Ця світоглядна позиція постає визнанням Єдиного Бога – Пресвятої Трійці – незмінним духовним центром створеного Ним Всесвіту [див. : 18, с. 56], Істинним Буттям та вихідним Джерелом буття, а значить і буття істинно прекрасного. Естетичний потенціал теоцентричного вчення, зрештою, і знаходить свій вираз у тому, що «найвищу красу християнство бачить у Бозі, в Якому – повнота усякої краси і досконалості» [19, с. 28].

Прикметно, що чинником посилення цього наріжного теоестетичного постулату є *тринітарний характер* християнського монотеїзму, що, як відомо, суттєво відрізняє християнське вчення про Єдиного Бога від монотеїстичних доктрин юдаїзму чи ісламу, не кажучи вже про певні монотеїстичні інтенції, властиві, наприклад, онтології платонізму, неоплатонізму або аристотелізму. Віра в Триєдність Божества водночас постає сповіданням, безумовно, найвищої, найпрекраснішої і принципово неповторної у дійсності *Гармонії*, яка притаманна взаємодії Іпостасей Трійці – Отця, Сина і Святого Духу.

Цікаво, що й теоретичному ствердженню догмату про Єдиного Бога в трьох Особах притаманні відчутні філософсько-естетичні смисли чи, принаймні, вочевидь яскраво виражені естетичні конотації. Як і в царині етичних пошуків, так і у сфері світоспоглядання християнське вчення є доктриною *міри* – поміркованості як у поведінці, так і в судженнях, тим більше, – у судженнях, які претендують на роль догматичних орієнтирів. З цієї точки зору, догмат про Трійцю в межах патристики визнається оптимально поміркованим, а значить й оптимально справедливим ученням – істинним висновком та досягненням *«золотої середини»* в богословських пошуках людства. При цьому закономірно здійснюється порівняння і протиставлення світоглядної доктрини християнства як із політеїзмом язичництва (передусім давньогрецького та давньоримського – «еллінського»), так із монотеїстичними принципами релігії юдаїзму. На думку Отців Церкви, вчення про Триєдність Божества – християнський тринітарний монотеїзм – якраз і постає теологічною парадигмою, що уникає неприпустимих крайнощів у розумінні божественного. Так, за св. Григорієм Нісським, «серед двох домислів [маються на увазі, еллінський політеїзм та юдейський монотеїзм – прим. А. Ц.] проходить істина», яка спростовує кожен із них і в кожного «запозичує для себе корисне» («Велике огласительне слово, розділене на сорок глав») [5, с. 11]. На цю світоглядну перевагу вказує й видатний систематизатор християнського вчення св. Іоанн Дамаскін у праці «Точний виклад православної віри». За його зауваженням, через сповідання єдності Іпостасей Божества за природою «знищується помилка еллінів, яка визнає багатьох богів; через прийняття ж Слова й Духа спростовується догмат юдеїв і залишається те, що в тій та іншій секті є корисного: з юдейської думки залишається єдність природи, з еллінського ж учення – одне тільки розділення за Іпостасями» [9, с. 25].

Такі теоретичні висновки, на нашу думку, красномовно свідчать про імпліцитну наявність естетичних розмислів у контексті патристичного вирішення, на перший погляд, суто онтологічних питань. Теоретико-пізнавальний вимір міркувань Отців Церкви на разі в певному сенсі збігається із виміром естетичним: досягнення бажаної міри, «золотої середини» (і, по суті, краси) у висновках дослідження визнається важливим критерієм їхньої істинності.

Означене традиційне визнання Триєдиного Бога як *Абсолютної Краси* є фундаментальною парадигмою християнської естетики, її інваріантним ядром, що визначає решту відповідних світоглядних і культурних позицій.

З цієї точки зору патристична естетична думка постає насамперед *теоцентричною онтологією прекрасного*, наріжною ідеєю якої є згадане визнання Творця Абсолютною Красою, Красою одвічною, цілком об'єктивною, трансцендентною, тобто невимовною і, безперечно, неперевершеною.

Ідеї теоцентрично-естетичного характеру, позначеного традиційною взаємодією катафатичної та апофатичної теології, неодноразово зустрічаються у святоотецькій духовно-літературній спадщині, зокрема, в роздумах Великих каппадокійських богословів. «Що є досточуднішим за Божу красу? Яке уявлення є приємнішим за Боже великолепіє? Яке бажання душевне є настільки живим, як бажання, що породжується Богом в душі, яка очищена від усякого пороку і з істинною прихильністю каже: *узявлена єсьм любовію аз* (Пісня над піснями 2:5)?» – риторично запитує св. Василій Великий. Для видатного мислителя-аскета незбагненність Абсолютної Краси, відсутність Її аналогів у тварному

світі є очевидною: «Істинно невимовні й неописанні блискавичні блистання Божої краси; ані слово не може виразити, ані слух вмістити. Чи назвемо блиск денниці, чи світлість місяця, чи сяйво сонця, – все це є негідним до уподібнення слави, і в порівнянні з істинним Світлом далі відстоїть від Нього, ніж глибока ніч і найжахливіша темрява від ясності опівдні» («Великі правила») [8, с. 322].

Ідейним базисом естетичних споглядань св. Григорія Ніського так само є теоцентричне кредо, усуваючи будь-які можливі сумніви щодо буття Краси та цілковитої об'єктивності Її існування. Відповіді на подібні питання для ієрарха є самоочевидними: «Адже немає такого сліпця розумом, який би сам собою не розумів, що головна, перша та єдина краса і благо і чистота є Бог усього» («Про дівство») [6, с. 341]. Ця Краса є Надкрасою – абсолютно Прекрасним, тим, «що не запозичує своєї краси ззовні, що не тимчасове і відносне, але прекрасне від себе і через себе та має само в собі красу не таку, яка колись не була красою чи не буде нею, але завжди собі рівну, вище збільшення і примноження, і недоступну жодній переміні та зміні». Безперечно, Саме Вона і постає сенсом людських пошуків – *Першокрасою*, єдиним за єством прекрасним, «яке є причиною усякої краси і блага» [там само, с. 340].

У ХХ ст. сутність теоцентричної онтології прекрасного Отців Церкви була доволі вдало викладена, зокрема, о. П. Флоренським. Релігійний філософ щиро переконаний, що «Бог і є Найвища Краса, через причастя до Якої все робиться прекрасним» [21, с. 586]. Краса ж розуміється П. Флоренським як Життя, Творчість, *Реальність* [вид. – А. Ц.] [Там само] – тобто, *дещо*, онтологічний статус якого є беззаперечним, іманентна ознака *Сутнього*, власне *дещо* безумовно *Сутнє* або пов'язане із *Буттям* як Таким, спричинене Ним.

Саме Бог («Суций» (Вихід, 3:14)) визнається патристичною філософією Буттям у повному сенсі цього слова: за зауваженням св. Григорія Ніського, «... з усього, що охоплюється чуттям та споглядається розумом, ніщо не є сутнє у справжньому смислі, окрім найвищої за все сутності, яка всьому причина, і від якої все залежить» («Про життя Мойсея Законодавця або про досконалість у чесноті») [4, с. 266].

Абсолютне Буття є і Єдиним Джерелом буття творіння – видимого та невидимого світів, *створених досконаліми і прекрасними (!)* Вседосконалим Творцем, Який є «сутність і перша доброта» (св. Григорій Богослов («Визначення, злегка накреслені»)) [3, с. 171]. Він, не маючи жодної потреби в існуванні будь-кого або будь-чого, приводить творіння від небуття до буття, бажаючи його блаженного існування, яке можливе лише завдяки причетності до Вищого Блага – Самого Творця. Причетність до Нього як до Джерельного Буття водночас постає справжнім буттям створеної дійсності. Відступ від Бога – шлях зла – закономірно осмислюється Отцями як втрата буття та перехід до псевдобуттєвості: «Зле й нечисте взагалі позбавлене справжньої реальності, бо реальним є тільки благо та все, що їм діється» [20, с. 342].

Відступ від Творця осмислюється як втрата Буття, зокрема, і як втрата причетності до Краси. Зло є *потворним*, і саме воно постає єдиною по-справжньому потворною псевдобуттєвістю. «Скільки бісів носиться в цьому повітрі! Скільки супротивних нам сил! – застерігає св. Іоанн Златоуст. – Якби тільки Бог дозволив їм показати нам свої страшні та потворні обличчя, то чи не прийшли б ми в жах, чи не загинули б, чи не знищилися б?» (Бесіда на 41 псалом) [10, с. 65].

Як наголошують патристичні онтологія та естетика, зло, а значить і потворність, безперечно, не є створеними Богом: будучи відступом від замисленого і втіленого Всеблагим Творцем – Безумовної Краси – благобуття, вони мають за свою причину невірне використання свободи вибору – дару, що його отримують розумні істоти. Відсутність істинного, доброго і прекрасного в кожному конкретному випадку можлива не в Бозі, а винятково в створеній дійсності як неспоконовічна псевдодійсність.

Висновки. Світ естетичних цінностей християнства доцільно охарактеризувати як естетосферу тринітарного монотеїзму, невід'ємною ознакою якої постає теоцентрична онтологія прекрасного. Визнання Триєдиного Бога Вседосконалою Красою постає центральним постулатом теоестетичної теорії представників патристики, її квінтесенцією – домінантним смисловим ядром. Надпрекрасне, Яке, водночас, є і Надблагим, осмислюється християнськими філософами як Нестворена Причина всього прекрасного і благого в дійсності, Самою Дійсністю як Такою. Отже, естетика (так само, як і етика) аскетизму має чітко визначене онтологічне спрямування: буття справжньої краси у створеному світі визнається можливим лише за умови причетності до Абсолютно Прекрасного Буття.

Література:

1. Бычков В. В. Эстетический лик бытия (Умозрения Павла Флоренского) / Виктор Васильевич Бычков. – М. : Знание, 1990. – 64 с. – (Новое в жизни, науке, технике. Серия «Эстетика» ; № 6).

2. Василенко С. И. Эстетическое как эстетосфера (Методологические проблемы систематизации эстетических категорий) / С. И. Василенко // Эстетические категории в литературоведческом и искусствоведческом анализе : Тезисы докладов Всесоюз. науч. конф. – Днепропетровск, 1978. – С. 21–23.
3. Григорий Богослов, св. Творения : в 2-х т. / Святитель Григорий Богослов. – М. : Сибирская Благовонница, 2007. – Т. 2 : Стихотворения. Письма. Завещание. – 944 с. – (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 2).
4. Григорий Нисский, св. Творения : в 8 т. / Святитель Григорий Нисский. – М. : Типография Т. Готье, 1861. – Т. 1. – 1861. – 470 с.
5. Григорий Нисский, св. Творения : в 8 т. / Святитель Григорий Нисский. – М. : Типография Т. Готье, 1861. – Т. 4. – 1862. – 400 с.
6. Григорий Нисский, св. Творения : в 8 т. / Святитель Григорий Нисский. – М. : Типография Т. Готье, 1861. – Т. 7. – 1865. – 536 с.
7. Гуревич А. Я. Средневековый мир : культура безмолвствующего большинства / Арон Яковлевич Гуревич. – М. : Искусство, 1990. – 396 с.
8. Древние инокские уставы / Собр., коммент. Еп. Феофана. – М. : Типо-литография И. Ефимова, 1892. – 653 с.
9. Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры / Преподобный Иоанн Дамаскин. – М. : Отчий дом, 2011. – 480 с. – (Серия «Святоотеческое наследие»).
10. Иоанн Златоуст, св. Избранные поучения : Сборник поучений в применении к десяти заповедям Божиим / Святитель Иоанн Златоуст. – Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2001. – 589 с.
11. Каган М. С. Эстетика как философская наука / М. С. Каган. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1997. – 544 с.
12. Канарський А. С. Діалектика естетичного процесу (діалектика естетичного як теорія чуттєвого пізнання) / А. С. Канарський. – К., 2008. – 380 с.
13. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / С. Б. Кримський. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 367 с.
14. Левчук Л. Т. Періодизація історії естетики як теоретична проблема / Л. Т. Левчук // Філософія етнокультури та морально-естетичні стратегії громадянського самовизначення : Зб. наук. статей / За ред. В. А. Личковаха. – Чернівці : ЦНТЕІ, 2006. – С. 3–5.
15. Личковах В. А. Естетосфера авангардизму / Володимир Анатолійович Личковах // Вісник Черкаського університету. Серія : Філософія. Вип. 170. – Черкаси : ЧНУ імені Богдана Хмельницького, 2009. – С. 4–16.
16. Лосев А. Ф. Исторический смысл эстетики Возрождения / А. Ф. Лосев // Эстетика и жизнь. Вып. 7 : Общ. пробл. эстетики ; Ист.-эстет. вопросы / Ред. М. Ф. Овсянников и др. – М. : Искусство, 1982. – С. 141–226.
17. Лосев А. Ф. Эстетика / А. Ф. Лосев // Философская энциклопедия / глав. ред. Ф. В. Константинов : В. 5 т. – М. : Изд-во «Советская энциклопедия», 1960. – Т. 5. – 1970. – С. 570–577.
18. Лука (Войно-Ясенецкий), св. Наука и религия / Святитель Лука (Войно-Ясенецкий). – Симферополь : Издательство «Доля», 2006. – 160 с.
19. Филарет, игум. Конспект по нравственному богословию (По книге «Христианская Жизнь» прот. Н. Вознесенского) / игумен Филарет. – М. : Издание Московской Патриархии, 1990. – 112 с.
20. Флоренский П. А. Имена : Сочинения / священник Павел Флоренский. – М. : Эксмо, 2006. – 896 с. – (Антология мысли).
21. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины / священник Павел Флоренский. – М. : Правда, 1990. – 840 с.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та культурології Чернігівського національного педагогічного університету ім. Т. Г. Шевченка М. Б. Столяр

УДК 130.2:316.347

Валентина Бодак**ЕТНОРЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ ЯК СТРАТЕГІЯ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ ТА СПІЛЬНОТИ**

У статті виявлено та обґрунтовано феномен етнорелігійної свідомості як стратегії досягнення ідентичності особистості та спільноти в культурно-історичних обставинах минулого і сьогодення; з'ясовано сутність та зв'язок понять «релігійна культура», «ідентичність», «маргінальність»; встановлено, як об'єктивується процес ідентифікації в культурі, в часі і просторі особистісного та суспільного буття; визначено наслідки та перспективи цього процесу.

Ключові слова: ідентичність, маргінальність, етнорелігійна свідомість, конфесія.

Valentine Bodak**ETHNO-RELIGIOUS CONSCIOUSNESS AS A STRATEGY OF PERSONAL IDENTITY AND COMMUNITY**

The article reveals and justifies the phenomenon of ethno-religious consciousness as a strategy to achieve personal identity and community in the cultural and historical realities of the past and present; clarifies the nature and relationship of the concepts of «religious culture», «identity», «marginality»; determines the way the identification process is objectivized in the culture, time and space of personal and social life; identifies the impact and prospects of this process. The term «identity» at the interdisciplinary scientific discourse has acquired a series of meanings that, according to L. Schneider, can be reduced to three main ones: 1) integrity of a person as its integrative constituent; 2) the extent to which a person, group, gender, ethnicity, race etc.; 3) the self, the authenticity of an individual.

Ethno-religiousness is formed as a result of the interaction of religious and ethnic awareness of similar and different phenomena in the perception of other cultures and peoples, as strategy of identity of a person and a community. The role of the religious factor in the existence and development of national spirituality of the Ukrainian people in different periods of history was very different. In particular, as emphasized by A. Kolodny, L. Filipovich, it was characterized by the absence of absolute coincidence of «We» as a religious community (specific denomination) with a sense of the national «We». Therefore, objectively, a religion is a distinctive feature of an ethnic group, however, the specific confessional form of the religion can characterise ethnicity only historically.

The belonging of an individual to the Orthodox Church, which itself was undergoing periods of forced russification thus losing its ability to function as a national integrator. In certain periods of the Ukrainian history the Church began to hold the national identity of the people, displacing awareness of ethnic identity. That is why ethnic and religious constituents do not coincide: an ethnic or «conscious» Ukrainian, is not necessarily Orthodox or Greek-Catholic. In addition, the fact is that today there is a great number of non-believers and also non-denominational Christians. In such conditions it is vital to start an interreligious dialogue as an unconditional waiver of its subjects from the monopoly on the truth as well as openness and respect for other identities as otherness.

Key words: identity, marginalization, ethnic and religious consciousness, confession.

Валентина Бодак**ЕТНОРЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ КАК СТРАТЕГИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ ЛИЧНОСТИ И ОБЩНОСТИ**

В статье выявлен и обоснован феномен этнорелигиозного сознания как стратегии достижения идентичности личности и общества в культурно-исторических обстоятельствах прошлого и настоящего; выяснена сущность и связь понятий «религиозная культура», «идентичность», «маргинальность»; установлено, как объективируется процесс идентификации в культуре, во времени и пространстве личностного и общественного бытия; определены последствия и перспективы этого процесса.

Ключевые слова: идентичность, маргинальность, этнорелигиозное сознание, конфессия.

Постановка проблеми. Зростання інтересу до проблем релігії наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. обумовлено трьома факторами: а) об'єктивністю наявної в людині ірраціональної складової її психічної структури, що вимагає своєї актуалізації і формалізації; б) пошуками необхідної для людини та суспільства ідеї, яка володіє смислопокладаючою цінністю; в) нездатністю світської культури задовольнити весь діапазон духовних потреб особистості і суспільства, зокрема потреби самопізнання та самоідентифікації.

У життєвих реаліях ХХІ ст. людині за межами релігії складно визначити стратегії встановлення/досягнення власної ідентичності в особистісному чи суспільному бутті, що є запорукою миру та злагоди. Вивчення проблеми релігійної ідентичності особистості та спільноти реалізується в розмаїтті її зв'язків із соціокультурною, етнічною, регіональною як перехід від абстракції до конкретики, що супроводжується постійним аналізом та моніторингом. Аксиологічний аспект при цьому набуває онтологічного значення.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Питання релігійної ідентичності є міжгалузевим, його вирішенням займаються філософи, релігієзнавці, психологи, етнологи, соціологи, культурологи в Україні та поза її межами, в минулому і сьогодні.

Термін «ідентичність» у науковий обіг у 50-х рр. ХХ ст. у США увів Е. Еріксон, який розглядав означуване ним явище як процес, зосереджений у сутності людини і культури, до якої індивід належить. Слово «ідентичність» у буквальному перекладі з латини «identity» має два значення: «впізнання» та «ототожнення». Фактично ідентичність – це певна форма відповідності людини і культури. Ідентичність визначається Е. Еріксоном як суб'єктивне відчуття тотожності і цілісності своєї особистості, що виникає спонтанно, несподівано, як розпізнавання своєї сутності. У другому значенні ідентичність розуміють як результат переживання та усвідомлення своєї належності до певної соціальної групи за допомогою протиставлення щодо існування інших груп. Ідеться про свідоме почуття унікальності індивіда (самобутність) і несвідоме його прагнення до безперервності життєвого досвіду, солідаризацію з ідеалами групи [3, с. 340]. Стратегію досягнення ідентичності П. Рікер описав за допомогою розповіді людини про себе і своє життя: персонаж зберігає свою ідентичність, яка узгоджується з ідентичністю розказаної історії. Завдяки розповіді людина здійснює самопізнання, інтерпретує власну самість. Розуміння ідентичності чітко зафіксовано П. Рікером як двояке: ідентичність із самим собою (самість) та ідентичність з іншим як подібним, таким самим [9, с. 20]. Представник франкфуртської школи Т. Адорно розглядає здійснення механізму самоідентифікації через «примус загального» під впливом «орієнтованих на ідентичність» соціальних рухів, засновник неофрейдизму Е. Фромм – як «стадний конформізм», уподібнення себе до «всіх» шляхом розчинення себе в широкому загалі. А для представників екзистенційної філософії, в особі Ж. П. Сартра, ідентичність – це емансипована суб'єктивність, що означає постійну можливість вільного вибору індивіда [14, с. 562–563].

Термін «ідентичність» у науковому міжгалузевому слововжитку набув таких значень: «самобутність», «самовизначення», «безперервність досвіду», «тотожність», «соціокультурна відповідність», «цілісність», «самість», модель розрізнення «Я» від «не-Я», Інший (істота або об'єкт, процес, явище), «Ми» від «Вони» тощо.

Проаналізувавши сучасні дослідження ідентичності, Л. Б. Шнейдер виділила три основних значення цього поняття: 1) цілісність особистості як її інтегративна властивість; 2) ступінь відповідності людини групі, статі, етносу, роду або іншим категоріям; 3) самість, справжність індивіда [15, с. 5].

У життєдіяльності особистості та спільноти встановлення ідентичності є обов'язковим елементом, який пов'язаний із духовною і матеріальною сферами, що інтегруються у просторі особистісного і суспільного буття посередництвом мови, традицій, норм та звичаїв, знаків та символів, ідей та образів, цінностей та смислів. Водночас порушення цілісної і стійкої системи ідентифікацій особистості та ідентичності загалом, як зазначає Є. Ємельяненко, породжує явище маргінальності, яка може мати локальний або системний характер. Отже, поняття «ідентичність» пов'язане із поняттям «маргінальність», які розглядаємо в розрізі різних сфер та вимірів людської життєдіяльності: етнічна, соціальна, релігійна, культурна, статева, вікова, моральна, політична, майнова тощо [4, с. 184]. А. Маслов визначає маргінальність як явище (від лат. *margo* – край, межа, кордон), що породжує тип маргінала – суспільного індивіда, людини, яка перебуває на краю, на межі різних систем, культур, соціальних цінностей, зазнає їхнього суперечливого впливу, має групову приналежність без групової ідентифікації [8].

А. Колодний у низці праць розглядає феномен етнорелігійної ідентичності у процесі розвитку релігії в Україні як історії етносу і як історії релігійної духовності українського народу [5; 6; 7]. Л. Филипович відзначає глибокий зв'язок між етносом, культурою та релігією [13]. А. Річинський [10], А. Колодний та О. Саган [6] та інші здійснюють аналіз парадигмальної своєрідності російського та українського православ'я.

Однак, незважаючи на значну дослідницьку базу, релігійна проблематика, зокрема взаємозв'язок релігійної та етнопонаціональної ідентичності в сучасних мінливих обставинах розвитку особистості та спільноти залишається актуальною, що й обумовило вибір теми статті.

Метою статті є виявлення та обґрунтування етнорелігійної свідомості як стратегії досягнення ідентичності особистості та спільноти в культурно-історичних обставинах минулого і сьогодення. Для реалізації поставленої мети необхідно вирішити такі **завдання**: з'ясувати сутність та зв'язок понять «релігійна культура», «ідентичність», «маргінальність»; встановити, як об'єктивується процес ідентифікації в культурі, в часі і просторі особистісного та суспільного буття; визначити наслідки та перспективи цього процесу.

Об'єктом дослідження є процес виникнення та розвитку релігійної культури в контексті філогенезу та культурогенезу. **Предметом** – феномен етнорелігійної свідомості як стратегії досягнення ідентичності особистості та спільноти.

Виклад матеріалу. Етнорелігійна ідентичність (як і маргінальність) на особистісному та суспільному рівні формувалася в соціокультурному просторі України впродовж тривалого часу. У сьогоденні ця проблема є актуальною як етнорелігійна ідентифікація етнічної спільноти та етнофора. На нашу думку, етнос поєднується в ціле не тільки завдяки території та мові. Етнос має свою конкретну історичну долю, що є долею кожного з його суб'єктів. Зростаючи разом з етносом, і, обростаючи при цьому етноспецифічними формами, релігія сприяє формуванню народу, інтегрує його завдяки єдиному віровченню, єдиному культу, єдиним моральним законам, єдиним культурним формам, єдиній традиції, єдиній історичній долі. Як наслідок взаємодії релігійного та етнічного, усвідомлення подібного та відмінного у сприйнятті інших культур і народів формується етнорелігійність як стратегія ідентичності особистості та спільноти.

У процесі формування та функціонування етнорелігійної ідентичності українців працюють механізми соціокультурної ідентифікації суб'єкта як збереження самості явища у процесі зміни форм його існування, самототожність процесу, що розвивається. Релігійна свідомість українців сформувалася історично на основі системи язичницьких уявлень, вірувань і знань під впливом осілого способу життя, плужного, з використанням тяглової сили домашніх тварин, землеробства як господарсько-культурного типу, народної обрядовості. У цьому процесі та його наслідках виявляємо тісний зв'язок, ідентифікацію української людини з землею, культ Матері-Землі. Зв'язок із землею не лише передбачає право володіння нею, визначає тип культури, але й включає людину до зв'язків іншого порядку – з сім'єю, родом, народом, нацією. Ідентифікація української людини із цими спільнотами, які визначають структуру етносу, відбувається в повсякденні і затверджується у практиці та символіці обрядодійства, де поняття «Я» розчиняється в «Ми», підпорядковується йому, а в єдності «Я – Ми» протиставляється поняттю «Вони». Цей тісний зв'язок конкретизовано поняттями «свій», «наш» і «чужий», які у статусі визначень «свій рід», «своя сім'я», «наша культура», «наша віра» тощо дають людині відчуття єдності власного «Я» із «Ми». Таке підпорядкування не має для української людини ознак тиску і примусу з боку зовнішнього світу.

Розглядаючи самоідентифікацію особистості в контексті релігійного обрядодійства, виокремлюємо два механізми цього здійснення: 1) як стереотипізація, омасовлення, встановлення особистістю тотожності між собою і спільнотою, уподібнення себе до «всіх» шляхом розчинення своєї індивідуальності у ширшому загалі й ототожнення себе з ним; 2) виступає як незалежність індивіда від ідентифікуючого тиску і впливу, як індивідуальне внутрішнє визначення себе, що протистоїть зовнішньому світові. В українській релігійній культурі мають місце механізми як першого, так і другого типу етнорелігійної ідентифікації суб'єкта.

Важливою для стану етнорелігійної ідентифікації народу є проблема того, у яких формах сам народ усвідомлює зв'язок між собою і своєю релігією, бо ж кожний народ, кожний індивід не тільки переживає, а й розмірковує над цим. «Так, скажімо, – пише Л. Филипович, – для євреїв це осмислено в рамках танахівської традиції як релігійний сіонізм, для росіян – у межах релігійної філософії як російська ідея, для американців – політичної доктрини «Америка – супердержава», для німців – у межах класичної філософії як примату державності над людиною, для поляків – у межах романтичних рефлексій Міцкевича на тему релігійного месіанізму поляків тощо. Яку ж традицію в осмисленні цього зв'язку мали українці? Скоріше традицію не роздумувань, а постійних змагань за свою незалежність – мовну, релігійну, церковну, політичну, культурну» [13, с. 19].

Роль релігійного чинника в існуванні й розвитку національної духовності українського народу дуже різна. Як підкреслюють А. Колодний та Л. Филипович, «характерною є, зокрема, відсутність абсолютного збігу «Ми» релігійної спільноти (певної конфесії) з почуттям національного «Ми». Такий незбіг існував і за часів Київської Русі, коли християнство було релігією знаті, а язичництво – низів; і за часів польсько-литовської державності, коли знатні прошарки виявляли свою прихильність до римо- чи греко-католицизму, а прості люди залишалися переважно в лоні православ'я» [7, с. 10].

Таку картину спостерігаємо й у XVII – XIX ст., коли низи залишалися на рівні народного християнства, а провідні верстви схилилися або до російського православ'я, або ж до римо-католицизму.

Після приєднання Київської митрополії до Московського патріархату 1686 р. православна Церква, з одного боку, поставала засобом денаціоналізації українців, а боротьбою проти греко-католиків, протестантських течій і залишків язичництва призвела до дезінтеграції української народності. Акцентуючи на православності як ідентифікованому імені українців, російська православна Церква цим самим знімала питання національної належності як неістотне, спричинювала підміну почуття національної самосвідомості почуттям якоїсь абстрактної конфесійності. Як правильно відзначав поет Володимир Сосюра, «російське самодержавство, взявши собі на допомогу страшного спільника – православ'я, призвело наш народ до того (майже за 300 років), що він забув своє ім'я, ... і коли питали українців, хто вони, то була тільки одна страшна відповідь: «Ми – православні» [12, с. 260]. Обороняючи православні монастирі, храми, братства, українське козацтво підтримувало український народ у його найкращих пориваннях. У свідомості козацтва існував безпосередній зв'язок етнічного, українського з православним. У козацькій традиції належність індивіда до православної церкви виступала свідченням його етнічної приналежності. Це була усталена тенденція підміни етнічної приналежності конфесійною. Православний – тобто українець, українець – тобто православний. Сама українська нація була для козаків святою. Але для всього українства таке переконання не було характерним. Інші представники українського народу задовольняли свої національні почуття на основі греко-католицизму, почувавши себе від того не меншими українцями, аніж козаки.

В історії часто етноси змінювали свої релігії. Так, греки із язичників перетворилися на православних, араби – на мусульман. Нині ж уже не етноси загалом, а лише окремі їх представники переходять до інших релігій. «Тому, як пише Л. Филипович, на питання про те, чи є релігія взагалі ознакою етносу, треба відповісти ствердно. Проте якась конкретна конфесійна форма релігії ознакою етносу може бути лише історично» [13, с. 40–41].

Приналежність до православ'я в певні періоди історії почала стримувати національне самоусвідомлення народу, замінила собою усвідомлення етнічної приналежності до українського народу. Навіть продовжуючи боротьбу з унією, православна церква помітно відходила від національної справи. Первісно розпочавши велику полемічну компанію проти унії, створивши полемічну літературу, православна церква на певному етапі з честю вийшла з цієї боротьби. Успіх забезпечувався ще й тим, що до антиуніатських дій залучилося козацтво. Але М. Бойко та М. Кирюшко відзначають, що «відданість козаків православ'ю зіграла з ними і з Україною злий жарт: пішовши на основі єдиновірства на союз із православною Москвою, козаки відкрили Україні шлях до нової трьохсотлітньої неволі. У цій ситуації панування в Україні іншої релігії, особливо протестантизму, було б певним застереженням від надмірного зближення з Росією, відіграло б позитивну роль у долі української нації» [2, с. 134].

У подальшій історії, як зауважує А. Колодний, релігійний фактор «не відігравав сам по собі роль визначального засобу етноутворення й етнідентифікації на Україні». Адже «і в момент народження української нації і протягом її історії в ній не було єдності на релігійному ґрунті між правителями і народом» [5, с. 9]. Релігійне роз'єднання довершило справу, послабило можливість будь-якої з конфесій взяти на себе функцію національного інтегратора. Православ'я остаточно втрачає цю здатність через насильницьку русифікацію. Русифіковане православ'я, навпаки, почало навіть сприйматися частиною українців як рідне. А. Колодний пише про це: «Українцями не тільки було втрачено свою національну релігію, вони почали сприймати вже чужу для них в національному відношенні конфесію як свою, рідну, підміняти національну самосвідомість абстрактною належністю до православ'я» [5, с. 9].

Внаслідок постійного державного тиску з Москви Українська Церква поступово втрачала національні риси. Змінилася мова богослужінь, російською мовою навчали священнослужителів, видавали літературу, керували церковним життям. Ставши за характером російською, церква етнічно не цікавилася українством. Ця традиція збереглася і досі в УПЦ, повсякденною мовою якої є російська, а в навчальних закладах довгий час не згадували про українську церкву та культуру. У поєднанні з традиціями візантизму у віровченні і культовому мистецтві це робить УПЦ національно не зацікавленою.

Очевидно, що російське православ'я в Україні не пам'ятало про свої українські корені. Ще зовсім недавно, у дні святкування 1000-ліття християнства на Русі, православні богослови в урочистих доповідях проголошували, що російська культура – це і «Слово про закон і благодать» Іларіона, і «Повість врем'яних літ», і «Слово о полку Ігоревім». Згідно з цими визначеннями перші книжки, перші записи руських літописів у Києві – також явища російської культури. Згадки про Україну в тих доповідях не було. Художня виставка при Академії мистецтв так і називалася «Тисячоліття російської культури».

Православ'я не змогло підтримати національну свідомість українства в урбанізованому середовищі ХХ ст. – унаслідок політики царизму і соціалістичного імперського керівництва українські міста здебільшого були русифіковані. Значно ліпше вдавалося це зробити в центрах міської культури Східної Галичини греко-католицькій церкві. Захищена від посиленої русифікації державними кордонами (до 1939 р.), ГКЦ, як свідчить Є. Сверстюк, не спольщилася, не полатинилася, а стала непохитним охоронцем старовинних звичаїв, народної обрядовості, візантійської літургійної практики. Те, що втратило українське православ'я над Дніпром, потрапивши у міцні обійми ієрархії Російської Православної церкви, дбайливо зберіг український католицизм, побудувавши в боротьбі з латинами, з одного боку, і ортодоксами, – з іншого, справді народну церкву. Зближення цієї церкви з українським народом у Галичині та Закарпатті упродовж кількох століть, плекання нею традиційних національних вартостей, зробило значною мірою Галичину «П'ємонт України», на який могла покластися в тяжкі моменти і східна Україна [11, с. 15]. Національний дух у Радянській Україні (після 1939 р.) найдовше зберігався саме тут, де безперечним було панування греко-католицизму (нехай і забороненого тоді).

Етнорелігійне відродження, на думку Л. Филипович, виявило те, що існує незбіг (і це було явно неочікуваним відкриттям) між етнічним і релігійним: етнічний українець, чи «свідомий» українець, не обов'язково виявлявся православним чи греко-католиком. Дослідниця стверджує: «Можна бути українцем й перебуваючи в протестантській церкві, скажімо, у громаді українських лютеран чи адвентистів. Відтак етнічність автоматично не давала очікувану конфесійність. Крім того, фактом сучасного релігійного життя є й велика кількість невірних і позаконфесійних християн. Багато з них вважають себе українськими патріотами, хоч їх національні орієнтації не одержали релігійне, конфесійне чи ж якесь церковне вираження» [13, с. 18–19].

Історія релігії в Україні засвідчує те, що на певних етапах свого розвитку та чи інша конфесійна визначеність релігії переживає певні зміни під тиском нових історичних реалій. З огляду на нинішню конфесійну розділеність України надто актуально звучить висновок А. Річинського: «Українська релігійна ідея – це ідея синтетичної християнської культури» [10, с. 410]. Тому важливим завданням, над вирішенням якого мають працювати всі українці, як зазначають А. М. Колодний та О. Саган, є усвідомлення ними того, що православні, уніати, євангелісти мають «відчувати себе братами й одновірцями, членами однієї Христової громади, яка не терпить ніяких конфесійних поділів» [6, с. 25]. Однак слід пам'ятати, що 27% населення України становлять представники 128 народів та народностей, зокрема є і 26 тюркських народів. Серед них є нащадки народів, які проживають по сусідству з українцями дуже давно. А є й ті, хто з'явився в нас нещодавно – біженці з Ферганської долини, Душанбе, Ташкента, турки-месхетинці, які належать до народів, що традиційно сповідують іслам. Шляхом порозуміння в таких умовах є міжконфесійний діалог.

Можна погодитися з М. Бабієм, який пише, що основним елементом продуктивного діалогу є безумовна відмова його суб'єктів від монополії на істину, відкритість та повага до інакшості. «Це дає змогу учасникам діалогу залишатись на ґрунті власних релігійно-світоглядних, ціннісних життєвих засідок, традицій, орієнтирів і водночас проникнути в суть альтернативних систем цінностей, а також визнати право на їх існування, уможлиблює розуміння і терпиме ставлення до «чужої правди» [1, с. 70]. Претензія ж на виключне володіння істиною, як уже наголошувалося, веде в кінцевому рахунку до нетерпимості, а нетерпимість породжує тільки нетерпимість.

Висновки. Етнорелігійна свідомість особистості та спільноти формується історично і є оптимальним стратегічним напрямом досягнення ідентичності суб'єкта як умова його цілісності та соціокультурної відповідності.

Релігійна ідентичність українців є розмитою і не співпадає з етнічною, що дає підстави говорити про пошук нової релігійної ідентичності на основі поліконфесійності. Новою ідентичністю українців може стати міжконфесійна, екуменічна християнська ідентичність.

Поліконфесійність у сучасних умовах не повинна набути форми міжнаціональних протиборств, що переростають у міжконфесійну ворожнечу. Служителі церкви повинні шукати компроміси з носіями атеїстичної культури, прагнути до єднання культури не тільки на релігійній основі. Відчужуючи невірних українців, церква поглиблює розкол нації. Тільки зрозумівши свою цілісність без будь-яких винятків, український народ рушить шляхом прогресу. Однак вільна Україна не може допустити, щоб релігія стала причиною міжнаціональних чвар. Тому важливо проаналізувати причини напруженості, що виникає на основі поліконфесійності, що становить предмет подальших досліджень.

Література:

1. Бабій М. Проблеми і перспективи міжконфесійного діалогу / М. Бабій. – Українське релігієзнавство. – К., 1999. – № 12. – С. 63–72.
2. Бойко М. Поліконфесійність нації і національна культура / М. Бойко, М. Кирюшко // Культурне відродження в Україні : Історія і сучасність. – Львів, 1993. – С. 126–141.
3. Эриксон Э. Детство и общество / Эрик Эриксон. – СПб. : Летний сад, 2000. – 416 с.
4. Ємельяненко Є. О. Релігійна ідентичність та маргінальність як інтегративне ядро національного самовизначення в Україні / Є. О. Ємельяненко // Гілея : Науковий вісник. Всеукраїнське фахове видання : Збірник наукових праць. – К., 2016. Випуск 108. – 2016. – С. 183–186.
5. Колодний А. М. Релігійна і національна самосвідомість українців / А. М. Колодний. – К., 1990.
6. Колодний А. М. Життя і творчість Арсена Річинського – самовіддане служіння Богу й Україні / А. М. Колодний, О. Н. Саган // Річинський А. В. Проблеми української релігійної свідомості. – Тернопіль, 2002. – С. 11–50.
7. Колодний А. Релігія в контексті духовного відродження України / А. Колодний, Л. Филипович // Українське релігієзнавство. – № 2. – К., 1996.
8. Маслов А. О. Маргінальна особистість як предмет соціально-філософського аналізу : Автореф. дис... канд. філософ. наук : 09.00.03 / А. О. Маслов ; АПН України. Ін-т вищої освіти. – К., 2004. – 19 с.
9. Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика / Поль Рикёр. – М. : Academia, 1995. – 356 с.
10. Річинський А. В. Проблеми української релігійної свідомості / А. В. Річинський. – Тернопіль, 2002.
11. Сверстюк Є. Свобода слова і культура думки / Є. Сверстюк // Україна в сучасному світі : Матеріали наукової конференції Республіканської асоціації українців, 15–16 черв. 1990. – К., 1990. – С. 5–12.
12. Сосюра В. Третя рота : Роман / В. Сосюра. – К. : Радянський письменник, 1988. – 357 с.
13. Филипович Л. О. Етнологія релігії (теоретичні проблеми, вітчизняна традиція осмислення) / Л. О. Филипович. – К., 2000.
14. Філософський енциклопедичний словник [за ред. Шинкарука В. І.] – К. : Абрис, 2002. – 744 с.
15. Шнейдер Л. Б. Профессиональная идентичность : теория, эксперимент / Л. Б. Шнейдер. – М. : Изд-во Моск. психол.-социал. ин-та, 2004. – 600 с.

УДК 177.7:159.923.2:2

Марина Будько**ВІД КСЕНОФОБІЇ ДО ФІЛОКСЕНІЇ: МЕТАМОРФОЗИ ЧУЖОГО В БІБЛІЙНІЙ ЕТИЦІ**

У статті розглянуто відображену в Біблії еволюцію морального мислення щодо Чужого як шлях від агресивної ксенофобії й зумовленого нею насильства до повної асиміляції Чужого шляхом «освоєння» й «присвоєння» його на підставі спільності віри. Першим кроком на шляху подолання ворожнечі у старозавітній етиці виявилася гостинність – втілення ідеї філоксенії як духовної властивості людини, покладеної в основу морального ставлення до Чужинця-гостя.

Ключові слова: Чужий, ворог, ближній, ксенофобія, ксенологія, філоксенія.

Maryna Bud'ko**FROM XENOPHOBIA TO FILOXENIA: METAMORPHOSES OF THE ALIEN IN BIBLICAL ETHICS**

Developments in culture (and immediately after it in culture-related sciences and in philosophy) have recently occurred so that the issue of the Alien has increasingly been examined actually as the Alien absence, as its objective transforming into «something quite infrequent and exceptional for social life» (I. Pakholova); it has been doubted «the importance in principle of the category of the Alien» to describe the contemporary world (R. Stichweh), the category of the Alien even has been shown certain «workedness of something significant in our thought» (V. Malakhov)... Life has shifted accents dramatically, having cruelly demonstrated a painfully poisoning «sting of the Alien», in all completeness of cruelty, irreconcilability, and inhumanity – having demonstrated it not somewhere at abstract distant spots where «alien» cultures collide, but in own culture, in («own»!) immediate environment, in the depths of the Self.

The actualization of the Alien correlates with those culture conditions, when the cosmos of human existence is ruined, traditional moral codes are dilapidated, and simultaneously it is resulted in actualizing the need for integrating and consolidating the unity of human communities, therefore, the need for referring to those spiritual doctrines, which gather the experience of human coexistence harmonization accumulated by generations. One of such vivifying sources of humaneness is biblical ethics – a key to creating new, urgent to periods of change mental and ethical guidelines and attitudes.

New opportunities for comprehending the spiritual content of the phenomenon of the Alien are being emerged in connection with actualized studies in the field of postsecular philosophy, which embodies «not an automatic restoration of rule of religion, but the restoration of its civil role» (J.-P. Villem), and the problematique of dialogue communication as «an indisputable core for crystallizing «postsecular» philosophizing (V. Malakhov). Just these very fundamentals we used for our ethic-spiritual rethinking of the phenomenon of «the Alien» and answers to its challenges in biblical ethics.

Key words: the Alien, enemy, neighbor, xenophobia, filoxenia.

Марина Будько**ОТ КСЕНОФОБИИ К ФИЛОКСЕНИИ: МЕТАМОРФОЗЫ ЧУЖОГО В БИБЛЕЙСКОЙ ЭТИКЕ**

Рассматривается отраженная в Библии эволюция морального мышления в отношении Чужого как путь от агрессивной ксенофобии и обусловленного ею насилия до полной ассимиляции Чужого путем «освоения» и «присвоения» его на основании общности веры. Первым шагом на пути преодоления вражды в ветхозаветной этике оказалось гостеприимство – воплощение идеи филлоксении как духовного свойства человека, положенного в основу нравственного отношения к Чужаку-гостю.

Ключевые слова: Чужой, враг, ближний, ксенофобия, ксенология, филлоксения.

*Але де небезпека, там виростає і рятівне
Гельдерлін. Патмос*

Певно, ніколи ще так гостро-болюче я не відчувала швидкоплинності часу, швидкозмінності світу та мінливості буття... Усього лише рік тому, готуючи до цього часопису статтю про спільність із Чужим через розуміння [2], я цілком щиро та – хотілося вірити – обґрунтовано у твердженні Ж. Бодрійяра, що істинної відчуженості вже не існує, як не існує й істинної «своїстості», ставила наголос на першій частині. Друга ж видавалася дещо гіперболічно-метафоричною. Звернення ж до проблеми Чужого як прагнення переосмислити критерії етичного ставлення до людей інших культур, долучившись до формування людського етосу для нового світу, видавалося ледь не «технічним» завданням при достеменній певності конфігурації цього нового світу – світу діалогу та порозуміння, де здатність домовлятися, знаходити компроміс, відчувати зв'язок з іншими й бути відповідальним за цей

зв'язок стає головною культурною здатністю (Ю. Габермас), де «колишня стилістика активної нетерпимості та мови сили трансформується в дискурс толерантності» (Є. Бистрицький), де різноманіття теоретичних концепцій дає підстави говорити про появу не лише наукового напрямку, що «обирає» між назвами «алологія» та «ксенологія», а й відповідного світогляду.

Справді, події в культурі (а слідом – і в науках про неї та у філософії) розгорталися так, що проблему Чужого все частіше розглядали власне як проблему відсутності Чужого й відчуження (Ж. Бодрійяр), як об'єктивний процес перетворення його на «щось зовсім рідкісне й виняткове для життя суспільства» (І. Пахолова); висловлювалися сумніви щодо «принципової важливості категорії Чужого» для соціально-гуманітарного знання та для опису сучасного світу загалом (Р. Штіхве), навіть категорія Іншого, створюючи навколо себе «поле такого собі самозадоволення пафосу», демонструвала прояви певної «відпрацьованості чогось істотного в нашій думці» (В. Малахов)... Як же кардинально життя змістило акценти, безжально нагадавши, що ми живемо у світі «культур, що розходяться», стрімко й незворотно стверджуючи свою інакшість [10, с. 18], і саме в тому часопросторі, де «Своє і Чуже розходяться й неповсякденне розриває знайомий перебіг повсякденності» [5, с. 7], змусивши засумніватися вже в реальності «своїстості» як такої й продемонструвавши нам болючо-отруйне «жало Чужого» в усій повноті жорстокості, непримиренності й нелюдськості – продемонструвавши його не десь *там*, в абстрактних далях абстрактних зіткнень «чужих» культур, а *тут* – у своїй культурі, в найближчому оточенні, у глибинах власного Я. Знову невідкладні завдання ставить перед нами «радикально Чуже, яке випереджає всі зусилля присвоєння і яке протистоїть їм» [5, с. 7].

У передмові до праці Н. Лоського «Умови абсолютного добра» О. Титаренко писав: «Різноманіття й різнобарв'я ідей, цінностей та ідеалів, що пронизує переломні епохи, виражає найсуттєвішу межу, потребу, закономірність історичного розвитку. Одні з цих ідей і цінностей перемагають, інші виявляються відкинутими або напівзабутими. Але настає такий історичний момент, коли нові покоління людей з подивом відкривають для себе справжній сенс цих духовних прозрінь» [9, с. 5]. Актуалізація Чужого, як відомо, корелює з тими культурними станами, коли руйнується космос людського буття, занепадають традиційні моральні кодекси, а водночас і внаслідок актуалізується потреба інтеграції й утвердження єдності людських колективів, і значить – потреба звернення до тих духовних учень, які акумулюють і зберігають накопичений поколіннями досвід гармонізації співбуття людей. Одним із таких вічносущих живлющих джерел людяності є біблійна етика – ключ до породження нових, актуальних для зламних епох морально-етичних орієнтирів і настанов. Нові можливості для осмислення феномена Іншого/Чужого та взаємин із ним відкриваються у зв'язку з актуалізацією досліджень у площині постсекулярної філософії, яка втілює «не автоматичне відновлення влади релігії, а відновлення її громадянської ролі» [6, с. 221], та проблематики діалогічного спілкування як одного з «безперечних осередків кристалізації постсекулярного філософування» [10, с. 41]. Саме на таких засадах ми й спробуємо вдатися до морально-етичного переосмислення феномена Чужого й досвіду відповіді на його виклики в біблійній етиці.

Перша група чужинців, на яких звертає увагу Біблія, – Чужі, що належали до туземних народів та впродовж тривалого часу – аж до пришествя Христа – сприймалися як вороги Ізраїлю (Тора називає їх йешвей). Щодо них Писання неблаганне – вони підлягають або виселенню, або знищенню: «Бо Мій Ангел ходитиме перед лицем твоїм, і запровадить тебе до амореянина, і хіттеянина, і перізеянина, і ханаанеянина, хіввеянина, і євусеянина, а Я знищу його. Не будеш вклонятися їхнім богам, і служити їм не будеш, і не будеш чинити за вчинками їх, бо конче порозбиваєш і конче поламаєш їхні стовпи для богів» (Вих 23.23–24; тут і далі перекл. І. Огієнка); «І покладу границю твоєю від моря Червоного й аж до моря Филістимського, і від пустині аж до Річки, бо дам в вашу руку мешканців цього Краю, і ти виженеш їх перед собою. Не складай умови з ними та з їхніми богами» (Вих 23.31–32); «Тільки з міст тих народів, які Господь, Бог твій, дає тобі на володіння, не позоставиш при житті жодної душі» (Втор 20.16–17). Особливо ж невимолений закон при загрозі відвернути з правдивої дороги: «...конче вибий мешканців того міста вістряем меча, віддай на заклання його й усе, що в ньому, та худобу його вибий вістряем меча. А всю здобич його збереш до середини майдану його, і спалиш огнем те місто та всю здобич його цілковито для Господа, Бога твого. І стане воно купою руїн навіки, не буде вже воно відбудоване» (Втор 13.13–17).

У Второзаконні (Втор 20) багато мовиться й про війни з метою оволодіння територіями поза Хаанаом, – там виганяти або знищувати тубільців було вже не обов'язково за умови їхнього віддалення від основних єврейських поселень і прийняття їхнього панування: «І станеться, якщо воно відповідь тобі: Мир, і відчинить браму тобі, то весь той народ, що знаходиться в ньому, буде тобі на данину, і буде служити тобі» (Втор 20.11). Загалом агресивна ксенофобія й зумовлене нею та освячене моральним законом насильство щодо Чужого є непоодиноким явищем в історії людської

моралі. Як зауважує Б. Вальденфельс, «кожна культура конфронтує з культурно Чужим, яке постає всередині її та поза нею, і лише так вона набуває власної своєрідності» [3, с. 23]. Подібне тлумачення «функційного призначення» Чужого – як засобу самоідентифікації соціальної групи – поширене й у соціології Чужого (Г. Зіммель, Р. Штіхве, А. Шут та ін.). Справді, «самість» проявляється в зустрічі з Іншим, Чужим. Тому на етапі визрівання й становлення культурної ідентичності (плем'яної, етнічної, національної тощо) насильство часто визнавалося єдиною можливим способом ставлення до Чужого й набувало морального освячення.

Водночас варто дослухатися до твердження М. Лоського, який говорив про «сліпоту» до цінності життя інших племен, а не про «свідоме заперечення її», вбачаючи причину такого ставлення в зосередженні «всіх душевних сил, дуже обмежених до того ж, на принесенні користі своєму племені» [9, с. 91] і виводячи це твердження «із правил гостинності, вироблених навіть у найбільш войовничих племен» [там же]. Ілюстрацією до тези М. Лоського може слугувати ставлення до *другої групи старозавітних Чужих, яка виразно вицленюється з тексту Писання, – нокрім (чужаки)*. Так само до законів гостинності стосовно Чужого та права на захисток для переслідуваного апелює Б. Вальденфельс, аргументуючи тезу, що «Чуже є для нас чимось повсякденним, давно знайомим» [5, с. 11]. Справді, саме гостинність виявилася першим кроком на шляху подолання сліпоти ворожнечі щодо Чужого у старозавітній етиці, – її покладено в основу морального ставлення до Чужинця-гостя – проїжджого, перехожого, мандрівника. У коментарях на Послання до євреїв В. Барклі покликається на давньоюдейське прислів'я: «Від плодів семи чеснот людина може вкушати в цьому світі, й вони ж додадуть їй величі у світі прийдешньому», – і список цих чеснот починається так: «Гостинність у ставленні до мандрівників та провідних хворих» (13.1–6). Тож не дарма біблійний хронотоп сповнений численними образами гостинників: праведник Лот (Бут 19.6 наст.), мідіанський священик Йофор, який гостинно прийняв Мойсея (Вих 2.20), страдник Йов (Йов 31.32), бідна вдова із Сарепти Сидонської, що надала гостинність пророку Іллі (3 Цар 17.8 наст.), пророк Єлисей (3 Цар 19.16), сонамітянка (4 Цар 4.8), Рахава з Єрихона (Нав 2.21 наст.) і, безумовно, праотець Авраам та його дружина Сарра (Бут 18.1 наст.) – взірці біблійної гостинності.

Звернімося у зв'язку з цими різними способами стосунків із Чужим до інтенціональної теорії досвіду Чужого, яка стала для Е. Гуссерля своєрідною моделлю для тлумачення «високих форм інтерсуб'єктивності товариств», зокрема, світу культури «власної» та світу культури «чужої». «Чужа» культура, зазначає Е. Гуссерль, орієнтована на основоположно-первинний центр «моєї культури й доступна тільки у вигляді досвіду чужого, в певному вчуванні в чуже об'єднання людей у культурі (Kulturmenschheit) і в культуру цього об'єднання» [7, с. 120]. Розглядаючи досвід Чужого в горизонті «рідного світу» й «чужого світу», Е. Гуссерль виділив дві форми «чужості» – зовнішню та внутрішню: чужість поза рідним світом, що належить до його зовнішнього горизонту, і чужість всередині рідного світу, що належить до його внутрішнього горизонту. По суті, гостинність – це одна з тих «конкретностей», особливих форм трансцендентального смислу навколишнього світу, які постають перед нами «залежно від нашого особистого виховання й розвитку або від нашої приналежності до тієї чи іншої нації, того чи іншого культурного кола» [там же]. А значить, вона повною мірою підпорядкована сутнісним необхідностям, що постають із трансцендентального еґо, із трансцендентальної інтерсуб'єктивності, що розкривається в цьому еґо, із сутнісних форм трансцендентальної мотивації й трансцендентальної конституції. Натомість Б. Вальденфельс, для котрого респонзивність, а не інтенціональність стає логосом феномена Чужого, вказує на істотне, на його думку, упущення Е. Гуссерля в теорії досвіду Чужого [4, с. 81–82]: внутрішня «чужість» проявляється як усе те, що «мені» не відомо різною мірою невідомості й набуває значення в «рідному світі», зважаючи на «стильову аналогію», тобто підпадає під «знайомий стиль»; проте теорія досвіду Чужого Е. Гуссерля неспроможна, на переконання Б. Вальденфельса, впоратися з ситуацією, характерною для зовнішньої форми «чужості» – коли чужорідне для «рідного світу постає в модусі незрозумілості» – у цьому разі «конкретна аналогія» руйнується, і я потрапляю в ситуацію, відповідну вітгенштейнівському «Я не орієнтуюся» [там же, с. 81–82].

Загалом тема гостинного ставлення до Чужого наскрізна у Старому Завіті – від Буття й до Книги пророка Малахії: «І прибуду до вас Я на суд, і буду свідком швидким проти чарівників, і на перелюбників, і проти тих, хто присягу складає на лжу, і проти тих, хто заплавою наймита тисне, вдову й сироту, хто відхиляє право чужинця» (Мал 3.5). Водночас сини Ізраїлю небезпідставно вважали чужаків (нокрім) нездатними до асиміляції (пригадаймо у Ж.-П. Сартра – Іншого ми зустрічаємо, а не конституємо) і в силу цього – небезпечними для цілісності ізраїльського суспільства та збереження віри. Тому лише гостинністю стосунки найчастіше й обмежувалися. В інших випадках їх рекомендували уникати (насамперед чужоземних жінок, і особливо блудниць, здатних прилучити до ідолопо-

клонництва), «щоб чужі не наситились сили твоєї й мастку твого в чужім домі» (Прип 5.10), – звернімося до твердження Г. Зіммеля про те, що «чужак» наділений одночасно такими властивостями, як свобода й підозрілість; будучи неспроможним (чи не бажаючи) розділити із соціальною групою її симпатії й антипатії, чужинець здається тим, хто хоче зруйнувати наявний порядок [8, с. 595]. Із цієї ж причини заборонялося продавати чужинцям «землю Ізраїлю».

Система засторог і заборон, орієнтованих на збереження ідентичності, й водночас плекання жорстко регламентованих способів контактів із Чужим (саме для забезпечення від зазіхань на ідентичність) є досить-таки стандартною в системі культур, про що свідчать і семіотичні дослідження, зокрема розвідка Е. Бенвеніста до «Словника індоєвропейських соціальних термінів», де він доводить, що такі різні семантичні та юридичні категорії, як «ворог», «чужий (чужинець)» і «гість», у давніх індоєвропейських мовах найтіснішим чином пов'язані: «Все це можна зрозуміти лише на основі уявлення, згідно з яким чужий, чужинець – обов'язково ворог і, в кореляції до цього, ворог – обов'язково чужий, чужинець. Причина цього завжди в тому, що «народжений поза» – завідомо ворог, що необхідне взаємне зобов'язання для того, щоб між ним і моїм Я встановилися особливі відносини гостинності, які немислимі всередині громади» [1, с. 236]. Отже, еволюція старозавітної етики переконливо свідчить (подібно до інших етичних систем), що гостинність є універсальним першим кроком на шляху подолання агресивної ворожнечі до Чужого. Згадаймо тут гелдерлінівське: «Де небезпека, там виростає й рятівне» («Патмос»), – та роздуми над ним М. Гайдеггера: «Що значить «урятувати»? Зазвичай ми думаємо, що тут тільки один сенс: встигнути ще якось утримати від загибелі те, чому вона загрожує <...>. Але «порятунок» каже про щось більше. «Урятувати» – значить повернути щонебудь його суті, <...> явити в його справжньому світлі. <...> В якому сенсі там, де небезпека, виростає рятівне? Де щось росте, там воно вкорінене, звідти виходить. Виростання і вкорінення вчиняються потаємно й тихо та свого часу» [11].

Третю групу біблійних Чужих становлять прибульці – «приходьки» й «поселенці», що живуть на землі Ізраїлю (Тора називає їх герим): не будучи корінними жителями, вони, проте пов'язані з життям населення країни. Це люди, що потрапили в землю обітовану різними шляхами. Зокрема, Книга Виходу згадує про те, що коли сини Ізраїлеві покидали Єгипет, то «багато різного люду піднялися з ними» (Вих 12.38); знаходимо згадки про купівлю рабів із довколишніх народів – «із них купите раба й невільницю. А також із синів осілих, <...> і будуть вони вам на посілість» (Лев 25.44–45), – та про поневолення нескорених народів «і не переведеться з-посеред вас раб» (Нав 9.20–23, 27). Це вже, за словами Г. Зіммеля, не той чужинець, «хто приходить сьогодні, щоб відійти завтра, оскільки він приходить сьогодні, щоб залишитися назавтра» [8, с. 594]. Проте, залишаючись, він ще продовжує бути чужаком, хоч і демонструє тенденцію до майбутньої єдності. Згадаймо, «приходьком» і «поселенцем» називав себе й Авраам (Бут 23.4) (У Торі – «Я гер і тошав у вас»): зараз він покірний прибулець, а з часом заселить цю землю.

«Приходьками» та «поселенцями» називає Писання не тільки етнічно Чужих, а й збіднілих одноплемінників, які змушені жити найманою працею або яких спіткала рабська доля (Вих 21.1–11; 22.2; 4 Цар 4. 1), – тут доречнішою, певно, була б апеляція не до категорії «чужості», а до категорії «відчуження». Проте заповідано застосовувати до них ті ж моральні норми, що їх Господь наказує дотримуватися у ставленні до ближніх, і не віддавати в рабство своїх братів – синів Ізраїлевих, «бо вони Мої раби, що Я вивів їх з єгипетського краю, не будуть вони продані продажем раба» (Лев 25.42). І коли читаємо настанову «Не будеш гнобити ближнього свого, і не будеш грабувати» (Лев 19.13), то слід пам'ятати, що в цьому випадку значення слова «ближній» (євр. *réa*, грецьк. *πλησίον*) не містить тих конотацій, які ми звично приписуємо йому, спираючись на багатовіковий християнський досвід, – точнішими були б варіанти перекладу «співвітчизник», «брат» (некровний), «товариш», тобто «свій», близький за походженням або близько знайомий, що передбачає тривале спільне проживання, дружбу, товариськість. Відповідно до цього й основна для християн заповідь любові до ближнього, сформульована задовго до появи християнства: «Будеш любити ближнього свого, як самого себе» (Лев 19.18), – на цьому етапі розвитку біблійної моралі стосується лише «синів свого народу» і тлумачиться дещо інакше. Йдеться не про любов «тією ж мірою», а про любов «таким же чином», подібно любові до себе. По суті, цю заповідь на даному етапі можна розуміти як «люби ближнього твого, подібного до тебе». І лише остаточно перетворене Ісусом, поняття «ближній» стає універсальним, поширюючи заповідь милосердної любові навіть на ворогів (Мв 5.43–48; 22.34–40 та ін.).

Згодом, уже за часів Книг Історичних, ідеться про прогресивну асиміляцію чужинців Ізраїлем, що надалі сприяло розриву замкнутого кола расової ізоляції та передвістило християнський універсалізм. Чужого, який прийняв іудаїзм, не буде вилучено з громади Ізраїлю (Неем 10.29–30). Так, він лишається Іншим, але вже не Чужим. Натомість контакти з Чужими іншої віри для ізраїльтян не-

мислимі, про що вони й складають присягу: «Не дамо наших синів народам Краю, а їхніх дочок не візьмемо для наших синів» (Неем 10.31). І якщо сини та дочки приєднаються до Господа й будуть правильно дотримуватися Закону, то Бог прийме їх так само, як дітей Ізраїлю: «Я їм дам у Своїм домі та в мурах Своїх місце і ймення, що краще воно за синів та дочок <...>! А тих чужинців, що пристали до Господа, <...> їх спроваджу на гору святую Мою та потішу їх в домі молитви Мосї... Мій дім буде названий домом молитви для всіх народів» (Іс 56.5–7), – як бачимо, Книги Пророцькі засвідчують уже цілковиту рівність перед Богом «усіх народів» на підставі спільності віри, а «той, хто богозневажив Господне Ймення, буде конче забитий, конче укаменує його вся громада; чи приходько, чи тубілець, коли богозневажатиме Ймення Господне, буде забитий» (Лев 24.16), – тут уже несуперечливо прочитується зміна підстав, що покладаються в опозицію Свій–Чужий, – це вже не спільність походження, а спільність переконань.

Як бачимо, відображена в Біблії еволюція морального мислення щодо Чужого проходить непростий і тривалий шлях: від агресивної ксенофобії й зумовленого нею та освяченого моральним законом насильства щодо Чужого як відображення процесу набуття культурою власної своєрідності на етапі визрівання й становлення культурної ідентичності – до повної асиміляції Чужого шляхом «освоєння» й «присвоєння» його на підставі спільності віри. Першим доленосним кроком на шляху подолання сліпоти ворожнечі щодо Чужого (а значить – і кроком на шляху подолання відособленості, роз'єднаності між людьми) у старозавітній етиці виявилася гостинність – втілення ідеї філоксенії. Недарма філоксенія (грецьк. *φίλοξενία*) як духовна властивість людини, покладена в основу морального ставлення до Чужинця-гостя – проїжджого, перехожого, мандрівника – була пізніше визнана однією із християнських чеснот і стала підставою для діалогу з Чужим і «золотою серединою» між ізоляціонізмом та всезагальною уніфікацією.

Література:

1. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. Le vocabulaire des institutions indo-européennes / Эмиль Бенвенист. – М. : Прогресс, Универс, 1995. – 454 с.
2. Бুদ্ধо М. Спільність із «чужим» через розуміння : дескрипції феномена гостинності у філософській герменевтиці / Марина Бুদ্ধо // Наукові записки. Серія «Філософія» / Нац. ун-т «Острозька академія». – 2014. – Вип. 15. – С. 104–108.
3. Вальденфельс Б. Міркування щодо генеалогії культури / Бернгард Вальденфельс ; перекл. з нім. В. Кебуладзе // Філософська думка. – 2009. – № 1. – С. 13–26.
4. Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом» / Б. Вальденфельс ; пер. с нем. О. Кубановой // Логос : философско-литературный журнал. – 1995. – № 6. – М. : Гнозис, 1994. – С. 77–94.
5. Вальденфельс Б. Топографія Чужого : студії до феноменології Чужого / Бернгард Вальденфельс ; пер. з нім. В. І. Кебуладзе. – К. : ППС, 2004. – 206 с.
6. Віллем Ж.-П. Європа та релігії. Ставки ХХІ століття / Жан-Поль Віллем ; пер. з франц. Д. Каратаєв. – К. : Дух і літера, 2006. – 331 с.
7. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. IV : Картезианские медитации / Э. Гуссерль ; пер. с нем. В. И. Молчанова. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2001. – 142 с.
8. Зиммель Г. Избранное. Том 2 : Созерцание жизни / Георг Зиммель ; пер. с нем. – М. : Юристъ, 1996. – 608 с.
9. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра : Основы этики ; Характер русского народа / Н. О. Лосский. – М. : Политиздат, 1991. – 368 с.
10. Малахов В. Иной и иное в общении / Виктор Малахов // Вісник Харків. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Спецвип. 1 : Койнонія. Філософія іншого та богослов'я спілкування. – 2010. – С. 15–48.
11. Хайдеггер М. Время и бытие : Статьи и выступления / Мартин Хайдеггер ; пер. с нем. – М. : Республика, 1993. – 447 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000287/st001.shtml> (11.11.14).

Рецензент – доктор філософських наук, професор, професор кафедри практичної психології Мелітопольського державного педагогічного університету ім. Богдана Хмельницького **Т. С. Тройцька**

УДК 821.161.2.09:2-1 І. Франко

Валерій Стеценко**РЕЛІГІЙНО-БОГОСЛОВСЬКІ ІДЕЇ У ФІЛОСОФУВАННІ І. ФРАНКА**

У статті розглянуто ставлення Івана Франка до релігії, його погляди на проблеми філософського релігієзнавства, історію релігійного життя, богословської та релігійно-філософської думки в Україні і світі. Проаналізовано головні аспекти та найбільш характерні риси філософії релігії Каменяра, зокрема позитивізм і філософський реалізм із чітко вираженими елементами діалектики, скептичне ставлення до спекулятивної філософії.

Ключові слова: Франко, релігія, богослов'я, філософія релігії, релігієзнавство, позитивізм, філософський реалізм.

Valeriy Stetsenko**RELIGIOUS AND THEOLOGICAL IDEAS IN PHILOSOPHIZING I. FRANKO**

Ivan Franko's attitude to religion, his views on the problems of philosophical religion studies, the history of religious life and religious philosophical thought of Ukraine in the world have been considered. The main aspects and the most characteristic features of Franko's philosophy of religion have been analyzed, in particular such as inherent to it positivism and philosophical realism with clearly expressed elements of dialectics, skeptic attitude to speculative philosophy.

Key words: Franko, religion, theologia, philosophy of religion, religious studies, positivism, philosophical realism.

Валерій Стеценко**РЕЛИГИОЗНО-БОГОСЛОВСКИЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФСТВОВАНИИ И. ФРАНКА**

Рассмотрено отношение И. Франка к религии, его взгляды на проблемы философского религиоведения, историю религиозной жизни, богословской и религиозно-философской мысли в Украине и мире. Проанализировано главные аспекты и наиболее характерные черты философии религии Каменяра, в частности позитивизм и философский реализм с четко выраженными элементами диалектики, скептическое отношение к спекулятивной философии.

Ключевые слова: Франко, религия, богословие, философия религии, религиоведение, позитивизм, философский реализм.

Помітне місце в розвитку українського релігієзнавства, зокрема філософського релігієзнавства напр. ХІХ – поч. ХХ ст. займають релігієзнавчі студії, як і загалом уся різноманітна художня, публіцистична та наукова спадщина великого українського поета і письменника, видатного мислителя-філософа, визначного вченого і громадсько-політичного діяча Івана Франка (1856–1916 рр.) [1, с. 116–117; 2; 3; 4, с. 3–22, 38–44; 8, с. 43; 9–11; 13; 14; 16; 18, с. 358; 21; 22; 25–33]. Його життя, усебічна титанічна праця та геніальна творчість могутньо височіють на тлі літератури, суспільно-політичного, наукового та філософського життя 70–90-х рр. ХІХ ст. та поч. ХХ ст.

Надзвичайно «продуктивний» поет і письменник, доктор філософії і словесності, І. Франко, як відзначають дослідники, залишив величезну літературну й наукову спадщину, яка охоплює майже всі літературні жанри та галузі гуманітарного знання [4, с. 16–84; 5; 6; 7, с. 296; 12; 15, с. 80; 17, с. 408–416; 19; 20, с. 314, 315, 327–337, 344–347; 23; 24; 34–36]. «Справді, – наголошує Мирослав Семчишин, – важко знайти у світовій літературі творця такого широкого діапазону, з такою динамікою культурно-наукової і суспільно-політичної діяльності, яким був син галицького коваля – Іван Франко... Був він... великим поетом, прозаїком і драматургом; перекладачем і літературним критиком, істориком і теоретиком літератури, театру, мистецтва...; публіцистом, філософом, фольклористом, мовознавцем, етнографом і економістом. А в розвитку української літературної і громадсько-суспільної праці та філософії уся його творчість становить цілу епоху» [20, с. 334–335]. Щодо останнього, то Оксана Забужко навіть виокремлює філософствование Франка в особливий «Франківський період» філософії української ідеї в європейському контексті [5].

Про Франківський період, на нашу думку, цілком можливо говорити й щодо становлення українського філософського релігієзнавства, загалом наукового релігієзнавства в Україні, враховуючи значний особистий внесок І. Франка в релігієзнавчі дослідження та ті філософські засади, на які він

спирався в експлікації релігійно-богословських ідей. Зокрема, сучасні вітчизняні дослідники філософської спадщини І. Франка відзначають, що у філософії він надавав перевагу позитивній філософії – позитивізму, що ґрунтувався на найновішому природничому знанні. Його світогляд спирався також на філософський реалізм із чітко вираженими елементами діалектики, що виходив із визнання єдино суцільним, вічним началом всіх речей матерії, тоді як свідомість, дух є вторинними. Звідси і персональні уподобання Франка у філософії та науці, де він надавав перевагу таким мислителям, як Спенсер, Дарвін, Бокль, Леббок та ін. Водночас він скептично ставився до філософських учень на кшталт волюнтаризму А. Шопенгауера, чи «філософії життя» Ф. Ніцше, до абстрактних схем ідеалізму та його спекулятивних рефлексій у стилі Гегеля [3; 4, с. 16–22, 38–44; 17, с. 408–416; 24; 32–34].

Не оминули увагою сучасні вітчизняні дослідники й обумовлене вищезгаданими філософськими засадами ставлення І. Франка до релігії, релігійно-богословських ідей та пов'язаних із їх вивченням і аналізом проблем релігієзнавства, відзначаючи те вагоме місце, яке займає в його науково-філософській та художньо-літературній творчості релігійна тема [1, с. 116, 117; 3; 4, с. 9–15; 8, с. 43; 10, с. 391–393; 12; 16, с. 372–376; 17, с. 408–416; 18, с. 358; 22, с. 26; 23; 24; 36]. Зокрема, це стосується інтерпретації у творах Франка релігійно-богословського змісту Біблії, розгляду чого присвячена численна дослідницька література (О. Забужко, Л. Бондар, В. Сулима, С. Капран та ін.) [2; 5, с. 78–79; 113, 114; 9; 21].

Так, остання дослідниця вказує, що Іван Франко першим серед українських мислителів здійснив спробу розкрити суть наукового пояснення Біблії у своїй ґрунтовній науковій праці «Сучасні дослідження над Святим Письмом» (1908 р.). Цьому передувала інша його праця «Поєма про сотворення світу» (1904 р.), де він, аналізуючи наведені в Біблії факти та висловлені в ній релігійно-богословські ідеї, прагне довести, що вона укладена різними людьми і в різний час [9, с. 261–262]. Про те, що Франко бачив у Біблії не релігійний канон, а передусім «збірку давніх книг», пише і В. Сулима [21, с. 237].

Водночас, як зауважує С. Капран, Франко вважав Біблію такою «збіркою міфів, легенд і психологічних мотивів», які можливо інтерпретувати відповідно до сучасних «поглядів на світ і людську природу». Саме так трактує біблійні оповіді та біблійні персонажі Іван Франко у своїй художньо-літературній творчості [9, с. 263–264]. Зокрема, образ Христа розгортається Франком у поемі «Іван Вишенський», де Ісус – втілення самопожертви, що закликає людей до любові й братання. У цій праведній справі Христу допомагає Богородиця, яка у творах Франка («Навернений грішник», «Сікстинська мадонна») є народною заступницею. Тема щастя народу, конкретно – порятунку українського народу від рабства й розбрату звучить на повний голос у поемі «Мойсей», у передумові до якої Франко наголошує, що зазначена тема в такій формі не біблійна, а його власна, хоча й «основана на біблійнім оповіданні» [31, с. 201]. Як пише про це Оксана Забужко: «Історія Мойсея для нього (І. Франка), вихованого західноєвропейською літературною традицією XIX ст. ... в освоєнні цього біблійного сюжету..., являє міфологізовану модель... якісного переродження етнічної маси в новий тип спільноти (націю) зусиллями пророка-будителя» [5, с. 79].

Особливо глибоко, як зауважують дослідники, І. Франко підходив до пояснення суті релігії, розуміння її ролі в житті людини і людських спільнот (при цьому значну увагу звертав на проблеми релігійності українців), зважаючи на всі обставини виникнення та існування феномену релігійної віри [3, с. 14–19; 10, с. 391–393; 11, с. 309–312; 16, с. 372–376; 22, с. 26]. Зокрема, на думку дослідниці етнології релігії в Україні Людмили Филипович, «внесок Івана Франка у дослідження етнорелігійних проблем визначається не тільки тим, що він дав загальнотеоретичні визначення релігії, етносу, нації, етноконфесійності... Історія людства, його релігіє- та етногенез, розвиток релігійних вірувань від первісних форм до розвинутих монотеїстичних систем подається вченим як суперечливий і неоднорідний процес, залежний від економічних і політичних обставин» [22, с. 26]. Це, як відзначає С. Капран, «можна вважати ключем до розуміння проблеми релігії Франком» [11, с. 309]. Своєю чергою це дозволяє, спираючись на літературно-філософську спадщину І. Франка та вітчизняні дослідження її змісту, розглядати вищезазначені аспекти як такі, що безпосередньо пов'язані з філософсько-релігієзнавчими поглядами Франка, а останні (передусім ті, що стосуються філософської експлікації релігійно-богословських ідей) можна, на нашу думку, визначити як його «філософію релігії».

Наскільки глибоко і фундаментально намагався І. Франко збагнути феномен релігії, його значення в житті народу, суспільства й окремої людини, свідчить уже його студентський реферат «Лукіан і його епоха» (1877 р.) у Львівському університеті [11, с. 309]. У цій праці, аналізуючи давньогрецьку культуру, яка дала світові визначного письменника-сатирика Лукіана із Самосати, що «виступав проти богів і їх культу..., жертвоприношень і потойбічного життя» [32, с. 9], молодий Франко викладає своє розуміння причин появи релігійних вірувань та їх ускладнення у процесі розвитку людського суспільства. Зокрема, він виходить із необхідності виникнення та існування релігійної віри в суспіль-

стві на нижчій стадії розвитку його культури, у якій бракує знань про світ, а тому «у людей виникає необхідність вірити в існування якоїсь сили, яка карає і нагороджує...» [32, с. 15]. На початковій стадії, відзначає Франко, виникає насамперед «релігія природи», у якій явищам природи приписуються певні надприродні властивості, вони «уособлюються» і стають предметом поклоніння (культу). «Різні... форми уособлення природи», пише Франко, греки зуміли впорядкувати, внаслідок чого «виник... різноманітний ряд богів і напівбогів, а грубі спочатку релігійні форми піднялись на високий рівень абстракції» [32, с. 10].

Водночас І. Франко наголошує на доступності вірувань греків, адже їх міфи «здатні були не стільки підняти людей до рівня богів, скільки бога знизити до рівня людини» [32, с. 10]. «Такі релігійні уявлення, – підкреслює він, – відповідали наївній, не опанованій страхом перед богами людині; вона любила богів, наближених до людей, і жила, задоволена з тієї поетичної фікції... Греків природа і вільнодумна релігія зробили поетичними, щирими людьми» [32, с. 10]. У такому вільнодумному, демократичному суспільстві, як грецьке, на думку Франка, не могли скластися культу суворих і караючих богів, як не могла сформуватися й окрема верства професійних служителів культу [32, с. 15]. Подібно до греків, стверджує він, і у слов'ян, згідно з антропоморфними уявленнями про богів, «релігія витворилася без окремого стану священників і жерців, а виникла з патріархального життя, де кожен батько сім'ї виконував також релігійні обряди, молився... від імені своєї сім'ї» [32, с. 15].

Як виходить із цих міркувань І. Франка, така близька і зрозуміла людині релігія, як «вільнодумна» релігія греків, чи язичництво слов'ян, що не принижує і не залякує людину, не заважає й утвердженню її особистості. Водночас, як зауважують дослідники, найбільшу слабкість давньогрецької релігії, як і подібної до неї релігії Стародавнього Риму, Франко вбачав у відсутності в їхньому тлумаченні потойбічного життя надії на порятунок, на краще майбутнє в загробному світі. Тому такі релігії необхідно повинні були прийти до занепаду [3; 10; 11, с. 310, 312; 16, с. 372]. Ті народи (до них Франко відносив євреїв, фінікійців та ін.), суспільні умови життя яких породили не природну, як греки, а іншу форму релігії, пішли по-іншому шляху культурного розвитку, зумовленому «вищим і страшнішим уявленням про богів» [32, с. 10]. У них склався й окремий стан жерців, «священиків», який професійно утверджував уявлення «про суворішого і страшнішого бога, щоб тим легше тримати маси в слухняності й покорі» [32, с. 15]. Таким чином, уважає І. Франко, «релігія відіграє в культурі народів велику роль» [32, с. 10].

Після цієї своєї ранньої праці І. Франко ще багато разів звертався у своїй літературно-науковій та філософській творчості до подібних проблем, пов'язаних із виникненням та існуванням етнічних релігій, а також конфесійних та етноконфесійних релігійних систем, релігії як духовного та суспільного феномену загалом. Значну увагу у своєму літературно-філософському доробку він як український філософ та вчений-релігієзнавець приділяє також осмисленню історії релігії, релігійної, богословської та релігійно-філософської думки в Україні, аналізу пов'язаної з нею міжконфесійної боротьби в Україні, характеристиці діяльності окремих персоналій української церковної історії. Особливу його увагу привертає, зокрема, такий видатний представник української полемічної літератури кін. XVI – поч. XVII ст., як Іван Вишенський, який належав до когорти тих, хто, за словами Франка, «своїм гарячим і чудовокрасним словом будили наш народ зо сну, піднімали його до свідомості своєї людської і народної гідності...» [29, с. 260]. Характеризуючи значення його полемічної творчості, І. Франко пише, що Вишенський «вдарив на весь суспільний і церковно-моральний лад в тодішній Польщі, вказав не тільки зіпсуття церкви, упадок моральності приватної, але й такі кардинальні хиби польського суспільного строю, як самовладство шляхти над мужиком і здеградування його понижче худоби...» [28, с. 61].

Велике значення для розвитку українського релігієзнавства мала, як відзначають дослідники, ґрунтовна Франкова оцінка Кирило-Мефодіївської традиції в історії релігійного життя українців [4, с. 9–15], як і інших особливостей їх релігійності, зокрема феномену «двовір'я» [10; 11, с. 311; 16, с. 372; 22; 33]. З приводу останнього, Франко констатує, що український народ не є ще по-справжньому релігійним, адже його обряди і вірування, навіть ті, які прийняла й освятила християнська церква, більше надихані язичницькою вірою в оживлені та обожнені сили природи, ніж у «єдиного, всемогущого і всевідучого Бога». «Бо погляньмо..., – зауважує Франко, – в що вірить наш народ? Скажете він вірить в Бога. Певна річ, але не менше певна також, що вірить і в чорта..., і в чари та відьми..., і що та низька, поганська віра є у нього... практичною вірою..., котра знаходить застосування в тисячних випадках практичного життя» [32, с. 269].

Щоправда, в оцінці ставлення І. Франка до релігії в дослідників не існує однозначності, хоч вони і сходяться на тому, що оскільки Франко не вірив в особистого Бога, то ідею Бога вважав продуктом людської духовності, а біблійні оповіді – відображенням певного рівня розвитку людських уявлень

про світ [1, с. 116; 3; 9–11; 13; 14; 18, с. 358; 21; 22; 33]. Як писав сам мислитель у праці «Що таке поступ?», «у давніших часах загально держалася думка, що порядки між людьми все були однакові..., що ті порядки... – вічні, встановлені самим Богом і так вони лишаться до суду-віку... Такий погляд на історію чоловіка на землі держався довгі тисячі літ. І треба було віків важкої наукової праці та несподіваних відкриттів науки, доконаних у найновіших часах, щоб люди нарешті дійшли до переконання, що... порядки й обставини, серед яких жив найдавніший чоловік, були зовсім інакші, та що їх розвиток доконувався помалу на різних місцях землі протягом десятків, а може й соток тисяч літ...» [7, с. 297].

Бог для Франка, як характеризує його філософсько-релігійні погляди А. Колодний, – це не щось антропоморфне, зрима, досяжна, а своєрідно уособлений вираз прагнення людини до абсолюту, волі, справедливості, добра. Тому і релігію Франко розглядав не лише як віру в якісь «надземні вищі істоти, обдаровані вищою силою», ніж люди, не лише як віру в душу [18, с. 358]. На його думку, яку він висловив, зокрема, у праці «Радикали і релігія» (1898 р.), «до релігії належить також чуття, любов до тої вищої істоти, й до інших людей, любов до добра і справедливості, а в кінці також добра воля, постанови жити і самому так, щоб наближувати себе й інших до тої вищої істоти» [27, с. 3]. Він закликав «через часове і тілесне проникати в духовне і вічне», частинкою якого є людина [1, с. 116], підкреслюючи, що «темний, дурний і тупий чоловік не може бути правдиво релігійним» [16, с. 372].

Така «правдива релігійність», на думку Франка, наголошує А. Колодний, ґрунтується на вірі у вищу справедливість, вартісність діяння людини відповідно до морального ідеалу, що є виявом розумного внутрішнього переконання і пізнання світу та свободи особистості як її екзистенційного виміру [1, с. 116–117]. Тому й атеїст для нього – це не той, хто веде боротьбу з релігією, заперечує Бога, а той, хто, не очікуючи допомоги від Бога, оскільки наділений ним свободою волі, палає бажанням «добувати хоч синам, як не собі, кращу долю в боротьбі» [18, с. 358]. Як бачимо, тут Франкова характеристика атеїстів нагадує зміст стихійного атеїзму античної епохи (Ксенофан, Демокрит та ін.).

Враховуючи це, на думку вітчизняних фахівців у галузі дослідження історії філософії релігії в Україні, зрозуміло чому провідною, стрижневою ідеєю у ставленні І. Франка до релігії було не якесь заперечення цього сповненого загальнолюдського змісту духовного феномену, а прагнення з'ясувати наскільки релігійна віра, а також релігійні (церковні) інституції здатні слугувати інтересам народу, виконувати роль морально-духовного взірця для нього, сприяти національному самовиявленню й розвитку людської спільноти [1, с. 117; 3; 10, с. 392; 11, с. 310, 311; 12–14; 16, с. 372; 18, с. 358; 22, с. 26; 33]. Так, Франко відзначав, що релігія виконує стабілізуючу роль для того чи іншого наявного суспільного порядку. Як тільки такий порядок порушується, боги «знімаються з п'єдесталів», їх критикують і висміюють. Саме так вчинили в умовах всезагальної кризи пізньоантичного суспільства Лукіан у своїх «Розмовах богів» та подібні йому критики тогочасної релігії. «Отже, – вважає Франко, – мета «Розмов» ясна – висміяти стародавні... релігійні погляди..., щоб кожному стало ясно, що вони є нічим іншим, як міфами, поетичними вигадками, які не можуть додати людині сил для перенесення життєвих труднощів, вселити надію і підбадьорити згадкою про одвічну істину і справедливість» [32, с. 14].

Критика релігії, за словами І. Франка, є закономірною реакцією на суспільну та духовну деградацію, «коли з розпадом релігії ніхто вже не вірить в існування божого провидіння і справедливості, немовби розсипається моральна база суспільства, знищується кістяк його життя» [32, с. 14]. І навпаки, релігія може бути рятівним для суспільства та його культури чинником, коли служить взірцем моральності й порядку.

Типовою щодо цього є Франкова характеристика ролі християнства в духовно-суспільному поступі людства після занепаду попередньої античної цивілізації. Щодо християнства, пише І. Франко у своїй праці «Данте Аліг'єрі. (Характеристика середніх віків)», «... то ми ... не думаємо нехтувати його великого добродійного впливу на моральне відродження людей. Воно, безсумнівно, дало старинному світові, що або задихався в безтямній розкоші, або потопав у чорній зневірі і розпущі, вищу мету життя, вказало йому новий світ ідей і вірувань, давало його душі зовсім іншу вагу й іншу волю, ніж могли йому дати наскрізь матеріалістичні філософи епікурейської та цинічної школи, навіть ніж ту, яку давали метафізичні спекуляції неоплатоніків. Супроти всіх тих філософів, опертих на розумі, підшитих скептицизмом, критикою та матеріалізмом, християнство давало щось зовсім нове, нечуваний підйом чуття, непоборну дисципліну догми, принади раю і страховища пекла. Перекладаючи мету людського життя з цього світу в загробний, воно навчало чоловіка панувати над собою..., концентрувати всі свої змагання до однієї точки. Серед того розніженого, змудженого дармоїдством, зогидженого пануванням або пригнобленого вічним страхом і непевністю, і в тім страху забобонного, хиткого та безрадного людства, християнство творило сильну фалангу людей..., готових на всілякі жертви і на всякі терпіння, відданих одній високій цілі... Се були великі семена відродження людства і історик не може відмовити їх первісному християнству» [25, с. 24].

Водночас І. Франко, як відзначають дослідники, чітко розмежував релігію як вид духовності і Церкву як релігійний інститут, релігійну організацію віруючих та духовенства, вказував на їх різну роль у суспільному розвитку загалом та в житті конкретного етносу зокрема [1, с. 117; 3; 10, с. 392, 393; 11, с. 312; 16, с. 373–376; 18, с. 358]. Так, констатує, що провідна роль в утвердженні релігії в суспільстві належить служителю культу, Франко, зокрема, простежує як «жерці здавна пробували змінити волелюбну й природну релігію греків і виробити суворе і страшне поняття бога, а потім, коли це закінчилось невдачею, вони... винайшли інше поняття – фатум, якому підкоряється все те, що колись підкорялось богам» [32, с. 17]. Як слушно зауважує український філософ, поняття фатуму робило життя людей рабським, безініціативним, а релігія, заснована на ньому, вимагаючи від людини підкорятися долі, знищувала цим вільний людський дух і волю, оскільки «поняття такої жакливого сили, яка... своєю незбагненною волею всім рухала й керувала, гнітила людські душі, змушувала до сліпого послуху...» [32, с. 17]. І навпаки, Франко надзвичайно позитивно характеризував роль православних церковних братств із їх школами та інших духовно-освітніх центрів (зокрема, культурно-освітній осередок при Києво-Печерській Лаврі, чи Києво-Могилянська колегія) в розвитку національної самосвідомості та духовної культури українського народу напр. XVI – XVII ст. [30, с. 248–249].

Як представник українського населення Галичини, з притаманними їй особливостями соціально-політичного, національного і релігійно-конфесійного життя, І. Франко, звичайно, не міг оминати увагою у своїй літературно-публіцистичній та філософській творчості і такі питання, як т. зв. «східна політика» Ватикану щодо України, роль в українській історії унії, уніатства та греко-католицької (уніатської) церкви (УГКЦ), критика національного клерикалізму, передусім у Галичині, обґрунтування принципів свободи віросповідання (віровизнання) тощо [1, с. 117; 4, с. 9–15; 16, с. 373–376; 18, с. 358; 26; 27]. Так, І. Франко мав досить чітко визначену критичну думку щодо значної частини вищих ієрархів греко-католицької церкви й загалом унії. З цього приводу він робить філософсько-узагальнений висновок, що «унія була причиною довгої та важкої боротьби всередині малоруського народу і остаточно принесла незмірні шкоди цілому його духовному і політичному розвоєві... Унія в минулому не дала нашому народові майже нічого, не лишила в літературі ані одного цінного пам'ятника... Натомість знаменито причинювалася до полонізації руської інтелігенції, і в останніх часах стала мостом, по якому йде до нас єзуїтська та клерикальна пропаганда» [8, с. 43].

Звідси і та критика національного (уніатського) клерикалізму, якою просякнута публіцистично-філософська творчість І. Франка. Зокрема, у праці «Українські партії в Галичині» (1886 р.) він характеризував одну з них як намагання «форму національності заповнити клерикалізмом». Клерикалізм як «партія», на думку Франка, «створений згори», «імпортований іззовні». «Ця партія, – пише І. Франко, – існує, властиво, лише через... своїх керівників, якими є греко-католицькі єпископи. Хвіст, що тягнеться за цією головою, зовсім не показаний. Він складається з кількох відомих... ультрамонтанів (одна з течій у католицизмі, що домагалася необмеженої влади папи Римського не лише в релігійних, а й у світських справах – В. С.) і нечисленної низки світських священників, що кокетують із ультрамонтанізмом з особистих інтересів...» [26, с. 202–203]. До цього образу «клерикального головання» І. Франко додає, що хоча «клерикали без застережень признаються до української народності й уживають у своїх публікаціях менше або більше чистої української (галицької) народної мови..., їх українізм кульгає..., їм дуже прикро, що переважна частина українців православна» [26, с. 204]. Клерикали, на думку мислителя, ставлять перед собою мету «довести весь український народ до католицизму». «Український патріотизм, що виходить поза рамки греко-католицького обряду, це для клерикалів мало що не злочин» [26, с. 204].

У підсумку, навіть такий, доволі вибірково огляд багатогранного змісту філософії релігії (філософсько-релігієзнавчої спадщини) видатного українського мислителя дозволяє нам обґрунтовано твердити, що І. Франко був і залишається не лише великим поетом і письменником, а й оригінальним філософом, у творчому доробку якого помітне місце займають глибока експлікація релігійно-богословських ідей та інших релігієзнавчих проблем, влучні характеристики й оцінки різноманітних явищ національно-релігійного життя.

Література:

1. Академічне релігієзнавство / [за наук. ред. проф. А. Колодного]. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.
2. Бондар Л. П. Євангельські персонажі у художній інтерпретації І. Франка / Л. П. Бондар // Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації : [зб. наук. праць / АН УРСР, Ін-тут сусп. наук; відп. ред. Є. А. Гринів]. – К. : Наук. думка, 1991. – С. 263–276.
3. Волошин І. Доба модернізму та її вплив на еволюцію релігійних поглядів Івана Франка / Ігор Волошин // Історія релігій в Україні : [наук. щорічник. 2009 рік]. – Львів : Логос, 2009. – Кн. II. – С. 14–19.

4. Духовність. Культура. Нація : [зб. наук. статей]. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2008. – Вип. 3. Іван Франко та українська духовна культура. – 86 с.
5. Забужко О. С. Філософія української ідеї та європейський контекст : Франківський період / О. С. Забужко. – К. : Основи, 1993. – 126 с.
6. Зеров М. Нове українське письменство / Микола Зеров. – К., 1924. – 137 с.
7. Історія української філософії : [хрестоматія] / упоряд. М. В. Кашуба. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2004. – 356 с.
8. Історія християнської церкви на Україні (релігієзнавчий довідковий нарис) / [АН України. Відділення релігієзнавства Ін-ту філософії; відп. ред. О. С. Онищенко]. – К. : Наук. думка, 1991. – 104 с.
9. Капран С. Біблія у творчості І. Франка / Світлана Капран // Історія релігій в Україні : [наук. щорічник. 2004 рік]. – Львів : Логос, 2004. – Кн. II. – С. 261–266.
10. Капран С. Іван Франко і релігійна тема / Світлана Капран // Історія релігій в Україні : [праці XII Міжнар. наук. конф. (Львів, 20–24 травня 2002 р.)]. – Львів : Логос, 2002. – Кн. II. – С. 391–393.
11. Капран С. Франко про походження релігійної віри / Світлана Капран // Історія релігій в Україні : [праці XIII Міжнар. наук. конф. (Львів, 20–22 травня 2003 р.)]. – Львів : Логос, 2003. – Кн. II. – С. 309–312.
12. Каспрук А. А. Філософські поеми Івана Франка / А. А. Каспрук. – К. : Наук. думка, 1965. – 190 с.
13. Кондратик Л. Й. Українське релігієзнавство доби національного відродження : [монографія] / Л. Й. Кондратик. – Луцьк : Надстир'я, 2004. – 314 с.
14. Кондратик Л. Й. Філософсько-соціологічний аналіз релігієзнавчої спадщини діячів українського національно-культурного відродження поч. ХХ ст. : дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.11 [електронний ресурс] / Кондратик Леонід Йосипович. – К., 2005. – Режим доступу : <http://www.lib.ua>.
15. Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури / Євген Маланюк. – К. : АТ «Обереги», 1992. – 80 с.
16. Наконечний А. Проблеми релігійності українців у творчості Івана Франка / А. Наконечний, Р. Наконечний // Історія релігій в Україні : [праці XIII Міжнар. наук. конф. (Львів, 20–22 травня 2003 р.)]. – Львів : Логос, 2003. – Кн. II. – С. 372–377.
17. Огородник І. В. Історія філософської думки в Україні : [курс лекцій] / І. В. Огородник, В. В. Огородник. – К. : Вища шк.; Т-во «Знання», КОО, 1999. – 543 с.
18. Релігієзнавчий словник / [за ред. проф. А. Колодного і Б. Лобовика]. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
19. Салига І. Націотворення у філософських поглядах Івана Франка / І. Салига // Вісник Львівського університету. Філософські науки. – 2009. – Вип. 12. – С. 52–59.
20. Семчишин М. Тисяча років української культури : історичний огляд культурного процесу / Мирослав Семчишин. – К. : АТ «Друга рука»; МП «Фенікс», 1993. – 550 с.
21. Сулима В. Наукове й художнє осмислення Біблії у творах Івана Франка / В. Сулима // Сулима В. Біблія і українська література. – К. : Освіта, 1998. – С. 232–250.
22. Филипович Л. О. Етнологія релігії: традиція вітчизняного релігієзнавчого осмислення і теоретичне вирішення проблем співвідношення релігії та етносу : автореф. дис. ... д-ра філос. наук / Л. О. Филипович. – К., 2000. – 36 с.
23. Филипович П. П. Шляхи Франкової поезії / П. П. Филипович // Филипович П. П. Літературно-критичні статті. – К. : Дніпро, 1991. – С. 61–94.
24. Філософська думка в Україні: [бібліогр. словник]. – К. : Пульсари, 2002. – 243 с.
25. Франко І. Данте Алігері. (Характеристика середніх віків) / Іван Франко. – К. : Рад. письменник, 1965. – 327 с.
26. Франко І. Про Вагікан, унію та католицизм / Іван Франко. – К. : Наук. думка, 1981. – 240 с.
27. Франко І. Радикали і релігія / Іван Франко. – Львів, 1898. – 64 с.
28. Франко І. Я. Іван Вишенський і його твори / І. Я. Франко // Франко І. Я. Збір. творів : у 50 т. – К. : Наук. думка, 1980. – Т. 30. – С. 7–211.
29. Франко І. Я. Іван Вишенський, його час і письменська діяльність / І. Я. Франко // Франко І. Я. Збір. творів : у 50 т. – К. : Наук. думка, 1980. – Т. 28. – С. 260–278.
30. Франко І. Я. Історія української літератури. Часть перша. Від початків українського письменства до Івана Котляревського / І. Я. Франко // Франко І. Я. Збір. творів : у 50 т. – К. : Наук. думка, 1983. – Т. 40. – С. 7–370.
31. Франко І. Я. Мойсей : передмова / І. Я. Франко // Франко І. Я. Збір. творів : у 50 т. – К. : Наук. думка, 1976. – Т. 5. – С. 201–211.
32. Франко І. Я. Філософські праці / І. Я. Франко // Франко І. Я. Збір. творів : у 50 т. – К. : Наук. думка, 1986. – Т. 45. – 572 с.
33. Чаус Ю. Георг Зіммель та українська релігієзнавча думка його доби / Ю. Чаус // Історія релігій в Україні : [наук. щорічник. 2006 рік]. – Львів : Логос, 2006. – Кн. II. – С. 269–275.
34. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Дмитро Чижевський. – Мюнхен, 1983. – 175 с.
35. Ярчись А. Українська національна ідея в науково-теоретичній спадщині та суспільно-політичній діяльності Івана Франка / Анатолій Ярчись // Духовність. Культура. Нація : [зб. наук. статей]. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2005. – Вип. 1. – С. 138–145.
36. Wilcber A. Ivan Franko and Theodor Herzl: To the Genesis of Franko's «Mojszej» / A. Wilcber // Harvard Ukrainian Studies. – 1982. – Vol. 6. – N 2. – P. 233–243.

Рецензент – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Рівненського національного університету водного господарства та природокористування **Н. О. Стратонова**

УДК 2-675:13

Юлія Гуцалюк**ЗНАЧЕННЯ ЕКУМЕНІЧНОГО ДІАЛОГУ В КОНТЕКСТІ ЄДНОСТІ
ТА СПІВРАЦІ РЕЛІГІЙНОГО СВІТУ**

У статті проаналізовано значення екуменічного діалогу, його роль у релігійному житті та співпраці між конфесіями. Розглянуто спрямованості та види діалогу, зокрема релігійний та позарелігійний, котрі є важливими віхами для гармонійного та толерантного формування, розвитку суспільної та релігійної сфери. Проаналізовано значення віротерпимості в розрізі релігій та соціуму.

Ключові слова: віротерпимість, екуменічний діалог, двосторонній діалог, екуменічні відносини, релігійна толерантність.

Yuliya Hutsalyuk**THE IMPORTANCE OF ECUMENICAL DIALOGUE IN THE CONTEXT OF UNITY
AND COOPERATION OF RELIGIOUS WORLD**

The article analyzes the importance of ecumenical dialogue and its role in religious life and cooperation between denominations. After all, the modern urbanized society dictates its own rules both in social and religious life. The media also play their role evoking, dictating and promoting certain ideas and views and not only those which concern public sphere, but also religious ones. Therefore, we should take this into account in the context of religious dialogues which are currently urgent. We consider the orientations and types of a dialogue, including religious and nonreligious, which are important milestones for harmonious and tolerant formation and development of social and religious spheres. Nonreligious dialogues cannot be considered separately outside the spheres of public life. The importance of religious tolerance in the context of religions and society is analyzed. After all, building a constructive dialogue is only possible in the light of tolerance and religious toleration with respect to other religions. The ecumenical dialogue is aimed at Christian unity, however if we consider certain dialogues, their focus may be different. Different religions can coexist in the same area, which can cause disagreement and misunderstanding, so the opportunity for ecumenical dialogue is very important. This problem also has a considerable scientific interest. In particular ecumenical potential of religions was considered in the works by A. Kuraev A. and J.-P. Willem. Some issues directly relating to forms of ecumenical relations are covered in the works by A. Kolodny, O. Kiselyov, M. Eterovic, L. Fylypovych «International experience of interdenominational dialogue». Thanks to their and some other authors' works we can analyze and examine the forms of ecumenical relations, the topic of interdenominational dialogues in the world and in Ukraine.

Key words: religious toleration, ecumenical dialogue, bilateral dialogue, ecumenical relations and religious tolerance.

Юлия Гуцалюк**ЗНАЧЕНИЕ ЭКУМЕНИЧЕСКОГО ДИАЛОГА В КОНТЕКСТЕ ЕДИНОСТИ
И СОТРУДНИЧЕСТВА РЕЛИГИОЗНОГО МИРА**

В данной статье анализируется значение экуменического диалога, его роль в религиозной жизни и сотрудничество между конфессиями. Рассматриваются направленности и виды диалога, в частности религиозный и позарелигиозный, которые являются важными вехами для гармоничного и толерантного формирования, развития общественной и религиозной сферы. Анализируется значение веротерпимости в разрезе религий и социума.

Ключевые слова: веротерпимость, экуменический диалог, двусторонний диалог, экуменические отношения, религиозная толерантность.

Актуальність теми зумовлена об'єктивною необхідністю вивчення екуменічного діалогу не лише з погляду того, як він може вплинути на зближення і єдність церков або деномінацій, що беруть участь у ньому, але й у перспективі на християнську єдність загалом. Екуменічний діалог як такий спрямований на християнську єдність, проте якщо брати окремі діалоги, то їхня спрямованість може бути різною.

Ця проблема становить також значний науковий інтерес. Зокрема, про екуменічний потенціал релігій писав А. Кураєв, Ж.-П. Віллем. Окремі питання, що стосуються безпосередньо форм екуменічних відносин висвітлено у працях А. Колодного, О. Кисельова, М. Етеровича, Л. Филиповича «Міжнародний досвід міжконфесійного діалогу». Завдяки їхнім працям та ряду інших авторів можна

проаналізувати і дослідити форми екуменічних відносин, тему міжконфесійних діалогів у світі та в Україні.

Завданням статті є спроба проаналізувати явище екуменічного діалогу та його значимості й актуальності для релігії.

Сучасне суспільство формує особистість, котра не є ізольованою від сфер суспільного життя, а навпаки тісно вплітає людину червоною ниткою у всі сфери, сприяючи її розвитку та формуванню багатогранного світогляду, котрий не є лише суспільним, а й релігійним також. Суспільство ламає стереотипи, замінює їх новими, «розмиває кордони» котрі є не лише географічні, а й релігійні. Сьогодні не існує чітких духовних кордонів, і ототожнення певної території з певною релігією більше не є можливим, навіть якщо хтось і відчуває ностальгію за національною тотожністю, яка була б тісно пов'язана з релігією. Віра – це власний вибір вільного індивіда, релігійні тотожності радше будуються, ніж успадковуються. Коли Церква відмовляється від владних амбіцій, стає можливим конструктивний діалог з іншими конфесіями, формується спільна соціально-етична позиція, яка дедалі сильніше протиставляє і протестантів, і католиків, і православних безрелігійним людям.

Проблематика цієї теми полягає в тому, що різні релігії можуть співіснувати на одній території, що може викликати незгоду, непорозуміння, тому дуже важливим є можливість екуменічного діалогу.

Екуменічні відносини можуть виявлятися на двох рівнях: релігійному і нерелігійному. Важливим є те, що до релігійного рівня належать співробітництво у вивченні та перекладі Біблії; богословський діалог із догматичних питань, спільні молитви і богослужіння, співпраця в місіонерстві, тобто спільна діяльність у суто релігійних питаннях. На думку О. Сарапіна, «діяльність набуває статусу релігійної в тому випадку, коли вона в остаточному підсумку є сотеріологічно орієнтованою» [59, с. 257].

Також вирізняють нерелігійний рівень екуменічних відносин – це співпраця в освітній сфері, суспільній, культурно-мистецькій тощо. Ці питання є актуальними для багатьох держав світу. Політична та економічна діяльність держави взаємопов'язана з релігійною сферою. Відповідно до цього без релігійної толерантності неможливо говорити не лише про конструктивні діалоги, а й про діалог загалом. Релігійна толерантність лежить в основі обох видів екуменічних відносин – повага і сприйняття інших релігійних напрямів. Західна цивілізація прийшла до усвідомлення толерантності як цінності через війни, переслідування, расизм. Міжконфесійні відносини на Заході пройшли різні стадії: від хрестових походів, переслідування єретиків, релігійних війн до терпимого співіснування, толерантного ставлення й екуменічних відносин.

Терпимість означає лише примирення з фактом існування певного феномену чи явища, а віротерпимість – примирення з існуванням інших релігійних напрямів і течій. У Європі віротерпимість була пов'язана християнським конфесіям світською владою, оскільки її визнано необхідною умовою нормального функціонування держави. Діяльність світська влади та релігійної вплетені в зародження суспільних відносин.

Богословські діалоги тепер не розмежовані з соціальною діяльністю. Як зазначає М. Гордієнко: «Богословські діалоги не лише не сприяли зближенню християн, але й почали підкреслювати їхні відмінності, тому екуменісти, нібито, вирішили не обмежуватися пошуками єдності у віровченні, але досягти видимої єдності у практичній площині: оцінці соціально-політичного устрою світу і співпраці в соціальній діяльності» [9, с. 19].

Екуменічний діалог не обов'язково є діалогом у класичному розумінні. Діалог, згідно з М. Бубером, буває трьох видів: справжній, для якого характерне сприйняття суб'єктів один одного, встановлення між ними живих взаємовідносин; технічний – «спричинений необхідністю об'єктивного взаєморозуміння, і замаскований під діалог монолог, у якому суб'єкти не чують партнерів, а чують лише себе. Другий вид діалогу значно поширеніший, аніж перший, на думку М. Бубера, він фактично є невід'ємною рисою сучасного світу» [63, с. 108].

Екуменізм є духовним наверненням, що сприяє новій поставі, суть якої полягає в тому, що починаємо бачити «інше» віровизнання інакше, ніж ми оцінювали його до сих пір. Це «друге» віровизнання це перш за все співхристияни, які без впливу на це, подібно як і ми, народилися і виростили у своїй традиції, з якою зрештою нас більше єднає аніж ділить. Собор закликає відповідно до здобуття кращого знання про навчання та історію нез'єднаних братів, про їх духовне життя та богопочитання та до проведення спільних конференцій в досліджуванні богословських питань. Адже завжди простіше попередити певну суперечку аніж її залогодити.

Отці II Ватиканського Собору звернули увагу на розвиток практичного екуменізму серед Протестантських Церков і постановили що не можемо зупинитись на екуменічному діалозі, потрібно також перейти до спільного діяння. Окрім спільних молитов, християни покликанні до співпраці, оскільки вона «в живий спосіб виявляє цю злуку, що нею вони між собою вже сполучені, та повніше висвітлює

обличчя Христа, що прийшов послужити». Оборона прав людської особи, плекання миру, пристосування Євангелія до соціальних відносин, уживання різномірних допоміжних засобів проти лихоліття наших часів: голод, стихійні нещастя, неграмотність і нужда, недостача помешкань та нерівний розподіл матеріальних благ – усе це, та багато іншого, є тим спільним полем співпраці для християн. Потрібно не обмежувати релігійну сферу як автономну, а вписувати в соціум, котрий є сучасним для кращого розуміння та обміну інформацією.

Позиція католицької церкви, зокрема, передбачає діалог голови Церкви зі світським світом це, однак не тільки зустрічі з політиками, чи з видатними інтелектуалами. Незважаючи на величезний тиск, особливо з боку медіа, Іван Павло II мав так міцно укріплені переконання щодо деяких справ, що діалог не міг бути розпочатий. Стосувалося це особливо фундаментальних питань християнської моральності, серед яких захист життя від моменту зачаття до натуральної смерті. Слід пам'ятати, що це дуже важлива ознака правдивого діалогу. Його партнери повинні мати сильну тотожність, що виражається у вірності визнаним цінностям.

Також увага приділяється атеїстам не як гіршим людям, чи таких, які не шукають правди. Вважають, що атеїзм, очевидно не цей кровожерний, який виникає з ідеології і веде до кровопролитних переслідувань, сталінський, а такий що м'яко розливається, виникає з неуваги, має культурний аспект. І тому з невірними слід розмовляти, зважаючи на контекст сучасної культури, адже сучасні умови праці, економічна ситуація країн також не стоїть осторонь формування атеїстичного світогляду [9, с. 33].

Офіційні представники церков повинні проводити дискусії та залучати різні когорти населення, як зазначає В. Раш, що екуменічні діалоги і двосторонні дискусії є теологічними бесідами, які ведуть офіційні представники церков, традицій або конфесій з метою досягнення єдності. В таких діалогах учасники офіційно вповноважені відповідними церквами, а тому чітко усвідомлюють свою конфесійну ідентичність і виходять із богословської традиції своєї церкви [10, с. 69].

Дискусії в межах ВРЦ заслуговують на увагу, проте ставити їх на один рівень із двосторонніми діалогами не зовсім коректно, хоча б з огляду на механізм ухвалення рішень: до останнього часу у ВРЦ усі рішення ухвалювали голосуванням, а в діалогах головну роль відіграє принципова згода сторін, що беруть у ньому участь. Відповідно до цього і дискусії, і діалоги мають ту саму мету, ті самі теми обговорення, іноді навіть тих самих учасників, тому такий підхід виглядає виправданим.

Отже, богословський або екуменічний діалог є засобом для досягнення єдності християнства, розділеного богословськими розбіжностями у віровченні та відмінності в культурі. Папа римський Іван Павло II зазначав, що метою Змішаної міжнародної комісії з богословського діалогу між католицькою і православною церквами є «відновлення повного спілкування між двома Церквами. Це спілкування, спираючись на єдність віри і наслідуючи досвід і передання давньої Церкви, має здійснитися у спільному звершенні святої свхаристії» [14, с. 457].

Будь-який діалог має певну ціль, якщо ж він має за мету християнську єдність, то це – екуменічний діалог. І навпаки, якщо діалог має за мету християнську єдність, тобто є екуменічним, то він обов'язково має ціль, що наблизитиме до єдності християн. Деякі діалоги починалися з формулювання спільного бачення певного елемента віровчення, де заздалегідь було відомо про нестачу принципів відмінностей. Православно-католицький діалог яскравий тому приклад. Хоча до початку діалогу існувало дві позиції: католицька сторона пропонувала обговорювати розбіжності у віровченні, а православна – точки дотику.

Тематика обговорень може мати гострі розходження, або навпаки. Обрано тематику обговорень, у якій немає гострих розходжень між православними і католиками, проте богословська комісія в підсумковому документі зазначає, що, крім спільних моментів у віровченні, їй було доручено окреслити відмінності, котрі своєю чергою мають своє наповнення.

Основною метою екуменічних діалогів є подолання розходження у віровченні. Це найскладніший етап богословського діалогу, адже йдеться про виправлення формул не фізичних, а богословських, які відображають розуміння божественних істин. Прикладом є цитата Івана Павла II: «Перед Богословським діалогом, що невдовзі розпочнеться, стоїть завдання подолати якщо не на рівні віри, то принаймні на рівні богословських формулювань існуючі на сьогодні між нами непорозуміння та відмінності» [6, с. 379].

Представники одного віросповідання є носієм божественних істин, тому часто інших вони розглядають як тих, що позбавлені цих істин, або як носія хибних істин. Саме такими є позиції християнських конфесій щодо інших християн, про які йтиметься нижче: католики розглядають інших як носіїв часткової істини, православні – як еретиків і розкольників. Як зазначають, що православне вчення є ортодоксальним, а, наприклад, католицьке є більш гнучким, та тим, котре більш конструку-

тивне для діалогу. Виникає питання, як тоді взагалі можливі богословські діалоги, а ще й деякі з них мають перемінний успіх. Результативність діалогів залежить також від правил і процедур їх ведення, які для різних діалогів є різними. Слід зазначити, що універсальні правила ведення діалогу було запропоновано в 60-х роках ХХ століття активним протестантським діячем екуменічного руху Робертом Брауном. В основі правил лежать імперативи: віра в щирість висловлень партнера; чітке уявлення про свою віру; максимальні зусилля для розуміння іншого, розуміння в найпозитивнішому світлі і готовність переглянути своє розуміння віровчення партнера; взяття відповідальності за всі вчинки, що спричиняють і посилюють розбрати та розколи; чесний і відкритий підхід до питань, пов'язаних із розділенням і єдністю; усвідомлення результатів діалогу як таких, що підлягають суду Божому [71, с. 151].

Учасник діалогу несе відповідальність не лише перед релігійною організацією, конфесійні позиції якої він репрезентує, а і перед найвищою й абсолютною, трансцендентальною особою – Богом. Участь у діалозі, досягнення його мети пов'язані не лише з відповідальністю, а й із свободою, оскільки відповідальність тісно пов'язана із свободою: чим більше свободи має індивід, тим більше відповідальності він несе.

У двосторонніх діалогах за участю католиків завжди порушують питання примату папи римського, оскільки визнання першості римського єпископа є необхідною умовою єдності з католицькою церквою. Англікани в діалозі з католиками, у принципі, визнали доцільність авторитету одного єпископа в церкві, але не бачать способу реалізації цього визнання. Непомилність і авторитет папи інтерпретують так: понтифік може говорити від імені церкви й указувати на помилки, але його вислови і формальні рішення не визнають абсолютно правильними, тобто догмат про непомилність, ухвалений Ватиканським собором, усе ще залишається дискусійним. Лютерани ж не одностайні у сприйнятті папства. Церковна єдність, яку заповідав Христос, покладена на все священство – вищий священницький сан має більшу відповідальність, а тому особлива відповідальність може бути покладена на одного єпископа, який має відігравати помітну роль у служінні на благо спільноти. Проте таке визнання також не конкретизує форми служіння. Щодо догмату про непомилність, то лютерани одностайні в його неприйнятті [9, с. 36].

Реформаторські церкви здебільшого взагалі відкидають єпископське служіння і тим паче непомилність папи. Православні церкви одностайні в несприйнятті авторитета, вищого за єпископа, в помісній церкві, хоча й визнають, що в перші століття деяке лідерство мав єпископ Риму, але це почесне головування не розглядали крізь призму наступництва апостола Петру.

Православних здивувала думка про біблійні та патристичні свідчення щодо безперервного посилення влади однієї особи. Обидві сторони визнали, що історично влада єпископа Риму була неоднаковою і по-різному сприймалася на Заході та на Сході. Було встановлено, що уявлення про першість у католиків розвивалися на основі апелювання до апостольського наступництва, а на Сході – на основі канонічного устрою пентархії.

У католицькій церкві з часу ухвалення догмату про папську непомилність I Ватиканського собору все ще дебатують формулювання, інтерпретації та здійснення першості. Католики усвідомлюють, що цей догмат необхідно сформулювати так, щоб він був прийнятний для православних. Було запропоновано зробити чітке розмежування між владою й авторитетом понтифіка на Заході та на Сході. Православні учасники висловилися, що інтерпретація догмату у світлі II Ватиканського собору відкриє можливості для реальних і продуктивних дискусій.

Хід і результати діалогів відображено в документах, які укладають наприкінці кожної зустрічі: комюніке, тезах, спільній заяві чи декларації. У комюніке, як правило, додають відомості про місце проведення зустрічі, обговорювані теми, учасників заходу, предмет діалогу, дату і тему наступної зустрічі. У тезах більшу увагу зосереджено на внутрішніх аспектах діалогу. У них подають стислий виклад доповідей, іноді детально розглядають окремі питання дискусій. Були випадки, коли замість тез робили розширене комюніке. Наявність спільних тез дає можливість побачити, чи було досягнуто якоїсь згоди між сторонами, чи, можливо, було виокремлено елементи віровчення, з яких згоди немає, тобто чи був діалог продуктивним і якою мірою.

Деякі діалоги виробляють спільні заяви чи декларації, у яких докладніше, ніж у тезах розписано згоди, до яких прийшли сторони, і розбіжності, що ще залишилися.

Спільно вироблені документи двосторонніх діалогів подають до церковних інстанцій (наприклад, синодів), де їх вивчають і «ратифікують» або відхиляють.

Двосторонні діалоги перебувають під впливом роботи різних екуменічних інституцій, особливо ВРЦ. Інколи їхні теми відповідають, тим, що рекомендувала ВРЦ, іноді обираються відповідно до тих, що мали обговорюватися на екуменічних конференціях або засіданнях. Національні, регіональні

та неофіційні діалоги, безсумнівно, впливають на роботу міжнародних богословських діалогів, особливо, коли вони їм передують: продовжуються теми діалогів, запозичуються вже вироблені формулювання. Спостерігається і протилежний вплив [9, с. 38].

Результати богословських діалогів загалом й окремі з них мають неоднозначні оцінки у християнському світі. Деякі християнські діячі підкреслюють результативність діалогів, вважаючи, що вони значно наблизили християн до єдності. Деякі діалоги досягли тієї фази, коли обговорюються моделі єдності, форми спілкування, можливість проведення спільних церковних конференцій.

Церкви, які мають розвинену організаційну структуру на національному, регіональному і міжнародному рівні, краще й інтенсивніше ведуть діалог. Важливим є і внесок ЗМІ, котрі є посередником, що доносять інформацію не лише до інших конфесій, а й до суспільства вцілому. Церкви, що погано чи слабо репрезентовані на таких рівнях, мають певні труднощі в участі в діалозі. Зокрема, зараз є актуальним питання використання акустичних систем під час проведення богослужінь, але частина конфесій цього не допускає, а інші навпаки вважають це позитивною складовою в розвитку релігійної комунікації. І тому навіть на такому, здавалося незначному незгодженні і може виникнути непорозуміння, відповідно у майбутньому буде сформований діалог.

Отже, екуменічні відносини є видом міжхристиянських або міжконфесійних відносин і спрямовані на взаємне зближення, а в кінцевому підсумку, на християнську єдність. Оскільки екуменічні відносини відбуваються не лише в релігійній, а й у світській площині, то, з релігієзнавчого погляду, вони не завжди є відносинами релігійними. Екуменічний діалог можна поділити на релігійний та позарелігійний. Останній із них є найбільш продуктивним, оскільки не вимагає від конфесій поступатися своїми релігійними переконаннями, не закликає до якихось істотних змін віроповчальних систем. Оскільки кожен учасник діалогу є носієм істинного віровчення, то будь-які поступки або компроміси християнські лідери вважають неприпустимим, навіть гріховним актом.

Екуменічний діалог як вид екуменічних відносин є засобом досягнення християнської єдності, але, якщо метою всіх екуменічних діалогів є християнська єдність, то їхні цілі можуть бути різними. Зокрема, це може бути знайомлення із релігіями, конфесіями, також можливий пошук спільних та відмінних рис у розрізі релігій. Говорячи про подолання відмінностей, слід зазначити про терпимість та повагу щодо інших релігій.

Отже, богословський або екуменічний діалог є засобом для досягнення єдності. У розділенні християнства важливу роль відіграли богословські розбіжності у віровченні та відмінність у культурі. Тому повернути втрачену єдність можливо через усунення цих розходжень. Конструктивний діалог є невід'ємною складовою у вирішенні тих чи інших питань.

Література:

1. Бабій М. Діалог у контексті міжконфесійних відносин : сутність і проблеми // Екуменізм і проблеми міжконфесійних відносин в Україні / М. Бабій. – К. : Гносиз, 2001. – С. 47.
2. Бубер М. Диалог / М. Бубер. Два образа веры. – М. : Республика, 1994. – С. 93–125.
3. Браун Р. М. Правила диалога / Р. М. Браун, М. Киннемон, Б. Кроун. – М. : ББИ, 2002. – 151 с.
4. Гордиенко Н. С. Современный екуменизм. Движение за единство христианских церквей / Н. С. Гордиенко. М. : Наука, 1972. – 200 с.
5. Етерович М. Екуменічний діалог – ідеал і реальність / М. Етерович // Людина і світ. – 2002. – Випуск 11-12. – С. 2.
6. Иоанн Павел II. Энциклика «Ut unum sint» // Православие и католичество от конфронтации к диалогу : Хрестоматия / Сост. А. Юдин. – М. : ББИ, 2001. – С. 451–456.
7. Колодний А. Християнство на порозі третього тисячоліття / А. Колодний Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу. – С. 67.
8. Кисельов О. С. Феномен екуменізму в сучасному християнстві : автореф. дис. к-та філ. наук : 09.00.03 / Кисельов О. С. ; НАН України. – Київ, 2009. – 132 с.
9. Релігієзнавчий словник. За ред. А. Колодного і Б. Лобовика. – К., 1996. – 107 с.
10. Rush V.G. Ecumenism – a Movement toward Church Unity. – Philadelphia : Fortress Press. 1985. – 133 p.
11. Сарапін О. Релігійна діяльність: сутність та форми вияву // Академічне релігієзнавство : Підручник / За ред. А. Колодного. – К. : Світ знань, 2000. – С. 250–265.
12. Томос А. Документи про відносини Римського і Константинопольського престолів у 1958–1984 рр. / А. Томос – К. : Дух і літера, 2001. – 558 с.
13. Филипович Л. О. Міжнародний досвід міжконфесійного діалогу // Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу / Л. О. Филипович – К., 2010. – С. 158.

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

УДК 316.472.45

Світлана Ганаба**МЕТОДОЛОГІЧНІ СТРАТЕГІЇ КРИТИЧНОЇ ПЕДАГОГІКИ
В МОДЕРНІЗАЦІЇ СУЧАСНОЇ ОСВІТИ**

Необхідність пошуку нових методологічних підходів та концептуальних ідей розвитку освіти зумовлена особливостями соціокультурного розвитку сучасності. У статті розглянуто евристичний потенціал і методологічні стратегії критичної педагогіки. Її вихідною позицією є визнання того, що навчальний процес не є нейтральним. Освіта є завжди ідеологічно навантаженою й культивує домінуючі в суспільстві відносини й практики. Критична педагогіка передбачає залучення до навчальної діяльності життєвого досвіду й відображення в ній культури індивідуума, «розвиток його голосу» через критичний погляд на світ і суспільство, що відбувається в діалозі з Іншими. Освіту розглядають як практику свободи, як джерело соціальної трансформації та емансипації. Процес трансформування передбачає зміну тих, хто навчається. Щоб бути – людині необхідно зазнавати постійних змін та руху до нової своєї сутності. У процесі навчання вона перебуває у процесі постійного становлення та самозміни. Людина постає як відкрита до змін, як така, яка здатна зробити вибір та нести відповідальність про нього, використовує свободу.

Ключові слова: критична педагогіка, освіта, соціальна трансформація, людина, методологічні стратегії.

Svitlana Hanaba**METHODOLOGICAL STRATEGY OF CRITICAL PEDAGOGY
IN THE MODERNIZATION OF MODERN EDUCATION**

The need to find new methodological approaches and conceptual ideas of education is due to the peculiarities of our socio-cultural development. In the article the methodological and heuristic potential strategies critical pedagogy. Critical pedagogy is an interdisciplinary direction. It develops due to «critical» research in the field of philosophy, psychology, pedagogy, cultural studies, political science, sociology and so on. Critical pedagogy uses critical philosophical theory for analysis and design of educational activities. Its starting point is the recognition that the educational process is not neutral.

Education is always ideologically loaded and cultivates relations prevailing in society and practice. Appeal to study the project «critical pedagogy» makes the development of a new vision of man as open and complex. Such a person identifies critical ability to recognize their own limitations and overcome them conscious. Critical pedagogy involves bringing to life experience of learning activities and displays it in the culture of the individual, «the development of his voice» through a critical view of the world and society that is in dialogue with others. Education is seen as the practice of freedom as a source of social transformation and emancipation. The process involves changing the transformation of students. To be – a person must undergo constant change and movement to new essence. During her studies, she is in the process of becoming a permanent and self changes. The starting point is unique movement transformative nature of man, his dreams, beliefs, ideas, thoughts and so on. In this process appears as a man open to change, as such, is able to make choices and take responsibility for it, using freedom.

Key words: critical pedagogy, education, social transformation, the man methodological strategy.

Светлана Ганаба**МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ СТРАТЕГИИ КРИТИЧЕСКОЙ ПЕДАГОГИКИ
В МОДЕРНИЗАЦИИ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ**

Необходимость поиска новых методологических подходов и концептуальных идей развития образования обусловлена особенностями социокультурного развития современности. В статье рассмотрено эвристический потенциал и методологические стратегии критической педагогике. Критическая педагогика использует критическую философскую теорию для анализа и проектирования образовательной деятельности. Ее исходной позицией – понимание того, что учебный процесс не является нейтральным.

Образование культивирует доминирующие в обществе отношения и практики. Обращение образования к проекту «критической педагогике» предусматривает развитие новое видение человека как открытого и сложного. Такой человек демонстрирует способность к критическому распознаванию собственных ограничений и их преодоление. Критическая педагогика предусматривает использование в учебной деятельности жизненного опыта и отображение в ней культуры индивидума, «развитие его голоса» через критический взгляд на мир и общество. Образование рассматривается как практики свободы, как источник социальной трансформации и эмансипации. Процесс трансформирования предусматривает изменение тех, кто учится. Чтобы быть – человек должен изменяться. В таком процессе человек открыт к изменениям, он может делать выбор и нести ответственность за него.

Ключевые слова: критическая педагогика, образование, социальная трансформация, человек, методологические стратегии.

Сучасна освіта знаходиться у стані перманентних змін. Ці зміни зумовлені низкою безпрецедентних і стрімких науково-технічних відкриттів, які докорінно змінюють обриси сучасного світу, задають темпи подальших змін, позбавляючи чітких орієнтирів й пріоритетів його розвитку. Сучасність постає як рухлива, розріджена, роз'єднана, дисперсна, тягуча версія модерності, яка не вкладається в жодні межі чи схеми та передбачає ліквідацію будь-яких штампів, зразків і прикладів. Новий контекст соціальної реальності суттєво впливає на буття людини й актуалізує пошук оптимальних шляхів і можливостей розвитку у світі змін.

Уникнути шоку перед майбутнім та врахувати пульсацію сучасності людині допоможе сфера освіти, за умови, що вона не стільки озброїть її певним обсягом знань, а й сприятиме розвитку умінь навчатися, вчасно відмовлятися від застарілих ідей та концепцій, приймати рішення в непередбачуваних ситуаціях тощо. У мінливому суспільстві, де минуле вже плавно не перетікає в сьогодення та не обумовлює майбутнє, освіта слід розглядати як орієнтир у подальшому розвитку суспільства. Вона покликана значною мірою виконувати випереджаючу превентивну функцію підготовки людини до життя в епоху криз та нестабільності. Людина має налаштовуватися на сприйняття змін як природної норми, а не як прикрого одиничного випадку.

Окреслений соціокультурний контекст актуалізує необхідність пошуку нових методологічних підходів і концептуальних ідей розвитку освітньої сфери. Слід зазначити, що в сучасному науковому дискурсі є чимало досліджень присвячених проблемам аналізу проблем, особливостей, шляхів подальшого розвитку освіти як пріоритетної сфери суспільного життя. У межах цієї статті розглянемо методологічні стратегії та евристичний потенціал критичної педагогіки в пошуку нових концептуальних ідей, технологій та підходів у модернізації освітньої сфери тощо.

Критична педагогіка як окремий напрям дослідження виникає у другій половині ХХ століття. Вона набуває розвитку у країнах американського й європейського континентів. Цей напрям базується на цінностях толерантності, рівності, свободи, демократії тощо. У ньому представлено філософсько-культурну інтерпретацію питань расової, класової, статевої та інших форм соціальної нерівності й дискримінації. Її результатом є радикальний перегляд можливостей освіти у трансформаційних процесах суспільного життя задля досягнення більш справедливого світу. За твердженням Г. Жиру, критична педагогіка представляє освітній рух, який покликаний допомогти учням розвинути свідомість свободи, вміння розпізнавати авторитарні тенденції і конструктивно діяти задля їх подолання [8]. Цей напрям дослідження є своєрідною політикою визволення, яка, на думку П. Макларена, дозволяє усвідомлено і критично побачити всі складнощі суспільного життя, з тим, щоб забезпечити моральну й інтелектуальну протидію гнобленню [1, с. 69]. Загалом такий освітній проект, за твердженням І. Фрумїна, розглядає освіту «не в її вузьких технологічних межах, а в широкому історичному, соціальному і культурному контексті» [6, с. 55].

Слід зазначити, що чітко визначеного поняття «критична педагогіка» не існує. Цей термін у науковому дискурсі має радше загальну назву тих дослідницьких стратегій, які науковці використовують у поясненні та критичному переосмисленні дискримінаційних соціально-культурних практик у сфері освіти. Критична педагогіка є міждисциплінарним напрямом, який розвивається завдяки «критичним» дослідженням у сфері філософії, психології, педагогіки, культурології, політології, соціології тощо, презентуючи свій погляд на соціальний устрій та можливості сфери освіти у вирішенні проблем соціального життя. У межах цього педагогічного проекту, на думку І. Предборської, «відбрунькувалися» та розвиваються концепції феміністської (-их) педагогіки (к), антипедагогіки (А. Ілліча), уповноваженої освіти (І. Шор), революційної педагогіки (П. Макларена), граничної педагогіки (Г. Жиру) тощо. Виокремлення цих та інших напрямів, наголошує дослідниця, є умовною мисленевою конструкцією, оскільки їх ідеї взаємодіють, переплітаються, утворюючи нові тематичні поля осмислення як освітніх проблем, так і суспільства загалом. Інкorporація ідей одних напрямів в інші, відповідає «самій суті постмодернізму, яка полягає в тому, щоб активізувати процес легітимізації нових дослідницьких практик та ідей, які за часів модерну були витіснені на периферію домінуючими дискурсами» [2, с. 70].

Що продуктивного можуть запропонувати ідеї критичної педагогіки у вирішенні проблем модернізації освіти в умовах сучасного мінливого суспільства?

Насамперед вихідною позицією критичної педагогіки є визнання того, що навчальний процес не є нейтральним. Навчальна діяльність не може існувати поза контекстом соціокультурних реалій. Освіта є завжди ідеологічно навантаженою, такою, що культивує домінуючі в суспільстві відносини й практики. Тому навчальні заклади можна розглядати як політичні інституції, які відтворюють наявні несправедливі відносини та практики гноблення. Як приклад, П. Макларен у праці «Життя у школах: введення у критичну педагогіку», спираючись на концепцію гноблення, сформульовану І. М. Янг,

виокремлює такі форми гноблення: експлуатація, безсилля, маргіналізація, культурний імперіалізм, насилля [1]. Дослідник звертає увагу на зміну соціальної природи актів гноблення. На його думку, у сучасному суспільстві гноблення не можна розглядати лише як певне зло, що твориться іншими. У реаліях повсякденного життя його розуміють як норму, що систематично відтворюється в економічних, політичних і культурних інститутах і може бути наявним навіть там, де немає явної дискримінації. Гноблення, наголошує П. Макларен, може бути наявним і в несвідомих реакціях людей, які керуються благими намірами, що виникають під час звичних контактів з мультимедійними і культурними стереотипами, зі структурними проявами бюрократичної ієрархії і ринковими механізмами, тобто звичними процесами повсякденного життя [1, с. 61–62].

Прихований характер актів гноблення, їх здатність трансформуватися в різні форми роблять навчальний процес ціннісно не вільним. Навчання, яке має на меті сприяти індивідуальному розвитку дитини, водночас, піддає її дискримінації й селекції у вигляді диференціації за здібностями, розподілу за віковими групами, використовує систему покарань та заохочень, порівнянь в оцінках та здобутках тощо. Таке навчання «нормалізує» учнів, підганяє під ті стандарти, які є загальноприйнятими в суспільстві й підтримуванні ним. Водночас така ситуація окреслює проблему співвідношення освітніх стандартів та принципів критичної педагогіки. Розмірковуючи над цією проблемою, дослідники Л. Беркам та Л. Ктукшері вважають, що труднощі її розв'язання обумовлюються з одного боку, спрямованістю критичної педагогіки на розширення прав і можливостей у навчальному процесі тих, хто мав статус маргінала і чий «голос мав мовчати» з метою подальших процесів соціальної трансформації, а другого боку – дотримання під час навчання набору стандартів, розроблених керівництвом і реалізованих в оцінках та очікуваннях педагогів. На перший погляд ці освітні завдання мають різне функціональне призначення в соціумі. Критична педагогіка, за твердженням науковців, передбачає залучення до навчальної діяльності життєвого досвіду й відображення в ній культури індивідуума, «розвиток його голосу» через критичний погляд на світ і суспільство, що відбувається в діалозі з Іншими. Академічні стандарти, прийняті як загальнообов'язкові до виконання в закладах освіти, орієнтуються радше на потреби соціуму, а ніж на розвиток конкретної унікальної особистості. Проте їх принципи, знаннявий ресурс, навички тощо критичні педагоги не відкидають, а використовують у підготовці й набутті досвіду суб'єктами навчання в підготовці активних громадян демократичного суспільства. Йдеться про створення простору критичного переосмислення тих знань й умінь, які пропонує академічний стандарт у напрямі становлення освіти як каталізатора розширення прав і можливостей учнів/студентів стати критично активними громадянам, агентами подальших змін [7].

Подібна позиція знайшла відображення і в міркуваннях П. Макларена. Репресивну природу освітніх стандартів щодо особистості він розглядає на прикладі системи тестування, яка набула неабиякої популярності не лише в американському суспільстві, а в останні десятиліття і в українському. Дослідник переконує, що тестова перевірка якості навчальних досягнень має мало спільного із висвітленням якісної складової освітнього процесу, оскільки не спрямована на показ рівня достовірного розуміння студентом/учнем набутих знань, критичного їх осмислення та спроможності використовувати в суспільних практиках. Стандартизовані тести зазвичай слугують мірилом тимчасового засвоєння суми фактів та навиків, враховуючи й навик самого проходження тестів. Надмірне захоплення тестовими технологіями у процесі навчання суттєво впливає на організацію навчання. Педагог сконцентровує свою увагу на підготовку суб'єктів навчання до здачі тестів, відкладаючи в бік навчальні плани щодо вивчення літератури й соціально-культурних досліджень. Застосування тестових технологій не дозволяє повною мірою виявити творчий потенціал суб'єктів навчання й сприяти його подальшому розвитку в навчальному процесі. За допомогою тестів можна радше оцінити формально окреслену сукупність знань, а ніж уміння людини вирішувати творчі завдання чи стандартні завдання нестандартними методами тощо. До позитивних властивостей тестових технологій науковці відносять їх об'єктивний характер. Вони стверджують, що «особливе місце тестових технологій обумовлене їхньою об'єктивністю, яка є наслідком відсутності (або мінімізації) суб'єктивного фактора, технологічності, яка є наслідком використання формалізованих процедур перевірки їх виконання» [1]. Власне ця обставина є важливою в поясненні надзвичайного захоплення тестовими технологіями в українській освіті. За останні роки вони набувають пріоритетної ролі в перевірці якості здобутої освіти в загальноосвітніх закладах. Переслідуючи мету не заангажовано перевірити рівень знань й освітніх досягнень суб'єктів навчання, вони є уніфікованими й стандартизованими, а тому недостатньо враховують морально-етичний аспект, індивідуальну природу людини, її унікальний внутрішній потенціал. Постійне тренування тестами задля високих результатів не сприяє вирішенню питань, які визначають подальшу долю людини, а тому, за твердженням П. Макларена, є порушенням етичних норм [1, с. 71]. Наступною причиною «надмірного» захоплення тестовими технологіями є перетво-

рення тестування на індустрію, у якій обертаються величезні кошти. В останні роки в українській освіті простежується тенденція стратегії «високих ставок на результат» на різних етапах навчання від початкової до загальноосвітньої школи. Постійне тренування тестами спонукає людину слухняно пристосовуватися до світу наявних реалій, рефлексувати його в межах прийнятих традицій. Вона розглядає світ як певну даність, а не як дійсність, що містить низку можливостей. Загалом навчальна діяльність, яка уособлюється з актами гноблення й маніпулювання свідомістю, стикається з численними труднощами розвитку й культивування здатності в тих, хто навчається неупередженого, незаангажованого погляду на реалії світу та себе в ньому. Соціальне домінує над індивідуальним. У навчанні основним є не індивідуальні властивості людини, а її роль, діяльність у соціальній системі. Тому мета критичної педагогіки полягає в тому, щоб стимулювати наставників та учнів/студентів у сприянні трансформації освіти й усього суспільства.

Дослідницькі напрями критичної педагогіки не лише окреслюють концептуальні та методологічні межі вирішення освітніх проблем, а й пропонують конкретні шляхи їх розв'язання в навчальній діяльності. Таким чином, реалізація цього проекту не зводиться до певного педагогічного методу, а розглядається як соціально-освітній процес. Цей процес передбачає організацію й реалізацію навчання в тісній взаємодії із життєвим досвідом, інтересами й потребами учасників навчального процесу. Під час навчання педагог повсякчас демонструє здатність брати участь у навчанні як учень серед учнів, перейматися їхніми ідеями, думками, використовувати їх досвід задля створення нового ресурсу знань та вирішення суспільних проблем [6].

Представники критичної педагогіки вихід із ситуації пригноблення й домінування вбачають у розгляді освіти як практики свободи. На їх думку, розуміння навчання як осередку свободи перетворює його у джерело соціальної трансформації та емансипації. У своїх працях дослідники окреслюють методологічні орієнтири створення освітнього процесу як практики свободи, звертаючи увагу на конкретні шляхи їх втілення. Зокрема, П. Фрейре у своїх міркуваннях акцентує увагу на необхідності «деколонізувати свідомість». Цей процес, на думку дослідника, передбачає переосмислення тих ідей, досвіду, які нав'язують свідомості у процесі навчальної діяльності. Накопичення певної суми знань у процесі навчання змушує людину займати позицію пасивного, відстороненого спостерігача. Вона сприймає світ, який уже «створений» для неї іншими людьми. За такого підходу, наголошує П. Фрейре, «людина не є свідомою істотою; вона радше має якусь свідомість – порожній «мозок», пасивно відкритий для сприйняття вкладеної в нього реальності зовнішнього світу» [5, с. 57]. Її свідомість розвивається в річищі презентованих іншими оповідями, повідомленнями. Вона підпорядкована загальноновизнаним суспільним нормам й орієнтирам, а тому є колонізованою, залежною від позиції наставника. «Деколонізована свідомість» не є вільною, вона не може вийти за межі загальноприйнятого та дозволеного. Як ілюстрація цих міркувань чітко визначена державним стандартом знання складова навчальних програм. Декolonізація свідомості відбудеться за умови культивування свідомого спрямування й усвідомлення того, що необхідно вивчити [5, с. 57]. Звільнити колонізовану, пригноблену свідомість можливо за умови подолання спроектованих меж, випустивши її у «вільне плавання» в розумінні і пізнанні світу. У такий спосіб людина виявлятиме здатність не лише сприймати світ у його змінах, а й проектувати ці зміни. Вона поставатиме як критично мисляча й активна, дієва. Як наголошує В. Зінченко, навчання грамотності за П. Фрейре містить у собі не тільки читання слова, а й «читання світу». Ця обставина своєю чергою, на думку дослідника, змушує людей ставити питання з приводу своєї історичної й соціальної ситуації, тобто «читати свій світ» – із метою діяти як суб'єкти у створенні демократичного суспільства [5, с. 250].

П. Макларен визначає таку людину як «критично грамотну». Під «критичною грамотністю» дослідник розуміє не лише можливість ефективно озброювати суб'єктів навчання набутим досвідом навчання шляхом використання числової, комп'ютерної, культурної грамотності, а й здатність пов'язати матеріал тематичних навчальних програм. Така здатність покликана сприяти економічній, медійній, екологічній, споживчій та іншим видам грамотності щодо сьогоденної соціальної і освітньої політики [1, с. 73]. Релевантною обставиною в цьому процесі є уміння пов'язати й критично осмислити, переосмислити набуті знання із особистісним досвідом. Знання отримують природу рефлексивно соціально значимих, оскільки завдяки їм у процесі навчання людина отримує здатність вибудувати власну соціальну позицію. З огляду на цю обставину, критичну педагогіку можна розглядати як своєрідний політичний проект, який покликаний позбавити не лише навчальну діяльність будь-яких форм гноблення та маніпуляцій свідомістю, а й сприяти утвердженню демократичних цінностей та розвитку справедливого й рівноправного суспільства. Подолання дискримінаційних умов в освітній діяльності перетворює її у практику свободи, де відбувається виховання емансипованих особистостей, здатних до вільного дискурсу шляхом формування критичного мислення. Такі особис-

тості є критично налаштованими, у тому сенсі, що реалізують своє право домагатися справедливості, шукати емансипації. Критично налаштована людина, з одного боку, є експертом у розпізнаванні несправедливості, а з другого – спрямовує всі свої зусилля на її подолання в реаліях суспільного життя [1]. Відповідно до цього «критична грамотність» є засадничою, за твердженням П. Макларена, у розвитку «критичного громадянства». «Критичне громадянство» науковець розуміє як розвиток здатності у людини до соціальних змін та перетворень [1, с. 73]. Ця здатність досягається шляхом критичного осмислення ідей, поглядів, концепцій із тим, щоб забезпечити їм нове життя й нове звучання у вирішенні окреслених проблем. Таким чином, критичність розуміють не як заперечення, відкидання тих думок й позицій, які не вкладаються в лоно загальноприйнятих і санкціонованих суспільством, а як здатність їх переосмислити, вивівши на якісно новий рівень. Загалом критична грамотність передбачає здатність концептуалізувати й аналізувати різні об'єкти (явища, системи) крізь призму власного світобачення та досвіду, можливість теоретизувати й критично розмірковувати над ними. Критичне переосмислення будує навчальний процес на «мові можливостей», намагаючись врахувати найбільшу кількість думок і позицій. Важливим моментом освіти, на думку А. Прокопенка, є особистісна спрямованість процесу навчання, у якому за вихідний момент беруться не потреби й інтереси соціуму як цілісної системи, а людина з її неповторністю, як джерело розвитку [3, с. 6]. Людська індивідуальність є основою суспільних відносин, роблячи їх відкритими, складними, різноманітними. Вони багато в чому залежать від індивідуальної ініціативи та розмаїтості, є умовою розвитку суспільних відносин.

Натомість, нездатність до критичного осмислення, пасивність, слухняність у навчальних практиках «консервують» у суспільстві відносини домінування й підкорення. Така навчальна діяльність виховує повагу до позиції, яка вважається єдино правильною й безальтернативною. Вона культивує наслідування й зводить творчий потенціал окремої особистості до мінімуму. Творчі особистості в межах навчальної діяльності, за твердженням П. Фрейре, розглядають «як окремі випадки, як маргінальні одиниці, що відхилились від загальної конфігурації «доброго, упорядкованого й справедливого» суспільства» [5, с. 56]. Подолати свій статус маргінала вони зможуть лише за умови «інтеграції» до суспільства, яке «залишили». Однак проблема, на думку дослідника, полягає не у «прилаштуванні» осіб-маргіналів, які живуть «поза» суспільством, із тим, щоб зробити їх пригнобленими «істотами задля інших». Вона має спрямовуватися на трансформування освітньої структури так, щоб вони могли стати «істотами для себе» [5, с. 56].

Процес трансформування передбачає зміну тих, хто навчається. Щоб бути – людині необхідно зазнавати постійних змін та руху до нової своєї сутності. Тобто, щоб бути – необхідно ставати, перебувати у процесі становлення та зміни. У процесі навчання вона перебуває у процесі постійного становлення та само зміни. Вихідним пунктом трансформативного руху є унікальна природа людини, її мрії, переконання, ідеї, думки тощо. Прагнення до перетворень та само зміни витісняє покірність людини. У навчальній діяльності, за умови критичного осмислення матеріалу, відбувається переорієнтація з універсалізації особи на розвиток самобутньої, унікальної особистості. Критична грамотність передбачає залучення до навчального процесу унікальної природи людського Я. У такому процесі людина постає як відкрита до змін, як така, яка здатна зробити вибір та нести відповідальність про нього, використовує свободу.

Наступною проблемою на якій акцентує свою увагу критична педагогіка є критичне осмислення взаємовідносин інтерсуб'єктивної сув'язі Я-Інший. Представники критичної педагогіки використовують критичний аналіз задля більш повного й ґрунтовного осмислення, усвідомлення причин глобального кризового становища та пошуку шляхів виходу з нього. При цьому, як зауважує І. Радіонова, «критична педагогіка не наділяє «іншого» демонічними або екзотичними рисами. Вона намагається усвідомити відмінності за допомогою критичного осмислення, соціальних відносин і культурних практик» [4, с. 195]. Дослідниця переконує, що навчальний заклад покликаний людину навчати «способам критики для аналізу життєвого досвіду, а також для критики тих форм знання, що визначали попереднє ставлення до цього досвіду» [4, с. 195]. Критика домінуючих форм знання й культури як таких, що формують досвід учнів, є пріоритетною й необхідною в межах критичної педагогіки. У цьому процесі, на думку дослідниці, важливо, по-перше, поєднати навчання з легітимізацією певних дискурсивних позицій, розуміти навчання як процес, що здійснюється всередині історично обумовлених практик, включно з політичними режимами більшості. По-друге, критична педагогіка передбачає вихід за межі дискурсу відмінностей. Вона пропонує розглянути відносини значно глибше з позицій суб'єктивності. За твердженням І. Радіонової, така суб'єктивність має дещо іншу природу. На її думку, критична педагогіка пропонує новий тип суб'єктивності – «постколоніальну суб'єктивність» сутність якої проявляється в активному заперечення пригноблення. Дослід-

ниця посиляється на дослідження П. Макларена щодо того, що заперечення суб'єктивністю будь-яких форм пригноблення передбачає певні ризики. Вони, по-перше, полягають у тому, що модель суб'єктивності може бути перенесена терен євроцентристського дискурсу, по-друге, існує небезпека розгляду расових, класових і гендерних відносин незалежно одне від одного або припускати, що вони однаково впливають на суб'єкти [4, с. 195–196]. Критична педагогіка має на меті проаналізувати ці відносини у взаємозв'язку, контекстуальній специфіці і за певних історичних умов, оскільки в суспільстві існують скоріше гібридні форми пригноблення.

Отже, критична педагогіка розглядає навчальний процес у широкому історичному, соціальному й культурному аспектах. Вона використовує критичну філософську теорію для аналізу й проектування освітньої діяльності. Загалом вона постає викликом для традиційних навчальних практик, оскільки пропагує певний спосіб осмислення освітньої реальності. Цей спосіб викриває примус, гноблення, насильство тощо, які своєю чергою нівелюють індивідуальність, унікальність особистості, роблять освіту особистісно не вільною та заангажованою. Звернення навчальної діяльності до проекту «критичної педагогіки» зумовить розвиток нового бачення людини як відкритої й складної. Така людина виявляє здатність як до критичного розпізнавання власних обмежень, так і їх свідомого подолання. Критична педагогіка дозволить звільнитися від некритичних і гнітючих конституцій досвіду, який врешті-решт зумовлює гноблення та експлуатацію.

Література:

1. Макларен П. Жизнь в школах : введение в критическую педагогику / Питер Макларен // Вопросы образования. – 2006. – № 12. – С. 61–73.
2. Предборська І. Радикальна педагогіка в проблемному полі західної філософії освіти : пошуки, контексти, інтерпретації / І. Предборська // Філософія і методологія розвитку вищої освіти України в контексті євроінтеграційних процесів / [авт. кол. : В. Андрущенко, М. Бойченко, Л. Горбунова та ін.] – К. : Пед. думка, 2011. – С. 68–93.
3. Прокопенко А. Я. Зміна парадигми освіти : від традиційної до особистісно-орієнтованої (соц.-філос. аспект) / А. Я. Прокопенко // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2006. – Вип. 56. – К. : Центр духовної культури, 2006. – С. 230–240.
4. Радіонова І. О. Трансформації американської критичної педагогіки: евристичний потенціал і перспективи застосування / І. О. Радіонова // Вісник Харківського національного університету імені Г. С. Сковороди. Філософія. – 2013. – Вип. 40 (1). – С. 192–203. s
5. Фрейре П. Педагогіка свободи : Етика, демократія і громадянська мужність / Пауло Фрейре ; [пер. з англ. О. Демянчука]. – К. : Видав. дім «КМ Академія», 2004. – 120 с.
6. Фрумін І. Д. Вызов критической педагогики / И. Д. Фрумин // Вопросы философии. – 1998. – № 12. – С. 55–62.
7. Bercaw A. L. Teacher education, Critical pedagogy and Standards; an exploration of theory and practice [Electronic resource] / Lynne A. Bercaw, Lisa M. Stooksberry – Access mode : www.usca.edu/essays/vol122004/Bercam.pdf.
8. Henry A. Giroux. – Giroux H. Lessons to be learned from Paulo Freire as education is being taken over by the mega rich [Electronic resource] / Access mode : www.viewpointonline.net/lessons-to-be-learned-from-paulo-freire-as-education-is-being-taken-over-by-the-mega-rich-henry-a-giroux.html.

УДК 128:1 (091)

Михайлина Шумка**ТАНАТОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ**

У статті проаналізовано феномен смерті як велику таємницю. Автор зазначає, що танатологічна проблематика належить до традиційних проблем філософського дискурсу та визначає статус самої філософії. Феномен смерті піддається аналізу як одна із ключових проблем у дослідженнях філософської антропології. Смерть виступає визначним чинником антропологічної проблеми. Говорячи про трагедію смерті, філософи торкаються вічного питання про сенс життя.

Ключові слова: *смерть, страх смерті, життя, безсмертя, сенс життя.*

Mykhailyna Shumka**TANATOLOGICAL PROBLEM IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY**

The phenomenon of death is a great mystery. Tanatological issues relates to traditional problems of philosophical discourse. Death is a prominent factor of anthropological problem. Speaking about the tragedy of death, philosophers affect the eternal questions about the life meaning.

The author notes that the study of perception and awareness of death can help people learn behavioral features, reveal people worldview and values. Current time requires rethinking, systematization and a new interpretation in accordance with the actual conditions of all the richness of spiritual culture of mankind, which was created to counter death. Anxiety in society especially acutely raises because of unmotivated aggression and necrophilia, mass suicide among young people, terrorism and admiration of death.

The study of the phenomenon of death is conducted on two levels: cultural and philosophical. In classical and non-classical philosophy is highlighted the main conceptualization approaches of death: the rational, dialectical, existential, psychoanalytical, deconstructivist, postmodern. In industrial society, death is no more cultivated, there is no «a celebration of death», the symbol of death does not prevail in social ritual celebration. The concept of human death accompanied by melancholy, as uncertainty, loneliness. The suffering is displaced from life. The desire to die easily, accompanies with the desire to die beautiful and comfortable, like a away to another world. In the XXI century it is not interesting to die old, death, accidental death, intriguing violent death. Terrorist attacks generate ritual of mass sacrifice. People desperately need help to get out of stress. Therefore, there is a need for new rituals that have become tools of psychotherapy for all people.

Key words: *death, fear of death, life, immortality, the meaning of life.*

Михайлина Шумка**ТАНАТОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ**

В статье проанализировано феномен смерти как большую тайну. Автор отмечает, что танатологична проблематика относится к традиционным проблемам философского дискурса и даже определяет статус самой философии. Феномен смерти поддается анализу как одна из ключевых проблем в исследованиях философской антропологии. Смерть есть определяющим фактором антропологической проблемы. Говоря о трагедии смерти, философы касаются вечного вопроса о смысле жизни.

Ключевые слова: *смерть, страх смерти, жизнь, бессмертие, смысл жизни.*

Намагання привідкрити завісу тайни смерті становить основу культури та соціальної моральності. Смерть є структурним компонентом картини світу, який існує у свідомості кожного члена суспільства. Ставлення до смерті може послужити індикатором характеру цивілізації. Феномен смерті становить основу ціннісних відношень та первинних уявлень про моральність. Вивчення сприйняття та усвідомлення смерті допоможе пізнати особливості поведінки людей, виявити їхній світогляд та ціннісні орієнтації.

У будь-якій культурі існує страх смерті. Людина все своє свідоме життя прагнула і прагне пережити смерть. Страх смерті посилює радість життя. Перед обличчям смерті життя набуває нового смислу. Суб'єктивне осмислення смерті можливе тільки в соціальному контексті.

Сьогодні вимагає переосмислення, систематизації та нової інтерпретації відповідно до сучасних умов усього багатства духовної культури людства, яке було витворене з метою протистояння смерті. Ця проблема потребує свого вирішення не тільки в межах ідеологічних чи релігійних установок, соціокультурних та національних традицій, а й на рівні загальносуспільних цінностей. Тривога

в суспільстві особливо гостро постає у зв'язку із невмотивованою агресивністю та некрофілією, масовою суїцидальною поведінкою молоді, тероризмом та милуванням смертю.

Актуальність дослідження феномену смерті та його осмислення впливає також із інтересу до неї людей різних сфер буття: філософів, політиків, психологів, теологів, істориків, лікарів, священиків та інших. У сучасному суспільстві проходять зміни, які пов'язані із актуалізацією проблеми смерті та переосмислення позиції щодо відношення до життя. Сучасна людина по-новому вирішує в історичному контексті проблеми сенсу життя.

Вивчення феномену смерті в різних соціокультурних контекстах розпочалося порівняно недавно, тому не розкрито, яку роль відіграє уявлення про смерть у конструюванні картини світу, наскільки вона стає відмінною в різних культурах, а також не відзначено як уявлення про смерть пов'язані з ідеями сенсу життя, морального обов'язку, життєвими цінностями.

Метою статті є розкриття феномену смерті в історії філософії.

Виклад основного матеріалу дослідження. Питання смерті належить до традиційних проблем філософського дискурсу та навіть визначає статус самої філософії. Феномен смерті є ключовою проблемою в дослідженнях філософської антропології. Дослідження феномену смерті ведеться на двох рівнях: культурологічному та власне філософському. Оскільки смерть представлена як мертве тіло, вона піддається аналізу культурної символізації. Це відзначено у працях Д. Фрезера, М. Еліаде, Е. Тайлора. Аналіз символічної атрибутивності смерті подає К. Г. Юнг.

На філософському рівні феномен смерті яскраво представлено в концепціях Г. Гегеля, Ф. Ніцше, М. Хайдеггера та К. Ясперса, А. Камю, Ж.-П. Сартра.

У класичній та некласичній філософії виділено основні підходи концептуалізації смерті: раціоналістичний, діалектичний, екзистенційний, психоаналітичний, деконструктивістський, постмодерністський.

Проблема історико-філософської рефлексії щодо феномену смерті висвітлена у працях західних дослідників: Ф. Арієса, Р. Генона, М. Еліаде, Дж. Кембелла, Х. Ортеги-і-Гассета, Ле Февра; та у роботах українських й російських дослідників – Т. Аболіної, О. Александрової, Г. Аляєва, П. Гайденко, А. Гагаріна, А. Гуревича, О. Дугіна, А. Лосєва, В. Кебуладзе, О. Кундеревич, В. Ларіонової, В. Сівєрса, О. Шинкаренко.

Онтологічні підвалини смерті розкриті у працях представників класичної філософії: Платона, Плотіна, Д. Ареопагіта, П. Дамаскіна, Ф. Студіта та представників некласичної філософії: Е. Гуссерля, Й. Зізіуласа, Е. Корета, Ф. Ніцше, Р. Отто, Ч. Тейлора, М. Шелера, М. Хайдеггера, Хр. Яннара.

Питання виявлення закономірностей динаміки розвитку смерті як символічного, соціокультурного феномену подано у працях західних дослідників: Ж. Бодріяра, С. Жижека, Л. Зоджа, Дені Де Ружмона, Ж. Рюс, Л. Стросса, О. Хакслі, Ф. Фрімантл та в роботах російських та вітчизняних науковців: С. Аверинцева, А. Белорусова, Б. Парамонова, А. Гусейнова, Ю. Давидова, В. Малахова.

Психологічне сприйняття смерті віднаходимо у працях: філософів-письменників Ф. Достоєвського, Г. Гессе, А. Камю, Дж. Толкієна та дослідників, що працюють на межі гуманістичної психології та філософії – Е. Кюблер-Росс, Р. Мея, А. Маслоу, В. Франкла, З. Фрейда, Е. Фромма, К. Г. Юнга.

Праці патристів та неопатристів (А. Августина, І. Златоуста, Н. Васіліадіса, К. Уера, Хр. Яннара), мислителів екзистенційного напрямку (М. Бубера, С. К'єркегора, Г. Марсея, Б. Паскаля, П. Тілліха, А. Швейцера, А. Шопенгауера, К. Ясперса) присвячені проблемі протиставлення царини належного і царини практичного ставлення людини до смерті.

Людина не знає про час смерті, так само як і не знає про місце перебування свої душі. За допомогою міфу людина намагалася зробити своє майбутнє передбачуваним, проте вплинути на нього не мала сили. У давньогрецькій міфології був бог Смерті – Танатос, який здійснював смертний вирок Доли та зустрічав душу покійного. Греки сприймали смерть як найбільш тривалий сон, не як цілковиту зупинку життя, а як зміну місця існування.

Сократівська версія життя в очікуванні смерті була не байдужим ставленням до життя, а свідомою настановою на його достойний хід та завершення [11, с. 117–118].

Грунтовний аналіз проблеми смерті та безсмертя проводить видатний філософ античності – Платон. На думку мислителя, смерть є моментом звільнення і відокремлення душі від тіла. «Істинні філософи дуже багато думають про смерть. Займаючись пізнанням вічного блага, вона насправді зайняті підготовкою до смерті» [8, с. 417–445].

У трактаті «Топіка» Арістотель подає логічний сенс ідеї смерті та безсмертя. Філософ намагається пояснити родові та видові відмінності поняття «смерть», використовуючи порівняння із безсмертністю богів. Безсмертність Арістотель називає видовою відмінністю для деяких живих істот, які володіють безсмертям як іншою «обставиною» або «станом» життя.

Танатологічний дискурс набув свого подальшого висвітлення в епоху еллінізму та ще більше посилював проблему страху перед смертю. Епікур, відомим нам висловом про те, що смерть не має до нас ніякого відношення, намагається допомогти людині побороти страх перед смертю.

Протиріччя між оптимізмом та перспективою смерті намагається розв'язати Марк Туллій Ціцерон. Він, так як і Сократ, пропонує не думати про смерть, як про момент небуття, як про те місце, де душа досягає вічності.

Протилежну позицію щодо ставлення до життя та сприйняття смерті займає Сенека. Він стверджує, що життя не варте того, щоби ним так дорожити. На думку філософа, сміливим є той, хто без страху, мужньо прийме смерть. Такі своєрідні філософські твердження лягли в основу середньовічної культури, яка піднесла смерть на рівень культу та наповнила його фідеїстичним змістом [8, с. 417–445].

Філософи Риму та Греції поставили смерть на мармуровий п'єдестал. Пошановувалася смерть героя або непереможного імператора, який кидається на меч або б'є себе в груди кинжалом. Так, Цезар під ножами змовників думав не про порятунок, а про те, щоб у момент смерті прийняти кращу позу. Нерон, навпаки, в годину смертельної небезпеки злякався (його раб змушений був самогубством нагадати господареві про честь імператора) і став об'єктом насмішок для сучасників.

В епоху середніх віків Святе Письмо розглядало смерть як головну есхатологічну ідею. Доказом цьому служить основний образ християн – образ розп'ятого Бога – реліквія, сенс якої полягає у смерті. На цій підставі варто навести думку Арона Гуревича: «Зі смертю та воскресінням Христа починається новий етап історії потойбічного світу» [4, с. 265–266].

Із усіх таїнств віри у християн тільки смерть є такою великою таємницею та загадкою, тільки смерть має таке безпосереднє відношення до людини. І залежно від того, як людина вирішить цю проблему для себе, то так і побудує своє життя. Так, Августин Аврелій тлумачить смерть подвійно: як процес особистого вмирання, котрий розпочинається від самого народження і ставлення людини до усвідомлення сенсу чужої смерті [1, с. 11].

Після Августина християнська есхатологія одержала значний поштовх до подальшого поглиблення сакральної екзегези. Оскільки життя сприймали як вічну боротьбу, кінцем якої є смерть, то варто по-особливому і завчасно готуватися до цієї події. Пам'ять про смерть заставляла людину готуватися до Страшного Суду. Людина повинна була багато дізнатися про смерть і досягнути мистецтва вмирання. Смерть стала постійним супутником людини, на фоні чужої смерті людина відчуває й усвідомлює, що вона ще живе. Мистецтво вмирання як девіз життя знецінило всі прижиттєві задоволення. Невиносимість життя і страх смерті, як фундаментальні антиномії середньовічного мислення, створили образ культури, яка позбавлена у своїй основі ідеї самоцінності людини та її гідності. Життя і смерть, добро і зло, страждання і задоволення відривалися від людини і розглядалися самі по собі.

У гуманістичній традиції головною турботою людини є життя. Не страх смерті, але страх втратити життя змушує людей шукати засоби боротьби із якимсь недугом. Смерть і хвороба – це страшні вороги, які знімають усі наявні релігійні заборони та починають вивчати природні явища вмирання з метою пізнання життя. Тільки досягнувши свою смертність людина змогла пізнати цінність життя. Смерть є таким же елементом світового порядку, як і життя. З приводу цього Мішель Монтень зазначає: «... Ваша смерть є однією із ланок управляючого всесвітом порядку; вона ланка світового життя... Ваше буття, яким ви так насолоджуєтеся, однією своєю половиною належить життю – другою – смерті. У день свого народження ви в такій же мірі починаєте жити, як і вмирати». Тому так природно звучить заклик філософа розмірковувати про смерть із метою навчитися кращого життя. Монтень є послідовником Епікура, стверджуючи, що смерті під час життя немає. Винуватцем страху смерті є не вона сама, а підготовка до неї [9, с. 98–99].

Думка про смерть наштовхує людину на думку про межі її буття, тому життя є такою умовою і такою єдиною можливістю відчути всі насолоди та задоволення, адже за межами життя існує Ніщо. Людина вимушено займає позицію соціальної активності та вдається до науки, аби віднайти панацею від людських страждань інші явища природи постають предметом вивчення спеціалістів. Смерть втрачає маску страху і вперше відкриває своє Обличчя. Смерть стає керованою завдяки безмежним здатностям розуму. Із потаємного ворога вона постає відкритим супротивником людини.

Німецький філософ І. Кант відвів неоднозначне місце проблемі смерті. Він стверджує, що смерть зупиняє всі сподівання, тому є великим злом. Людина, яка роздумує над смертю, ставить у такий спосіб перед собою питання про значимість життя [15, с. 160].

Антропологічні погляди Г. Гегеля особливим чином зосереджуються навколо роздумів про смерть. На думку Олександра Кожева, Гегель відзначає, що смерть змушує людину прагнути до абсолютної

Мудрості. «Філософ повинен «дивитися в лице Негативному» і тільки так зростати у своїй мудрості. ... Завдяки смерті Суб'єкт утверджує себе в якості вільного» [5, с. 147].

У вченні Л. Фойєрбаха ми віднаходимо думки про те, що смерть не є злом, а навпаки – смерть змушує людину «мудро використовувати життєвий капітал» [10, с. 50].

Проблема смерті є домінуючим началом у філософських вченнях А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, С. К'єркегора. Так, К'єркегор стверджував, що смерть визначає екзистенціал духовних пошуків людини. Смерть є психологічною хворобою, смертельним гріхом відчаю, смерть витворює страх та абсурд [6, с. 361–470].

А. Шопенгауєр та Ф. Ніцше визнають смерть онтологічним началом, а життя – космологічною помилкою. Тільки смерть дає людині змогу відчутти справжню свободу. А. Шопенгауєр вважає, що на смерть треба дивитися як на головну мету. Її тінь лежить на людському житті.

Ф. Ніцше, описуючи європейську мораль, використовує метафору смерті – «смерть Бога». Проте Ніцше більше цікавить смерть людини, тобто зникнення людини із культури. А як зазначає Ю. Б. Яценко у своєму дослідженні, присвяченому трактуванню смерті в постнекласичній філософії: «...людина здатна втратити свою метафізичну велич. Саме в такий спосіб розгортається «панорама гуманістичного помирання», її окремих функцій, передусім функцій суб'єкта і автора. «Смерть суб'єкта» – один із засадових методологічних принципів постструктуралізму» [16, с. 52].

У некласичній філософії екзистенційно фундаментальним варіантом концептуалізації феномена смерті є онтології М. Хайдеггера, Ж. П. Сартра, Е. Левінаса. Проте, якщо у Хайдеггера, ми читаємо про те, що Dasein готовий прийняти останню можливість існування, будучи при цьому активним та свободним суб'єктом, то Е. Левінас подає суб'єкт, який є пасивним перед обличчям смерті, він не може зустрітися із своєю смертю. У нього немає ніякої мужності, героїзму, протистояння, які притаманні людині творів Хайдеггера. Хайдеггер індивідуалізує смерть, стверджує, що смерть є тим єдиним, що ніхто за нас не зробить: умерти за нас ніхто не зможе. Філософ відмовляється розуміти смерть як метафізичний чи біологічний феномен. Суб'єктивність за Хайдеггером, на відміну від класичної філософії, визначається не самосвідомістю, а усвідомленням смертності. Смерть у Хайдеггера є феноменом життя. Смерть є можливістю буття, останньою можливістю. Саме смерть і показує людині смисл її існування, адже тільки у смерті розкривається сама людська можливість бути. За Хайдеггером, людина починає жити тільки тоді, коли усвідомлює свою смерть. Це допомагає людині зрозуміти екзистенційна категорія – жах. Жах дає можливість людині подивитися в очі смерті [14, с. 177–192].

Питання про смерть розуміється як справжня екзистенційна ситуація існування. В А. Камю та Ж.-П. Сартра йдеться про смерть як про знеособлене, згідно з яким смерть втрачає статус оригінальності, позбавляючись будь-якого сенсу та обертаючись в абсолютне, знеособлене нікчемне. У Сартра смерть постає як абсурд, безглуздя і не має значення для формування специфіки людського буття. Ж. П. Сартр стверджує, що для того, хто вірить у потойбічне життя, смерть – не є абсолютним кінцем усіх можливостей буття, а тільки межею, переходом до майбутнього, справжнього буття. На цій підставі можна вважати, що все життя людини – є постійним очікуванням.

Смерть в екзистенціалізмі пояснюється як «невиліковна хвороба життя». Вона в людини викликає відчай від усвідомлення конечності існування. Смерть є історичною подією, яка перевертає світ повсякденного буття. Світ перестає бути таким, яким ми його звикли бачити. Смерть вириває людину із контексту повсякденності. Коли людина усвідомлює свою смерть, у неї з'являється страх та постійна тривога. Людина постійно шукає сенс життя [12].

Найбільше зацікавилися феноменом смерті мислителі «філософія життя», представники психоаналітичної школи, постнекласичної філософії та постмодерну. Підходи до філософського, наукового осмислення смерті обумовлені насамперед раціональним пізнанням самої природи людини, її взаємовідношення з природою та суспільством на конкретних етапах культурно-історичного розвитку.

У процесі дослідження феномена смерті в сучасній філософії витворилися такі підходи: культурно-історичний, герменевтичний, дискурсивно-семіотичний, дискурсивно-семіотичний, системно-структурний, психоаналітичний, клінічний та інші.

Французький філософ Ж. Дерріда стверджує, що людина не може розказати про свою смерть іншому. Смерть ним трактується, як якийсь секрет. Смерть є тією ситуацією, при якій людина опиняється сам на сам, тіло відділяється від душі і людина «здобуває себе». Отже, на думку Ж. Дерріди, смерть знаходиться за межами істини. Як пише Ю. Б. Яценко, смерть є апорією: «Перехід з життя у смерть є неможливим, і якраз у цьому й полягає апорія. ... Людина, яка живе, є одночасно і людиною, яка помре» [116, с. 53].

Значне місце в неklasичній філософії займає дискурс психоаналізу, його об'єктивацією смерті до субстанціональної сили. У межах психоаналізу витворилися дві парадигми, які по-різному пояснюють смерть. Так, для Е. Фромма, Г. Маркузе, Ж. Лакана смерть пояснюється як таке, що впливає із індивідуального несвідомого, а К. Юнг сприймає смерть у контексті колективного несвідомого.

У ХХ столітті із смислового поля культури зникає розкриття проблеми смерті. Як зауважує Е. Фромм, з одного боку, смерть витісняється в несвідоме, а з другого – на цей час особливо гостро постає питання некрофільії. На фоні індустріального розвитку в культурі процвітає культ неприродного, штучного. Бесіди про смерть, вмирання перестають бути актуальними. На думку Ж. Бодріяра, мертві перестають існувати: «Бути мертвим – значить демонструвати непоправимі відхилення в поведінці [3, с. 153].

Світ живих відділяється від світу мертвих, людина постає як механізм, робот, а смерть, яка відступила, омертвляє людський життєвий простір. В індустріальному суспільстві більше смерть не культивується, немає «урочистості смерті», символ смерті не переважає в соціальному ритуалі свята. Уявлення людини про смерть супроводжуються меланхолією, станом невизначеності, самотності. Страждання витісняється із життя. Намагається полегшити перехід до смерті, тому так гостро постає на сьогодні проблема еутаназії. Прагнення легко вмерти, супроводжує прагнення красиво та комфортно вмерти, відійти в інший світ. І як зауважує Ж. Бодріяр, тіло померлого перетворюється в «симпатичне чучело». Це і постає свідченням неповаги до смерті [3, с. 316].

Повертає погляди до смерті біоетика. Розробляє вчення біоетики у 1971 році американський біохімік Ван Ренсселер Поттер із метою виокремлення питання про моральність людської поведінки з позиції біологічно-медичної галузі та інших соціально-орієнтованих наук про життя. Біоетика пропонує твердження про те, що людина повинна сама вирішувати всі проблеми, які пов'язані з її здоров'ям. Людина, яка страждає повинна сама попросити зупинити її тяжке життя так, аби наступила смерть. Таким чином смерть соціалізується.

Ще в 1955 р. філософ і протестантський теолог Д. Флетчер проголошує ідею залежності збереження людської гідності від наших здатностей контролювати процес вмирання. У 1957 р. папа Пій XII публічно схвалює ідею пасивної еутаназії. У 1958 році професор права Г. Уільяме публікує працю «Священність людського життя і кримінальне законодавство». У 1959 році у США за редакцією Г. Фейфеля виходить колективна робота із символічною назвою «Смисл смерті». У 1963 р. Д. Мітфорд публікує культурологічне дослідження «Американський образ смерті». На особливу увагу заслуговує праця, яка вийшла в 1977 р., власне це є дослідження французького культуролога Ф. Арьєса «Людина перед лицем смерті», яке вплинуло на іншого французького культуролога М. Вовена. І тому він у 1983 р. видає у друк працю «Смерть і Захід від 1300 року до наших днів». По-особливному цікаве дослідження Є. Кюблер-Росс «Про смерть та вмирання» (1969 р.), оскільки праця має вплив на формування сучасної філософії та етики паліативної медицини.

У ХХІ столітті не цікавою є смерть від старості, смерть випадкова, заінтриговує смерть насильницька. Терористичні акти, які стали так часто відбуватися, породжують ритуальність масового жертвоприношення. Людина знову потрапляє в павутину смертельного страху. І в цей час особливо гостро потребує допомоги, аби вийти із стану стресу. Тому і виникає потреба в нових ритуалах, які стануть засобами психотерапії для всіх людей.

Дуже часто, розмірковуючи про користь смерті, чуємо твердження про те, що смерть потрібна, щоб по-справжньому оцінити життя. Тлумачення цієї думки є різне. Так, релігійний філософ М. Бердяєв пише: «Смерть є найбільш глибинним та значним фактом життя, який піднімає найостаннішого із смертних над буденністю та вульгарністю життя. ... І тільки факт смерті ставить головне питання про сенс життя. Життя в цьому світі має сенс тільки тому, що є смерть, і якщо би у нашому світі не було смерті, то життя було би позбавлене сенсу» [2, с. 216].

Смерть, на думку К. Ламонта, урівнює та об'єднує людей: «... смерть нагадує нам про братство людей, яке існує не дивлячись на всі розбіжності та конфлікти, які зареєстровані в історії, а також у сучасних справах» [7, с. 267].

Деякі філософи стверджують, що смерть може бути дуже корисною, адже усвідомлення того, що життя є кінцевим, навчає людину цінувати свій життєвий час; людина спішить жити [13, с. 10; 14].

Висновки. Протягом усього нашого життя смерть сприймається як майбутнє, проте людина ніколи не зможе сприйняти смерть як минуле. Людині дано передбачити свою смерть, але не дано її згадати. Передчуття смерті належить до факту повсякденного досвіду, а спогад про смерть – до факту із розділу фантастики.

Смерть є специфічним способом буття, буття крізь призму ніщо. Якби не було смерті, то ми б ніколи не усвідомили цінності та унікальності власного буття. Смерть постає вирішальним чинником

антропологічної проблеми. Вона дає змогу зрозуміти людську екзистенційність – у її конечності та цілісності. У зв'язку з цим людська особистість визначається саме усвідомленням власної тимчасовості та смертності.

Література:

1. Августин А. Исповедь. – М., 1992. – 400 с. – С. 11.
2. Бердяев Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1993. – 383 с. – С. 216.
3. Бодрийяр Жан. Символический обмен и смерть / Жан Бодрийяр. – М. : «Добросвет» 2000 – 387 с. – С. 234, С. 316.
4. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М., 1972. – 318 с. – С. 265–266.
5. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / Пер. с фр. и посл. – И. Фомин. – М. : Издательство «Логос»; 1998. – 208 с. – С. 147.
6. Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Изд-во полит. литературы, 1990. – С. 361–470.
7. Ламонт К. Иллюзия бессмертия / К. Ламонт. – М., 1984. – 288 с. – С. 267.
8. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1993. – 962 с. – С. 417–445.
9. Мишель Монтень. Опыты : Избр. Произведения в 3-х т. / Мишель Монтень. – Т. 1. – Пер. с фр. – М. : Голос, 1992. – 384 с. – С. 98–99.
10. Мордовцева Т. В. Идея смерти в культурософской ретроспективе / Т. В. Мордовцева. – Таганрог : ТИУиЭ, 2001. – 60 с.
11. Нерсесянц В. С. Сократ / В. С. Нерсесянц. – М. : Изд. группа «ИНФРА-М» : Норма, 1996. – 305 с. – С. 117–118.
12. Сартр Ж.-П. Шляхи свободы. Трилогія. – Ч. 3 : Смерть у душі / Ж.-П. Сартр ; пер. із французької Леонід Кононович. – К. : Вид-во Жупанського, 2016. – 312 с.
13. Согомонов Ю. В. О смысле жизни / Ю. В. Согомонов. – Баку, 1964. – 315 с. – С. 10; 14.
14. Хайдеггер М. Преодоление метафизики / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления. – М. : Республика, 1993. – С. 177–192.
15. Шенкао М. А. Смерть как социокультурный феномен / М. А. Шенкао. – К. : Ника-центр, 2003. – 320 с.
16. Ященко Ю. Б. Специфіка трактування смерті в постнекласичній філософії / Ю. Б. Ященко // Гілея: науковий вісник : Збірник наукових праць. – К., 2011. – Випуск 51 (9) – 2011. – С. 53.

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

УДК 141.7.

Олег Туренко

РАННЬОХРИСТИЯНСЬКЕ САМОВИЗНАЧЕННЯ ЛЮДИНИ – ЖИТТЄСТВЕРДНІ СЕНСИ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ

У статті реконструйовано життєствердні сенси самовизначення людини в доктринах ранньохристиянських богословів. Їх життєстверджуючі ознаки базувались на ідеї зв'язку вірянина з живим Богом. Уявлене поєднання з абсолютним образом визначала вищий взірець для наслідування. А концепти вільної волі людини і первісного гріху до найшвидшого втілення християнського образу в реальність. Диспозицію живий Бог – вірянин гармонізується концепт Божої громади – колективно-єдиного, яке, з одного боку, знижує егоїстичні прагнення людини, а з другого, спрямовує його до активного служіння громаді.

Ключові слова: самовизначення, самореалізація, життєствердний сенс, раннє християнство, «богоносці», співзвучність, Божя громада.

Oleh Turenko

EARLY CHRISTIANITY SELF-REALIZATION MAN – LIFE-AFFIRMING SENSE SELF-FULFILLMENT

The reconstructing of the life-affirming sense of human self-determination in the doctrines of the early Christian theologians (Ignatius of Antioch, Renee of Lyons, Clement of Alexandria, Maximus the Confessor, John Chrysostom, Origen of Alexandria, Gregory of Nyssa, John Damascene, Basil the Great). Life-affirming signs of the early doctrines were based on the idea of the connection of the believer with the living God. Invented combined with the absolute highest image defined role model and than formed a new type Uranian – «God-bearer». A new type of man had, following the Head transformed the Pleroma, Adam, to harmonize creation with the Creator and built a new life in the community is equal to God's community.

In this space of community of believers Christian could exercise their self-determination, almost to embody the precepts of God, to improve the Adam race as a whole and approve a new tecnolife style of life, a new principle of social solidarity. Thus, disposition of a living God – a believer is harmonized the concept of the community of God collectively is the only one which on one hand reduces the egoistic instincts of man, and the other directs it to the active service of humanity.

Self-realization of a Christian is seen by early Christian theologians as a long process of self-discovery and hierarchical perfection of the soul and of public and Church life, the constant practice of virtues. Moreover, scholars have adopted the doctrine of strict spiritual holism in which the believer needs to join the movement in solidarity of the perfect lift for the sake of «reflection», the transformation of the Higher with the lower. Christian concepts of human free will and the primordial sin carried ambivalent. On the one hand they motivate the believer to an early incarnation of the Christian way in reality, and on the other, were teaching tools for the education of the collective devotion of the believer.

Key words: self-determination, self-realization, life-affirming sense, early Christianity, «Antioch», proportionality, God's community.

Олег Туренко

РАННЕХРИСТИАНСКОЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА – ЖИЗНЕУТВЕРЖДАЮЩИЕ СМЫСЛИ САМОРЕАЛИЗАЦИИ

Реконструированы жизнеутверждающие смыслы самоопределения человека в концептах раннехристианских богословов. Их жизнеутверждающие признаки базировались на идеи связи верующего с живым Богом. Представленное соединение с абсолютным образом определяло образец для подражания. А концепты свободной воли человека и первоначального греха к скорейшему воплощению христианского образа в реальность. Диспозицию живой Бог – верующий гармонизируется концепт общество Божие – коллективно-единственного, которое, с одной стороны, снижает эгоистические стремления человека, а с другой, направляю его к активному служению обществу.

Ключевые слова: раннее христианство, жизнеутверждающий смысл, самоопределение, самореализация, «Богоносец», созвучность, Божье сообщество.

Філософське вивчення феномена ідентичності розкриває обрії людського єства, з'ясовує її історичні форми і вказує потенції людини в майбутньому. Втім, у наш час, хоч і існують позитивні теорії людських можливостей (наприклад, Рікеровський концепт l'homme capable) переважає песимістич-

ний дискурс «критичної ідентичності» (С. Гантінгтон, Ч. Тейлор, А. Турен). У ньому людину розглядають як маргінально-еготистичний суб'єкт, який втратив розуміння єдиної основи Я-образу, позбавився мотивації самовизначення. Цю позицію автор не поділяє, і вважає, що, не зважаючи на всі «вертикальні навали варварства» (В. Ратенау), людське самовизначення має глибокий життєствердний сенс. Така парадигма закладена в нормативно затверджених цінностях і правах людини західної цивілізації, в її історичному досвіді, який вказує, що навіть у темніші часи людина знаходить у собі, і в соціумі натхнення на більш високі духовні і матеріальні надбання. Втім, раз у раз історично вироблені життєствердні ідеї можливості самореалізації людини набувають протилежного сенсу і постають у суспільному уявленні як єдино можливі. Так склалось із ранньохристиянським трактуванням самовизначення, яке нібито розглядає людину в суто тваринних образах і постає як безперспективний шлях подолання смертного гріха. У сучасній свідомості (вважаючи факт секуляризації) це уявлення легітимізує нігілістичну відмову людини від самореалізації і самовизначення. Насправді, як зазначає С. Пролєєв, християнський універсалізм має позитивний вимір – він базується на концепті відкритої можливості вивільнення з-під влади гріха і це відкриває новий – особистий шлях формування людства [1, с. 49].

Виходячи з означеного, автор прагне реконструювати життєствердні сенси самовизначення людини в концептах ранньохристиянських богословів. У своєму дослідженні автор буде спиратися на праці С. Аверінцева, О. Александрової, А. Баумейстера, Ю. Габермаса, А. Карася, Л. П. Карсавіна, Е. Жильсона, Ж. Марітена, Г. Флоровського, Ю. Чорноморця та інших.

З перших трактовок завітів Ісуса й апостолів ранні християни прагнули сформувати відмінний від наявного стиль «нового життя», у якому вірянин сповнений оптимізму трансформував себе і громаду на наявний ідеальний образ – живого Бога. Зі слів Ігнатія Антиохійського, прагнення людини до духовної трансформації, самовизначення себе в Дусі робило її «богоносцем» [2, с. 17]. Така мета передбачала мужнє боріння з «давньою сутністю нащадків Адамова», за допомогою «Новоочільника» (Іринея Ліонський) духовне самопізнання і самоствердження людини. Бо «новоочільництво» Христа є провідницьким шляхом удосконалення, на яке не спромігся Адам [3, с. 52]. Отак «богоносці» – це вільні істоти, ідеальні прообрази, в яких закладена Божа іпостась. Тому, на думку Клімента Олександрійського «богоносці» «...створені подібними до Бога; отже працею, не втрачаючи мужності й тоді будеш таким, яким і не міг би себе уявити» [2, с. 32].

Завдяки затвердженню в богослов'ї поняття «богоносець» за вірянном повернулось право бути центром Усесвіту, істотою, створеною для Його вдосконалення. Бо на людину Бог покладає нове призначення. Ця тема розкривається в творчості Максима Сповідника, який будує свою доктрину на вченні Григорія Ніського про «плерому душ» – «певну надособистість, що приховано міститься в душі першолюдини Адама і розкривається у множині людських душ усіх часів, які разом становлять органічне ціле». На думку Максима, Христос прийшов, щоб урятувати людство загалом, усіх грішників – плерому Адама. Тому завдання вірянина «обожнюватися» – перебороти зумовлену гріхопадінням відчуженість від Бога, здолати розколотість на духовне та тілесне. Тоді творіння возз'єднається з Творцем [4, с. 338]. Саме ж «обожнення», на його думку, проходить через боротьбу з дурними діяннями. З цією метою віряни мусять стати на шлях здобуття чеснот. У цьому сенсі богослов помічає: «...від духу за допомогою розумного сплетення чеснот одина з іншою у душі з'являється риза безсмертя, одягаючись у яку вона стає прекрасною» [5, с. 147–148].

За Максимом, навіть найвірніший «богоносець» не здатен спасти свою душу без спасіння всієї плероми, всього «семені Адама». Слідуючи Ісусу, християнин має свідчити свою віру «мужньою працею», направленою на колективне спасіння – «обожнення» всього Божого народу. Саме тому завдяки вченню Максима Сповідника в християнстві затверджується концепт індивідуальної відповідальності вірянина перед колективним спасінням, удосконаленню всіх християн.

Ту ж ідею відстоював Іоанн Золотоуст. Він проголошує, що ідентичність вірянина нерозривно пов'язана з їхніми обов'язками в Церкві. Турбота про спасіння інших – це саме те, що уподібнює вірян до Христа, а тому дає їм змогу реалізувати свою ідентичність. Бог хоче, щоб між людьми панували такі стосунки, за яких власна користь тотожна з користю для ближнього [6, с. 19]. Таким чином, обидва богослови виробляли принцип нової солідарності, де Божа громада підпорядковувало собі індивідуальне.

У цьому сенсі цікавою є думка Ю. Габермаса, який зауважує, що в християнстві «...кожна людина знаходиться у подвійному комунікативному відношенні до Бога: як член громади вірян, з якою Бог уклав угоду, і як індивід, який володіє унікальною життєвою історією, який перед лицем Бога не може бути замінений кимось іншим. Ця комунікативна структура впливає на опосередковане Богом моральне відношення до ближнього з погляду солідарності й справедливості. Будучи універсальною

громадою вірян, я пов'язаний солідарністю з іншим як з моїм товаришем, як з «одним із нас»; будучи незамінною одиничною людиною, я однаково зобов'язаний виявляти до іншого повагу як особистості – «однієї з усіх», тих, які, як неповторні індивіди, чекають на справедливе ставлення до себе. Заснована на членстві в громаді «солідарність» подібна до всіх поєднаних соціальних союзів, де кожний стоїть за кожного. Невблаганний егалітаризм «справедливості» вимагає, навпаки, сприйнятливості до розділяючих індивідів відмінностей, коли кожний чекає від іншого на повагу до своєї інаковості» [7, с. 61–62].

Утім, відповідальність людини за спасіння своєї душі та спасіння «іншого» реалізується в межах поняття свободи. Свобода усвідомлювалася ранніми християнами як можливість вільної волі людини обирати найкраще (св. Августин), тобто шукати шляхи наближення до Його любові. Для цього Бог дарував людині вільну волю, яка уможливило акт самоконтролю вірянина над власними вчинками, самопожертви та допомоги іншому у всіх його буденних справах. Це створює основи нової форми солідарності, узгодженої колективної поведінки, яка ґрунтувалася на свободі благої волі, рівності та відповідальності кожного за весь добрий у своїй сутності світ. В ідеалі добродійні справи вірянина мусять руйнувати прояви зла у світі та персоналізувати його перед Його Ликом та церковною громадою. Тому гармонійне життя спільноти базувалося на індивідуальних хистах та праві на свободу вибору.

Продовжив розробляти проблему самовизначення вірянина перед Богом Ориген Александрійський. Він наділяє надприродних духів правом вільного вибору – між добром та злом. Це стає причиною відмінності духів від чистої субстанції. Ця відмінність проявилася в ієрархічному структурованні Всесвіту і передавалася у людський світ. Людину Ориген теж наділяв свободою волі, яка, втім, мала земний, а значить гріховний зміст. Але завдяки Ісусу Христу кожному відкрилась можливість направити вільну волю до духовних сфер і тим підняти за ієрархією у Вись [8, с. 45]. Єднання з вищою сферою для людини не є станом бездіяльності, навпаки, цей стан потребує великого напруження. Рух до Вищого надає душі людини спасіння, яке стає її земним призначенням. До того ж, завдяки своїй вічній природі душа, хоч і піддається різноманітним метаморфозам, але ніколи не зникає і проходить усі муки пекла. За ними, на думку Оригена, слідує «апокатастис» – універсальний стан відновлення, коли всі душі будуть очищені, прощені та повернуться до Бога [9, с. 99].

Спіраючись на ідеї «апокатастиса», Ориген признав за людиною право свободи вибору, яка через свої пізнавальні можливості, наполегливе вдосконалення душі та активну позицію в земному світі повинна спрямовувати своє життя до духовного. Постійне духовне боріння людини, надія на майбутній апокатастис мають оптимістичне значення як для земного буття, спасіння її душі, так і сфери Бога. Оригенівська теорія апокатастису не лише відроджувала втрачену гармонію Творця з творінням – вона надихала надією кожного індивіда, наділяла вищим трансцендентальним змістом його існування. І обдаровувала людину теоретичним правом суверенно вирішувати в межах християнського світу та її соціального життя, обирати власний шлях спасіння. Отже, людина (її душа), у вченні Оригена, є сувереном власного життя. Індивід, хоч і знаходиться в соціально-ієрархічному світі, самостійно вирішує шлях свого очищення від гріховного, і можливого падіння.

Оригенівське візії продовжили Каппадокійці. Для Григорія Ніського людина не лише мікрокосмос, а значно більша й складніша істота, що поєднує в собі дві природи – космічну та матеріальну. Людина є чином Творіння, концентрацією всіх найкращих сподівань Бога та природних якостей Усесвіту. Вона поєднує в собі два світи – і в цьому її сила і слабкість, і це одночасно є задумом Творця. Далі богослов підкреслює: «Звідки ж бути людині великою, якщо подібна вона до космосу? Чи інша вона, ніж це небо, що обертається, ніж земля, ніж усе, що рухається разом із землею? У чому ж, на думку церкви, велич людини? Не в космоподібності, але в тому, щоб бути чином Творця нашої природи» [10, с. 41].

Богослов зазначав, що вся велич людини постає в можливості, завдяки розуму та свободі, звільнити безсмертну душу від матеріального тіла. Така можливість осягалася Григорієм як процес самопізнання: «...душа повинна зібратися, зосередитися в собі, прийти до себе» [11, с. 188] – значить прийти до Бога. Адже Творець створив людину за Своїм образом та подобою, тому подібне пізнається подібним. Рух до Божої досконалості мусить бути строго духовно ієрархічним, бо навіть Його Троїчність має окремі іпостасі. Кожна іпостась Бога має свою унікальність, «вільний саморух начал» та одночасно багатозначність. Саме тому Григорій стверджує, що людина повинна пройти три основні іпостасі, які є сходами досконалості, що звеличують її душу.

Надалі вчення про троїсту іпостась та сутність Бога, яку сформував Григорій Ніський, стає основоположною доктриною християнства. Це вчення продовжив Іоанн Дамаскін, який трактував іпостась Бога тими, які є «...існування саме по собі... у святої троїстості іпостась є безначальним засобом

вічного існування кожного лику» [5, с. 149]. Саме тому в ранньохристиянському богослов'ї кожна Божа іпостась трактувалась як суверена. Божа суверенність досягалась богословами в Його трійстій єдності. Із цього слідує, що й віряни, створені за Його подобою, також можуть пізнавально повторювати Його іпостасі й бути суверенними – існувати заради свого наближення до Найдовершенішого.

Неповторністю пронизане й людське буття. Втім, на думку Григорія, особа не має спасіння сама по собі. Адже будь-яка людина належить заданому «тілу» – людству, яке «...є певна надособова особистість, духовне ціле особливого роду, явлене вже в Адамі» [4, с. 334]. Від того виразником людини може бути тільки людство – реально наявна спільність, яка не заперечує індивідуальну свободу. Досягнення спасіння може відбутися тільки за певних умов. По-перше, як результат свідомих і добровільних дій індивіда, який приборкав природні пристрасті, перетворивши їх на духовні чесноти і потяг краси та Його мудрості. Цей духовний шлях вимірюється довжиною в історію людства, що іманентно охоплює всіх – живих та мертвих [2, с. 53–54]. Та друге, людина не повинна бути відокремленою істотою, яка користується суверенною свободою – вона завжди повинна перебувати в молитовній близькості до Бога. Це надає їй можливість удосконалюватися в добрі – неперервному русі нескінченності, де немає межі завершенню сутності [12, с. 141].

Інший отець церкви Василій Великий визначив основоположний принцип синтезування Вищого та нижчого. На його думку, видимий світ є певною подобою вищого й найрозумнішого невидимого світу, який є для нього первообразом. Невидимий світ створений строго ієрархічно і має владний характер. Видимий світ повинен відбутися в ієрархічності свого первообразу. Таке відбиття має здійснюватися як із гори, так і знизу – усім Божим народом. Але цей рух відбувається тоді, коли «...люди й Ангели приймають від... Бога норму свого спільного буття, реалізувати яку, й отже, піднятися до Бога вони зможуть тільки разом, доповнюючи один одного, допомагаючи один одному, передаючи один одному світло за законами ієрархії» [4, с. 336].

Концепт Василя Великого створив передумови християнського принципу найсуворішого духовного холізму, у якому окремих вірянин повинен долучатися до загального руху довершеного солідарного піднесення, заради «відбиття», трансформації Вищого з нижчим. До того ж, вища мета та наступна за нею ієрархічна побудова Всесвіту надавала право церковній громаді визначати місце в ній окремим індивідам, зважаючи не скільки на його особисті прагнення, скільки на відданість колективу. Індивідуальні прагнення повинні «з середини», щиро бути співзвучними з колективною метою – індивідуальне життя має слугувати Божому народу. Одночасно з цим автор «Шестидніву» надавав людині високі морально-розумові здібності, які необхідні їй як для власної духовної практики, так і для церковного життя. Співзвучність тварного і духовного починається з розуму і вимагає від вірянина постійного вдосконалення себе та свого «ближнього», допомоги йому чеснотами. Тому людина, в концепції св. Василя, є істотою динамічною, тією, що самостверджується, завжди знаходиться в дорозі [8, с. 119], удосконалює суспільний світ та себе в ньому.

Отже, визначена мета представників Каппадокійського гуртка – відбиття образу Бога на творінні – передбачає два можливі принципи. Перший – обов'язкове дієве піднесення боріння всіх та кожного до духовного вдосконалення. Другий – визнання визначених рівнів духовної досконалості, меж сакральної влади, ієрархії, де більш досконалі «богоносці» наставляють нижчих, тобто дієвого спасіння. Останній принцип не лишає окремого вірянина свободи волі, а навпаки, визначає, що відбиття образу Бога відбувається на кожному мікрорівні соціального життя, зокрема й на душі істинно віруючого, який вільно присвятив своє життя вдосконаленню своєї громади.

Підсумовуючи, слід зазначити, що ранньохристиянські концепти самовизначення людини формували добродієві, свободолюбні й життєстверджуючі ознаки людських можливостей. Ці ознаки базувалися на ідеї зв'язку вірянина з живим Богом. Уявлене поєднання з абсолютним образом визначало вищий взірець для наслідування, робило вірянина «богонесцем». А концепти вільної волі людини і первісного гріху (тварності) ще більш надихали до вдосконалення – на втілення християнського образу в соціальну реальність. Диспозицію живий Бог – вірянин гармонізується концепт Божої громади – колективно-єдиного, яке, з одного боку, знижує егоїстичні прагнення людини, а з другого, спрямовує її до активного служіння громаді.

Література:

1. Бистрицький Є., Пролеєв С., Білий О., Лозниця С., Зимовець Р., Кобець Р. Національна ідентичність і громадянське суспільство. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА. – 2015. – 452 с.
2. Александрова О. В. Філософія Середніх віків та доби Відродження / О. В. Александрова. – К. : Видавництво ПАРАПАН, 2002. – 172 с.
3. Карсавин Л. П. Св. отцы и учителя Церкви (раскрытия в их творениях) / Л. П. Карсавин. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 176 с.

4. Аверинцев С. «Наша філософія» (східна патристика IV–XI ст.) / С. Аверинцев // Софія-Логос. Словник. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2007. – С. 328–354.
5. Человек : Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения / [редкол. : И. Т. Фролов и др. ; сост. П. С. Гуревич]. – М. : Политиздат, 1991. – 464 с.
6. Оторіно П. Миряни у Йоана Золотоустого : У Церкві, родині, громаді / Паскуато Оторіно. – Львів: Свічадо, 2007. – 248 с.
7. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / Юрген Хабермас. – СПб. : Наука, 2001. – 417 с.
8. Соколов В. В. Средневековая философия / В. В. Соколов. – М. : Высшая школа, 1979. – 448 с.
9. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика) / Г. Г. Майоров. – М. : Мысль, 1979. – 431 с.
10. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 томах / Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1997. – Том 2. Средневековье. – 368 с.
11. Флоровский Г. Восточные отцы Церкви / Г. Флоровский. – М. : АСТ, 2005. – 633, [7] с.
12. Карфилова Л. Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека / Л. Карфилова ; [пер. с чешского]. – К. : Дух і літера, 2012. – 336 с.

УДК 262.14:504

*Людмила Квік***ЕКОЛОГІЧНИЙ ІМПЕРАТИВ У КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛЬНИХ ЗАГРОЗ СЬОГОДЕННЯ
У ВЧЕННІ ПАПИ БЕНЕДИКТА XVI**

У статті розглянуто проблему екологічної кризи XX – XXI ст., виокремлено її основні причини та можливі наслідки. Зокрема, досліджено вчення папи Бенедикта XVI на предмет подолання екологічної кризи та усунення її основних причин виникнення. Проаналізовано бачення папою екологічної ситуації сьогодення в контексті глобальних загроз для людства.

Ключові слова: екологія, людство, Бенедикт XVI, екологічна криза, суспільство, Католицька Церква.

*Liudmyla Kvik***ECOLOGICAL IMPERATIVE IN THE CONTEXT OF GLOBAL CHALLENGES OF TODAY
IN THE DOCTRINE OF POPE BENEDICT XVI**

In the article consider the problem of ecological crisis XX – XXI centuries, distinguishes its main causes and possible consequences and examines the main ways to overcome it. Researched doctrine of Pope Benedict XVI on the subject of environmental protection and addressing the threats of environmental disaster from Christian positions. We analyzed of Pope vision of the environmental situation in the context of today's global threats to humanity. Researched doctrine of Pope Benedict XVI from the position of environmental issues in the modern world, the author concludes that his ecological doctrine is basically anthropocentric. As Pope encourages people to preserve the environment not to the nature but to the humans. He warned humanity from excessive the use of natural resources for two reasons: First, for the life and health of man himself, because consumer attitude towards nature has devastating consequences and even is a threat to to humanity; secondly, the earth and all of creation was created for all ages and peoples and Humanity must take care of nature and preserve it for future generations.

Key words: ecology, humanity, Benedict XVI, environmental crisis, society, the Catholic Church.

*Людмила Квик***ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛЬНЫХ УГРОЗ СОВРЕМЕННОСТИ
В УЧЕНИИ ПАПЫ БЕНЕДИКТА XVI**

В статье рассматривается проблема экологического кризиса XX – XXI вв., выделяются ее основные причины и возможные последствия. В частности исследуется учение папы Бенедикта XVI на предмет преодоления экологического кризиса и устранения ее основных причин возникновения. Анализируется видение папой экологической ситуации настоящего в контексте глобальных угроз для человечества.

Ключевые слова: экология, человечество, Бенедикт XVI, экологический кризис, общество, Католическая Церковь.

Постановка проблеми. Сучасний світ усім своїм науковим та технічним прогресом XX – XXI ст. зорієнтований на глобальний розвиток суспільства, покращення та максимальне вдосконалення життя людства загалом та кожної людини зокрема. Як вдало підкреслює кардинал Йозеф Рацингер, «сьогодні суспільною свідомістю керують три цінності – прогрес, наука і свобода – і їх неправдоподібно одностороннє трактування становить водночас загрозу для сучасного морального розуму» [10, с. 27]. І справді, ми можемо спостерігати неймовірні досягнення в різноманітних галузях науки та в технічному прогресі, однак також очевидна і втрата моральних орієнтирів людства. Суспільство володіє просто вражаючими досягненнями, могутніми засобами глобальних комунікацій, різними знаннями та, що головне, історичним досвідом, яким воно дуже часто нехтує. При цьому в гонитві за цивілізаційним прогресом людство зіштовхується з кризою, яку саме породило, а саме – з екологічною катастрофою, що у XXI ст. стає глобальною загрозою сьогодення. Екологічна криза це наслідок споживацького ставлення людини в гонитві за вдосконаленням життя. На жаль, переслідуючи таку мету, сьогодні людство стоїть на порозі самознищення спричиненого антропогенним виснаженням довкілля. Так, папа Бенедикт XVI (понтифікат його тривав від 19 квітня 2005 р. до 28 лютого 2013 р.; його ім'я при народженні Йозеф Алоїс Рацингер; сьогодні він Папа Римський-емерит) в одній зі своїх енциклік констатує, що споживацьке ставлення людства до навколишнього середовища досягло критичного рівня [1]. Він говорить «Людина дозволила собі керуватися егоїзмом,

забувши про заповідь Бога, і в стосунках із творінням поводитися як експлуататор, бажаючи проявити своє абсолютне панування над ним. Але істинний сенс початкового наказу Бога, як це прекрасно показано в Книзі Буття, полягав не в тому, щоб наділити людину владою, але, швидше в тому, щоб закликати її до відповідальності» [8, п. 6]. Підґрунтя цим словам папи знаходимо у Святому Письмі в книзі Буття: «І благословив їх Бог і сказав їм: «Будьте плідні й множьтеся і наповняйте землю та підпорядкуйте її собі» (Бут. 1, 28).

Джерельною базою дослідження стали документи Католицької Церкви [4; 6; 7], енцикліки та послання папи Бенедикта XVI [1; 8; 9; 10; 13], папи Павла VI [17], св. Папи Івана Павла II [14] та папи Франциска [15], а також дослідження закордонних та вітчизняних учених [2; 5; 11].

Основна **мета** статті полягає в дослідженні проблеми екологічної кризи та виокремлення шляхів її подолання у вченні папи Бенедикта XVI.

Виклад основного матеріалу. Однією з початкових точок усвідомлення людством екологічних проблем на глобальному рівні вважають Конференцію Організації Об'єднаних Націй (ООН) із проблем середовища, що оточують людину, (так звана Стокгольмська конференція), що відбулася 5–16 червня 1972 р. Під час цієї конференції була прийнята Стокгольмська декларація, яка встановила 26 принципів збереження довкілля [3]. З нагоди конференції було встановлено Всесвітній день довкілля – 5 червня.

Однак однією з перших, хто активно зреагував на загрози екологічної кризи та її глобальні наслідки, була Католицька Церква. Адже ще за рік до Стокгольмської конференції 1972 р. був опрелюднений апостольський лист «*Octogesima Adveniens*» (1971 р.) папи Павла VI (1963–1978 рр. понтифікату), у якому він застерігає людей від нерозумного використання природних ресурсів, наслідком чого є руйнування довкілля та умов життя людства [17]. Також у 1971 р. на синоді єпископів Католицькою Церквою був проголошений документ «*Dei iustitia in mundo*» («Про справедливість у світі»), який виступає на захист довколишнього середовища і закликає людство не руйнувати світ, але турботливо ставитися до благ природи [12]. Свою позицію з питань екології Католицька Церква висловила на тій же Стокгольмській конференції, яка була викладена в Заяві голови делегації Папського Престолу. Основними тезами Заяви було твердження про те, що Католицька Церква вважає, що захист довкілля, у процесі економічного розвитку, вимагає від людства відповідних зусиль як на національних, так і на міжнародному рівнях. А також гармонія між людством і природою може відновитися тільки в тому випадку, коли пріоритет людських цінностей буде відповідати принципу: «більше бути» замість «більше мати». Своєю чергою держава Ватикан дбає про довкілля в межах власної території [4, с. 530].

Катехизм Католицької Церкви (далі ККЦ) питання збереження довкілля розглядає в контексті сьомої Божої Заповіді – «не вкради!». Тобто не розкрадати, шляхом надмірного споживання, загальне добро людства яким є природні ресурси, «тварини, як і рослини та неживі предмети, призначені за своєю природою для загального добра людства, колишнього, теперішнього і майбутнього», тому ККЦ вимагає «релігійного пошанування цілісності створіння» [6, п. 2415]. Компендіум соціальної доктрини Католицької Церкви наголошує що «відповідальність за довкілля, спільну спадщину людства, поширюється не лише на вимоги нинішньої, а й майбутньої доби..., яку покладено як на окремі держави, так і на міжнародне співтовариство» [7, п. 467].

Загалом питанню збереження довкілля в Соціальному вченні Католицької Церкви, що формувалось, найбільше уваги приділяв нині святий Папа Іван Павло II (понтифікат його тривав від 22 жовтня 1978 р. до 2 квітня 2005 р.). Як вважає професор Володимир Шеремета, який є керівником Бюро Києво-Галицького Верховного Архiepiscopства УГКЦ із питань екології, все віронавчальне вчення св. папи Івана Павла II пронизане «зеленою ниткою» екологічної тематики [5].

Уже перша енцикліка цього папи мала назву «*Redemptor Hominis*» – «Відкупитель людства» (1979 р.) і була присвячена, зокрема й основним глобальним проблемам людства та шляхам їх вирішення, що базуються на глибокому розумінні людської сутності. Однією із загроз Святий Отець вважає споживацьку ментальність людини. У своєму вченні папа конкретно аналізує прояви екологічної кризи та наголошує на її основоположних причинах. Однією з них є внутрішня моральна та духовна криза людини, яка є наслідком відвернення людини від Бога та втрати духовного зв'язку з Ним [14]. До того ж, у своїй іншій енцикліці «*Sollicitudo Rei Socialis*» – «Турбота про соціальну дійсність» (1987 р.), що була приурочена до 20-ліття виходу у світ енцикліки «*Redemptor Hominis*» папа наголошує, що людство підпорядковане як біологічним так і моральним законам у своєму ставленні до природи і ці закони не можна безкарно порушувати [18, с. 875]. В. Шеремета вважає, що апогеєм екологічного вчення св. папи Івана Павла II став апостольський лист «*Ecclesia in America*» (1999 р.), у якому папа вкотре наголошує, що, виходячи з віри в Бога Творця, для кожної людини впливають

конкретні обов'язки щодо довкілля [5, с. 76]. У тому ж таки апостольському листі Іван Павло II наголошує, що безвідповідальне руйнування природи людиною як одним із найважчих гріхів, що кличуть про помсту до неба [5, с. 77].

І хоча руйнування природи не має у переліку гріхів, що кличуть про помсту до неба, який подає до вірування Католицька Церква, однак споживацька ментальність і руйнування довкілля належить до гріха умисного людинобвиства. Адже дедалі частіше стаються природні катаклізми, що забирають мільйони життів, спричинені втручанням людини в природній процес та непоміркованим використанням природних ресурсів. Усе більше людей стають жертвами забруднення води та повітря, все більше дітей народжуються з різними патологіями спричиненими забрудненим довкіллям. До того ж, сучасне суспільство не лише шкодить саме собі, але ще й своєю діяльністю позбавляє здорового життєвого середовища прийдешнього покоління. Також і нинішній понтифік – папа Франциск у своїй енцикліці «Laudatosi» – «Славлен будь» (2015 р.) яка є найновішим документом Католицької Церкви з питань екології, задається питанням «який світ прагнемо передати тим, які прийдуть після нас, дітям, які тепер зростають?» [15, п. 160].

Проблеми екології також займають значну частину і в соціальному вченні наступника св. папи Івана Павла II папи Бенедикта XVI. Свою позицію в питанні збереження довкілля вперше як папа він виявив під час свого візиту в Туреччину 30 листопада 2006 р., де разом із Константинопольським Патріархом Варфоломієм I проголосили спільну декларацію, у якій було сказано: «Як глави Церков ми вважаємо одним із своїх обов'язків заохочувати і підтримувати всі зусилля, направлені на те, щоб захистити Боже створіння і передати майбутнім поколінням Землю, на якій вони могли б жити» [13].

Основною тезою екологічного вчення папи Бенедикта XVI є думка про те, що природа є ціллю і в жодному випадку не є ресурсом. «Природа є виразом любові та правди. Вона була перед нами і залишилася нам, дарована Богом як середовище життя» – підкреслював він [5, п. 48]. Людство не повинне ставитися до довкілля тільки як до невичерпного ресурсу, але як до творіння Божого, а значить повинно гідно дбати про природу. Людина руйнує довкілля через внутрішній спротив Божій волі. Егоїзм переповнює серце людини звідки виникає споживацьке ставлення та безвідповідальність за наслідки в майбутньому, що часто призводять до екологічних катастроф. Найгірше те, що такими діями людство впевнено крокує до самознищення.

В. Шеремета як основоположний акцент екологічного вчення Бенедикта XVI виокремлює зосередження уваги папою на взаємозв'язку між збереженням створіння і збереженням миру між народами [11]. Цій тезі папа присвячує послання з нагоди Всесвітнього дня Миру (1 січня 2010 р.), яке мало назву «Якщо хочеш плекати мир – оберігай створіння» [18]. У своєму посланні папа Бенедикт XVI констатує, що відсутність рівного доступу до ресурсів природи призводить до соціальних конфліктів. Говорячи про екологічну кризу, він детально зачіпає кожен її аспект ставлячи надзвичайно важливі екологічні питання глобального характеру, у яких криється і відповідь на них: «Як можна залишитися байдужим з огляду на такі явища, як глобальна зміна клімату, прогресуюче поширення пустель, зменшення та втрата продуктивності велетенських сільськогосподарських регіонів, забруднення рік і ґрунтових вод, втрата біологічного різноманіття, збільшення частоти та руйнівної сили природних катаклізмів і вирубка лісів у тропічних регіонах. Як можна обійти увагою зростаюче явище так званих «кліматичних біженців» – людей, які, внаслідок завданої довкіллю шкоди, були змушені залишити місця проживання, (часто разом із всім майном), йдучи назустріч небезпекам вимушеного переселення? Як можна залишитись бездіяльним перед лицем вже існуючих та потенційних конфліктів, які пов'язані з доступом до природних ресурсів?» [8, п. 4]. Водночас папа констатує, що ці питання мають безпосередній вплив на реалізацію таких фундаментальних людських прав як права на життя, здоров'я, харчування та розвиток. Він підкреслює, що не тільки загрози війн, терактів та міждержавних і міжрелігійних конфліктів сьогодні нависли над людством, але не менш тривожними є загрози, що виникають через зневагу, – або навіть зловживання – зневажливе ставлення до Землі і природних благ, дарованих нам Богом. Тому необхідно, щоб людство знову усвідомило і зміцнило «союз між людиною і довкіллям, який покликаний бути віддзеркаленням творчої любові Бога, від Якого ми походимо і до Якого ми тримаємо шлях» – наголошував він [8].

У своїй передостанній енцикліці «Caritas in Veritate» – «Любов у правді» (29 червня 2009 р.) папа Бенедикт XVI говорить про те, що довкілля дане Богом для всіх, і відповідальність за його використання лежить на людстві перед бідними та майбутнім поколінням [1, п. 48]. Саме через те, що людина дедалі менше зважає на інших людей і тим паче на всі творіння, і виникає екологічна криза. При цьому людство переживає ще й моральну та культурну кризу, оскільки воно втрачає моральні та етичні цінності, а без моральних орієнтирів не може дбати ні про що інше окрім себе. Папа наголошує, що «кризисні ситуації, які воно (суспільство) зараз переживає, – незалежно від того, чи мають

вони економічний, продовольчий, екологічний чи соціальний характер, – по суті, є також етичними, і всі вони зв'язані між собою. Вони вимагають від нас переосмислення дороги, по якій ми йдемо разом» [8, п. 5].

Досліджуючи вчення папи Бенедикта XVI, постійно констатуємо його думку про колективну відповідальність усього людства за збереження довкілля. Така відповідальність за природу є невід'ємною складовою християнської віри, адже, як наголошує Апостольський Нунцій в Україні у 2011–2015 рр. Томас Едвард Галліксон, «екологічна свідомість є логічним наслідком нашої християнської віри» [2, с. 8].

Папа Бенедикт XVI наголошує також і на поміркованому й справедливому споживанні природних ресурсів, адже вони однаковою мірою призначені для всіх поколінь і народів. Про проблему справедливості у використанні природних ресурсів ідеться також і в Душпастирській Конституції «*Gaudium et Spes*» – «Радість і надія» проголошеній на II Ватиканському соборі Католицької Церкви в 1965 р. (учасником якого був папа Бенедикта XVI, тоді кардинал Йозеф Рацінгер), де говориться, що «Землю і все, що її наповняє, Бог призначив для вжитку всіх людей і народів; тому створені блага мають бути у використанні всіх рівною мірою, за засадою справедливості, у супроводі любові» [4, с. 392]. Все екологічне вчення папи є антропоцентричним, адже людина – це вінець Божого творіння. Тому і збереження навколишнього середовища має на меті вберегти людство від самознищення, адже через знищення довкілля людина знищує себе саму. Але, варто зазначити, що папа застерігає людство від надмірного возвеличення природи, він наголошує на тому, що природа – це середовище для життя людини, бо саме людина є вінцем Божого творіння, «... поведження з природою як важливішої від самої людської особи спрямоване проти справжнього розвитку. Така настанова призводить до неопоганських позицій або до нового пантеїзму: з самої тільки природи, що розуміється в чисто натуралістичному сенсі, не може походити спасіння людини» написав він у своїй енцикліці [1, п. 48].

Висновки. Дослідження віронавчальної спадщини папи Бенедикта XVI з позицій проблем екології в сучасному світі дає нам змогу зробити висновок про те, що його екологічне вчення у своїй основі є антропоцентричним. Папа закликає людей до збереження навколишнього середовища не задля самої природи, але задля людини. Він застерігає людство від непоміркованого використання природних ресурсів з двох причин: по-перше, задля життя і здоров'я самої людини, адже споживацьке ставлення до природи має нищівні наслідки і навіть несе загрозу для людства; по-друге, земля і все творіння було створено для всіх віків і народів, людство повинно дбати про природу і зберегти її для наступних поколінь, адже «обов'язки, які ми маємо щодо середовища, поєднані з обов'язками, які ми маємо щодо особи як такої, як і стосовно інших» [1, п. 52]. Папа наголошує, що на сьогодні негативний вплив людства на довкілля досяг критичного рівня, а тому всі державні інституції повинні невідкладно об'єднати свої сили і направити їх на вирішення екологічної кризи, що загрожує стати глобальною катастрофою.

Перспективи подальших досліджень полягають у необхідності глибшого системного і міждисциплінарного дослідження віронавчальної спадщини папи Бенедикта XVI з огляду на глобальні екологічні загрози сьогодення.

Література:

1. Венедикт XVI. Любов у правді / Венедикт XVI. / пер. з італ. Ореста Дверницького, ЧСВВ – Жовква : Місіонер, 2010. – 128 с.
2. Галліксон Т.- Е. Вступне слово / Архиепископ Томас Едвард Галліксон // Відповідальність за створіння у вченні Папи Венедикта XVI : Екологічне вчення Церкви: у 2 т. / за ред. Володимира Шеремети. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2012. – Т. 2. – С. 8–9.
3. Декларация Конференции Организации Объединенных Наций по проблемам окружающей человека среды. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declarathenv.shtml.
4. Душпастирська конституція про церкву в сучасному світі «*Gaudium et spes*» – «Радість і надія» / Документи Другого Ватиканського Собору (1962–1965) : Конституції, декрети, декларації. Коментарі ; пер. з лат. / Український католицький університет. – Львів : Свічадо, 2014. – 608 с.
5. Екологічне вчення Церкви : папа Іван Павло II на тему створіння та екології // ред. В. Шеремети. – Івано-Франківськ : Видавництво ІФТА, 2006. – 100 с.
6. Катехизм Католицької Церкви // Синод Української Греко-Католицької Церкви. – Жовква : Місіонер, 2002. – 772 с.
7. Компендіум соціальної доктрини // Папська рада «Справедливість і мир». – Київ : Кайрос, 2008. – 549 с.
8. Послання Папи Венедикта XVI з нагоди Всесвітнього дня миру 1 січня 2010 року на тему : «Хочеш платити мир – оберігай створіння!» [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ecoburougcc.org.ua/ekologichni>

dokumenti-tserkvi/apostolska-stolitsja/10-poslannja-papi-venedikta-xvi-z-nagodi-vsesvitnogo-dnja-miru-1-sichnja-2010-roku-na-temu-hochesh-plekati-mir-oberigaj-stvorinnja.

9. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). В начале сотворил Бог... О творении и грехопадении / Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2009. – 137 с.

10. Рацінгер Й. Цінності в часи перемін. Долання майбутніх викликів / Йосиф Рацінгер / пер. з нім. О. Конкевича. – Львів : Місіонер, 2006. – 168 с.

11. Шеремета В. Екологічний імператив у соціальній доктрині католицької Церкви. [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://ecoburougcc.org.ua/statti/63-ekologichnij-imperativ-u-sotsialnij-doktrini-katolitskoji-tserkvi>.

12. Dei iustitiam Mundo [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.iupax.at/index.php/aktuell/termine/5-fremdepublikationen/120-1971-weltbischofssynode-de-iustitia-in-mundo.html>.

13. Gemeinsame Erkl?rungvon Papst Benedikt XVI. Und Patriarch Bartholomaios I. Phanar, 30. November 2006. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061130_dichiarazione-comune_ge.html.

14. John Paul II supreme pontiff encyclical letter «Redemptor Hominis». [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.

15. «Laudatosi?» – «Славен будь» – короткий виклад нової енцикліки Папи Франциска.[Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://uk.radiovaticana.va/news/2015/06/18/%C2%ABlaudato_si%E2%80%99%C2%BB%E2%80%93%D0%BA%D0%BE%D1%80%D0%BE%D1%82%D0%BA%D0%B8%D0%B9_%D0%B2%D0%B8%D0%BA%D0%BB%D0%B0%D0%B4/1151363.

16. Munoz F.S. Die Positiondes Heiligen Stuhlsgegen?berder Umweltpolitik // Documentation of the Council of the european bishops' conferences six consultations for the environmental appointees. – ССЕЕ, 2006. – S. 529–534.

17. Octogesima adveniens // Apostolic Letter of Pope Paul VI [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens_en.html

18. «Sollicitudo Rei Socialis» //Католическая энциклопедия. Т. 5. Изд. францисканцев. – М., 2013. – С. 874–876.

Рецензент – професор кафедри філософії, соціології та релігієзнавства ДВНЗ «Прикарпатський національний університет ім. Василя Стефаника» д. філос. наук, д. богослов'я (теології), професор С. Р. Кияк

Анатолій Мініч

ЕТИКА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ: РЕЛІГІЙНИЙ ВИМІР

У статті розглянуто проблему теоретичного обґрунтування етики відповідальності на релігійних засадах. На прикладі буддизму, католицизму і православ'я показано підходи щодо пошуку загального морально-ціннісного принципу. Цей принцип має відповідати трьом вимогам. Людина має бути відповідальна перед Богом за наслідки своїх власних дій, дії Інших, а також бережливе ставлення до природи. Жодна із релігій не відповідає цьому критерію, пошуки теологів продовжуються.

Ключові слова: етика відповідальності, християнська етика відповідальності, православна етика відповідальності, природний закон, Річард Суінберн.

Anatolii Minich

ETHICS OF RESPONSIBILITY: THE RELIGIOUS DIMENSION

In the article the problem of theoretical justification of ethical responsibility on religious grounds. For example, Buddhism, Catholicism and Orthodoxy shown approaches to finding common moral values principle. This principle must meet three requirements. A person must be responsible before God for the consequences of their own actions, the actions of others, and careful attitude to nature. None of the religions do not satisfy this criterion. Buddhism includes the ethics of responsibility, manifested in deference to nature, but insufficient attention is paid to issues of social responsibility. Christianity still has to go from belief to ethics ethics of responsibility, in particular, to justify the idea of joint responsibility and environmental ethics. Demonstrated several direction of theological thought towards a single moral principle of responsibility in Orthodoxy.

Key words: ethics of responsibility, the Christian ethic of responsibility, accountability Orthodox ethics, natural law, Richard Swinburne.

Анатолій Минич

ЭТИКА ОТВЕТСТВЕННОСТИ: РЕЛИГИОЗНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

В статье рассматривается проблема теоретического обоснования этики ответственности на религиозных началах. На примере буддизма, католицизма и православия показываются подходы по поиску общего морально-ценностного принципа. Этот принцип должен соответствовать трем требованиям. Человек должен быть ответственным перед Богом за последствия своих собственных действий, действий Других, а также бережливое отношение к природе. Ни одна из религий не соответствует этому критерию, поиски теологов продолжаются.

Ключевые слова: этика ответственности, христианская этика ответственности, православная этика ответственности, естественный закон, Річард Суінберн.

Постановка проблеми. Стрімкий розвиток технологічної цивілізації значно випереджає осмислення соціумом можливих негативних наслідків цього процесу. Усталені, перевірені часом моральні системи, не спроможні старими засобами відповісти на нові виклики, врегулювати взаємодії людини і суспільства, людини і природи. Етика не встигає за технологією. У такій ситуації необхідно апелювати до сумління, свідомої мотивації кожного індивідуума. Наявність владних повноважень і асиметричної інформації призводить до того, що одна невелика група людей приймає рішення і здатна оцінити можливі ризики, в той час, як інша, більша її частина, від якої не залежить прийняття рішення, може виявитися в ролі постраждалих. З огляду на масштабність можливих катастроф, вимога відповідальності за нормальний стан речей має охоплювати все суспільство, як більшої, так і меншої її частини, одні несуть відповідальність за власні рішення, інші за загальну систему контролю над прийняттям цих рішень, за цінності та норми, що культивуються в суспільстві, за активну участь громадських організацій та рухів в обговоренні технологічних проєктів. Виникла нагальна проблема визначити загальні принципи такої солідарної відповідальності. Релігія здатна вирішити значну кількість цих проблем, вона вказує на сенс життя, гасить вроджений егоїзм індивідів, має практичне значення, не втратила своєї регулятивної сили, ґрунтується на цінностях, укорінених у традиційній культурі, які не потребують додаткових процедур обґрунтування в ході їхньої легітимації. Можна погодитись із думкою Г. Йонаса, що все більшого значення набувають не раціонально аргументовані форми відповідальності, а несвідомо мотивовані морально-ціннісні настанови [4]. Релігійні припи-

си сильніше впливають на мотивацію і краще засвоюються спільнотою, ніж абстрактні ситуативні принципи. Перед теологами різних християнських конфесій постала грандіозна за своїм масштабом задача, доповнити, традиційну для християнського світогляду етику переконання, етикою відповідальності. Людина має бути відповідальна перед Богом за наслідки своїх власних дій, дій Інших, а також бережливе ставлення до природи.

Аналіз останніх досліджень і публікацій із проблеми. Принцип відповідальності був сформований в роботі Г. Йонаса, концепція солідарної етики в роботах К.-О. Апеля та Ю. Габермаса. Звернення до проблематики відповідальності за наслідки людської діяльності знайшли своє місце в доробках українських філософів А. Єрмоленко, К. Костюка, В. Сергійко, М. Лемковського, А. Левченко, О. Сичивиці, І. Тимошука, Т. Філатова, Т. Яковенко. У пошуках принципу відповідальності розглядають різні варіанти: відповідальність за майбутнє, відповідальність батьків перед дітьми, відповідальність перед життям, як таким. Центральною проблемою, перед якою зупиняється філософська думка, є проблема визначення сенсу людського життя, тому погляди вчених спрямовані в бік релігійних філософів. Проблеми відповідальності людини були порушені в роботах видатних католицьких філософів Тейяра де Шардена, Ж. Марітена, Ю. Майки, серед протестантських дослідників можна відзначити роботи Р. Нибура, А. Ріха, у межах православної християнської думки розвивається вчення «відповідальність за створіння». Спільність мети виявляється об'єднувальним фактором для взаємодії теологів і богословів, які на підставі традиційних християнських цінностей прагнуть віднайти фундаментальні принципи існування людства в нинішніх умовах. Задача надзвичайно складна з урахуванням того, що Святе Письмо описує традиційний уклад життя людини, автоматичне застосування морально-етичних норм і християнських цінностей у нинішніх умовах наштовхується на проблему невизначеності, різного тлумачення, релятивізму євангельського вчення. Перед теологами різних конфесій постала нагальна проблема теоретично розширити коло відповідальності людини, вона має нести відповідальність перед Богом не лише за наслідки власних дій, але й за вчинки Інших, за діяльність промислових підприємств, за соціальні інститути. Християнство весь час акцентувало увагу на ідеї індивідуального спасіння, тепер воно в пошуках теологічних засад колективної відповідальності, гармонічного поєднання індивідуально-духовних і соціальних аспектів служіння.

Мета статті полягає в аналізі наявних релігійних підходів обґрунтування етики відповідальності, зокрема, на православних християнських засадах.

Викладання основного матеріалу. Релігійний підхід щодо формування морально-етичної системи має свою специфіку, він полягає в тому, що мораль залежить від релігійної віри або від набору цінностей, що задається конкретною релігією, проте не є продуктом розуму. Жодна з наявних релігій не задовольняє вимогам науковців щодо спектру необхідних цінностей. Сильною складовою християнства вважають прагнення до справедливості, проте не розвинуті екологічні цінності. У східних релігіях, навпаки, пріоритет за шанобливим ставленням до природи, але недостатньо уваги приділено проблемам справедливого розподілу. Постала нагальна проблема доповнити наявні релігійні моральні системи комплексом цінностей і норм, що відповідав би сучасним викликам технологічної цивілізації, особливий наголос зроблено на етиці відповідальності.

Буддизм – одна із релігій, у межах якої вже сформована релігійна етика відповідальності. Буддизмська етика народів Китаю, Індії, Японії, Тибету побудована на засадах незавдання шкоди та помірності, бережливого ставлення до всіх форм життя й специфічного почуття відповідальності. Кожен вчинок постає актом свідомості, його наслідки аналізують на відповідність кармі, адже кожна дія має безпосередній вплив на власну долю і визначає специфіку майбутнього життя. Будь-яку живу істоту в буддизмі розглядають із позицій рівності, однакової потенційної духовності і здатності удосконалення. Такі погляди нав'язані уявленнями щодо реінкарнації, згідно з якою безсмертна сутність живої істоти перевтілюється знову і знову з одного тіла в інше. Вічний кругообіг народження і смерті. Уявлення про нескінченний рух свідомості в різноманітних її формах і відповідальність за її майбутній стан, породило в буддизмській культурі етику відповідальності.

Морально-ціннісна система християнства значно відрізняється від буддизмської, вона сформована на засадах антропоцентризму, егоїстичного, панівного ставлення людини до рослинного та тваринного світів. Якими не були б привабливими цінності Сходу, вони не можуть бути автоматично сприйняті європейцями. Духовні цінності в кошику не принесеш, вони напрацьовуються протягом життя багатьох поколінь. Уявлення про добро мають підтримуватись традиційною культурою, або хоча б не суперечити їй. Етичні норми повинні бути не лише декларовані, але й забезпечена їх практична реалізація. Європейська культурна спадщина містить християнські витоки, а уявлення про людину і світ підтримуються християнським символічним ресурсом. Християнська теологічна думка зосереджена в напрямі доповнення наявних моральних кодексів Декалогу та Нагорної проповіді Христа но-

вим фундаментальним ціннісно- і нормоутворювальним принципом, що відкрив би шлях створення етики відповідальності на християнських засадах.

Одним із перших, хто застосував такий фундаментальний принцип для розбудови християнської моралі, був представник Римо-католицької церкви Тома Аквінський, який використав ідеї природного закону Арістотеля в теології. Згідно з природним законом будь-яке явище має мету, заради якої воно і з'явилося. У християнському контексті цю мету розглядають як таку, що встановлена Богом–Творцем. Відповідно до цього морально правильною буде дія, що відповідає цій меті, а морально поганою дія, що стоїть їй на заваді. Наочним прикладом теорії природного закону є характерне для Римо-католицької церкви негативне ставлення до контрацепції. Природною метою статевого акту є зачаття людини, а будь-яка навмисна дія, що стоїть на заваді цьому результату, аморальна. Оральні й анальні стосунки, гомосексуалізм і мастурбація не можуть привести до зачаття дітей, тому Церква вважає, що вони суперечать природі, виявляються аморальними і засуджує їх. Не все природне є моральним, вищенаведений приклад говорить про те, що вчинок, який у моральному сенсі оцінюється як гріховний, може бути абсолютно природним у звичайному смислі цього слова. Природна теологія прагне довести, що основою релігійних ідей служить природа, вона намагається віднайти у світі «розумний задум», сенс, придати нашому світорозумінню цільність і узгодженість, поставити в його центр ідею Бога. Фундаментальний принцип, закладений у природному законі, дозволяє зрозуміти й оцінити кожну дію у світлі всезагальної мети й всезагального спрямування, що дозволило сформулювати християнську морально-етичну систему [10, с. 350]. Проте сучасний розвиток людства викликаний розвитком не природи, а техніки й економіки, яка має свої власні закони, відмінні від природних, відповідно, етика природного закону демонструє свою обмеженість, вона не здатна визначити відповідальність людини за функціонування соціальних інститутів і обґрунтувати солідарну відповідальність [5].

На доктринальному рівні існують фундаментальні відмінності між католицизмом та православ'ям. У католицизмі теологія чітко поділяється на природну й надприродну. Природна теологія пізнає Бога за Його натуральним творінням, тобто природним світом, у якому ми живемо, вона прагне на підставі розуму, наукових методів досліджень віднайти у світі певну систему. Надприродна теологія пізнає Бога шляхом осягнення змісту його Одкровення, викладеного у Священному Писанні. Істини Одкровення недоступні розуму, проте вони здатні змістовно розширяти наші знання про Бога і Його творіння. У православній традиції, на відміну від католицької, природній теології відводиться незначна роль, тут акцент завжди робили на надприродній теології, а саме на догматичній та містичній теології. Уявлення про світ і його моральність забезпечується практикою православного культу, вони є надбанням особистого досвіду, покаяння, інтуїції. Особистісний вимір не підлягає об'єктивізації, його не можна виразити у словах та судженнях. За таких умов пошук універсального нормоутворювального принципу вимагає від богословів переосмислення й зміни загальної методологічної парадигми. Існує декілька напрямів православної думки щодо вирішення цієї проблеми.

Перший напрям уособлює доробок члена Грецької Православної Церкви британського філософа і теолога Річарда Суінберна. Він вирішив пройти второваною католиками дорогою, вдосконалити православну космологію завдяки підсилению ролі природної теології. Філософ прагне заново підтвердити класичні християнські вірування за допомогою методу апологетики, який, на його думку, сумісний із сучасною наукою. Християнська віра декларується розумною і послідовною у філософському сенсі, що він намагається довести засобами сучасної аналітичної філософії. Теолог наводить наступний ланцюжок логічних аргументів: існує всесвіт, у якому діють природні закони, що пояснюють нам причинно-наслідкові зв'язки й систему устрою; водночас люди мають особистий релігійний досвід і сповіщають про чудеса; науковці частково дають пояснення цим речам на підставі наукових гіпотез та законів, проте самі ці гіпотези та закони, їх походження, вимагають пояснення; наявність Бога надає ці пояснення. Таким чином, необхідною умовою обґрунтування наукових теорій є звернення до Бога–Творця, який підтримує все наявне [8]. Обсяг поняття природної теології, на думку Суінберна, необхідно розширити, таке розширення має відбутися на підставі засадничої ознаки «аргументації до загальнодоступних даних» (public evidence), що має обґрунтувати істини теїзму і які однаково сприймаються, як віруючими, так і невіруючими. Прикладом такої загальнодоступної аргументації автор називає обґрунтування конкретних догматів християнського віровчення з позицій історичної науки. При цьому він пропонує застосувати індуктивні та ймовірнісні методи доведення, що викликало дискусії серед його опонентів. Картина світу, змальована філософом, має не абсолютний, а ймовірнісний характер, що відкидає морально-етичну систему філософа на позиції релятивізму. Запропонований Суінберном пробабілізм, тобто обґрунтування способу морального

судження, коли в сумнівних випадках варто ймовірніше прийняти за достовірне, якщо воно корисне для церкви, викликає певне несприйняття у християнському світі [9].

Другий підхід представлений богословами Російської Православної Церкви. Особливість християнської антропології полягає в тому, що поняття «людина» визначається через надто широке за обсягом поняття «образ та подоба Божа». Богослови не мають єдиної точки зору щодо тлумачень термінів «образ Божий» і «подоба Божа». Дехто вважає, що це синоніми. Історично під образом Божим спершу розумілась якась одна здібність людини, пізніше, – їх сукупність. Більшість релігійних письменників наголошували, що цією рисою має бути розумність (духовність) людини. З часом, серед ознак образу Божого почали називати свободну волю, панівне становище людини у світі, здатність до морального удосконалення, здатність до творчої і продуктивної діяльності в різних галузях духовного та мирського життя, відображення у своїй духовній структурі й житті внутрішньотроїчного Божого життя, продовження справи Божої на землі, тощо. Взявши за основу якусь одну з цих ознак, можна отримати певне уявлене щодо взаємостосунків людини і світу, віднайти закономірності й зв'язки. Звісно, що це спрощене уявлення, проте з методологічної точки воно себе виправдовує. Так, богослови РПЦ прагнуть започаткувати принцип відповідальності шляхом переходу від моделі людини – експлуататора природи [2, Бут 1, 26–27] до моделі людини – домоправителя [7]. Людина-експлуататор наділена безмежним правом панувати над природою, визискує, безжалісно використовує її у своїх інтересах. У домоправителя, крім прав, з'являються ще обов'язки, це обов'язки перед Творцем за творіння, за зразкове ведення домашнього господарства, яким для людини є природне довкілля. Ця відповідальність акцентована на екологічній етиці, але не містить вимоги соціальної справедливості й колективної відповідальності за діяння Інших, що говорить про методологічну обмеженість моделі.

Висновки. Отже, проаналізувавши філософський, науковий і релігійний підходи щодо створення теорії етики відповідальності, можна прийти до висновку щодо наявності певних переваг релігії. Для розбудови християнської моралі була використана ідея природного закону Арістотеля в теології. Розглянуто два напрями православної думки щодо визначення засад теорії відповідальності: Р. Суинберна і богословів РПЦ. Проте жоден із розглянутих релігійних підходів не відповідає всім сучасним вимогам щодо розбудови етики відповідальності, на цих засадах не можна сформулювати загальний принцип, який забезпечує одночасну відповідальність людини за власні дії, за стан довкілля і солідарну відповідальність за дії Інших.

Література:

1. Барбур Е. Этика в век технологий / Е. Барбур. – М. : Библиейско-богословский институт Св. апостола Андрея, 2001. – 380 с.
2. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К. : Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. – 1407 с.
3. Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія : підручник / А. М. Єрмоленко. – К. : Лібра, 1999. – 488 с.
4. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації : пер. с нем. / Ганс Йонас ; Пер. А. Єрмоленко, Г. Йонас. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Пер. з нім. – К. : Лібра, 2001. – 400 с.
5. Мініч А. Категорія соціальної відповідальності в соціальній доктрині Православної Церкви : філософський аспект / Анатолій Мініч // Апостольство Церкви Хрестової як необхідна умова виконання Її місії : матеріали науково-практичної конференції ВПБА. – Луцьк : ВПБА, 2013 – 208 с. – С. 85–96.
6. Мініч А. Християнство в пошуках відповіді : проблеми соціально-етичної доктрини / Анатолій Мініч // Волинський Благовісник : богословсько-історичний науковий журнал Волинської Православної Богословської Академії УПЦ КП- Луцьк : ВПБА, 2015. – № 3. – 368 с. – С. 261–280.
7. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, Москва, 13–16 августа 2000 г. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.mospat.ru>.
8. Суинберн Р. Есть ли Бог ? [Текст] : сборник ; Пер. Ю. А. Кимелев / Ричард Суинберн. – М. : Практис, 2001. – 192 с.
9. Суинберн Р. Существование Бога / Пер. с англ. М. О. Кедровой ; науч. ред. Р. Суинберн // Ин-т философии РАН. М. : Языки славянской культуры, 2014. – 464 с.
10. Томпсон М. Философия религии : Пер. с англ. / Мел Томпсон. – М. : Гранд : Фаир-Пресс, 2001. – 383 с. – (Грандиозный мир).
11. Форвард М. Религия [Текст] : [пер. с англ.] / Мартин Форвард. – Москва : Фаир-Пресс : Гранд, 2003. – 311 с. : ил. – (Грандиозный мир).

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

УДК 7.01:141.3

Катерина Шевчук**ХУДОЖНІ Й ЕСТЕТИЧНІ ЦІННОСТІ
В ПОЛЬСЬКІЙ ЕСТЕТИЦІ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХХ СТ.**

У статті проаналізовано погляди польських естетиків першої половини ХХ ст.: С. Оссовського, Р. Ингардена і Л. Хвистека на потребу розрізнення художніх і естетичних цінностей. Виявлено специфіку розуміння такого розрізнення в концепціях згаданих представників польської естетики. Автор звертає також увагу на мериторичне і методологічне значення цього розрізнення в естетиці, його роль у розвитку сучасної естетичної аксіології та сприйнятті сучасної художньої творчості.

Ключові слова: естетика, цінність, художня цінність, естетична цінність.

Екатерина Шевчук**ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ И ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ
В ПОЛЬСКОЙ ЭСТЕТИКЕ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ ХХ В.**

В статье проанализированы взгляды польских эстетиков первой половины ХХ в. С. Оссовского, Р. Ингардена и Л. Хвистека на необходимость различения художественных и эстетических ценностей. Выявлена специфика понимания данного различения в концепциях названных представителей польской эстетики. Автор обращает внимание на существенное и методологическое значение этого различения в эстетике, его роль в развитии современной эстетической аксиологии и восприятию современного художественного творчества.

Ключевые слова: эстетика, ценность, художественная ценность, эстетическая ценность.

Kateryna Shevchuk**ARTISTIC VALUES AND AESTHETIC VALUES
IN THE POLISH AESTHETICS OF THE FIRST HALF TO 20TH CENTURY.**

The actuality of distinction between artistic values and aesthetic values is the result of ability to solve the difficult issues of modern aesthetics, for example the definition of artistic status of many avant-garde's propositions, clarification the paradox of aesthetic appeal of sophisticated hoax or copies with the minimum artistic value. An important reasoning of the distinction between these types of values is methodological views and the need to improve the conceptual apparatus of aesthetics as a theoretical discipline.

Among Polish philosophers of the first half of 20th century the need to distinct these two types of values was emphasized by S. Ossowski, R. Ingarden and L. Chwistek.

S. Ossowski distinguished between two types of evaluation the works of art because of the beautiful (aesthetic value) and artistic perspective (artistic value). He noted that these two concepts are not marked at current estimates or theoretical considerations. Therefore, the concept "aesthetic value" functions as a "conceptual synthesis". These two values are mixed also because in practice among them there are some correlations. Aesthetic experience is often a criterion for the evaluation the creative efforts, and vice versa: the value of that attribute works of art can be a very important factor in the aesthetic feelings of the recipient. In the 70–80's. XX century the comprehension of the artistic and aesthetic values, similar to Ossowski's conception was offered by many aesthetics (R. Rudner, K. Korsmayer, P. Kiwi, G. Germeren, T. Kulka, S. Nayder, Dziemidok B. and others).

In Roman Ingarden's conception, the distinction between artistic values and aesthetic values correlated with the distinction of the two orders, artwork and values that serve him as well as the aesthetic concretization of artistic work with its characteristic values. The author observes that in the Ingarden's conception the distinction between aesthetic values and assessments and artistic values significantly differs from that distinction, carried out by S. Ossowski. Ossowski linked these two values with two heteronomous orders: the artistic value of art and the aesthetics of the beautiful. He separates these two orders in the axiological sense. R. Ingarden reduces the artistic value to aesthetic value, according to the submission the art to beautiful. The artistic value is a particular feature of art itself unlike the aesthetic feature of the concretization of the work.

L. Chwistek stated the necessity of distinguishing artistic values and aesthetic values. He proposed the theory of emotions caused by artwork. The distinction between the aesthetic experience and art experience, which was made on the basis of principles defined by the philosopher, is a background to distinguish aesthetic values and artistic values.

Key words: aesthetics, value, artistic value, aesthetic value.

Розрізнення у творі мистецтва художніх цінностей та естетичних цінностей відкриває перспективу відповідного оцінювання творів сучасного мистецтва, які часто мінімально наділені художніми якостями.

ми і цінностями, однак можуть мати високу естетичну цінність. Потреба такого розрізнення викликана передусім художнім авангардом. Радикальні деестетизаційні (антиестетичні) тенденції в сучасному художньому авангарді, що мають місце як у самій творчості, так і художніх маніфестах, програмних деклараціях і коментарях до творчості, підважили концепцію естетичної природи мистецтва.

Про актуальність цього розрізнення свідчить його здатність вирішити ряд складних проблем сучасної естетики, зокрема: визначити художній статус багатьох неоавангардних пропозицій, пояснити парадокс естетичної привабливості досконалих фальсифікацій чи копій при їх мінімальній художній цінності.

Досить важливим обґрунтуванням прийняття розрізнення цих типів цінностей є методологічні погляди і необхідність удосконалення поняттєвого апарату естетики як теоретичної дисципліни. Ключовою в цьому зв'язку є теза, що не слід двох споріднених, але суттєво відмінних (з огляду на аспекти оцінюваного об'єкта, активність і кваліфікованість суб'єкта сприйняття) способів оцінювання окреслювати однією назвою.

Серед польських естетиків першої половини ХХ ст. необхідність відрізнити ці два види естетичних цінностей підкреслювати, зокрема, С. Оссовський, Р. Ингарден і Л. Хвістек.

У 1928 р. у нарисі «Про протиставлення природи і мистецтва в естетиці» («O przeciwstawianiu przyrody i sztuki w estetyce») С. Оссовський уперше висловив думку, що існують два різні типи оцінювання естетичних предметів і дві цілком відмінні концепції естетичних цінностей: «Предмети, з якими естетика має справу, в одних випадках оцінюємо з точки зору переживань, отриманих при їх спостереженні, в інших – з точки зору тих творчих зусиль, завдяки яким цей предмет виник» [10, с. 49].

Цей погляд отримав розвиток і обґрунтування у праці «Біля основ естетики», у передмові до третього видання якої читаємо: «Вже немає сумніву, що поняття естетичних цінностей і естетичних переживань не є пов'язаними, а в загальних естетичних теоріях має місце розбіжність між загальними тезами і сферою явищ, до яких вони належать» [11, с. 7].

Твори мистецтва, як твердить С. Оссовський, оцінюємо або з огляду на причини (творча діяльність художника), або з огляду на результати (переживання реципієнта). Таким чином, здійснено розрізнення двох видів оцінювання: з огляду на прекрасне (естетичні цінності) й оцінювання з огляду на артизм (художні цінності). Тому слід говорити не про дві концепції естетичної цінності, а про дві концепції цінностей в естетиці.

Ці дві концепції оцінювання не виділені ані в поточних оцінках, ані в теоретичних міркуваннях. Тому, на думку С. Оссовського, у сучасних європейських культурних колах поняття «естетична цінність» функціонує як «поняттєве зрощення». Змішання цих двох цінностей відбувається також тому, що на практиці між ними виникають певні кореляції. Естетичне переживання реципієнта часто є критерієм оцінки плідності творчого зусилля і навпаки: цінність, яку приписуємо твору мистецтва з огляду на вкладену в нього художню творчість, може бути досить важливим чинником естетичних переживань слухача чи глядача. Краса твору, що проявляється в реакціях слухачів чи глядачів, може тоді бути свідченням його художності, а в інших випадках художність твору може бути чинником його краси, ставши мотивом естетичних переживань. Важко, переконує С. Оссовський, оцінити майстерність якогось твору і при цьому не отримати естетичне задоволення.

Художні цінності стосуються тільки мистецтва, вони є об'єктивними, оскільки їх критеріями є такі характеристики твору мистецтва, які можна об'єктивно визначити (наприклад, оригінальність задуму, ступінь технічної складності, досконалість виконання, функціональність, правильність відтворення дійсності тощо) [11, с. 299]. Вирок щодо художніх цінностей не має спиратися на естетичне переживання, хоча при цьому вимагає компетенції і знань, які не притаманні кожному реципієнтові мистецтва. Тому є підстави ствердити, що художні цінності мають аристократичний характер.

Своєю чергою естетичні цінності мають демократичний характер, бо єдиним їх критерієм є естетичне переживання. Водночас вони не є об'єктивними, а об'єктивно-суб'єктивними (реляційними), оскільки їх не можна звести ані до характеристик, ані до переживань суб'єкта. Вони є результатом встановленого відношення між певними характеристиками об'єкта і переживанням суб'єкта. При цьому С. Оссовський не заперечує позахудожні і позаестетичні цінності мистецтва, наприклад, моральні, релігійні чи політичні. Вважає, однак, що вони не є компонентами художньої цінності, хоча суттєво впливають на її глобальну (суспільну) цінність.

Розуміння художніх і естетичних цінностей, аналогічне до розуміння Оссовського в 70–80-х рр. ХХ ст. запропонували естетики різних країн, наприклад, Річард Руднер, Каролін Корсмаєр і Пітер Ківі (США), Девід Бест (В. Британія), Гьоран Гермерен (Швеція), Томас Кулька (Ізраїль), Ілька Орамо (Фінляндія), Здіслав Найдер і Богдан Дземідок (Польща). При цьому, окрім двох останніх, вони

не знали, що їх попередником був саме С. Оссовський і його дослідження цих питань з'явилися на п'ятдесят років раніше.

Згідно із Здіславом Найдером, мистецтву притаманні два типи своєрідних цінностей: художні й емпіричні цінності [9, с. 139]. Художні цінності, на його думку, пов'язані з самими художніми предметами, стосуються внутрішньої структури даного твору і реляції з іншими творами, що репрезентують мистецтво минулого, теперішнє або ще неіснуюче мистецтво майбутнього. У роздумах на тему художніх достоїнств твору, як уважає естетик, ми зовсім не використовуємо категорію реципієнта і для оцінки цього типу цінностей нам не потрібні жодні естетичні переживання. Коли, оцінюючи художній твір, використовуємо винятково такі категорії: «вправність виконання», «техніка виконання», «виразність засобів вираження», «відношення до художньої традиції», «новаторство», «оригінальність», «плагиат», «стиль», «художня конвенція», «поетика гатунку» тощо, тоді наші оцінки стосуються художніх цінностей твору.

Емпіричні цінності натомість стосуються відношень між творами і його реципієнтами. Під час оцінювання чуттєвих достоїнств твору основною й обов'язковою умовою будь-яких оцінок завжди є естетичне переживання. Враховуємо тоді багатство й інтенсивність такого переживання як цілісності і якості окремих її конститутивних складових чуттєвих вражень, емоційних переживань (зворушень, настроїв, станів напруження і заспокоєння), активності уяви і рефлексії.

З. Найдер, як і С. Оссовський, свідомий того, що обидва типи цінностей сплетені між собою. Не йдеться про те, щоб на практиці розділити ці два типи оцінювання творів мистецтва, бо це є неможливим і, мабуть, непотрібним. Так само як на практиці досить важко відділити естетичне оцінювання (у широкому значенні) мистецтва від позаестетичних форм оцінювання. Йдеться про теоретичне усвідомлення існування двох, пов'язаних одне з одним, але різних типів оцінювання і врахування цього факту в теоретичних розв'язаннях.

Через півстоліття подібну позицію в цій справі зайняв ізраїльський естетик Т. Кулька [8]. Предметом його аналізу є передусім живопис, але запропоновані ним установки мають універсальний характер. У своїх статтях Т. Кулька відрізняє естетичну і художню чи художньо-історичну цінність картини. Цінність першого виду стосується візуальних якостей твору. Вона визначається завдяки візуальному сприйняттю і є відносно стабільною. Історичний контекст виникнення і ролі цієї картини, її автентичність і оригінальність не мають важливого значення. Усі ці фактори мають велике значення під час визначення художньо-історичної цінності твору. Художню цінність не можна, на думку Т. Кульки, визначити без відповіді на питання: де, коли і ким намальована картина, а також без порівняння її з попередніми творами, сучасними йому і більш пізніми. Важливим для визначення художньої цінності є те, чи це оригінал, підробка чи копія, а також те, чи твір є новаторським у постановці і розв'язанні фундаментальних художніх проблем даної сфери мистецтва.

Водночас Т. Кулька зазначає, що естетичні і художні цінності картини на перекриваються. Досконалі з технічної точки зору копії, майстерні підробки і наслідування можуть мати таку саму естетичну цінність як автентика чи оригінальні твори майстрів при мінімальній чи практично нульовій художній цінності. Історія мистецтва також знає випадки, коли твори, визнані великими чи значущими з художнього погляду, мали мінімальну (наприклад, *Дівчата з Авіньйону* Пікассо) чи нульову (концептуальне мистецтво) естетичну цінність.

Ідеальним рішенням є ситуація, коли картина одночасно має найвищі художні й естетичні достоїнства, як, наприклад, у випадку творів Рембрандта чи Мондріана. Бувають, однак цілі епохи, коли одна з цих цінностей трактувалася поверхово. Академічний живопис XIX ст. концентрувався на естетичній досконалості, ігноруючи справу художніх інновацій, новий авангардизм натомість абсолютизує цінність новаторства й оригінальність, зневажаючи естетичні достоїнства. На думку Т. Кульки, мінімальна принаймні наявність обох цих компонентів є обов'язковою умовою, аби якийсь предмет був визнаний твором мистецтва.

Розрізнення художніх цінностей і естетичних цінностей Р. Інґрден здійснив ще на початку 30-х рр. XX ст. [2]. Таке розрізнення в його концепції корелюється з розрізненням двох порядків: твору мистецтва і цінностей, які йому служать, а також естетичної конкретизації твору мистецтва з характерними їй цінностями. На думку естетика, твір має цінності, завдяки яким ми визнаємо його власне твором мистецтва. На фоні естетичної конкретизації натомість з'являються цінності, які характеризують предмет, що виникає в завершальній фазі естетичного переживання. Перші цінності названо художніми цінностями, другі, – як «осілі» в естетичному предметі, – естетичними цінностями [6, с. 137].

Дистинкція твору мистецтва і його конкретизації, пов'язана з визнанням схематичності твору мистецтва, що містить багато незаповнених місць. Твір мистецтва потребує заповнення цих місць і

конкретизації моментів, які сприймаємо під час зустрічі з ним. У результаті заповнення художніх моментів твору в процесі естетичного переживання з'являється естетичний предмет або, як пише Р. Інгарден, «естетична конкретизація твору».

Сприйняття художніх цінностей протікає інакше, ніж естетичних. Ці останні охоплюють суб'єкт переживання, який займає рецептивно-чуттєву позицію. Художні цінності являються реципієнту лише після отримання певного, хоча б часткового пізнання самого твору завдяки розкриттю його власних характеристик і розуміння його будови [6, с. 145].

Як слушно констатує А. Тищик, «художні характеристики твору є ціннісними настільки, наскільки дозволяють формуватись наочній естетичній якості в ході конкретизації твору і в цьому значенні належать до сфери інструментальних цінностей, на відміну від повністю автономних і абсолютних естетичних якостей (і цінностей)» [12, с. 21–22]. Таким чином, у концепції Р. Інгардена те, що художнє, належить до інструментарію естетичності твору. Естетичність тут розглядається через призму безпосередньої і наочної якісної самопрезентації матерії твору.

Розрізнення твору мистецтва і його естетичної конкретизації, а також – художніх і естетичних цінностей є важливим моментом естетичної теорії Р. Інгардена, оскільки твір визначено засобом, який служить тому, щоб під час зустрічі з людиною, яка отримує естетичний досвід, довести до формування і безпосереднього наочного схоплення естетичного предмета і цінностей, які на ньому вирости і становлять основну мету всього процесу естетичного переживання.

Матерію естетичної цінності визначають якісні моменти естетичної конкретизації, натомість матерія художніх цінностей пов'язана з якісними характеристиками твору мистецтва.

Термін «художня якість» з'явився в роботах Р. Інгардена, починаючи з 1960 р. [4]. Естетик звертає увагу на якості, що характеризують нейтральний скелет твору, тобто на нейтральні якості твору мистецтва. У «Студіях з естетики» писав, що «без сумніву існують якості, котрі незалежно від ролі, яку виконують [у творі мистецтва – К. Ш.], самі по собі є повністю естетично байдужими, тобто не є ані позитивно, ані негативно ціннісними, незалежно від того, яку роль вони відіграють у появі в образі інших естетично ціннісних складових» [5, с. 32–33].

Естетик звертає увагу на те, що буває, що певна, сама по собі негативна, якість веде до бажаного художнього ефекту: разом з іншими моментами може окреслити вищу художню цінність, ніж це б дозволив перелік винятково художньо позитивних якостей.

Художні якості, згідно з Р. Інгарденом, виконують такі функції:

- формують синтетичну художню цінність твору;
- сприяють наочній появі в естетичному предметі естетично важливих якостей, у результаті чого можуть виникати естетичні цінності.

Прикладом художньої якості є, на думку Р. Інгардена, досконалість техніки відповідного формування поверхні каміння, певна майстерність у застосуванні цієї техніки.

Серед художніх якостей є такі, котрі здатні впливати на реципієнта, а також такі, які є прикладом досконалості і майстерності виконання. До цих останніх художніх якостей належать т. зв. матеріальні якості, які пов'язані з формуванням фізичного фундаменту твору мистецтва і визначають його художню цінність.

Щодо естетичних якостей твору мистецтва Р. Інгарден зауважував, що слід розрізняти естетично нейтральні якості, естетично важливі якості і якості естетичних цінностей. Серед естетично значущих якостей визначає дев'ять груп, із яких дві відіграють особливу роль. Це матеріальні і формальні якості, які творять естетично ціннісний «каркас» твору. Решта якостей, уважає Інгарден, є в цьому відношенні другорядними. Естетик звертає увагу на те, що «в окремих творах мистецтва (*resp.* естетичних предметах) можуть одночасно з'являтися різні естетично ціннісні якості чи теж різні естетичні цінності. Найчастіше не буває так, щоб у якомусь творі поставала тільки одна якість» [7, с. 167–169].

У праці «Про будову картини» Р. Інгарден здійснив дослідження моментів естетично ціннісного вираження, у результаті чого робить висновок, що естетично ціннісні якості і якості естетичних цінностей можуть проявлятися на обох рівнях образу (як у вмісті виразів, так і в окресленні презентованих в образі предметів). Себто на обох рівнях того самого образу може поставати велика кількість естетично ціннісних якостей, втілених у різних естетично нейтральних моментах образу. При цьому може бути так, що в одному образі одночасно постає багато естетично ціннісних якостей. Тоді вони можуть з собою узгоджуватися і вести до появи нових естетично ціннісних якостей, або навпаки, можуть викликати дисонанс. Естетично ціннісні якості можуть поставати окремо одні від одних, або, навпаки, зростатися між собою [5, с. 54].

Р. Ингарден твердить, що в кожному з цих випадків використовуються відповідні якості естетичних цінностей, котрі можуть знову вступати в різні відношення між собою або формувати одну естетичну цінність, або ж сперечатися між собою. Основною тезою Р. Ингардена щодо сказаного вище є твердження, що в кожному з цих випадків образ отримує інший естетичний вигляд.

Варто зауважити, що розрізнення естетичних цінностей і оцінок від художніх у концепції Р. Ингардена значно відрізняється від аналогічного розрізнення, здійсненого С. Оссовським. Якщо останній пов'язував ці цінності з двома гетерономними порядками: художню цінність із мистецтвом, а естетичну з прекрасним, автономізуючи ці два порядки в аксіологічному сенсі, то Р. Ингарден зводить художню цінність до естетичної, відповідно до підпорядкування мистецтва прекрасному: художня цінність є особливою кваліфікацією твору «самого в собі» на відміну від естетичних кваліфікацій конкретизації твору.

У Р. Ингардена естетичні цінності об'єктивні, абсолютні і нереляційні, художні цінності об'єктивні і реляційні (інструментальні) водночас. Натомість у С. Оссовського естетичні цінності відносні і реляційні, а художні цінності теж відносні, але об'єктивні. Обоє філософів об'єднує переконання, що виявлення художніх цінностей є складнішим, вимагає вищих компетенцій суб'єкта оцінювання і не має (не мусить мати) безпосереднього зв'язку з естетичним переживанням.

Про необхідність розрізнення художніх цінностей і естетичних цінностей твердив також Леон Хвістек. Концепція естетичних цінностей Л. Хвістка нерозривно поєднується з його теорією переживань, викликаних твором мистецтва. Згідно з ним переживання є одним з критеріїв і мірилом цінностей.

Запропонована Л. Хвістком теорія переживань, викликаних твором мистецтвом, імплікує відповідну концепцію цінностей. Розрізнення естетичних переживань та художніх переживань веде, на ґрунті визначених філософом принципів, до розрізнення естетичних цінностей і художніх цінностей. Таке розрізнення, однак не було здійснене до кінця. Зі створених передумов цього розрізнення виникає, що розуміння обох типів цінностей у працях Л. Хвістка було б іншим, ніж у Р. Ингардена чи С. Оссовського.

Прийняття пропонованої дистинкції дозволяє вдосконалити дослідницький апарат естетики, краще визначити її основні поняття і в результаті цього уникнути ряд непорозумінь, викликаних фактом, що найбільш ґрунтовні категорії використовують у різних значеннях (раз у широкому, раз у вузькому) і автори часто не усвідомлюють цього. Суттєвою справою є також автентичні проблеми традиційної філософської естетики, особливо невідповідність її методологічних установок контроверсійним пропозиціям сучасного художнього авангарду.

Література:

1. Chwistek L. Wielość rzeczywistości w sztuce i inne szkice literackie / L. Chwistek. – Warszawa : Czytelnik, 1960. – 258 s.
2. Ingarden R. Das literarische Kunstwerk. – Halle, 1931.
3. Ingarden R. O poznawaniu dzieła literackiego, przeł. D. Gierulanka. – Warszawa : PWN, 1976. – S. 196.
4. Ingarden R. Przeżycie. – Dzieło. – Wartość. – Kraków : Wydawnictwo Literackie, 1966. – S. 150.
5. Ingarden R. Studia z estetyki. – Wyd. 2. – T. 2. – Warszawa : PWN, 1966. – S. 32–33.
6. Ingarden R. Wartości artystyczne i wartości estetyczne // Ingarden R. Przeżycie. – Dzieło. – Wartość. – Kraków : Wydawnictwo Literackie, 1966. – S. 137.
7. Ingarden R. Zagadnienie systemu jakości estetycznie doniosłych // Ingarden R. Przeżycie. – Dzieło. – Wartość. – Kraków : Wydawnictwo Literackie, 1966. – S. 165–167.
8. Kulka T. The Artistic and Aesthetic Value of Art // The British Journal of Aesthetics. – 1981. – Nr 21. – S. 336–350.
9. Najder Z. Wartości i oceny. – Warszawa : PWN, 1971. – S. 139–140.
10. Ossowski S. O przeciwstawianiu przyrody i sztuki w estetyce // Ossowski S. Dzieła. – T. VI. – Warszawa : PWN, 1970. – S. 49.
11. Ossowski S. U podstaw estetyki // Ossowski S. Dzieła – T. 1. – Warszawa : PWN, 1966. – S. 7.
12. Tyszczyk A. Estetyczne i metafizyczne aspekty aksjologii literackiej Romana Ingardena. – Lublin : Redakcja Wydawnictw KUL, 1993. – S. 20–21.

Рецензент – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету **Л. М. Шугаєва**

УДК 101:37.03

Panos Eliopoulos**PHILOSOPHICAL STUDIES AS A PRECONDITION FOR AN EDUCATION
OF HUMANISM AND CRITICAL THINKING IN THE UNIVERSITY***“Veritas est in puteo”. Democritus*

Modern universities are imbued by Aristotelian reason: there is the natural world and we who can explain it, knowledge is feasible, and everything has an end, nothing goes on infinitely. This is the basic understanding of their endeavor. The second basic understanding of their endeavor is the influence of the industrial world and of the liberalization of knowledge. In the meantime, practical sciences turn to be in the highlight. Philosophical studies, to bring a major example in the humanities, are considered as unnecessary among this torrent of practical and very handy sciences which know how to best invest the attributed funds. Nonetheless, Philosophy still comprises a major precondition for an education of humanism and for an education of critical thinking in the university as well as in other levels of education. Thus, Philosophy is by far the most practical and pragmatic science of all. On a level of principles when it comes to collective life, such as the life of education is, it is permissible to violate or alter these principles when this action provides us with the capability to move on to a better level of principles, not just to a different one. Philosophy, with its emphasis on the scientific method, on epistemology, on the ethical approach to every human action, to mention only a few of its functional parameters, brings better principles, principles that need to be employed in order for our species to continue to be able to reinstate our collective as well as individual thinking protocols.

Key words: philosophy, humanism, critical thinking, education, university, truth, knowledge, ethical action, criteria, methodology.

Панос Еліопулос**ФІЛОСОФСЬКА ОСВІТА ЯК ПЕРЕДУМОВА ДЛЯ НАВЧАННЯ ГУМАНІЗМУ
І КРИТИЧНОГО МИСЛЕННЯ В УНІВЕРСИТЕТІ**

Сучасні університети пронизані Аристотелівськими ідеями: існує природний світ і ми, хто може його пояснити, знання може стати реальністю, все має кінець, нічого не відбувається нескінченно. Це основне розуміння їх діяльності. Друге основне розуміння їх діяльності пов'язане із впливом індустріального світу і лібералізації знань. Водночас практичні науки виявляються в центрі уваги. Філософські дослідження, якщо подати яскравий приклад зі сфери гуманітарних наук, вважають непотрібними серед цього потоку практичних і дуже корисних наук, які знають, як краще інвестувати кошти та використати ресурси. Проте філософія як і раніше містить у собі основну передумову для навчання гуманізму і для формування критичного мислення в університеті, а також на інших рівнях освіти. Таким чином, філософія, безумовно, є найбільш практичною і прагматичною наукою серед усіх. На рівні принципів, коли йдеться про колективне життя, таке як освіта, допустимо порушувати або змінювати ці принципи, коли ця дія дає нам можливість перейти на більш високий рівень принципів, а не тільки якийсь інший. Філософія, з її акцентом на науковий метод, епістемологію, етичний підхід до кожної людської дії, якщо згадати лише деякі з її функціональних параметрів, творить кращі принципи, які повинні бути використані для того, щоб наш людський вид продовжував бути в змозі відновити наш колектив, а також окремі способи мислення.

Ключові слова: філософія, гуманізм, критичне мислення, освіта, університет, знання, моральна дія, критерії, методологія.

Панос Элиопулос**ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ КАК ПРЕДПОСЫЛКА ДЛЯ ОБУЧЕНИЯ ГУМАНИЗМА
И КРИТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ В УНИВЕРСИТЕТЕ**

Современные университеты пронизаны Аристотелевскими идеями: существует природный мир и мы, кто может его объяснить, знание может стать реальностью, все имеет конец, ничего не происходит бесконечно. Это основное понимание их деятельности. Второе основное понимание их деятельности связано с влиянием индустриального мира и либерализации знаний. Вместе с тем, практические науки оказываются в центре внимания. Философские исследования, если взять наиболее выразительный пример из сферы гуманитарных наук, считаются ненужными для этого потока практических и очень полезных наук, которые знают, как лучше инвестировать средства или использовать ресурсы. Хотя философия, как и раньше, включает в себя основную предпосылку для обучения гуманизма и для формирования критического мышления в университете, а также на других уровнях образования. Таким образом, философия, безусловно, является наиболее практической и прагматической наукой среди всех. На уровне принципов, когда речь идет о коллективной жизни, такой как

образование, допустимо нарушать или изменять эти принципы, когда это действие дает нам возможность перейти на более высокий уровень принципов, а не только какой-то другой. Философия с ее акцентом на научный метод, эпистемологию, этический подход к каждому человеческому действию, если вспомнить только некоторые с ее функциональных параметров, создает лучшие принципы, которые должны быть использованы для того, чтобы наш человеческий вид продолжал быть в состоянии воссоздать наш коллектив, а также некоторые способы мышления.

Ключевые слова: философия, гуманизм, критическое мышление, образование, университет, знание, моральное действие, критерии, методология.

Ludwig Wittgenstein in his notes, in the *Philosophical Grammar*, quite predicatively remarks: “Tell me *how* you seek and I will tell you *what* you are seeking”¹. Indeed, and I will side with this remark, how we seek points out to the direction of what we seek; this wittgensteinian comment seems to chart out, to an impressive extent, not only the nature of our quest but our own subjective perimeter, who we really are, for reasons that will be exposed in this paper. However, it needs to be stressed from the very beginning that if the definition of the method, and subsequently of the pursuit, the problem that we pose for resolution, is connected with the systematization of these related efforts of ours, it has to be seen whether there is a clear purpose in it, whether the purpose will guide us to a specific end, and if that end will serve for the benefit of us personally and of the human kind in general. Does the way we seek in the university, which consists the systematization of our highest educational efforts, clarify our social, political and individual aims? Does it serve to their benefit? Which is the acid test of truth for this question? Finally, what are the criteria that need to be employed?

Modern universities are imbued by Aristotelian reason, that to an extent: there is the natural world and we who can explain it, knowledge is feasible, and everything has an end, nothing goes on infinitely. This is the basic understanding of their endeavor. The second basic understanding of their endeavor is the influence of the industrial world and of the liberalization of knowledge. The university is open for everyone; in many cases worldwide, open for everyone who has enough money to pursue his studies, but seems almost unavoidably to focus more and more on the practical side of our civilization. More funds are dispersed on medicine, engineering, computer science than for the humanities. The university seems to follow, and quite reasonably so, the trend of a necessity, where the necessity is to make this human world work faster, cheaper, better, more efficiently. But for whom, precisely?

In the context presented, practical sciences turn to be in the highlight. Philosophical studies, to bring a major example in the humanities, are considered as unnecessary among this torrent of practical and very handy sciences which know how to best invest the attributed funds. In the meantime, and while all this practical fuss is going on unremittingly, why should one worry about what Plato meant on episteme in his dialogue *Theaetetus*? Considering just the above can we be securely led to the affirmation that philosophy has little to do with the real world? Are philosophers impractical romantics who look up in the starry sky endeavouring to figure out celestial and human reality through a bunch of unsubstantiated hypotheses, with no instruments of precise measurements in their hands? And in the same spirit of assumption, why would someone prefer to study philosophy over mathematics, medicine, engineering, computer science, to name but a few? Certainly not for financial reasons, as philosophy seems to be by far the most interesting path to one’s personal poverty. All in all, what is the real object of philosophy, if there is any at all? If indeed there is, why would this object be important in the university curriculum today? Philosophy comprises a major precondition for an education of humanism, an education where the most prominent features of our species are emphasised, and also for an education of critical thinking in the university as well as in other levels of education. Thus, Philosophy, in my estimation, and this is what I will attempt to demonstrate in this paper, among a number of other parameters, is by far the most practical and pragmatic science of all.

The issue of education and university education is inescapably related with the problem of truth. Philosophical studies, for one thing, are closely related with theories of knowledge; as such they explore the epistemic criteria that all other sciences are in need of. This alone is no simple task. Let us for example see the humean analysis of this effort. For Hume every human action originates either from a motive of some kind or from reason². The Scottish philosopher upholds that all propositions are based on a vague impression regarding practical demands, an impression which is not rationalistic, does not come from right judgment and its source is not the intellect³. The functions of the intellect, the way it comprehends reality, logical necessities,

¹ Wittgenstein Ludwig, *Philosophical Grammar*, edited by Rush Rees, translated by Anthony Kenny, Blackwell, Oxford, 1974, 24. – 370 p.

² Bricke John, *Mind and Morality. An Examination of Hume’s Moral Psychology*, Clarendon Press, Oxford, 1996. – P. 6–7.

³ Bricke John, *Mind and Morality. An Examination of Hume’s Moral Psychology*, Clarendon Press, Oxford, 1996. – 106 p.

as well as logical weaknesses, influence the way knowledge is perceived. Reality per se is affirmed inside its pure symptomatology, with no stable criterion to verify its objectivity⁴. According to Hume, the human being strives to construct knowledge on the basis of an inherent tendency to go from perception to an idea, as in the case from the perception of fire to the idea of heat. Knowledge, according to this view, proceeds from impressions derived from either the senses or the intellect. Baruch Spinoza estimates this almost similarly: “it is not we that affirm or negate something; it is the thing itself that inside us affirms or negates something of itself”⁵.

In the *Treatise of Human Nature*, Hume records this vivid problematic for the exploration for knowledge, an exploration for truth actually, on the steps of Plato when he discusses “episteme” (science) and “doxa” (opinion), as follows: “For with what confidence can I venture upon such bold enterprises, when beside those numberless infirmities peculiar to myself, I find so many which are common to human nature? Can I be sure, that in leaving all established opinions I am following truth; and by what criterion shall I distinguish her, even if fortune should at last guide me on her foot-steps? After the most accurate and exact of my reasonings, I can give no reason why I should assent to it; and feel nothing but a strong propensity to consider objects strongly in that view, under which they appear to me”⁶. Hume’s skepticism is the skepticism of every wondering mind which feels prone to seek the criteriological beginning from which it will develop the fundamental principles of science and of knowledge intake; the very basis of education. What Hume clarifies is that in the quest for knowledge, experience is involved, as a principle that provides us with information about the several relations of things in the past and also ethos is involved, as a principle that guides us so as to expect the same results of these relations in the future. Without these two principles, the human intellect would not be able to substantiate any logical argument nor to extend its activity to objects other than those which are directly subdued to the sphere of our senses. In that case, we would be able to accept only perceptions which would be currently present in our consciousness and perhaps nowhere else at the same moment⁷, especially if we consider in this hypothesis Bergson’s view of time perceived as space⁸.

Wittgenstein comes at stage again, to facilitate our contemplation on philosophy and on the truth problem: “Philosophy is philosophical problems. Their common element extends as far as the common element in different regions of our language. Something that at first sight looks like a proposition and is not one. Something that looks like a design for a steamroller and is not one”⁹. As Wittgenstein has just shown, one thing that philosophy is, is a search inside the phenomenal world, it is the effort for the recognition of things through language. That is what Hume exhibited as well: a profound and lasting, not unjustifiable at all, anxiety for our capability for knowledge, our capacity to exceed what we already think that we know. Philosophy is an instrument to beat illusion. Among other uses, it is such an instrument in the form of a certain compilation of signs. Wittgenstein quoted again: “But if you say: ‘How am I to know what someone means, when I see nothing but the signs he gives?’ then I say: ‘How is *he* to know what he means, when he has nothing but the signs either?’ What is spoken can only be explained in language, and so in this sense language itself cannot be explained. Language must speak for itself”¹⁰. Analytic philosophy comprehends the importance of communication, the importance of utilizing a well defined and meaningful language to convey meaning. The problem of language is the problem of truth, and both, truth and language, the means to convey and identify any human thought, apart from science are prominent enterprises behind any method. This leads us to the claim that philosophy can serve as the method behind all method, an instrument for logic, for distinction, for critical thinking; a claim that we will explore even more in continuation.

Having inherited an era of humanism, we need to realize that the humanist approach has its own limitations and philosophy indeed can help us in it again. Humanism is the philosophical and ethical stance that emphasizes the value and agency of human beings, individually and collectively, and prefers critical thinking and evidence over acceptance of dogma. The meaning of the term humanism of course has fluctuated in the history of philosophy. Generally, however, humanism refers to a perspective that affirms the notion of human freedom and progress. This is more than an ideological rhetoric; humanism in fact has been able to

⁴ Deleuze Gilles, *Spinoza. Philosophie Pratique*, translated in Greek by K. Kapsampeli, Nisos, Athens 1996, P. 225–226.

⁵ Deleuze Gilles, *Spinoza. Philosophie Pratique*, translated in Greek by K. Kapsampeli, Nisos, Athens 1996. – 88 p.

⁶ Hume David, *Treatise of Human Nature*, Translated by M. Pournari, Patakis, Athens 2011. – 458 p.

⁷ Hume David, *Treatise of Human Nature*, Translated in Greek by M. Pournari, Patakis, Athens 2011, p. 459. Cf. Waxman Wayne, *Hume’s Theory of Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

⁸ Cf. Bergson Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Translated by K. Papagiorgis, Kastaniotis, Athens 1998, P. 311–322.

⁹ Wittgenstein Ludwig, *Philosophical Grammar*, edited by Rush Rees, translated by Anthony Kenny, Blackwell, Oxford, 1974, 141. – 30 p.

¹⁰ Wittgenstein Ludwig, *Philosophical Grammar*, edited by Rush Rees, translated by Anthony Kenny, Blackwell, Oxford, 1974. – 40 p.

fabricate the human being to feel superior to any other being on the planet, even superior to the planet itself. Postmodern critics, such as Jean-François Lyotard and Michel Foucault, have already foreseen this danger, that humanism can be used as a pretext for imperialism and domination of those deemed less than human, including unfortunate others. Nonetheless, humanism may be the safest and fastest approach we have to keep dealing with the truth problem and with our management of the planet.

So let us go back to the problem of truth and connect it with humanism, and see more of why philosophical studies are so important in the university syllabus; with an aim to see why one should study philosophy in this material-loving and passionately consuming world. For William James, the problem of truth is quite complex and related with our attitude to knowledge, humanism, our beliefs, our efficiency in science, our capability for critical thinking, among other things. James remarks that neither the whole of truth nor the whole of good is revealed to any single observer¹¹. This shows to the direction of a combination of contemplative and methodological approaches that will be necessary in order to address the issue of truth. And philosophy, mainly as epistemology, offers a lot in this regard. James continues by upholding that we, the highly educated classes, are trained to seek the rare, the exquisite exclusively, and to overlook the common¹². We have become elitists that may be skipping the main core of things. Could critical thinking, with the aid of the methodological value of philosophy, bring us back to considering the common again, to see the primary reasons for science once more?

Common practice is not deprived of the tragic element, as the ancient Greeks rightly foresaw. James believes that the world is made on a specific pattern, tragically practical. The reason is that the actually possible in this world is vastly narrower than all that is demanded; that is how there is always a gap between the actual and the ideal which can be got through only by leaving part of the ideal behind. In education, like in all other spheres of human activity, we feel often enforced to abandon the ideal for the sake of the practically feasible. However, since some part of the ideal must be left behind, we need to know precisely which part that will be¹³. It seems to me that this is mainly the philosopher's task. That puts philosophy, as it is already historically, in the beginning of the specific awareness.

For the American pragmatist, what we know determines what we notice. I would like to add that what we notice determines who we become. Reality is the vaguest term of all, because we add things and notions to what we perceive through the senses and the intellect, because we are creative beings. Our minds exert an arbitrary choice; by their inclusions and omissions, by the emphasis our minds give to different aspects, we partly create reality, we partly foresee knowledge. Truth for us is simply a collective name for verification processes, according to the school of pragmatism¹⁴. The fact remains that humanism, critical thinking and truth are equally very important things which we cannot dissociate from the university. But we must be cautious, with all the tolerance to theory that philosophy teaches; no truth can be so firm as to never fail and rationalism should not allow us to get carried away. As William James rightly observes: "The Truth, what a perfect idol for the rationalistic mind... [it seems that] in everything there must be one system that is right and every other wrong"¹⁵. Eventually, to know an object means to lead to it through a context that the world supplies¹⁶. The true is the name of whatever proves itself to be good in the way of belief, and good for definite, assignable reasons¹⁷. Ideas become true just in so far as they help us to get into satisfactory relation with other parts of our experience¹⁸. We plunge into the field of fresh experience with the beliefs our ancestors and we have made already; these determine what we notice as significant, as a significant truth. The pragmatic method in philosophy implies that truths should have practical consequences: the truth of any statement consists in the consequences¹⁹.

Thus, William James sets before us an interesting view about the nature of truth, a view that makes again evident why philosophical studies should be a critical precondition in today's university due to its ability to discern in depth such theoretical and methodological issues: "The truth of a proposition depends on its usefulness, on its serving a particular need. Truth with no practical effect is of no use. If I ask one 'what is

¹¹ James William, *Pragmatism and other writings*, Penguin, New York, 2000. – 285 p.

¹² James William, *Pragmatism and other writings*, Penguin, New York, 2000. – 281 p.

¹³ James William, *Pragmatism and other writings*, Penguin, New York, 2000. – 255 p.

¹⁴ James William, *Pragmatism and other writings*, Penguin, New York, 2000. – 96 p.

¹⁵ James William, *Pragmatism and other writings*, Penguin, New York, 2000. – 105 p.

¹⁶ James William, *Pragmatism and other writings*, Penguin, New York, 2000. – 143 p.

¹⁷ James William, *Pragmatism and other writings*, Penguin, New York, 2000. – 38 p.

¹⁸ James William, *Pragmatism and other writings*, Penguin, New York, 2000. – 30 p.

¹⁹ James William, *Pragmatism and other writings*, Penguin, New York, 2000, p. 146. Cf. *ibid*, p. 88: "Pragmatism asks this question: grant an idea or belief to be true. What concrete difference will its being true make in one's actual life? How will the truth be realized? What experiences will be different from those which would obtain if the belief were false? What is the truth's value in experiential terms?"

the time?’ and he answers: ‘I am Mr Smith’, then his response is of no importance to me even if what he utters is true. If truth is disconnected from practical interest and from human activity, then its existence is not substantiated or necessary. This conception of non-abstract truth generates a range of truths that are selected in accordance with the temporary environment in which they are found. E.g. water is not only the chemical molecule H₂O but also a liquid that will quench my thirst, or a substance that helps me keep clean”²⁰. Its many definitions provide diverse aspects of the truth, all equal among them, all functional or useful at the time of inquiry²¹.

As we have seen so far, Philosophy is the need of people to know right from wrong. But that not only epistemically. Let us gain some insights into that while exploring why philosophical studies are a precondition for an education of humanism and critical thinking at the university level. The same perception, to a certain extent, permeates the Hellenistic era. In the philosophical disciplines of the time, emphasis is constantly given on self correction as the sole means of returning to the primal and authentic reality of the person. Seneca in his *Dialogi* and *Epistulae* as well as Iamblichus, through his recording of the Pythagorean life in the *De Vita Pythagorica* bring to light a way of living which has been constructed on the grounds of unlimited credence in man’s inherent abilities for the attainment of wisdom. Man can be educated humanistically, he can be guided to a complete metamorphic procedure by means of which his life will be rendered eudaimonistic despite his mortal nature²². Knowledge is considered to be the first philosophical demand in the perspective of an “ars vitae”. The alienation of man from his nature is the consequent axiomatic acceptance which this art is called to resolve. It also resolves the conflicting nature of the human being, along with the inner conflicts that inhibit psychological progress. The right criterion for proper social behaviour is, as Pythagoras induces, similarly with Plato in some of his dialogues, for each person to be himself in the exact manner that he would like others to perceive him. Under the prism of this heterogenous comparison, man has a measure for himself that keeps him integrated into the social corpus²³. Education, self education, are important because they facilitate the political effort of bringing the individual to society, the person to communality and to the political life. That is the result of a practising mind, not of a mind that memorises or follows thinking protocols. Pythagoras claimed that it is not possible to consider “dianoia” as the best of things and according to it to make all decisions and still not dispose of any time or effort for focused ascesis, training, on it. The education that influences and shapes the intellect is the only thing that remains intact in life, the only indisputable assistance in the existential strife²⁴. Education is so important and critical due to the fact that it depends on man’s proairesis, on his free will. Thus it is rendered the only factor that distinguishes the free from those who are enslaved²⁵, a conception that follows even the school of Frankfurt and the pedagogical views of Adorno, Horkheimer, Marcuse and others later on.

Referring directly to the essence of Pedagogy, the sage from the island of Samos suggests though that it should be desirable to those who are not very capable of learning, to be benefited by what they see others do and by following their example, by pursuing a set paradigm²⁶. The spectre of the paradigm has been neglected, perhaps as being too romantic or not feasible in modern education, especially so in the university; as if the university teacher is deprived of his pedagogical role, sterilised in a process that recognizes in him or her only the limited mission of higher knowledge on a particular discipline of science. What a narrow conception of education this seems when contrasted with the multifaceted needs and abilities of a modern person, with a plethora of social roles to say the least, an employee, a citizen, a person as an aftermath of the ideas of the Enlightenment. The moral approach is necessary in education, insists Pythagoras. By means of a metaphor he explains that it is like desiring to show the sun to someone who cannot look at it directly with bare eyes and as a consequence the only thing that can be used is the reflection on water or on tar, as a kind of speculum²⁷. Wisdom is the real science that is related with the knowledge of the beautiful, the appropriate, and the significant. Philosophy is the untainted zeal for this theory²⁸. As a corrective science, philosophy works deeply inside the ontological level.

²⁰ Pelegrinis Theodosios, *Lexiko tis Filosofias*, Ellinika Grammata, Athens 2004. – P. 42–43.

²¹ See William James, *Pragmatism, A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Popular Lectures on Philosophy, Longmans, Green, and Company, New York 1907. Also, William James, *The Meaning of Truth, A Sequel to ‘Pragmatism’*, Longmans, Green, and Company, New York, 1909.

²² Iamblichus, *De Vita Pythagorica*, VI. 30: «ἴνα τὸ τῆς εὐδαιμονίας τε καὶ φιλοσοφίας σωτήριον ἕνασμα χαρίσῃται τῇ θνητῇ φύσει».

²³ Iamblichus, *De Vita Pythagorica*, IX. 46.

²⁴ Iamblichus, *De Vita Pythagorica*, VIII. 42.

²⁵ Iamblichus, *De Vita Pythagorica*, VIII. 44.

²⁶ Iamblichus, *De Vita Pythagorica*, XV. 66.

²⁷ Iamblichus, *De Vita Pythagorica*, XV. 67.

²⁸ Iamblichus, *De Vita Pythagorica*, XII. 59: «καλὴ μὲν οὖν καὶ αὕτη παιδεία ἦν ἐπιμέλεια ἢ συντείνουσα αὐτῷ πρὸς τὴν τῶν ἀνθρώπων ἐπανόρθωσιν».

For Seneca, the Roman Stoic, philosophy is all that the human being has in his possession in order to alleviate the pain and anguish of his inauthentic life. This notion is based primarily on his acceptance that philosophy is both an art (*ars*) and a science (*scientia*)²⁹. Seneca considers philosophy to be a moral and rational art³⁰, furthermore, an awakening force: “Sola autem nos philosophia excitabit, sola somnum excutiet gravem. Illi te totum dedica” [Philosophy is the only power that can stir us, the only power that can shake off our deep slumber. Devote yourself wholly to philosophy]³¹. When the individual commences spending his time with philosophy then, Seneca assures, there is an abysmal gap created between him and the other ordinary people³². The Roman philosopher realizes that it is all about a matter of self knowledge practically: where there has been accumulated too much redundant knowledge there is no space for the knowledge of virtue, therefore no space for self knowledge. The senecan art of life is not an advance at this point but a transition to the innate potentiality and capability. In this context, the teacher is not the authoritative figure who seizes all knowledge. Philosophy makes all equal, despite rank, race or origin³³. Self relationship is the first and indispensable phase before the sage reaches out to society. His “humanitas”, i.e. his philanthropy, is always the criterion for the participation of others on the route to wisdom. In the senecan theory man is not orientated to a “political” conformity with everyday experience. The therapy of all inadequacy that the human being may suffer from, instantly places him in a frame of new existence, a genuine life experience or an art of living according to unwavering methodological principles.

Let us bring the above in a modern perspective and see them in their functionality. Generally speaking, the systems which are served through education are culture and economics. When humanism is not defended at modern schools, then economics becomes ideology and we deter students and teachers from serving culture, thus creating a school of authoritarian if not totalitarian stance. Modern education has turned to serving the needs of the *thymos* (passions, in the platonic sense), the needs which are dictated by desire. So how are the principles of humanism, right reason, self correction, excellence, as depicted in the theories of pythagoreanism and stoicism served? In practice, in our epoch, this is an education for consumers and technocrats, which is not concerned with autonomous and complete cultural experiences³⁴; on the contrary an education which would estimate classical studies highly would be a locus where the lack of the medium could be evidenced more clearly³⁵. Modern education suffers from many of the pathologies that Plato notices regarding the sophist way of education. In the sophist scheme, the errors committed are the following: a) the sophists teach the technical lessons and those which are for real education, namely culture, in the same way (the former regard technical skills and the latter concern humanistic studies, b) they believe that what is sought in education is to fill the soul of the learner with cognitive material, c) they do not accomplish to teach virtue as they are morally neutral, they do not serve any moral idea or moral orientation, d) they receive money from their students, thus damaging the internal human link between teacher and learner. The problems which arise from the sophisticated penetration into our educational system are manifold. The produced and transmitted knowledge is frequently of propagandistic or instrumental nature. But this is not proper practice to teach exclusively a cognitive item without any care for the humanistic principles that will ensure the proper and critical use of this item. Similarly, no lesson can be taught without any reference whatsoever to the manner, the method of how to contemplate and how to form new, innovative thinking. As a result we have classes which function under the pretext of pedagogy but with nothing pedagogical in them. Hence, Barrow & Woods, two American philosophers of education, assert that education is considered to be the commitment to what is believed to be significant. In this spirit, education is committed to change the human being to the better³⁶. Classical studies, philosophical studies and the humanities can imbue university courses and scientific disciplines with this idea. Nonetheless, it needs to be clarified that offering such studies as the humanities and in particular philosophical studies cannot be an end in itself; it should produce an educational result of the highest caliber, a result derived from the development of critical reason which will make the educational effort meaningful and constructive in its totality; this signifies the passage from technicality to morality, to the moral stance of an educated person, as a social person, as a whole person, who seeks eudemonia. For the Athenian Plato there is no wisdom alone, without virtue; the two need to be perplexed and interdependent. Let us remember

²⁹ Seneca, *Epistulae Morales*, XXXI. 8.

³⁰ Bruhl Lèvy, *La morale et la science des mœurs*, F. Alcan, Paris, 1937. – 223 p.

³¹ Seneca, *Epistulae Morales*, LIII. 8.

³² Seneca, *Epistulae Morales*, LIII. 9-10.

³³ Seneca, *Epistulae Morales*, XLIV. 1-2.

³⁴ Anton John, “The classical education of the Greeks and its ecumenical spirit”. In K. Boudouris (ed.), *The Philosophy of Greek Education*, Ionia, Athens, 1991. – P. 13–27.

³⁵ Anton John, “The classical education of the Greeks and its ecumenical spirit”. In K. Boudouris (ed.), *The Philosophy of Greek Education*, Ionia, Athens, 1991. – P. 13–27.

³⁶ Barrow Robin & Woods Ronald, *An Introduction to Philosophy of Education*, 4th edition, Routledge, New York, 2006. – P. 9.

the platonic words in the dialogue *Menexenus*: «πᾶσά τε ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς πανουργία, οὐ σοφία φαίνεται» [every form of knowledge when sundered from justice and the rest of virtue is seen to be plain roguery rather than wisdom]³⁷.

Certainly, in Ancient Greek Philosophy, the educational effort is intertwined not only with a gnoseological aspect but also with an aim to facilitate personal development in the sense of embracing especially those ethical values that are essential for human living. Science and an ethical awareness of life are founded on the premise of logos, reason and orientate the human being to the telos of eudaimonia. In meeting with the world and its phenomena the human being has the capacity to overcome this discrepancy by means of principles so as to become not only a knowledgeable but also a better being. In the Presocratic thought there are already elements that point to the direction of approaches which consider the person in a perspective of continuous development towards a certain telos, as in the case of the Ionian philosophers, the Atomic philosophers and others who exert their pedagogical activity in the Greek cities aiming at students' most efficient improvement. Plato places the emphasis on his theory of knowledge whereas he gives insights on the importance of the moral educational method which pursues the holistic development of the citizen who is trained to participate in the ideal polis along with that of the person who transcends his desires and uses dialectics or Eros to reach the highest Good. Such education, as demonstrated in the allegory of the cave, is meant to free individuals from false opinions and convictions. Aristotle makes manifest the human potential for perfection and highlights certain ethical practices created in the context of education. His didactic proposals are not technical; they rather address the multifaceted aspects and needs of the human nature through the practices of "hexis" (habit) and "mesotes" (mean). In ethical activity Aristotle anticipates a comparison with a work of beauty. The creation of a perfect human being, an individual that has acquired intellectual and ethical virtues, is the most worthy artefact, an "ergon kalon". The Greek conception of education is a critical commitment not only to the metaphysical premises of right reason but also to the thesis that personal as well as collective progress cannot be dissociated from an implementation of ethical values in daily life.

Ortega y Gasset, the modern Spanish existentialist, proposes another hermeneutics which interprets the components of the crisis we face in our societies and in our education, so that a crisis is not considered to mean a financial or political crisis solely, neither a value crisis, but a crisis of the human factor on the whole. Ortega's remarks necessitate the presence of the awareness that philosophy and critical thinking are absolutely essential. Ortega y Gasset theorizes strongly against rationalism, claiming that the fundamental error that rationalism allows is its own dominance on life, which means that life is deprived of the physical element and the human being is deprived of its vital potencies.³⁸ This wrong evaluation of rationality and its role is the fundamental reason for the creation of the masses; masses that Adorno later on will call "half educated masses" despite their huge amount of access to university courses and to a number of degrees. Ortega suggests that science, ethics, art, religious faith, justice, have escaped the place of subjective awareness and have obtained an objective utility that does not allow them to be functional and effective. An objective culture ends up against the subjective element that gave birth to it.³⁹ Pure reason cannot be right reason.⁴⁰ The modern westerner has gained technical knowledge but he is a barbarian as regards his limited understanding of the driving forces of the creation of his culture. He is an ignorant, whose only knowledge refers to technical development, but misses the true essence of life, the morale behind the benefits, which is no other than obligation and commitment to a certain target. Thus, very usefully for today's discussion, the philosopher from Madrid diagnoses an increasing homogeneity in the western world, which is responsible for the creation of the deep crisis of the 20th century. "El hombre masa", the mass-man, is responsible for this crisis. This type of man, the modern man, is characterized by the *idola fori*, with no internal reference whatsoever, so similar all over the western sphere, docile to the international imperatives of fashion, ways of life, current values, opinions, and ideas. This type of man is held accountable, by Ortega, for this "asphyxiating monotony" that has dominated all the so-called civilized places, among them universities. The mass man can be formed according to anything, which makes manifest that he is a vacant being. Similarly the world seems empty of purposes, anticipations, ideals. Nobody has concerned himself with supplying them, Ortega remarks. We could add, quite securely: nobody has pondered effectively how to overturn this scheme of education that leads to this lack of pluralism, this lack of culture, of active humanitarianism, of innovative historical effort.

³⁷ Plato, *Menexenus*, 247 a.

³⁸ Ortega y Gasset Jose, *En Torno a Galileo (Esquema de las Crisis)*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1956, lección V: "Lo humano es la vida del hombre, no su cuerpo, ni siquiera su alma."

³⁹ Ortega y Gasset Jose, *En Torno a Galileo (Esquema de las Crisis)*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1956. – P. 64–65.

⁴⁰ Cf. Esperanza Guisán, *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea*, Anthropos, Barcelona 1986, passim.

The mass man practically lives in the darkness, having been subjugated to a deterministic adoption of the collective desiderata; he is losing the potential to remain open to a superior level of life.⁴¹ In this epoch, the presence of a mass is more noticeable than that of any preceding period, but differing from the traditional type in that it remains hermetically enclosed within itself, incapable of submitting to anything or anybody, believing itself self-sufficient. The mass man is the average man; in this manner, what used to be only a quantitative definition is now also a qualitative one. This qualitative trait leads to the affirmation that each man is so uncritical, no dissimilar to others, therefore he belongs to a type of genus (*tipo genérico*). As a consequence, the mass man is the man who “feels like everybody else” and who also feels at comfort with the admittance that he evaluates himself as almost identical with anyone else. Thus the different, the individual, the capable, the noble, are disregarded, ignored, or rejected. Whoever is not like “everybody else,” whoever does not contemplate like “everybody else,” is in danger of being trodden upon by the horde of barbarians which is the mass. By this conversion of quantity into quality there has been achieved a genesis, of a type of human being whose desires, ideas, ways of life, and every life reference, coincide with those of the homogeneous massive collectivity which he is also part of. The hermetic man, *el hombre masa*, among other things, most importantly loses his personal mark, his authenticity. So does the western culture through the repetition of an education that becomes more and more focused on technical detail rather than fresh, critical, creative, substantial and original thinking.

Ortega holds responsible three distinct factors for this dominance of the masses and for the loss of any character of critical thinking in our moral, political and educational action: liberal democracy, scientific advancement and industrialism. In the field of science, there are now more elements, more clues, more techniques and branches than ever before. While the traditional professions were very few, the fragmentation of science has now created relevant new professions.⁴² Even though we are in an era during which we have the knowledge and skills to achieve so much, it is apparent that we do not possess what is most crucial: a specific target setting process. This crucial absence of orientation leaves man incomplete, inauthentic. Is any other science able to fulfill this role better than Philosophy? Paradoxically, despite the fragmentation of science and professions, the crowd appears as a singularity, that has been conquered by the goods of the technological culture. Inside this almost unexpected abundance of tools, abilities and goods, provided by the technological culture, man stands aghast, bared from any aims and visions.⁴³ In schools, it has been impossible to do more than instruct the masses in the technique of modern life; it has been impossible to educate them. They have been given tools for an intenser form of existence, but no feeling for their great historic duties, no sense of individual self completion⁴⁴. Ortega y Gasset’s reference to axiology principally aims at highlighting a life of “servitude for something transcendental.” The man, who is not vulgar, grows restless and invents some new gnomon, more difficult, more exigent, to adhere to, a life of obligation and duty. This is life lived as a discipline, life against the radical solitude (*soledad radical*) of the human being⁴⁵.

The words of philosophy and the proper knowledge and use of language are indispensable, for the Greek enlightener Adamantios Korais [19th century], in order to lead the people to the acquisition of virtue through education. The relationship between language and morality is mutually functional and effective, as one who does not use the concepts correctly, also does not call and does not use morals correctly either. According to Korais: “If the barbarization of the language, twisting the true meanings of the words, ends in the corruption of morals, it is deduced that the correction of the language also corrects the morals of the nation and makes them meeker. Virtue, justice, prudence, sainthood, and even more, countless words, which denote the dispositions of the soul, mean another thing in an uneducated man’s mouth and another in the enlightened man’s mouth”⁴⁶. This means that the common people must be educated. The scholar from the island of Chios upholds that a people must be a people of philosophers, in the sense of seekers of wisdom, able to live by the theoretical principles that will allow them a true and meaningful life, not only commercially and productively effective. People deserve lives of freedom. Freedom from the darkness of ignorance is the most fearful of all. People, who are deprived of education, are deprived of freedom as well.

⁴¹ Ortega y Gasset Jose, *En Torno a Galileo (Esquema de las Crisis)*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1956. – P. 32–33.

⁴² Ortega y Gasset Jose, *La rebellion de las masas*. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1979. – 71 p.

⁴³ Ortega y Gasset Jose, *La rebellion de las masas*. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1979. – 74 p.

⁴⁴ Ortega y Gasset Jose, *En Torno a Galileo (Esquema de las Crisis)*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1956, lección V.

⁴⁵ Ortega’s examination on the qualitative criteria, which should be supportive to the individual and collective effort for excellence, is taken from the point of view of vitalism and perspectivism, whereas it also confronts with the questions raised by the phenomenological approach of the common life.

⁴⁶ Adamantios Korais, *Prolegomena to the Ancient Greek Writers*, vol. I, Cultural Foundation of the National Bank of Greece, Athens, 1986. – 504 p.

Regarding the role of philosophy in the enlightenment and education of people, Korais notes in his *Improvised Meditations on the Greek Education and Language*⁴⁷: “Philosophy does not only tackle with the problem of the correction of one’s mind but also of one’s will. Where you may see a malignant and perverse man, do not doubt that his malice is the result either of total lack of any education or of bad and unmethodical education”. In such statements Korais connects modern educational strife with the realizations of Socrates⁴⁸, with the certainty that man is not naturally evil, but evil is the result of bad thinking, of bad exis (habit) and ignorance. Education is an ontological process, directly connected with refining man so that he can be a better being⁴⁹. Furthermore, it is a work of pacification, honesty and virtue⁵⁰. This recognizes an education based on targeting claims and not on a random cultural basis. It includes the enlightening concept of “anthropourgia” (making of people), i.e. the formation of people according to an axiological-formative exemplar which will influence constructively and imbue the natural constitution of man so as to render man eudemonistic but also socially beneficial. Moral values, as considered in the Greek Enlightenment, must be mixed with scientific action, they must comprise an unaltered and unswerving component of education. The moral and practical proposal of the new Greek philosophy focuses attention on the education of young people and, *salva veritate*, on lifelong education, in the form of an endless quest and effort for virtue, on the one hand, and individual and political eudemonia, on the other. Values are not placed in a utopian manner in the minds of societies and individuals. Virtue is teachable but at the same time it is a daily, not automated pursuit. It mostly comprises a war against bad habits, therefore it mobilises man’s best abilities and devoted will. This is the uncompromising message, the broad anthropocentric conception of the Enlightenment.

Edward Wilson rightly remarks that: “Knowledge humanely acquired and widely shared, related to human needs but kept free of political censorship, is the real science for the people”⁵¹. This real science, as Wilson calls it, is the starting point of free expression and for access to truth values, a compass for synthesis and organization inside any democratic society and any antiauthoritarian educational system. The danger shall always remain that the pursuit and acquisition of knowledge can be assymetrical to the situation of those who are underprivileged. The answer may indeed start from a subjectivist view of individual value (using personal preferences as the basis for an account of a person’s welfare) and relate the individual good to the collective good within a framework⁵². From my perspective, values, especially within the context of university education, should not be taken for granted; they ought to be re-invented (especially within the context of university studies, with the main aid of philosophy which is the major guide in this process), re-established, re-confirmed anew in any form of social unity, as the immobility of values in accordance with old ideals, uncritically inherited from previous centuries, would lead to an unacceptable prevention of the historical progress, especially in western society. It remains exceedingly difficult to establish truth objectively. How can one objectively prove that a particular society’s dependence on certain values is erroneous beyond contradiction? Which are the methodological loci on which differences of tradition and modern theorizations can be met and reconciled? Perhaps notions of scientific or philosophical objectivity will need to be relaxed, if the concept of truth is to operate in a political and educational environment. As Aristotle suggested, political and social truths are true for the most part and are far from absolute. Therefore, a kind of structured subjectivism may prove workable, so long as it does not degrade into a vulgar relativism.

What counts is that professional science, should not take the form of theology, should not become fundamentalist in its pursuits and aspirations, nor should it enjoy the solitary privilege to possess truth. If not conducive to the public good, whichever that good is concluded to be within the limits of a moral consensus shared by members of a community, the search for truth would remain futile in the practical level of making people’s lives better and enhancing their bond with their polis. That is why philosophical studies are so important; because they are the critical tool. Under this prism, humanism cannot be a product of rhetoric but it comprises a valuable political and educational event, a most essential certain episteme. The democratic ideal and therefore the quest for the significant truth that is indispensable for educational action is supposed to contribute to people’s welfare. That unavoidably will always take us to a discussion about what are the constituents of this welfare: a rapid increase in our convenience of purchasing material goods or eudemonia in

⁴⁷ Adamantios Korais, *Prolegomena to the Ancient Greek Writers*, vol. I, Cultural Foundation of the National Bank of Greece, Athens 1986. – P. 178–179.

⁴⁸ Cf. Sotiris Fournaros, “Socrates in Korais”, *Journal for Classical Studies* MS, n. 7 (2005). – P. 91–102.

⁴⁹ For a thorough guide on education in the years under discussion see Konstantinos Malafantis, *The pedagogy of neohellenic enlightenment*, Poreia, Athens, 2001.

⁵⁰ Adamantios Korais, *Prolegomena to the Ancient Greek Writers*, vol. I, Cultural Foundation of the National Bank of Greece, Athens, 1986. – 159 p.

⁵¹ Edward Wilson, “Academic Vigilantism and the Political Significance of Sociobiology”. In *Bioscience*, 26, 1976. – P. 187–190.

⁵² Paul Kitcher, *Science, Truth and Democracy*, Oxford University Press, New York, 2001. – 116 p.

the ancient Greek philosophical perspective? Is this type of society, this type of university, allowed to change our values if the truth that is revealed points out to that direction as a necessity and not as mere choice? Despite the deontological quest for objectivity⁵³, despite our inability to verify or assert true facts, truth, even in its potentially fractional forms, should not be abandoned in a number of semantic constructions, but, instead, it ought to encourage towards a conscious and consistent method.

Philosophy is necessary if you want to have political choice in learning and access to knowledge. Other systems usually offer predesigned decisions or answers. At the beginning of philosophy, philosophy as dialectics, there is problem setting, the question; therefore dialectics, as Aristotle explains in *Topica*, in *Prior Analytics* and in *Posterior Analytics*, is headed to the area of “inventio”, as an attempt to extract logical arguments. By this approach of critical thinking what is mainly pursued is for one to be able to use his cognitive and evaluative capability in order to meet the demands of everyday life and discourse. For Aristotle, those who do not comprehend the meaning and the power of the words may be led to irrational attitudes and thoughts. In fact, there is a gap between thought, language and reality as human beings have to use discourse instead of the things themselves. The Stagirite upholds that dialectics can offer the method for proper communication, based on definitions and logical thinking, in an ethical way. The essence of critical thinking is evaluation, a mental procedure by which claims, allegations and arguments are assessed⁵⁴. As such it remains as a constant pursuit, of purely dialectical form, which principally recognises the logical elaboration of the existential and empirical data as the most appropriate, despite the ontological, metaphysical psychological and epistemological obscurities due to which this activity is hindered. The most reliable approach, in an environment which keeps us vigilant about the relativity of any type of knowledge, is the critical and dialectical approach, the non abandonment of the critical subject, i.e. the human being, to the dark, interior space of our language and intellect, a certain advancement towards the world that *is* and the world that *we are*. Teaching, while it considers as a sine qua non condition the logical practice, the logical elenchus on the syllogisms, and comprehends the dynamic and unalterable connection between reality, human intellect and language, can be implemented not only as pedagogy but also as the terminus a quo for the practical as well as theoretical influences of critical thinking.

In my view, we are relational, not isolated beings, and that in a twofold way: one is with the necessity of communication and coordination with other human beings and one is with the surrounding space, with reality. In all these interactions, there is a personal hint, a personal mark, which originates from our own distinct and unique contribution, in our unique and distinct being, that redefines these relations. Still, this is a world of unfamiliarity, uncanniness, “unheimlichkeit”. “Barbarus hic ego sum, quia non intelligor illis” [Here I am a barbarian, because nobody understands me], Ovid writes in his *Tristia*. How do we proceed with this gap, which is not only a gnoseological but also an existential breach? The one thing that counts in philosophy is that a man should see things, see them straight in his own peculiar way and be dissatisfied with any opposite way of seeing them⁵⁵. This is the only pragmatic way, the only scientific way. On a level of principles when it comes to collectivity, to collective life, it is permissible to violate or alter these principles when this action provides us with the capability to move on to a better level of principles, not just to a different one. Being “different” per se is not a value, an ability or a virtue. In the same sense, “variety” is morally, politically or educationally speaking, a neutral term, it does not necessarily induce a negative or positive coloration but only it induces an analogical, according to certain secondary attributes that may accompany it. A better principle, a better method or action is introduced in the form of a necessary principle, method or action in the sense that it may be able to ameliorate the totality of the principles of the collective form in which we are included. This is how philosophy is necessary in our university curriculum, also in our thinking systems and protocols, as a good and ameliorative principle, not as a principle in difference to others.

Bibliography:

1. Anton John “The classical education of the Greeks and its ecumenical spirit”. In K. Boudouris (ed.), *The Philosophy of Greek Education*, Ionia, Athens, 1991. – P. 13–27.
2. Barrow Robin & Woods Ronald, *An Introduction to Philosophy of Education*, 4th edition, Routledge, New York, 2006.
3. Bergson Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Translated by K. Papagiorgis, Kastaniotis, Athens, 1998.
4. Bricke John, *Mind and Morality. An Examination of Hume’s Moral Psychology*, Clarendon Press, Oxford 1996.
5. Bruhl Lèvy, *La morale et la science des mœurs*, F. Alcan, Paris, 1937.

⁵³ Cf. Wright Crispin, *Truth and Objectivity*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1992.

⁵⁴ Ruggiero Vincent Ryan, *Beyond Feelings. A Guide to Critical Thinking*, 7th edition, McGrawHill, New York, 2004. – 17 p.

⁵⁵ James William, *Pragmatism and other writings*, Penguin, New York, 2000. – P. 9.

6. Cooper John, Plato: Complete Dialogues, Hackett Publishing, Indianapolis, 2002.
7. Deubner L. (ed.), De Vita Pythagorica liber, U. Klein, Teubner, Stuttgart, 1975.
8. Deleuze Gilles, Spinoza. Philosophie Pratique, translated in Greek by K. Kapsampeli, Nisos, Athens, 1996.
9. Fournaros Sotiris, "Socrates in Korae". In Journal for Classical Studies MS, n. 7, 2005. – P. 91–102.
10. Guisán Esperanza, Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea, Anthropos, Barcelona, 1986.
11. Hume David, Treatise of Human Nature, Translated in Greek by M. Pournari, Patakis, Athens, 2011.
12. James William, Pragmatism and other writings, Penguin, New York, 2000.
13. James William, Pragmatism, A New Name for Some Old Ways of Thinking, Popular Lectures on Philosophy, Longmans, Green, and Company, New York, 1907.
14. James William, The Meaning of Truth, A Sequel to 'Pragmatism', Longmans, Green, and Company, New York, 1909.
15. Kitcher Paul, Science, Truth and Democracy, Oxford University Press, New York, 2001.
16. Korais Adamantios, Prolegomena to the Ancient Greek Writers, Cultural Foundation of the National Bank of Greece, Athens, 1986.
17. Malafantis Konstantinos, The pedagogy of neohellenic enlightenment, Poreia, Athens 2001.
18. Ortega y Gasset Jose, En Torno a Galileo (Esquema de las Crisis), Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1956.
19. Ortega y Gasset Jose, La rebellion de las masas. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1979.
20. Pelegrinis Theodosios, Lexiko tis Filosofias, Ellinika Grammata, Athens, 2004.
21. Ruggiero Vincent Ryan, Beyond Feelings. A Guide to Critical Thinking, 7th edition, McGrawHill, New York, 2004.
22. Seneca Lucius Annaeus, Ad Lucilium Epistulae Morales, translated by Richard Gummere, Vol. I-III, Harvard University Press (Loeb), 1962.
23. Wilson Edward, "Academic Vigilantism and the Political Significance of Sociobiology". In Bioscience, 26, 1976. – P. 187–190.
24. Waxman Wayne, Hume's Theory of Consciousness, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
25. Wittgenstein Ludwig, Philosophical Grammar, edited by Rush Rees, translated by Anthony Kenny, Blackwell, Oxford, 1974.
26. Wright Crispin, Truth and Objectivity, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1992.

Рецензент - доктор філософських наук, доцент, декан гуманітарного факультету Національного університету "Острозька академія" Д. М. Шевчук

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

Бодак Валентина Анатоліївна – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії імені професора В. Г. Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Будько Марина Василівна – кандидат філологічних наук, доцент, доцент кафедри філософії Мелітопольського державного педагогічного університету ім. Богдана Хмельницького (м. Мелітополь).

Гасвська Світлана Ростиславівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування.

Ганаба Світлана Олександрівна – доктор філософських наук, доцент кафедри філософських дисциплін Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка.

Гук Оксана Іванівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри європейської інтеграції та права Львівського регіонального інституту державного управління Національної академії державного управління при Президентові України.

Гуцалюк Юлія Сергіївна – аспірантка Національного університету «Острозька академія».

Гуйда Юрій Борисович – аспірант кафедри культурології та мистецької освіти Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Дротенко Валентина Іванівна – завідувач кафедри культурології та мистецької освіти Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

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

Залужна Алла Євгенівна – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування (УВГП).

Зборовська Ксенія Борисівна – аспірантка першого року навчання кафедри історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Квік Людмила Володимирівна – аспірантка кафедри філософії, соціології та релігієзнавства ДВНЗ «Прикарпатський національний університет ім. Василя Стефаника».

Ковальчук Михайло Васильович – магістрант філософського факультету, Львівський національний університет ім. Івана Франка.

Колісник Максим Іванович – аспірант Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького.

Мініч Анатолій Павлович – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія».

Носова Ганна Юріївна – ст. науковий співробітник, Інститут філософії НАН України, відділ філософських проблем етносу та нації.

Пашинська Агнеса Валеріївна – аспірант кафедри філософської антропології НПУ ім. М. Драгоманова.

Стеценко Валерій Іванович – кандидат філософських наук, доцент кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету ім. І. Франка.

Туренко Олег Станіславович – доктор філософських наук, доцент кафедри загально-правових дисциплін Донецького юридичного інституту МВС України.

Царенок Андрій Вікторович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та культурології, Чернігівський національний педагогічний університет імені Т. Г. Шевченка.

Філяніна Неля Миколаївна – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри гуманітарних наук Національний фармацевтичний університет.

Шевчук Катерина Сергіївна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету.

Шляхова Ольга Анатоліївна – аспірантка кафедри культурології та філософії Національного університету «Острозька академія».

Шумка Михайлина Леонівна – кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та політології Тернопільського національного економічного університету.

ЗМІСТ

<i>Алла Залужна</i> МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ЗАСАДИ БУТТЯ ЛЮДИНИ У СВІТІ КУЛЬТУРИ У ПРОБЛЕМНОМУ ПОЛІ ФЕНОМЕНОЛОГІЧНО ОРІЄНТОВАНОГО ДИСКУРСУ	3
<i>Світлана Гаєвська</i> ЦІННІСНІ ВИМІРИ СОЦІОКУЛЬТУРНОГО БУТТЯ ЛЮДИНИ В КОНТЕКСТІ АКСІОЛОГІЧНОГО ДИСКУРСУ	8
<i>Валентина Дротенко, Юрій Гуйда</i> СУБ'ЄКТНІСТЬ ЯК МОДАЛЬНИЙ ОПЕРАТОР ОСОБИСТОСТІ	13
<i>Михайло Ковальчук</i> ДІАЛОГІЗМ МАРТИНА БУБЕРА ТА МІСЦЕ «ІНШОГО» В НЬОМУ	18
<i>Агнеса Пашинська</i> СТІЙКІСТЬ САМОІДЕНТИЧНОСТІ В БУТТІ ЛЮДИНИ	23
<i>Неля Філяніна</i> ЕКОЛОГІЧНА ГЕРМЕНЕВТИКА ЯК МЕТОДОЛОГІЯ ПОШУКУ ІДЕНТИЧНОСТІ	29
<i>Ганна Носова</i> ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА СЕМАНТИКА ЕТНІЧНОСТІ	34
<i>Ольга Шляхова</i> ТІЛЕСНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК САМОІДЕНТИЧНІСТЬ У КОНТЕКСТІ КУЛЬТУРИ ПОВСЯКДЕННЯ	39
<i>Оксана Гук</i> КОНСТРУКТ НАЦІОНАЛЬНОЇ ПАМ'ЯТІ ТА ЙОГО ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ	45
<i>Ксенія Зборовська</i> СПРЯМОВАНІСТЬ НА ІНШОГО ЯК ВИЗНАЧАЛЬНА РИСА АНТРОПОЛОГІЇ CORPUS AREOPAGITICUM	51
<i>Максим Колісник</i> ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА АВРЕЛІЯ АВГУСТИНА ТА ТОМИ АКВІНСЬКОГО ЯК ДЖЕРЕЛО МІСІОНЕРСЬКИХ ІДЕЙ КАТОЛИЦИЗМУ	56
<i>Андрій Царенко</i> ЕСТЕТОСФЕРА ХРИСТІЯНСЬКОГО МОНОТЕЇЗМУ	61
<i>Валентина Бодак</i> ЕТНОРЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ ЯК СТРАТЕГІЯ ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ ТА СПІЛЬНОТИ	68
<i>Марина Будько</i> ВІД КСЕНОФОБІЇ ДО ФІЛОКСЕНІЇ: МЕТАМОРФОЗИ ЧУЖОГО В БІБЛІЙНІЙ ЕТИЦІ	74
<i>Валерій Стеценко</i> РЕЛІГІЙНО-БОГОСЛОВСЬКІ ІДЕЇ У ФІЛОСОФУВАННІ І. ФРАНКА	79
<i>Юлія Гуцалюк</i> ЗНАЧЕННЯ ЕКУМЕНІЧНОГО ДІАЛОГУ В КОНТЕКСТІ ЄДНОСТІ ТА СПІВРАЦІ РЕЛІГІЙНОГО СВІТУ	85
<i>Світлана Ганаба</i> МЕТОДОЛОГІЧНІ СТРАТЕГІЇ КРИТИЧНОЇ ПЕДАГОГІКИ В МОДЕРНІЗАЦІЇ СУЧАСНОЇ ОСВІТИ	90
<i>Михайлина Шумка</i> ТАНАТОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ	96
<i>Олег Туренко</i> РАННЬОХРИСТІЯНСЬКЕ САМОВИЗНАЧЕННЯ ЛЮДИНИ – ЖИТТЄСТВЕРДЖУЮЧІ СЕНСИ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ	102

Людмила Квік ЕКОЛОГІЧНИЙ ІМПЕРАТИВ У КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛЬНИХ ЗАГРОЗ СЬОГОДЕННЯ У ВЧЕННІ ПАПИ БЕНЕДИКТА XVI	107
Анатолій Мініч ЕТИКА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ: РЕЛІГІЙНИЙ ВИМІР	112
Катерина Шевчук ХУДОЖНІ ЦІННОСТІ І ЕСТЕТИЧНІ ЦІННОСТІ В ПОЛЬСЬКІЙ ЕСТЕТИЦІ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XX СТ.	116
Panos Eliopoulos PHILOSOPHICAL STUDIES AS A PRECONDITION FOR AN EDUCATION OF HUMANISM AND CRITICAL THINKING IN THE UNIVERSITY	121
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	132

Наукове видання

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

ВИПУСК 20

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. 15,81. Наклад 100 пр. Зам. № 23–17.
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.