КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 12

КИЇВСЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ 2012

До збірника ввійшли результати наукових досліджень молодих учених, аспірантів і студентів різних гуманітарних факультетів ВНЗ України та країн СНД.

Для наукових працівників, викладачів, аспірантів, студентів та всіх, хто цікавиться філософією і політологією.

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР	**А. Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України**
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	**С. В. Руденко, канд. філос. наук, доц. (заст. відп. ред.); В. А. Бугров, канд. філос. наук, доц.; Т. Г. Горбаченко, д-р філос. наук, проф.; А. М. Лой, д-р філос. наук, проф.; В. І. Лубський, д-р філос. наук, проф.; М. І. Обушний, д-р політ. наук, проф.; М. Ю. Русин, канд. філос. наук, проф.; О. І. Салтовський, д-р політ. наук, проф.; П. П. Шляхтун, д-р філос. наук, проф.; В. Ф. Цвих, д-р політ. наук, проф.; В. І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф.**
Адреса редколегії	**01033, м. Київ, вул. Володимирська, 60 філософський факультет ☎ 239 32 81**
Затверджено	**Постановою Президії ВАК України № 1–05/6 від 16.12.09 Постановою президії ВАК України № 1–05/4 від 22.04.11**
Рекомендовано	**Вченою радою філософського факультету від 23.04.12 (протокол № 8)**
Відповідальний за випуск	**С. В. Руденко, канд. філос. наук, доц.**

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, відповідної галузевої термінології, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та носії не повертаються.

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2012

МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ТЕОРІЇ ТА ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

В. Д. Білодід, канд. філос. наук, ст. наук. співроб.,
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАН України

МЕТОДОЛОГІЯ ЕТНОНАЦІОНАЛЬНОГО РОЗУМІННЯ ІСТОРІЇ В. Б. АНТОНОВИЧЕМ

В статті розкривається узасаднення В. Б. Антоновичем методології осягнення етнонаціональної сутності історичних процесів, і, на цій основі – бачення історії народу, як етнонаціональної історії.
Ключові слова: В. Б. Антонович, етнонаціональне розуміння історії, методологія історичного пізнання.
В статье раскрывается обоснование В. Б. Антоновичем методологии постижения этнонациональной сущности исторических процессов, и, на этой основе – видение истории народа как этнонациональной истории.
Ключевые слова: В. Б. Антонович, этнонациональное понимание истории, методология исторического познания.
The article concerns with methodology and by V. B. Antonovych for understanding ethno-national essence of historical processes and, on this ground, considering national history as ethno-national history.
Keywords: V. B. Antonovych, ethno-national unaderstanding of historical process, methodology of historical cognition.

XIX століття – в одних країнах (у Франції) перша його половина, в інших (у Англії, Німеччині, Росії та ін.) друга, – це доба **пологів науки історії**. "…Історія як наука, – відзначав Дж. С. Міль в середині цього століття, – тільки ще з'являється в світ" [1].

В той час розрізняли три рівні в розвитку історичного дослідження. На першому історики екстраполюють на минуле сучасність, переносячи свої поняття й почування на спосіб життя й думання людей в минулому. Те, що не перегукувалось зі звичною повсякденністю, не перекладалось на її мову, відкидалось як нецікаве й непотрібне. Такі історики, як закидали їм критики, вносили в аудієнц-залу царя Дарія фразеологію віку Людовіка XIV або парламентаріїв Англії.

На наступному, другому рівні, історики намагаються відтворити минуле таким, як воно було. Виходячи з часткового, з розпорошених фактів, служителі Кліо, зазначав Міль, намагалися відтворити ціле, збуджуючи й, водночас, загнуздуючи при цьому, свою уяву – пильнуючи щоб стверджувати не більше того, що можна фактично підтвердити. Ідеалом було відтворення **живого образу** історичних подій, в ході якого поезія змагалася з наукою й нерідко тіснила її.

І лише на третьому рівні метою історичного дослідження є створення історії як науки (а не "живописання" історії). Події, ідеї, переживання минулого осягаються в їх каузальності й постають власне історичним процесом – рухом історії, підпорядкованим певним закономірностям, що пояснюють причини й наслідки цього руху [2].

Ще в середині XIX ст. Англія була країною, де історики, в основному, не вийшли за межі другого із окреслених рівнів. В Англії, за свідченням Дж. Міля від 1845 р., інтерес до історії ще зовсім не мав "наукового характеру. В нас історія не перейшла ще через ту ступінь, на якій вона вважається лише галуззю літератури або загальної освіти, але не наукою. Вона вивчається заради фактів, але не заради пояснення фактів. Вона збуджує живописний або біографічний чи антикварний, але аж ніяк не філософський інтерес. Досі лише мало хто усвідомлює, що історичні факти підпорядковані точно таким же законам, як і факти світу природного" [3].

В авангарді європейської історичної науки були французи – славетні історики Жак Нікола Огюстен Тьєррі (1795–1856), Франсуа-П'єр-Гійом Гізо (1787–1874) і Жюль Мішле (1798–1874). Два перших з них не лише писали про історію, а й творили її як політичні діячі.

Один з творців українофільсько-народницької ідеології й один з трьох найвизначніших українських істориків Володимир Боніфатійович Антонович (1834–1908), як вважається, якраз і був тим, хто перетворив українську історіографію в науку й підніс її на світовий рівень.

Якщо українські історики першої половини XIX ст., М. О Максимович (1804–1873), О. М. Бодянський (1808–1876) та ін., працювали під світоглядними впливами німецької філософії (передусім вчення Й. Шеллінга) й слов'янського народознавства П. Й. Шафарика (1795–1861), Я. Коллара (1793–1852), то В. Антонович черпав філософію й методологію історичного дослідження переважно у Франції. "В його бібліотеці, – повідомляє О. Гермайзе, – якою він користувався весь час свого життя, знаходимо твори Токвіля і Бокля, братів Тьєрі і Гізо, Фюстель-де-Кулянжа, Спенсера й Летурно і Луї Бляна. Цих авторів студіював Антонович весь час, базуючи на них свої історичні концепції, свій науковий і історичний світогляд" [4]. Більш обізнаний з уподобаннями В. Антоновича М. Славінський уточняє: "Антонович з усіх істориків найбільше любив і поважав старшого свого сучасника Огюстена Тьєрі, вважаючи себе його учнем щодо методології історичної праці та способу викладу здобутих тією працею результатів. І справді, його праці, манєрою письма і обробки матеріялу, – нагадають Тьєрі. Особливо… стиль його письма: короткий, точний, кристально ясний, без жадних фіоритур і прикрас. Він рекомендував Тьєрі всім своїм учням, як зразок, і говорив: – Не пишіть ні одного слова, коли воно не сперте на вивченому матеріалі. Не робіть ні одного висновку, вищого за встановлені факти, не вірте на слово ні одному з авторів, навіть нашим літописам, пишіть коротко і ясно, щоб і дитина розуміла" [5].

В. Антонович, на відміну від багатьох попередників, це **історик-документаліст** і, водночас, **історик-концептуаліст**. Факти в нього ніколи не "голі" (як в істориків-емпіриків), вони завжди є складниками певного, осмисленого й випромінюючого свою ідею, цілого, відтак – вони завжди ідейно навантажені, промовляють. М. Максимович, вказує О. Єфіменко, із-за своєї вченості часто за деревами не бачив лісу; П. О. Куліш (1819–1897), навпаки, надто нехтував деревами в погоні "за образами того фантомного лісу, який створила йому настроєна на упереджений лад

фантазія", із-за чого його твори, нерідко "вражаючі свіжою, оригінальною думкою", втрачають "значну долю наукової значимості" через надто свавільні прийоми автора; М. І. Костомаров (1817–1895) був добрим "оповідачем явищ"; і лише в дослідженнях В. Антоновича "завжди зберігається повна рівновага і гармонія між ідеєю та фактом" [6]. Він викладає факти так логічно і стрункo і в такій проречистій конфігурації, що в ній і через неї чітко проглядає ідея того історичного явища, про яке йдеться в історика.

Правда, М. П. Драгоманов (1841–1895) був іншої думки. Він гудив В. Антоновича за голий фактологізм і хотів від історика відвертішої розмови про його ідеї та ідеали: "Між теперішніми істориками України, –писав М. Драгоманов, –перше місце займає д. В. Антонович. Праці його дають дорогий матеріал для історії України, але коло того матеріалу треба ще багато заходу, щоб він став історією, тобто викладом, освіченим ідеєю" [7]. В. Антонович "мов навмисне обходить усі ідейні боки історії, виводи з фактів, порівняння з історією других народів і т. ін., через що й можливе вживання його праць і відрубниками, й обрусителями, а ще гірше те, що ширша публіка зовсім нічого не виносить з праць д. Антоновича й через те, власне, не чита їх" [8]. Певна доля істини в цих закидах є, але загалом це все-таки упереджена оцінка ображеного М. Драгоманова. М. Драгоманова того періоду, коли його стосунки з В. Антоновичем були фактично розірвані.

В піку М. Драгоманову, М. С. Грушевський (1866–1934) вважав, що свою ідеологію В. Антонович розробляв саме в історичних працях, що в них Антонович-історик постає водночас Антоновичем-ідеологом і вчителем свого покоління. "Ся його ідеологія, – зазначає М. Грушевський, – розпочата монографією про початки козацтва 1863 р., продовжена студією про городи 1868, в ще м'якших тонах переведена через ряд инших праць, зробила сильне вражіння на сучасників і дала провідні ідеї своєму поколінню" [9].

Органічне поєднання емпірії та ідеї, опори на факти (в даному разі – на ретельно-критично перевірювані інформації першоджерел про події минулого) й теоретично-концептуального їх витлумачення (бачення часткового в світлі цілого) якраз і породжує власне науковість історичного дослідження, а в тенденції – історію як науку.

Антонович був вченим, членом інтернаціональної "республіки разуму", але й українцем, українським вченим і навіть ідеологом українства. Він багато вчився в Заходу як треба жити й пізнавати життя, але жив і пізнавав в Україні. І "провідною нитею… діяльности" Антоновича була, за свідченням М. Грушевського, "національна ідея" [10], яку не можна було запозичити в чужих краях, а треба було вистраждати в Україні – через засвоєння здобутків вітчизняної науки й осягнення сокровенного смислу української історії та культури.

Безпосереднім вітчизняним попередником В. Антоновича в розробці історіософії та методології історичного дослідження був, безперечно,

М. Костомаров, від якого Антонович "багато запозичив" в "обсязі загальних поглядів та ідей" [11], – зазначає Д. І. Дорошенко (1882–1951). Серед найважливіших він називає ідеї "вічових форм староруського життя", федералізму, "погляд на взаємини українців, москалів і поляків, яко культурно-національних типів", "інтерес до народніх рухів і надавання їм більшої ваги ніж проявам державо-творчого будівництва" [12]. М. Костомаров почав, а В. Антонович продовжив (поглибивши починання попередника) **етнологічне бачення історії**. За "сучасним станом історичної науки, – писав М. Костомаров, – не можна братися за історію без етнографічної підкладки" [13]. Саме вона є підложжям у найповнішому викладі вченим своєї історіософії й методології в праці "Дві російські народності" (1861). Посутньо, В. Антонович-історик "вийшов" з цієї праці. Хоча не виключено, що він сам додумався до думок, які Костомаров оприлюднив раніше. Як би не було, В. Антонович самим перегукуванням назви своєї філософсько-історично програмної статті ("Три національні типи народні", 1888) з назвою згаданої праці М. Костомарова, вказує на свою ідейну спадкоємність щодо нього. Базово-евристичним в обох працях є поняття "народного типу" (посутньо, етнотипу), яке, одначе, М. Костомаров застосовує, але, на відміну від В. Антоновича, не досліджує.

Найпекучішим серед завдань, які стояли перед Антоновичем-істориком (та ідеологом) було тоді доведення нині для нас очевидного – що український народ дійсно існує і має свою власну історію. Антонович мав повернути народові те, що він у сфері науки й громадської думки почасти втратив – його історію. Для цього треба було виокремити її із загально-імперської, відмежувати "від претензій російської та польської історіографії на українську історію, як на ділянку загального російського чи польського процесу" історії [14] й грунтовно з'ясувати саме поняття "український історичний процес".

Може, найголовнішою умовою успішного вирішення цього завдання була розробка **методології виокремлення власне національної історії**. Такої методології не було ні в М. А. Маркевича (1804–1860) (хоча С. Томашівський вважав його "першим національним істориком" [15]), ні в М. Максимовича, ні в О. Бодянського. Тому їх національно-історична свідомість двоїлась, збивалась з української в "загальноросійську". Ця плутаність, нечіткість історичної самосвідомості заважала українству бути самим собою. Треба було з цим покінчити. Славетна тріада найвизначніших істориків України – М. Костомаров, В. Антонович, М. Грушевський, – дали вичерпну відповідь на цей виклик часу.

Історіософія В. Антоновича не ладувала з імперською політикою уряду й принципами офіційної історіографії й, можливо, тому не систематизована й не викладена в окремій праці. Але видно, що "він чимало потрудився" над розробкою своїх методологічних та історіософських поглядів" і "вважав їх важливими для зрозуміння процесу української історії" [16]. Порівняно найповнішими нарисами методології та історіософії Антоновича є згадана стаття "Три національні типи народні" та цикл лекцій (особливо перша з

них) "Бесіди про часи козацькі на Україні" (1897). Обидві праці були опубліковані за межами Росії в Галичині (в Львові та Чернівцях).

Вважається, що на відміну від істориків-державників (В. К. Липинського (1882–1931), С. Томашівського (1875–1930), Д. І. Дорошенка (1882–1951)), В. Антонович, як і М. Костомаров та М. Грушевський, був **істориком народницького напрямку**. А вже в межах самого цього напрямку Антонович відрізняється від Костомарова й Грушевського тим, що підійшов до витлумачення історичного процесу як природник і, як ніхто в українській історіографії, **ввів природний фактор в саму методологію історичного дослідження** і в філософію історії. Про взаємодію людини, суспільства й природи, ясна річ, говорилось і писалось і до В. Антоновича, але ніхто до нього (навіть М. Костомаров) не віднайшов і не осмислив так грунтовно, як він, ту **конкретну форму природного, яка внутрішньо, зсередини діє в історичному процесі, впливаючи на саму його істоту**. Такою формою в Антоновича є "народний", або "етнографічний тип", а посутньо – **етнос**. Ідея етносу є осереддям і етнонаціоналізму В. Антоновича і його філософії історії. Він узасаднив **методологію осягнення етнонаціональної істоти історичних процесів** і, на цій основі, – **бачення історії народу, як етнонаціональної історії**.

Обмірковуючи проблему рушіїв історії, В. Антонович не міг зупинитися на соціальних, бо первинними вважав все-таки природні. Природництво – це натура Антоновича, специфікація його способу мислення. Навчання на медичному факультеті **перед** студіями на історично-філологічному було чимсь більшим, ніж випадковість, бо природне Антонович буде ставити **перед** суспільно-історичним і при розв'язанні світоглядно-методологічних проблем. Звеличення науки йшло тоді під руку зі звеличенням природи й десакралізацією духу. В самому способі життя та думання історика відчувається тяжіння до їх природорозмірної організації. В. Антонович тлумачить історичний процес як **функцію взаємодії природи та суспільства скоріше в природі (на основі природи), ніж у суспільстві (на основі суспільства, як, наприклад, у К. Маркса)**. Враховуючи уроки творців школи "географічного детермінізму" (Ш. Монтеск'є (1689–1755), Й. Гердера (1744–1803) та ін.), він іде далі, освоюючи той природний вимір антропосфери, який пізніше буде названо етносферою.

В. Антоновича цікавили не самі лише природні, і не самі тільки соціальні закономірності, а та категорія закономірностей, яку Л. Гумільов називав "історико-географічною" [17]. Це закономірності, які вивчаються через поєднання історичних та географічних прийомів дослідження, чим славився за життя В. Антоновича, Фрідріх Ратцель (1844–1904), автор "Антропогеографії" (т. 1–2, 1882–1891), "Народознавства" (1885–1895) та ін. "Наукою наук" В. Антонович вважав не історію, а "географію, котру як науку про землю й людину на землі вважав за універсальну" [18]; географію, яка "була повік його улюбленою наукою" [19]; географію, яку В. Антонович розумів "як широке всебічне краєзнавство" [20] – як історичну географію. За свідченням К. Мельник-Антонович, він "мав на меті скласти можливо повний історично-географічний опис цілої території України в межах етногеографічних, де тільки мешкає українська людність" [21].

В. Антонович тяжів, таким чином, до бачення історії народу як історико-географічного (й географічно-історичного) процесу в етногеографічних межах. **Історія** неминуче **постає** при цьому **функцією** географії, антропології та етнографії, а зрештою і посутньо – **етнології**.

Аморфна маса населення, що залюднює певну територію, **оцілюснюється природою**, за В. Антоновичем, через перетворення цієї маси в етнос (і націю на основі етносу). Він, як доводив Антонович, 1) створюється природою, 2) є природньо-історичною константою, яку "не можна жодними силами змінити" [22], 3) є стільки ж данністю, як і заданністю певного вектору розвитку, 4) проявляється історично у вигляді нації, "національності", яка 5) "охоплює всі функції душі людини" [23]. У процесі етностановлення певна група людності починає відрізнятись від інших 1) антропологічно (анатомо-фізично), 2) "типом внутрішнього життя" (етнопсихологічно і етноментально) і 3) "народним характером" (стереотипами поведінки). А це означає, що разом з етносом ("етнографічним типом") виникає самобутня "етнографічна індивідуальність" [24], в якої, як і в людської, є свої природні задатки, схильності, таланти, а відтак, і потреба в якомога повній їх реалізації. В етноса (і відповідної нації), як і в людини, є "своя доля" і свій шлях еволюції. Нація, за В. Антоновичем, має – поряд зі своєю мовою, звичаями і т. ін. – "свою історію" [25], таку ж неповторну, як і її "природний національний тип". Словом, етнос, "етнографічний тип" – це реальність історичного життя, ігнорувати яку – враховуючи лише соціум, – це писати історію з напівзаплющеними очима.

В. Антонович розробляв методологію, яка дозволяла охопити історичний процес в його цілісності, в його природному (етнічному) і соціальному вимірах, виходячи при цьому з первинності, базовості першого з них. Народ соціально ділиться на стани, верстви, класи, але етнонаціонально – це, як правило, цілісність. І **саме** таким, **як етнонаціональна цілісність**, як, за термінами В. Антоновича, "**етнографічна індивідуальність**", "**національна особистість**", **народ постає**, за логікою міркувань вченого, **істинним суб'єктом історії**.

Історія такого суб'єкту є історією не просто локальної маси людності роду Homo sapiens, а історією певної природньо-етнічної специфікації цієї родової істоти. Історики, зазвичай, вивчали (й викладали) політичну, соціальну, економічну і т. ін. історію народів у їх відірваності (чи лише спорадичній прив'язці) від етнонаціональної самобутності народів. Інакше в Антоновича: політичне, соціальне, культурне і т. д. постає в нього як етнополітичне, етно-соціальне, етно-культурне і т. ін. Саме історичне набуває визначеності етно-історичного (історичним "в межах етнографічних").

Природним, **нормальним для нації є**, за В. Антоновичем, **лише один спосіб і вектор розвитку – на основі і в ключі її етнонаціонального типу**. І кожна нація, шляхом проб та помилок, більших чи менших наближень та відхилень, тяжіє до цієї своєї норми. Звідси чи не **основний в Антоновича закон історії**, який вчений формулює таким чином: "… **лише розвиток, що виходить із своєрідних народних начал** (як проявів природно-

го етнотипу. – *В. Б.*), може стати цілком доступним для всієї народної маси, не змушує людей культурних виділятися із народного середовища й ставати йому чужим, **дає повний розвиток усім сторонам народного духу й прискорює цей розвиток**, **ведучи його шляхом, визначеним самою природою**" [26].

Нації розвиваються лише за своїм етнотипом, а за чужим – можуть лише вмирати. Чужа нація, на думку В. Антоновича, може затримати розвиток іншої, деформувати його, але не відмінити: народ, у відповідь на спроби переробити його іншою нацією, змінивши "**зверхні ознаки своєї національності**,…**ніколи не змінить ознак внутрішніх, духовних**" [27]. Це не означає повної закапсульованості націй. Вони можуть і повинні перейматися досвідом, надбаннями інших, але на власній етнонаціональній основі, в органічному зв'язку із самобутніми "народними началами".

В. Антонович, очевидно, виходив з того, що народи, як і люди, є однаковими за своєю сутністю, але різними за рівнем розвиненості тих чи інших визначеностей цієї сутності. Загальнолюдська природа ("закони людської природи") специфічно заломлюється етнонаціональними типами народів. Тому кожна нація розвиває свої, особливі позитиви і негативи. Це означає, що посутньо, один народ не може замінити інший, що у кожного – своє місце і своя місія в світі, своє призначення в організмі людства і своя вість йому, словом – своя "**провідна ідея нації**" [28].

Сам В. Антонович не стільки розкриває сутнісну визначеність зазначеного поняття, скільки, як і личить позитивісту, описує його: "…кожний народ у своєму політичному житті має властиву йому провідну ідею, – зазначає історик, – а вона залежить почасти від антропологічних расових причин, почасти від різних условин та впливу територіальних обставин, від історичного життя, від культурного розвитку і т. ін." [29] Генетично, провідна ідея є інтегралом від етнотипу в його історичному розгортанні в житті нації, а функціонально – це рушій національного історичного процесу. Його глибинним, сокровенним змістом і є 1) проявлення провідної ідеї та 2) усвідомлення досвіду боротьби за реалізацію цієї ідеї, відтак, 3) дорастання народу до самого себе, до своєї етнонаціональної істоти й призначення. **Наука національної історії – це наука про усвідомлення та реалізацію провідної ідеї нації**, і це розкрита книга етнонаціональної істоти народу. Пізнати народ означає пізнати його провідну ідею, бо він не більший, але й не меньший від неї. Умовно кажучи, провідна ідея це жолудь (кліше), а національний історичний процес – дуб, що виростає з жолудя. І як дуб росте не сам по собі, а під благотворними впливами сонячного світла і тепла, вологи тощо, долаючи спротив несприятливих чинників, так і народ розкриває себе через реалізацію провідної ідеї, використовуючи при цьому сприятливі фактори й борючись з супротивними – передусім з агресією сусідніх народів, що є носіями інших провідних ідей. Це поняття дуже близьке, а, може, й тотожне за змістом найменш експлікованому в Антоновича поняттю "народний дух".

Отже, ключовими поняттями філософсько-історичної методології В. Антоновича є поняття (і категорії) "народний тип" ("етнографічний

тип" і т. ін.), "нація" ("національність"), "основні народні начала", "народний дух", "провідна ідея нації". Але найголовнішими серед них є перших два і останнє. Саме вони специфікують філософсько-методологічні засади В. Антоновича. Його філософія історії спирається на його філософію нації, на етнічний націоналізм, на розробку й застосування до розуміння історії понять (і категорій) "народний тип" (етнос), "нація" і "провідна ідея".

Погляди В. Антоновича на провідні ідеї українського народу та його сусідів (росіян та поляків) формувалися, очевидно, в процесі ретельного вивчення їх історії та культури, зокрема, під впливом творів бувших кирило-методіївців П. Куліша, М. Костомарова, історіософських розвідок російських слов'янофілів та польських істориків. Вельми промовистим є перегукування цих поглядів В. Антоновича з неопублікованими за його життя "Книгами Битія Українського Народу" (1845–1846), що в черговий раз підтверджує їх значення канону української ментальності. Так, за цими "Книгами", поляки створили владу панства, "москвини" – владу царя, а **Україна "не любила… ні царя, ні пана, а скомпонувала собі козацтво**, єсть то істеє брацтво… і були козаки між собою всі рівні, і старшини вибирались на раді і повинні були слугувати всім по слову Христовому, і жодної помпи панської і титула не було між козаками" [30]. Це ключова ідея української філософії історії загалом, історіософії В. Антоновича включно.

Придивившись до історії та суспільно-політичних устроїв українського, польського та російського народів В. Антонович дійшов досить глибоких і еврістично-плідних висновків. Він побачив, що "провідну ідею" великоруської нації "становить принцип авторитету державної влади, яку народ настільки шанував, що завжди зрікався на користь її всіх особистих вольностей. Така ідея відповідає грунтовним інстинктам народу" і вимагає "**однієї** голови, яка кермує самодержавно всім суспільством. Тим-то без помилки можна сказати, – зазначає В. Антонович, – що у **великоруського народу провідною ідеєю завжди був абсолютизм**", за допомогою якого "цей народ … спромігся зорганізувати міцну державу та підбити інші нації, … що мали зовсім інші провідні ідеї" [31].

Польська нація "пішла іншим шляхом. Вона виділила із себе привілейований стан і дала йому спромогу все громадське добро забрати собі на потребу та й повернути на власну користь. Тут провідною ідеєю бачимо вже принцип аристократизму" [32]. Польщу Антонович бачить "зразком демократичної аристократії" [33], тобто демократії для шляхти, або "шляхетської демократії" [34].

Україна ж, як пам'ятаємо, "не любила ні царя, ні пана". Українцям "прийшовся до типу третій принцип: принцип **вічевий**, принцип **широкого демократизму** і признання рівного політичного права задля кожної одиниці суспільства" [35]. Українці, з погляду Антоновича, є за своєю етнонаціональною істотою, народом-демократом. Провідна ідея українства є настільки ж високою, наскільки складною для запровадження в життя. Тому українцям "ніколи не довелося цілком і вповні виявити

свою провідну ідею, але найвиразніше, на переконання історика, вона була реалізована "в козаччині… у Запорізькій Січі" [36]. Витлумачена таким чином провідна ідея української нації постає в Антоновича принципом національної специфікації й оцілісnювання українського історичного процесу, його виокремлення з контексту національних історичних процесів росіян та поляків.

Отже, разом з М. Антоновичем ми з'ясували, 1) що народ – це не маса атомарних індивідуумів, одиниць, а певна етнонаціональна цілість – "етнографічна індивідуальність" ("етнографічна одиниця"); 2) що у світі не було й не може бути двох однакових народів, кожен – унікальний, і тому 3) неповторно світоглядно самовизначається й практично самоствердж-ується, спираючись на властиві лише йому етнопсихологію, національний характер і національну ментальність, 4) що кумулятивним проявом національної ідентичності є "провідна ідея нації", яку 5) вона мусить усвідомити й реалізувати в своєму національно-історичному процесі.

1. *Милль Дж. С.* Разсужденія и изследованія политическія, философскія и историческія : в 3 ч. Ч. 1. Статьи историческія. – СПб., 1864. – С. 137. 2. Див.: Там же. – С. 130–134. 3. Там же. – С. 77. 4. *Гермайзе О.* В. Б. Антонович в українській історіографії // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович : у 3 т. Т. 2. – К. : Заповіт, 1997. – С. 246. 5. *Славінський М.* Спогади // Там само. – С. 215. 6. *Ефименко А.* Литературные силы провинции. В. Б. Антонович // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович : у 3 т. Т. 1. – К. : Заповіт, 1997. – С. 18. 7. *Драгоманов М. П.* Чудацькі думки про українську національну справу // Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні праці : у 2 т. Т. 2. – К. : Наук. думка, 1972. – С. 345. 8. Там само. – С. 346. 9. *Грушевський М. С.* З соціяльно-національних концепцій Антоновича // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович : у 3 т. Т. 1. – С. 122. 10. *Грушевський М. С.* Володимир Антонович. Основні ідеї його творчости і діяльности // Там само. – С. 79. 11. *Дорошенко Д. І.* Наукова діяльність Володимира Антоновича // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович : у 3 т. Т. 2. – С. 277. 12. Там само. 13. *Костомаров Н. И.* Лекции г. Кояловича по истории Западной России [Голос, 1864, № 118, 10 апр.] // Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова / за ред. М. Грушевського. – К., 1928. – С. 206. 14. *Гермайзе О.* В. Б. Антонович в українській історіографії. – С. 247. 15. *Томашівський С.* Володимир Антонович. Його діяльність на поли історичної науки // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович : у 3 т. Т. 1. – С. 32. 16. *Гермайзе О.* В. Б. Антонович в українській історіографії. – С. 246. 17. *Гумилёв Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли. – М., 1997. – С. 46. 18. *Єгунова-Щербина С.* Пам'яті В. Б. Антоновича (Сторінки споминів) // Син України: Володимир Боніфатійович Антонович : у 3 т. Т. 1. – С. 376. 19. *Мельник-Антонович К.* Додаткові примітки та відомості до "Мемуарів" // Антонович В. Б. Твори. Повне видання. Т. 1. – К. : Всеукраїнська АН, 1932. – С. 68. 20. Там само. 21. *Мельник-Антонович К.* До видання 1-го тому творів В. Антоновича // Там само. – С. VIII–IX. 22. *Антонович В. Б.* Про козацькі часи на Україні. – К. : Дніпро, 1991. – С. 211. 23. Там само. – С. 212. 24. *Антонович В. Б.* Три національні типи народні // Антонович В. Б. Моя сповідь. Вибрані історичні та публіцистичні твори. – К. : Либідь, 1995. – С. 90. 25. *Славінський М.* Спогади. – С. 212. 26. *Антонович В. Б.* Прилуцкий полковой асаул Михайло Мовчан и его записная книга // Антонович В. Б. Моя сповідь. Вибрані історичні та публіцистичні твори. – С. 219. 27. *Антонович В. Б.* Про козацькі часи на Україні. – С. 211. 28. Там само. – С. 17. Виділено нами. 29. *Антонович В. Б.* Про козацькі часи на Україні. – С. 17. 30. *Костомаров М.* (1817–1885). Книги Битія Українського Народу // Вивід прав України. – Львів : МП "Слово", 1991. – С. 55–56. Виділено нами. 31. *Антонович В. Б.* Про козацькі часи на Україні. – С. 18. 32. Там само. 33. Там само. 34. *Антонович В. Б.* Исследованіе о крестьянах в южной России по актам 1700–1798 // Предисловие к 11 тому VI части Архива Юго-Западной России. – К., 1870. – С. 4. 35. *Антонович В. Б.* Про козацькі часи на Україні. – С. 18. 36. Там само. – С. 18–19.

Надійшла до редколегії 11.11.11

УДК 1 (09); 1:001; 001.8

І. В. Валявко, канд. філос. наук, ст. наук. співроб.,
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАН України

ПРОБЛЕМИ ДЖЕРЕЛОЗНАВСТВА У ВІТЧИЗНЯНІЙ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ ТА ПРОЦЕС ЇЇ СИСТЕМАТИЗАЦІЇ

В статті розглядаються методологічні проблеми, пов'язані з історико-філософським пізнанням, а саме: роль та місце джерелознавства в українській історії філософії та історія систематизації філософської думки в Україні. В процесі дослідження аналізуються різні науково-методологічні підходи, виокремлюються проблеми та завдання історико-філософського українознавства.

Ключові слова: історія української філософії, джерелознавство, систематизація.

В статье рассматриваются методологические проблемы, связанные с историко-философским познанием, а именнно: роль и место источниковедения в украинской истории философии и история систематизации философской мысли в Украине. В процессе исследования анализируются различные научно-методологические подходы, выделяются проблемы и задачи историко-философского украиноведения.

Ключевые слова: история украинской философии, источниковедение, систематизация.

The article deals with methodological problems associated with the historical and philosophical inquiry: the role and place of source in the Ukrainian history of philosophy and the history of systematization of philosophical thought in Ukraine. During the study different scientific and methodological approaches are analyzed, problems and tasks of Ukrainian history of philosophy are indicated.

Keywords: history of Ukrainian philosophy, source, systematization.

Незважаючи на певний розвиток, який зазнала вітчизняна історія філософії за останє двадцятиріччя, слід визнати, що маємо в цій царині ще достатньо багато "білих плям", методологічних проблем, практичних та теоретичних питань. Не ставлячи собі за мету окреслити всі проблемні місця історико-філософського пізнання, зупинюсь лише на двох сюжетах: вітчизняному джерелознавстві та історії систематизації.

Безумовно, джерелознавство становить підгрунття історико-філософського пізнання. Адже звертаючись до джерел, які складаються насамперед з текстів, ми реконструюємо та досліджуємо ідеї мислителей минувшини й транслюємо їх у сучасність, що зокрема і становить сенс праці історика філософії. Начебто все цілком логічно та зрозуміло, однак поряд з цим виникає ряд питань: що саме має слугувати за "джерело" історико-філософського дослідження, наскільки джерелознавство "конституйоване" до вітчизняної історії філософії і яка роль автора дослідження в цьому процесі? Зауважимо, що серед вітчизняних науковців не має чіткої визначеності щодо джерельної бази на якій повинно грунтуватися історико-філософське дослідження. У зв'язку з цим виникає питання: чи потрібно при реконструкції історико-філософського процесу враховувати архівні матеріали та брати до уваги біографічну канву життя мислителя, чи варто зосередитись виключно на текстах? Загалом в цьому питанні не має загальноприйнятого канону, як не існує його і щодо вибору джерела чи методів дослідження. Перш за все шлях дослідження та вибір джерела (або джерел) залежать від мети, яку ставить

перед собою вчений і від предмету самого дослідження. Наприклад, можемо простежити розвиток окремої ідеї чи концепту, що проходить наскрізно через праці різних мислителів і для цього нам не потрібно використовувати біографічний та архівний матеріал. Приклади такого підходу знайдемо в працях з "історії ідей". Проте при дослідженні творчості окремого мислителя велику роль грають біографічні факти, що включають в себе навчання, оточення, наукові гуртки та різноманітні впливи, яких міг зазнати мислитель і які вплинули на розвиток його подальших поглядів. Іноді нам важко усвідомити сенс його робіт без занурення у культурологічний та історичний контекст доби в якій жив і творив мислитель, бо саме там знайдемо ключ до розуміння його творів. Останні десятиліття в англомовному світі спостерігається різке збільшення досліджень, пов'язаних з біографічним жанром. Цей "біографічний ренесанс" охопивший сучасну гуманітаристику, насамперед літературу, мистецтво, політику, психологію потроху проникає і у сферу філософії. Однак, більшість вітчизняних істориків філософії воліє абстрагуватися від біографічного контексту і досліджувати виключно історію вчень та ідей, завдяки такому підходу часто невелюється, а іноді і зовсім зникає реальна постать самого філософа. Юрій Кушаков з цього приводу зауважував: "У нашій літературі усе ще існує глибоко укорінений забобон, що історія філософії й науки повинна абстрагуватися від особистісних, біографічних елементів при аналізі генези філософської думки. Про це свідчить часто жорстке й беззастережно проведене протиставлення, за яким завдання історії філософії й науки – зображення ніби не біографій учених, а "біографій" вчень, "біографії" істини. Однак не має біографії вчень без біографії вчених" [1]. Розгляд філософії як суто теоретичної та абстрактної діяльності, успадкований від часів Середньовіччя та Нового часу, часто призводить істориків філософії до відчуження філософії від постаті філософа, тобто тексту від автора. "Модерне уявлення про філософію як про переважною мірою теоретичну діяльність суттєво позначилось на характері її викладання та вивчення – зазаначає Вадим Менжулін – і, що для нас особливо важливо, на оцінюванні ролі, яку має відігравати у цих процесах усвідомлення чинників життєво-біографічного порядку… У наші часи вивчення філософії великою мірою перетворилося на абстрактно-теоретичний аналіз текстів, тобто, фактично кажучи, на філологію" [2]. Здолання абсолютизації текстуального виміру можливе шляхом поєднання досліджень "історії" тексту з "історією" життя мислителя, тобто "вписання" праць філософа в його життєвий контекст. Особливої ваги при цьому поряд з творчим доробком мислителя набуває його архівна спадщина, що включає листування, нотатки, автобіографії, незавершані праці, чернетки – що також є важливим матеріалом в процесі історико-філософського пізнання. Отже, джерелом історико-філософського дослідження може слугувати будь-яке свідчення (удостовірене фактографічно), яке допомагає реконструювати розвиток філософської думки і несе на собі "відбиток" події, яка досліджується.

Аналізуючи доробок вітчизняних істориків філософії зауважимо, що лише поодинокі дослідники звертаються до архівної спадщини та використовують архівні матеріали, епістолярій та інші першоджерела, важливі для такого роду праць. І тут ми підходимо до другого питання: наскільки джерелознавство "конституйоване" до вітчизняної історії філософії? На жаль, мусимо констатувати, що вітчизняна історія філософії покищо не має усталеної, методологічно зрілої та продуктивно працюючої традиції роботи з джерелами. Слушною виявляється думка Марини Ткачук, яка зазначає, що: "Зосередившись на проблемах, пов'язаних з інтерпретацією джерел, історико-філософська наука так і не виховала усебе справжнього смаку до самих джерел, до розв'язання всього комплексу завдань, що стосуються власної джерельної бази – починаючи з пошуку джерел і закінчуючи їх введенням до наукового і культурного обігу" [3].Щоправда, українська історія філософії за радянських часів була відірвана від власних джерел (які переважно перебували в спецхранах) і не мала змоги їх досліджувати. Однак і за останні десятиліття, коли більшість фондів вже відкрито і є можливість досліджувати рукописні праці та архіви українських мислителів, на жаль, не спостерігаємо "джерелознавчого буму" на історико-філософській ниві. Не можно сказати, що зовсім нічого не робиться в цій царині, але поодинокі праці, які виходять (маються на увазі праці в яких не тільки задієні архівні джерела, але наявна й висока культура дослідження цих джерел на їхнього видання) не становлять певної наукової традиції у вітчизняній історії філософії. З огляду на це доводиться погодитись з тезою Сергія Пролеєва про те, що: "…джерелознавство на сьогодні не існує як чітко виокремлена, методологічно самостійна дослідницька практика у межах української історико-філософської науки" [4]. Отже у вітчизняних дослідників попереду ще достатньо велика і кропітка робота по виявленню, вивченню та реконструкції архівних джерел, пов'язаних з розвитком філософської думки України. Важливим моментом цієї праці є також вміння "вписати" постать того чи іншого вітчизняного мислителя в контекст його доби і показати яку роль відігравали його праці та ідеї в тканині інтелектуального життя того часу і наскільки вони актуальні для сучасності. З одного боку це надає певний грунт історико-філософським конструкціям й допомогає реально оцінити внесок того чи іншого українського мислителя, уникаючи продукування національної квазіісторії, де головними героями виступають освячені історичні персоналії. З другого – слугує поштовхом до діалогу між минулим та сучасним, адже за означенням Вілена Горського: "Вічність" філософських проблем, діалогічна природа філософії спонукають сучасного філософа звернутися до спадку, який залишив нам Платон, Декарт чи Кант не для того, щоб з'ясувати, як вони у свій час відповідали на філософські запити своїх сучасників, а щоб залучити їх до діалогу, що його ведемо ми, намагаючись філософськи осмислити наше сьогодення" [5]. Ця достатньо складна робота вимагає від дослідника-джерелознавця високопрофесійного фахового і культурного рівня. Проте випускники філософського факультету, з

лав яких виходять майбутні історики філософії, не отримують фахової підготовки щодо роботи з архівними джерелами. В той же час без таких навичок та набуття дослідниками хоча б елементарних археографічних знань для опрацювання архівних колекцій, вітчизняна історія філософії наражається на небезпеку залишитись без власного джерельного фонду, а згодом втратити і ті архівні масиви, які вона покищо має. В данному контексті в жодному разі не йдеться про підміну праці історика філософії працею архевіста або історика-джерелознавця -- мова йде про вміння працювати з першоджерелами до яких, зокрема, відносяться й різноманітні архівні колекції. В цілому проблеми, що були окреслені вище, хвилюють багатьох істориків філософії, насамперед тих, хто намагається зберегти вітчизняну архівну спадщину та створити відповідний джерельний фонд.

Щодо другого сюжету зазначеного у статті, а саме процесу систематизації історико-філософського українознавства, то тут також постає достатньо багато методологічних питань та проблем і одне з них: що саме вважати "точкою відліку" вітчизняної філософії і з якого часу починати її історію? Існують різні точки зору щодо цієї проблеми, проте, перш ніж сперечатися та висувати різні гіпотези, слід уточнити про яку саме філософію йде мова. Якщо ми говоримо, про розвиток в Україні філософії на фаховому професійному рівні, то напевно варто починати від Острозької слов'яно-греко-латинської академії, братських шкіл та діяльності Києво-Могилянської академії і датувати її виникнення приблизно XVI–XVII століттям. Однак філософська думка протягом багатьох віків існувала в культурах різних народів, і зокрема українського, не тільки і не стільки у вигляді систематизованої теоретичної науки, але й як певна сфера духовної діяльності людини, яка мала вирішувати практичні життєво важливі питання: добра і зла, життя і смерті, щастя і свободи, сенсу народження та існування людини тощо. В цьому розумінні філософія є частиною духовної історії українського народу і її розгляд можна починати від часів Київської Русі, з появи письменних пам'яток цього періоду. Отже періодизація вітчизняної історії філософії може починатися з різних історичних відрізків, в залежності від змістовного навантаження, яке вкладає в це поняття дослідник. До того ж ці два "рівня" або "ступеня" філософії ніяким чином не конкурують між собою, а йдуть паралельно і доповнюють один одного. Що ж до критеріїв за якими повинні визначатися суб'єкти та об'єкти історико-філософського дослідження, то такі фактори як національна приналежність, мова на якій були написані праці або територія на якій ці труди постали -- взяті кожен окремо не грають визначальної ролі. Петро Могила, наприклад, був за походженням молдаванином, але саме він став засновником славетної Києво-Могилянської академії, що протягом кількох століть відігравала провідну роль у розвитку освіти, науки та культури на українських та сусідніх слов'янських землях. Володимир Антонович був за національстю поляк, проте все своє життя присвятив розвитку української культури і виховав цілу плеяду учнів, які стали визначними діячами української гуманітари-

стики. Німці Іоганн Шад та Іоганн Кронеберг зробили значний вклад у розвиток філософської думки Харківського університету у XIX столітті. І таких прикладів можна навести достатньо багато. Щодо мови на якій писались деякі важливі для української культури тексти, то, наприклад, "Вивід прав України" (1712) Пилипа Орлика було написано французькою мовою; Олександр Потебня, Богдан Кістяківський, Володимир Лесевич, Памфіл Юркевич, Володимир Вернадський писали свої роботи переважно російською мовою; більшість визначних діячів Києво-Могилянської академії писали польською мовою та латиною – проте від цього їхні праці не стали менш значими для української культури. Протягом століть багато українських діячів з тих чи інших обставин були змушені залишити Україну і працювати та писати свої праці поза її межами. Однак це не означає, що ми повинні відкинути їхній творчій доробок тільки тому, що він постав поза межами материкової території України. Адже якщо підходити до історії культури, і в тому числі до історії філософії, з таких позицій, то маємо відкинути наукове та творче надбання української діаспори, яка, безумовно, зробила вагомий внесок у розвиток вітчизняної культури. Напевно більш вагомим критерієм, ніж мовний, національний або територіальний, може слугувати сам факт функціонування ідеї, концепції або філософської праці в "тілі" культури і їхня реальна значимість для вітчизняної духовної історії. З цієї позиції більш плідно досліджувати наукові здобутки українських мислителів, безвідносно до місця їхнього проживання та мови, якою були написані твори. В контексті історії філософії України можемо розглядати й творчі надбання представників інших націй, що мешкали на території України, якщо їхні ідеї були сприйняті українською культурою і мали вплив на її розвиток [6].

Зазначимо, що процес вивчення та систематизації вітчизняної історії філософії розпочався достатньо пізно –лише у XIX столітті. Умовно його можна поділити на 4 етапи, кожен з яких мав свої особливості. *На першому етапі*, початок якого можна приблизно датувати 1840 роком, українська філософія подавалась всуміш з російською та білоруською під загальною назвою історія філософії Росії. Такий погляд на українську культуру мав в своїй основі не тільки імперську політику, що була спрямована на чим скоріше стирання кордонів між "мало-і-великоросами" й придушення усякої українськості взагалі. Він також відбивав складний культурно-соціальний процес, що протягом століть тривав між Росією та Україною. Поширенню цього процесу особливо сприяла інтелектуальна еліта обох суспільств. Так, наприклад, багато провідних діячів української культури переїздили до Росії, працювали в різних учбових закладах (навіть створювали їх, особливо у XVII та на початку XVIII ст.), займали високі духовні та урядові посади і мали неабиякий вплив на російську культуру взагалі, і зокрема на релігійно- філософську думку. З другого боку й російські науковці (особливо починаючи з кінця XVIII ст.) посідали провідні кафедри в духовних академіях та університетах України, брали участь в її культурному житті, часто переймаючись місцевими інтересами та традиціями, і деякі з них відіграли помітну роль в українській куль-

турі. Крім того українська та російська філософська думка беруть свій початок від східно-християнської філософії та візантійської традиції і, завдяки цьому, мають деякі спільні риси, наприклад, творчість визначних мислителів обох культур має виразний релігійно-християнський характер, в більшості праць переваги надаються не суто теоретичній, а "практичній" філософії, є певна схожість і у методологічних підходах тощо. Все це в комплексі давало підстави науковцям, котрі займались історико-філософськими дослідженнями розглядати українську філософію як частину російської філософії й повністю розчиняти її в останній. Навіть кращі та найбільш толерантні дослідники історії східнослов'янської філософії кінця XIX початку XX ст., такі як, наприклад, В. Ерн (крім іншого й автор праці про Г. Сковороду), Г. Шпет, Е. Радлов не звертали уваги на суттєві культурно-історичні різниці між Росією та Україною. Найбільш про що могла йти мова в подібних працях – це про певні відмінності між "київською" та "московською" філософічними школами в рамках загальноросійської філософії. Одним з негативних наслідків такої ситуації було те, що майже всі західноукраїнські мислителі, не дотичні до діяльності в Російській імперії, "випадали" з історико-філософських систематичних оглядів. Проте, ми не можемо ігнорувати ці праці, бо вони стали першими сходинками на шляху до систематизації історико-філософського процесу в Україні й прислужилися для подальшого дослідження вітчизняної філософської думки. Серед праць, що вийшли протягом XIX та першої чверті XX століття, де поряд з відомостями про російських та білоруських мислителів розглядається творчість українських філософів, слід виокремити таки: архімандрит Гавриіл Воскресенський "Исторія русской философіи" (1840), С. Гогоцький "Філософський лексикон" 4 томи (1857–1873 рр.), Я. Колумбовський "Философія у русскихъ" (1890) та "Матеріали къ исторіи философіи въ Россіи" (1891), М. Безобразова "Handschriftliche Materiallien zur Geschichte der Philosophic in Russland" (1892), М. Філіпов "Судьбы русской философіи", (1894), С. Бобров "Философия в Россіи. Матеріали" (3 томи, 1900), І. Свєнціцький "Начала философіи въ русской литературъ XI–XVI вв." (1901), П. Сакулин "Изъ исторіи русскаго идеализма " (1912), Е. Радлов "Очеркъ исторіи русской философіи" (1912), Г. Шпет "Очерк истории русской философии" (1920), М. Єршов "Пути развитія философіи въ Россіи" (1922), Б. Яковенко "Очерки русской философіи" (1922). Пізніше, у другий чверті XX ст., побачили світ дві фундаментальні праці: о. Г. Флоровського "Пути русскаго богословія" (1937) та В. Зеньковського "История русской философии" (2 т., 1948–1950), де подається також багато матеріалу з історії української філософії. Цікаво, що обидва автори народились, отримали освіту та почали свій творчий шлях в Україні (до речі, В. Зеньковський за своїм походженням та корінням був українцем), однак, вони ідентифікували себе з російською культурою та російською філософією.

В той же час серед достатньо бурхливого потоку історико-філософських праць починають з'являтись роботи в яких українська філософія

розглядається окремо від російської як самостійна складова слов'янської філософії. Авторами цих праць були представники Західної України. Перша така праця "Grund zuge der slavischen Philosophie, I. Heft" (1869) – вийшла німецькою мовою й належала галичанину Климу Ганкевичу, який після отримання докторату у Відні працював гімназійним професором у Перемишлі, Станіславі та Чернівцях. К. Ганкевич, який знаходився під впливом Г. В. Ф. Гегеля та польського філософа К. Лібельта, подає короткий нарис розвитку філософської думки у слов'ян, що має компілятивний характер. Серед цього матеріалу один невеличкий розділ присвячено розвитку філософського процесу в Західній Україні: автор розглядає представників західноукраїнської філософії й намагається схарактеризувати народний світогляд західних українців. Не зважаючи на деякі неточності у викладі та брак фактичного матеріалу – ця робота визначає *початок другого етапу систематизації* розвитку філософської культури в Україні, головною ознакою якого є виділення історико-філософського українознавства в окрему галузь досліджень.

Наступною сходинкою на цьому шляху стала праця західноукраїнського історика письменства, поета та перекладача Василя Щурата "Українські джерела до історії філософії" (1908), вякій автор висуває деякі гіпотези з приводу розвитку української філософської думки й проводить ряд цікавих аналогій. Огляд філософських джерел в праці має систематичний характер: автор намагається проаналізувати філософські елементи в давньому письменстві, розглядає деяку перекладну філософську та теологічну літературу середніх віків, подає відомості про філософські курси в Київській Академії до XVIII ст. Проте, його нарис також має певні неточності фактажу й далеко не вичерпує всього матеріалу.

У 1918 році мала вийти "Історія української філософії" харківського професора, члена Української Академії наук М. Сумцова. Але, в силу різних обставин, заздалегідь оголошене видання не відбулось, хоча деякі частини цієї роботи були видрукувані в "Бюлетені Харківського Слобідсько-Українського музею ім. Сковороди" (1927). Короткі нотатки до історії української філософії подані й у праці І. Огієнко "Історія української культури" (1918).

Проте всі вищезгадані праці мали, так би мовити, "ініціативний" характер. Перший серйозний методологічно обґрунтований систематичний огляд історико-філософського процесу в Україні здійснив Дмитро Чижевський в працях "Філософія на Україні. Спроба історіографії питання" (1926) та "Нариси з історії філософії на Україні" (1931). Обидві роботи вченого отримали високу оцінку сучасників. Так історик-правник В'ячеслав Заїкін аналізуючи різні історико-філософські огляди пише, що праці Чижевського заслуговують на особливу увагу "…як своїм національно-українським й рівночасно філософічним підходом до історії української філософії, так і кількістю узглядненого в ній матеріалу. Се перший справжній і закінчений систематичний національно-український огляд історії української філософії від давнини до новійшого часу" [7], а Д. Скитський зазначає, що праці Чижевського повинні "… найтися на

столі у кожного, кому не байдужа справа нашої духовної культури" [8]. Дмитро Дорошенко, який працював разом з Чижевським в Українському педагогічному інституті ім. М. Драгоманова, наголошуючи на тому, що: "…характеристичною прикметою проф. Чижевського, як наукового письменника, являються широта наукових інтересів, глибока обізнаність щодо предмету і надзвичайна ерудиція…"–вважав, що -- "…Чижевський являється безперечно найвидатнішим дослідником на полі філософії з поміж сучасних українських вчених" [9]. Це була цілком заслужена оцінка, адже Дмитро Чижевський, пройшов філософську школу у таких видатних філософів свого часу як В. Зеньковський, О. Гіляров, К. Ясперс, Е. Гуссерль, М. Хайдеггер, Г. Рікерт, Й. Кон, Ю. Еббінгхаус. Отримавши такий високий філософський вишкіл, він не став послідовником жодної зі шкіл, а проторував свій власний філософський шлях і зробив вагомий внесок в розвиток історико-філософського українознавства.

В той час як з української сторони роботи Д. Чижевського були високо оцінені багатьма вченими, реакція російської сторони була набагато стриманішою. Так, відомий російський філософ та історик філософії Микола Лосський, лекції якого Д. Чижевський слухав в Санкт-Петербурзі, визнаючи численність цінного матеріалу, зібраного Чижевським в "Нарисах…", а також важливість аналізу та співставлень, здійснених вченим, зазначає, що: "… задача, поставленная Чижевскимъ, разсмотрьть украинскую философію какъ цьлое, на протяженіи оть начатковъ христианства до нашего времени, ньсколько искусственна, такъ какъ нельзя оторвать украинскую культуру отъ общерусской…" [10]. Проте, задача, що була поставлена Чижевським, як до речі і його роботи, витримали випробування часом і сучасні дослідники, звертаються до праць Дмитра Чижевського не скільки заради вшанування історичної пам'ятки минулого, як для того, щоб продовжити розпочату вченим дискусію щодо завдань та проблем історико-філософського українознавства [11]. А таких питань залишилось чимало, адже праці вченого не мали характеру завершеного фундаментального дослідження. Він сам визнавав це і застерігав від переоцінок та абсолютизації, зауважуючи, що "…той матеріал, який я подаю не може вважатись завершенням і викінченням наукової праці в цій галузі дослідження, а навпаки – скоріше має на меті пробудити цікавість і увагу до цієї галузі дослідження, що досі оминалася україністикою" [12]. "Нариси" Дмитра Чижевського дійсно мають дещо конспективний характер і якщо філософськи погляди Г. Сковороди, М. Гоголя, братчиків Кирило-Мефодіївського товариства, П. Юркевича проаналізовано досить ґрунтовно, то, скажімо, на розгляд філософської культури від XI до XV ст. автор відводить всього чотири сторінки, а висвітленню філософії в академічних колах України XIX ст. -- дванадцять сторінок (і це при великій кількості різноманітних течій і напрямків, що панували у філософський культурі XIX ст.). Не достатньо проаналізована і широка діяльність професорів Києво-Могилянської академії, відчувається певний брак першоджерел й архівного матеріалу, адже Дмитро Чижевський писав свої "Нариси" знаходячись на еміграції в Празі, а го-

ловні фонди Києво-Могилянської Академії й інші першоджерела зберігалися в Україні. Проте, Чижевський в своїх працях не тільки узагальнює (хай в деяких місцях і в конспективному вигляді) розвиток історії філософії України від часів Київської Русі до XIX століття, він також кидає силу цікавих думок, вказує низку важливих аналогій, висуває ряд гіпотез та методологічних завдань, які повинні були вирішувати наступні дослідники.

На жаль, ні в українських еміграційних колах ні в радянській Україні, де пропагувалась і створювалась нова історична спільнота – "радянський народ", серйозні дослідження з історії філософії України довгий час не проводились. Проте, не можна сказати, що зовсім нічого не робилось в цій царині. Так на еміграції виходили монографії і статті, в яких розглядалась творчість окремих українських мислителів й аналізувались їхні філософські погляди наприклад, праці, присвячені Г. Сковороді, П. Лодію, В. Довговичу, П. Юркевичу, Б. Кістяківському, О. Потебні, В. Липинському тощо. Серед узагальнюючих оглядів слід згадати статтю І. Мірчука "Історія української філософії" (1949), що вийшла в Енциклопедії Українознавства під редакцією В. Кубійовича.

В радянській Україні, де вітчизняна історія філософії пережила *третій етап* свого розвитку, також виходили роботи, в яких розглядалась творча спадщина окремих визначних українських діячів, щоправда писати можна було лише про тих, чиї погляди не суперечили марксистсько-ленінський ідеології. Вийшло і кілька узагальнюючих праць, які були підготовлені Інститутом філософії Академії наук УРСР, діяльність якого була відновлена у 1946 році. Результатом дослідницької роботи колективу науковців став "Нарис історії філософії на Україні" (1966), де, на думку авторів було "… вперше подано систематизований виклад історії філософії на Україні за період від Київської Русі до наших днів, розкрито органічну єдність духовного розвитку українського й російського народів." [13]. Автори були обізнані з працями "українського буржуазного націоналіста Чижевського" й навіть подають низку цитат з його "Нарисів"[14], але поставивши собі за мету "…дати наукове, правдиве висвітлення історичного розвитку філософської думки українського народу і таким чином викрити всіляки фальсифікаторськи концепції" [15], до яких, на їхню думку, безперечно відносилась і концепція Чижевського, вважають свій "Нарис" першою узагальнюючою працею в цій галузі. Оскільки праці К. Ганкевича і В. Щурата в "Нарисах" взагалі не згадуються, то можна припустити що вони або не були відомі авторам або не заслуговували на їхню увагу. Отже, розкриваючи хід розвитку вітчизняного історико-філософського процесу "…як гостру боротьбу між матеріалізмом та ідеалізмом, що відображає боротьбу антагоністичних класів, на які була розколота українська народність і українська буржуазна нація",-- автори вважають, що -- "…історія філософської думки українського народу, як і інших народів, поділяється на дві великі епохи -- епоху домарксистської філософії…, яка… являє собою передісторію наукового світогляду… й…епоху філософії марксизму", в останній саме КПРС "…уособлює колективний розум філософської думки сучасності" [16].

Ось ще один приклад періодизації вітчизняної історії філософії, де критерієм виступає марксистсько-ленінська ідеологія пристосована до радянських партійних потреб. Серед філософів-ідеалістів особливо дісталось "мракобесу" П. Юркевичу (мабуть за те, що посмів сперечатися з М. Чернишевським), зате Г. Сковороді залишили статус видатного українського мислителя, і він, з точки зору авторів, увійшов до української культури як ".просвітитель і демократ, що відобразив у своїх творах протест народу проти кріпосницького гніту… й своєю філософією проклав шлях розвиткові на Україні матеріалізму й атеїзму" [17]. Для епіграфа "Нарисам", мабуть, згодилися б рядки і з незавершеної поеми-симфонії П. Тичини "Сковорода", також написаної цілком в дусі того часу:

І зрозумів Сковорода: повстання
Лише повстання знайдуть язик і мову,
Якою б можна до панів промовлять [18].

Мабуть Григорій Саввович, створюючи свої філософськи праці, не мав жодної уяви про те, як його погляди будуть по трактовані нащадками, бо, бувши глибоко релігійною й зовсім незаангажованою в політиці людиною, навряд чи він мав на меті своїми працями прокладати шлях матеріалізму й атеїзму та ще й готувати всенародне повстання. До речі, така заідеологізованість "Нарисів", з огляду на хрущовську "відлигу" та рух "шестидесятників", виглядає трохи дивною і змушує серйозно задуматись, особливо в світлі пропагованих останнім часом "внесків" і "здобутків" радянської філософії. Аналізуючи "Нариси" та іншу філософську літературу тих часів не можна не погодитись з думкою М. Ткачук, яка зазначає: "У світлі дедалі частіших спроб "реабілітації" радянської філософії, що підміняють аналіз цього, без сумніву, цікавого з історико-філософської точки зору феномену, довжелезним списком переліком "здобутків" і "геніально прихованих прозрінь", породжених натхненням "хрущовської відлиги", варто звернути увагу на те, що знайомство з реліктами університетської філософії пізньорадянської доби далеко не створює ані враження масового "філософського дисидентства" ані численних "вагомих досягнень". Процес "десталінізації" і "празька весна" зробили "систему" гнучкішою, чутливішою до вимог елементарного здорового глузду… Але ні "система", ні філософська наука не втратили своєї "радянськості", залишаючись у межах власної принципово ідеологічної самовизначеності" [19].

Наступним кроком в історії систематизації вітчизняної філософської думки став вихід двох томів, запланованого тритомного видання, "Історії філософії на Україні" (1987) (третій том так і не було видано). Підготував це видання знов таки Інститут філософії, але склад авторського колективу вже був зовсім іншим і це позитивно вплинуло на зміст. Наголошуючи, що в цьому виданні "…вперше (знов вперше – І. В.) дається систематичний марксистський виклад історії філософії на Україні" [20], автори вважають попередні "Нариси філософії на Україні" лише першим кроком на цьому шляху. Зазначено також, що було враховано нові дослідження й таки узагальнюючи праці як "Розвиток філософії в Українській РСР"

(1968) та "Философская мысль Киева" (1982). Роботи Д. Чижевського згадуються й критикуються, але якось спокійно, я б навіть сказала, мляво, замість запалу й ентузіазму попередніх років, відчувається вимушеність і натягнутість критики. І хоча головними постулатами праці залишаються марксистсько-ленінська періодизація історико-філософського процесу й принцип партійності, а філософськи традиції минулого розглядаються як об'єкт ідеологічної боротьби -- все ж таки "Історія філософії на Україні" є значним кроком в дослідженні вітчизняної історії філософії. Завдяки цій праці у науковий обіг були введені нові пам'ятки філософської культури України, висвітлено широкий спектр філософських течій та напрямків, що були вплетені в канву українського духовного життя, проаналізовано погляди багатьох видатних діячів інтелектуального життя України. Особливо вдалим вийшов перший том, де розглядається історія філософської думки на території сучасної України від найдавніших часів до XVIII ст. включно. Починається виклад розглядом міфологічних уявлень східнослов'янських племен (V–IX ст.); далі дається ґрунтовний аналіз становлення філософської культури Київської Русі; наступний період XIV–XV ст., щоправда, висвітлено не так широко, бо реконструкція культурно-соціальних процесів цього періоду залишається достатньо проблематичною, оскільки майже повністю відсутні першоджерела. Проте діяльність письменників-полемістів, діячів братств та викладачів Києво-Могилянської академії розглядається на багатому джерельному матеріалі. Останнє стало можливо завдяки кропіткий праці та ініціативі Валерії Нічик, котра разом зі своїми колегами та однодумцями з Інституту філософії почала процес дослідження архівних матеріалів, які стосувалися діяльності братств та Києво-Могилянської Академії. Завдяки роботі цієї невеличкої групи дослідників, науковці та широка читацька аудиторії отримали змогу ознайомитись з важливим пластом української культури, який за радянських часів було повністю занедбано. Завершує цей том аналіз філософії Просвітництва в Україні й релігійно-містичної концепції масонства. У другому томі розглядається розвиток філософської культури в Україні від XIX до початку XX ст. Особливої уваги заслуговує аналіз різноманітних філософських течій та напрямків, що панували в наукових академічних колах України. В цих розділах подано й деякий новий матеріал, що завдяки систематизації дає можливість більш широко уявити розвиток філософської думки того часу. Проте дійсно цілісному відтворенню картини знов таки заважає гостра критика й "перекручування" поглядів представників ідеалістичної філософії. До того ж більша половина тому присвячена розгляду діяльності та поглядів революційних демократів і детальному аналізу поширення марксистської філософії, що значно скорочує обсяг важливого матеріалу.

Четвертий етап систематизації та дослідження вітчизняної історії філософії розпочався із здобуттям Україною незалежності і триває до сьогодні. Характерними рисами цього періоду є відкритість та доступність будь яких теоретичних наукових праць та різноманітних архівних колекцій. Отже, дослідники мають змогу використовувати раніше забо-

ронені першоджерела, досліджувати вітчизняні архівні фонди, вільно висловлювати свої думки та публікувати праці без огляду на цензуру. Все це спонукало до подальших досліджень. Крім того курс з історії філософії України було введено до навчальних програм деяких університетів і негайно потрібні були відповідні підручники. Першими відгукнулися львів'яни й випустили текст лекцій "Розвиток філософської думки в Україні" (в 2-х частинах 1991–1992), в якому історико-філософське українознавство розглядається на достатньо широкому відрізку часу: від періоду Київської Русі до XX століття. Видання було здійснено авторським колективом Львівського державного університету ім. І. Франка. В тексті широко використані роботи представників української діаспори, з працями яких українській читач, на той час, був ще мало знайомий та подано науковий аналіз поглядів багатьох визначних діячів української культури, ідеї яких досі ігнорувалися. Однак слід зауважити, що робота носить лекційно-конспективний характер і розрахована в першу чергу на студентів. Крім того автори не завжди дотримуються об'єктивного погляду на історико-філософський процес. Так, наприклад, стверджується, що у "філософії серця" сконцентровано всю специфіку українського світобачення, а також основні риси національного світогляду та психології [21]. При цьому не враховується різноманітність філософських ідей, течій та напрямків, що вирували в філософській культурі України. Фактично поза цією традицією стоять такі постаті як: Й. Кононович-Горбацький, Ф. Прокопович, В. Лесевич, О. Козлов, Г. Челпанов та деякі інші мислителі, що вплинули на розвиток історії філософії в Україні.

В тому ж 1992 році вперше в Україні було здійснено перевидання "Нарисів з історії філософії на Україні" Дмитра Чижевського. І хоча це було репринтне перевидання, яке було здійснено без наукового коментарю і відповідного наукового апарату, книга мала великий попит і миттєво розійшлася. Ця праця перевидавалась ще кілька разів і останній раз вийшла в 2005 році у складі 4-томного видання вибраних праць вченого.

У 1993 році вийшла Хрестоматія з "Історії філософії України", яка була затверджена Міністерством освіти як навчальний посібник. Книга має внутрішню логіку подання текстів, яка спирається на концепцію розвитку філософської культури в Україні, починаючи від мислителів Київської Русі й до XX століття, і подає, на думку її упорядників: "…найбільш показові тексти, що репрезентують типові, характерні риси української філософської думки протягом останнього тисячоліття" [22]. Тексти підібрано досить ретельно і тому, не дивлячись на скорочення властиве всім хрестоматіям, подано широку картину розвитку філософської культури в Україні. Важливим з цього погляду є й те, що кожний текст супроводжується біографічною довідкою про його автора, що дає певне уявлення про життєвий шлях та світогляд мислителя.

В цьому ж році виходить монографія професора В. Горського "Нариси з історії філософської культури Київської Русі", де завдяки аналізу найзначніших літературних пам'яток Київської Русі XII – початку XIII ст. відтворено загальну картину філософського світоспоглядання тієї доби,

а також етичні уявлення, що панували в ті часи. В монографії широко використані текстові першоджерела, які розглянуто в контексті культури Київської Русі.

У 1994 році вийшов перший підручник з "Історії філософії України", авторський колектив якого складають науковці Інституту філософії НАН України та викладачі Київського університету ім. Т. Шевченка. Підручник став суттєвим доробком в дослідженні і систематизації історико-філософського українознавства, оскільки в ньому пропонується переосмислений (порівняно з марксистським підходом) й більш розширений та деталізований (порівняно з підходом Д. Чижевського) погляд на розвиток філософської культури в Україні та подані методологічні розробки щодо трактування української філософії в контексті національної культури, а також нові цікаві матеріали. Концепція підручника тематично-персоналістична тобто висвітлення окремих інтелектуальних явищ (шкіл, напрямів, рухів) подається разом з розділами, присвяченими аналізу поглядів визначних українських мислителів.

У 1996 році вийшов курс лекцій професора В. Горського "Історія української філософії", кваліфікованого Міністерством освіти як навчальний посібник. Курс лекцій охоплює період від часу зародження філософської думки в давній Русі до 80-х років XX ст. Викладу лекцій передують методологічні засади, де розглядаючи історію української філософії як чинник розвитку національної самосвідомості, автор робить особливий наголос на культурологічному аспекті історико-філософських досліджень. З огляду на такий підхід автор виокремлює та характеризує головні етапи розвитку вітчизняної філософської культури: період існування Київської Русі, добу XVI–XVIII ст. та XIX – перша третина XX ст., які, на його думку, відбивають три типи культури – греко-слов'янський (християнський), бароко та романтизм. Наголошуючи на тому, що ці типи культури не вичерпують розмаїття філософського життя у розглядуваний період, автор, водночас, вважає їх системоутворюючими для української філософської культури. Відповідно до цих методологічних постулатів будується й концепція викладу лекцій. В монографії розглядаються спірні питання історико-філософського українознавства, а також подаються методологічні підходи та критерії, які дозволяють класифікувати об'єкти дослідження вітчизняної історії філософії. Цей навчальний посібник визнано одним з кращих серед поданих на конкурс, організований Міністерством освіти України та Міжнародним фондом "Відродження" в рамках програми "Трансформація гуманітарної освіти в Україні". Цей підручник перевидавався кілька разів у більш розширеному і доопрацьованому варіанті. У 2001 році вийшла монографія В. Горського "Філософія в українській культурі: метод та історія", у 2004 році у співавторстві В. Горського та К. Кислюка вийшов підручник "Історія української філософії", у 2006 році вийшла остання монографія В. Горського "Біля джерел: нариси з історії філософської культури України". Аналізуючи сучасну історико-філософську спадщину слід зазначити, що професор Горський зробив вагомий внесок у розбудову української історико-

філософської науки дослідженнями з методології історико-філософського пізнання та історії української філософії і його праці заклали фундамент вивчення духовної історії України на сучасному етапі.

У 1997 році вийшов навчальний посібник "Українська філософія в іменах", де автори І. Огородник та М. Русин подають близько 120 імен українських мислителів: основні етапи їхнього життя та творчості, концептуальну основу філософської спадщини та коротку бібліографію. Це одна з перших спроб такого роду жанру в історико-філософському українознавстві.

У 2000 році вийшла збірка "Київ в історії філософії України", автори якої В. Горський, Я. Стратій, А. Тіхолаз, М. Ткачук намагаються відтворити картину реґіональної київської філософської культури в історико-культурному контексті, розглядаючи її як один з важливих компонентів української філософської думки. Матеріали збірки ґрунтуються на широкому комплексі текстових першоджерел і вносять багато нового та цікавого матеріалу до вітчизняної історико-філософської наукової бази. В цьому ж році вийшла монографія М. Ткачук "Київська академічна філософія XIX – поч. XX ст.: Методологічні проблеми дослідження", в якій автор розглядає творчу спадщину і філософські погляди визначних представників київської академічної традиції: викладачів Києво-Могилянської академії, Київської духовної академії та Київського університету Св. Володимира. В монографії також було висунено ряд важливих методологічних проблем, які потребують свого подальшого дослідження.

У 2000 році опубліковано також навчальний посібник "Історія етики в Україні. Друга половина XIX – початок XX ст." В. Нападиста, де на підставі аналізу широкої джерельної та історіографічної бази й суспільно-політичного контексту окреслюється коло актуальних питань етики означеного періоду.

У тому ж 2000 році виходить спеціальний випуск журналу "Хроніка" у 2-х частинах під назвою: "Україна: філософський спадок століть", де подаються тексти українських мислителів різних часів. Це видання є своєрідною хрестоматією української філософської думки.

У 2001 році з'являється ще один навчальний посібник "Історії української філософії", автори якого Ю. Федів та Н. Мозгова розглядають основні етапи української філософії. До кожного розділу поряд з лекційним матеріалом включено дискусійні питання, рекомендовану літературу та уривки з текстів праць вітчизняних мислителів.

Все ще відчуваючи брак текстів з історії філософії України на протязі кількох років публікується кілька хрестоматій. Так у Львові у 2004 році під редакцією М. Кашуби виходить "Історія української філософії. Хрестоматія", а у Києві у 2006 році В. Крисаченко видає "Історію української філософії. Хрестоматію-довідник". Обидва видання містять добірку тематично й хронологічно згрупованих текстів – уривків з праць українських мислителів різних епох.

До інформаційно-узагальнюючого напряму відноситься й виданий у 2002 році "Філософський енциклопедичний словник", який було підгото-

влено Інститутом філософії НАН України. Він містить понад 1700 статей, в яких подається систематичний виклад філософських знань з позицій сьогодення, а також відомості про творчість визначних філософів минулого й сучасності, основні філософські напрями, категорії та поняття. Словник містить й багато матеріалу з історії вітчизняної філософії.

У 2008 році було перевидано розширений і доопрацьований варіант підручника з "Історії української філософії", який підготували викладачі кафедри української філософії та культури Київського університету ім. Т. Шевченко та науковці відділу історії філософії України Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАНУ. Підручник підготовлено із врахуванням новітніх досліджень з історії української філософії. Історія філософської думки України в підручнику подається як цілісний процес: обґрунтовано основні методологічні та теоретичні засади, розглянуто школи та напрями, висвітлено окремі інтелектуальні явища тощо. В кінці кожної теми подається відповідна література, завдання для самостійної роботи, теми рефератів. Отже новий підручник стане у пригоді студентам, аспірантам та молодим науковцям.

Слід відзначити, що за роки незалежності в Україні вийшло достатньо багато робіт, в котрих розглядається творча спадщина українських мислителів, аналізуються їхні погляди та ідеї. На жаль, обсяг статті не дозволяє більш ґрунтовно розглянути всі роботи, що стосуються вітчизняної історії філософії, і тому в цьому короткому огляді увага приділялась лише узагальнюючим працям, полишаючи поза увагою багато цікавих монографій та ідей. До завдань автора також не входило рецензування вищезазначених видань, тому відомості про ті чи інші праці подаються лише в ознайомчому загально-інформативному вигляді.

Процес систематизації історії філософії України, що триває вже більш ніж півтора століття виокреслив й багато дискусійних питань, які потребують свого науково-методологічного розв'язання, серед них: традиція спадковості і тяглості ідей у вітчизняній історії філософії; різноманітні впливи та запозичення у вітчизняній філософії; українська філософія в контексті парадигми Схід-Захід і багато інших. Щодо завдань, які стоять перед сучасними істориками філософії, то до них належать: насамперед дослідження вітчизняних архівних колекцій, робота з першоджерелами та виявлення спадщини забутих й маловідомих українських мислителів; з'ясування національних особливостей української філософії та її місця в історії всесвітньої філософії; дослідження культурних взаємозв'язків та взаємовпливів між українською та іншими культурами тощо. Ці питання частково вже піднімались в 30-х роках минулого століття у працях Д. Чижевського й в сучасних історико-філософських роботах, але сьогодні вони мають стати предметом широкого філософсько-культурологічного дискурсу серед науковців. Зазначимо, що публікація узагальнюючих праць стала важливим кроком в систематизації та розробці методологічних проблем історико-філософського українознавства. Проте обсяг навчального посібника (а саме в такій формі була написана переважна більшість сучасних праць з історико-філософсь-

кого українознавства), розрахованого на лекційний курс, не дає авторам можливості більш детально й всебічно висвітлити картину розвитку філософської культури України в усій її різноманітності, детально проаналізувати погляди багатьох мислителів, прослідкувати за розвитком та спадковістю ідей. Тому автори підручників насамперед зосереджували увагу на найбільш видатних представниках української філософської думки та найбільш визначних етапах її розвитку, полишаючи поза увагою так би мовити багато "другорядного" матеріалу, який, до речі, є не менш важливим. Так в підручниках дуже звужено подано матеріал щодо різноманітних впливів, які зазнавала філософська культура України в процесі свого розвитку та майже не висвітлено внесок українських мислителів в розбудову інших слов'янських культур.

Отож, написання підручників, які були вкрай потрібні для навчального процесу в незалежній Україні, не знімає проблеми видання фундаментальної кількатомної узагальнюючої праці з історії вітчизняної філософії в якій повинні знайти висвітлення й дискусійні методологічні питання. Така праця повинна ґрунтуватися як на попередніх розвідках так і на сучасних дослідженнях історії філософії України. Напевно має сенс при розгляді філософської культури другої половини XIX–XX ст. виокремити філософію релігії, філософію права, філософію історії, політичну філософію й під цими рубриками більш детально проаналізувати внесок як українських мислителів, так і представників інших націй, що працювали в Україні і ідеї яких функціонували в контексті українського національного життя.

1. *Кушаков Ю. В.* Нариси з історії німецької філософії Нового часу : навч. посіб. / Ю. В. Кушаков. – К. : Центр навчальної літератури, 2006. – С. 422. 2. *Менжулін В.* Біографічний підхід в історико-філософському пізнанні: монографія / Вадим Менжулін. – К. : НаУКМА, 2010. –С. 39. 3. *Ткачук М.* Роль джерелознавства в історико-філософському пізнанні // Могилянський історико-філософський семінар / відп. ред і упоряд. М. Л. Ткачук. – К. : Вид. дім "Києво-Могилянська акад.", 2006. – Вип. 1: 2003–2005. – С. 69–70. 4. *Пролеєв С.* Історико-філософське джерело як епістемологічна проблема // Могилянський історико-філософський семінар / відп. ред і упоряд. М. Л. Ткачук. – К. : Вид. дім "Києво-Могилянська акад.", 2006. – Вип. 1: 2003–2005. – С. 74. 5. *Горський В.* Джерелознавчий аспект історико-філософського дослідження // Могилянський історико-філософський семінар / відп. ред і упоряд. М. Л. Ткачук. – К. : Вид. дім "Києво-Могилянська акад.", 2006. – Вип. 1: 2003–2005. – С. 81. 6. Методологічні принципи вирішення проблеми періодизації та критеріїв відбору об'єктів дослідження історії української філософії були вперше розглянуті в праці Дмитра Чижевського "Нариси з історії філософії на Україні" (1931). Після цього українські історики філософії неодноразово вертались до цього питання, намагаючись розвинути його і поглибити або запропонувати власну схему періодизації. Одним з найбільш визначних та грунтовних дослідників цього питання був і залишається професор Вілен Горський. 7. *Заїкин В.* Систематизація історії української філософії // Богословія. – Львів, 1931. – Т. IX, кн. 1–4, – С. 235. 8. *Скитський Д.* Нова праця про фільософію на Україні // Газета "Діло". – Львів, 1932. – 18 лютого. 9. *Дорошенко Д.* Фільософія на Україні // Газета "Хліборобський шлях". – Львів, 1933. – Січень. 10. *Лосскій Н.* Д. Чижевський. Нариси з історії філософії на Україні // Современніе Записки. – Париж, 1932. – С. 488–490. 11. У 2005 році у видавництві "Смолоскип" вийшло 4-х томне видання вибраних праць Дмитра Чижевського, яке підготував Інститут філософії НАН України. Це перше видання вибраних праць вченого, здійснене в Україні, завдяки якому широке читацьке коло може нарешті ознайомитись хоча б з частиною творчої спадщини свого видатного співвітчизника. 12. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – К., 1992. – С. 4. 13. Нарис історії філософії на Україні. – К., 1966. – С. 2. 14. Праці Д. Чижевського, як і інших "заборонених" авторів, знаходились в спецхрані і для того, щоб ознайомитись з ними треба було отри-

мати спеціальний дозвіл, який давався дуже обмеженому колу людей. В спецхрані праці дозволялось лише читати, проте, заради критики, іноді дозволялось робити і деякі виписки. 15. Нарис історії філософії на Україні. – К., 1966. – С. 15. 16. Там само. – С. 23–26. 17. Там само. – С. 90. 18. *Стус В.* Феномен доби (Сходження на Голгофу). – К., 1993. – С. 44. 19. *Ткачук М.* Філософська освіта в радянській Україні: досвід осмислення історичних документів та архівних матеріалів // Філософська думка. – 2010. – № 6. – С. 64. 20. Історія філософії на Україні : в 3 т. Т. І. – К., 1987. – С. 4. 21. Розвиток філософської думки в Україні. – Львів, 1991. – С. 91. 22. Історія філософії України : хрестоматія. – К., 1993. – С. 3.

Надійшла до редколегії 09.11.11

УДК 1 (091)

О. Я. Вдовина, канд. філос. наук,
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАН України

ОСОБЛИВОСТІ СИМВОЛІКО-АЛЕГОРИЧНОЇ ДУМКИ КИРИЛА ТУРОВСЬКОГО В КОНТЕКСТІ ІДЕЙНИХ ЗАСАД ХРИСТИЯНСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Авторка здійснює спробу довести, що символізм та алегоризм думки Кирила Туровського не є суто стилістичними особливостями його творінь, а відображають характерні особливості середньовічного християнського світогляду та засвідчують належність давньоруського автора до інтелектуального універсуму християнського Середньовіччя.

Ключові слова: символізм, алегоризм, Кирило Туровський.

Автор предпринимает попытку доказать, что символизм и аллегоризм мысли Кирилла Туровского не являются сугубо стилистическими особенностями его творений, но отражают характерные особенности средневекового христианского мировоззрения и свидетельствуют о принадлежности древнерусского автора интеллектуальному универсуму христианского Средневековья.

Ключевые слова: символизм, аллегоризм, Кирилл Туровский.

The author is trying to prove symbolism and allegorism of Kirill of Turov's thought to be not merely stylistic peculiarities of his writings, but rather a reflection of particular features of the Christian medieval worldview and an evidence of his belonging to the intellectual universum of Christian Middle Ages.

Keywords: symbolism, allegorism, Kirill of Turov.

Твори, які дійшли до нас із досить віддалених епох, сприймаються як свідчення певної культури, які допомагають нам, зважаючи на неуникненну відстань між текстом та нами, його читачами, відхилити завісу часу й доторкнутися до відмінного способу світосприйняття й водночас того, що притаманне людині в усі часи.

Одним із найцікавіших "свідків" доби Давньої Русі, вітчизняного Середньовіччя, був Кирило Туровський (народився бл. 1130–1134 р., помер до 1182 р.). Це видатний мислитель і письменник свого часу, якому за обсягом літературної спадщини, популярністю й авторитетом не було рівних серед сучасників. Не випадково його невдовзі після смерті почали називати "другим Золотоустом", а його твори входили до складу збірників "Торжественник" і "Золотоуст" поряд із творіннями Отців Церкви та найвідоміших майстрів візантійського ораторського мистецтва. Ми не маємо точних біографічних даних єпископа Туровського, зокрема британський дослідник С. Франклін підсумував чимало суперечностей та сумнівів стосовно особистості й творчого доробку святителя, одначе, як

він сам зауважує, Кирило Туровський "існує в традиції, існує *як* традиція" [1]. Саме цю традицію ми й будемо розглядати, не претендуючи на встановлення точних історичних деталей.

Взагалі, поки що святитель Туровський поцінований здебільшого філологами як цікавий письменник. Його спадщина складається з творів різних жанрів. Це притчі, повісті, сказання, слова, послання, молитви. Надзвичайно вагомий внесок у студіювання доробку давньоруського мислителя здійснив російський філолог І. П. Єрьомін, який вивчив і опублікував протягом 1955–1959 років основні твори єпископа Туровського. Його публікацію слід вважати найавторитетнішою порівняно з більш ранніми виданнями К. Ф. Калайдовича (1821), М. І. Сухомлинова (1858) та О. І. Пономарьова (1894). Майже всі із вказаних творів збереглися (більшість слів дійшли у списках, не раніших, ніж XIV ст., деякі – у збірнику XIII ст.), за винятком послань до князя Андрія Боголюбського. Правда, І. П. Єрьомін вважає, що можна вести мову про певні натяки на Андрія Боголюбського у Притчі про Сліпця та Хромця [2]. Спроби філософського аналізу творів туровського любомудра належать О. С. Клевчені [3], О. О. Мельникову [4], О. М. Сирцовій [5] та ін.

Щодо стилю святителя, то, за визначенням В. В. Мількова, це символічний алегоризм, найвидатнішими представниками якого були на Русі Климент Смолятич та Кирило Туровський [6]. Цю думку раніше висловлювали автори "Історії російської літератури", які зазначали таке: "Приклад Томи пресвітера (адресата послання Климента Смолятича. – О. В.) показує, що в XII ст. далеко не всі пристали до того напряму нашої учительної літератури, найвидатнішими представниками якого були Климент Смолятич та Кирило Туровський; багатьом така інтерпретація біблійних текстів, що ґрунтувалася на алегоричному, символічному розумінні й характерна для так званої "александрійської" школи коментаторів Біблії, видавалася непотрібною "філософією", мудруванням всує "від Омира, і від Арістотеля, і Платона" [7]. Інші науковці вирізняють метод риторичної ампліфікації [8], метод алегорези [9], а також стилістику літургійності [10], притаманні творам єпископа. Можна вважати плідним виділення у творах святителя Туровського "біблійних тематичних ключів". Цей термін ввів італійський славіст Р. Піккіо на позначення композиційного прийому, мета якого – пов'язати буквальний та духовний зміст через референтне посилання на текст Біблії [11]. Розглядаючи в більш узагальненому плані поетику філософсько-богословських творів Давньої Русі, вважаємо вдалою формулу О. М. Сирцової, яка визначила її як поетику "середньовічного філософсько-теологічного центону, побудовану на використанні готових библійних, апокрифічних і теологічних формул та поширених сюжетів для висловлення авторами Русі особливостей їхнього християнського світосприйняття" [12].

Необхідно підкреслити, однак, що символізм та алегорія не є суто стилістичними особливостями творінь давньоруського любомудра, як і багатьох інших середньовічних письменників; вони відображають характерні особливості середньовічного, зокрема християнського, світогля-

ду [13]. Адже якщо божественна істина сакральна й не може бути адекватно пізнана та відображена людським розумом і мовою, то, відповідно, говорити про неї можна тільки символічною мовою. Дослідники відзначають, що символи й парадокси є найбільш адекватним відображенням парадоксальності основоположних християнських істин, а парадоксальність, відповідно, часто втілюється з допомогою антитези. Наприклад, М. Каннінгем доходить висновку, що християнська риторика відбиває божественний Логос і великий парадокс християнської доктрини про те, що Христос став людиною, а проповідь як жанр більш за все втілює в собі особливості цієї риторики, будучи своєрідною іконою, "вікном" у вищу реальність [14]. Автор монографії про візантійські витоки творчості Кирила Туровського, норвезька дослідниця І. Люнде розвиває схожу думку, звертаючи увагу на "конкурента" християнської істини, давньогрецьку філософію, й зазначає, що християнська "істина" протиставлялася традиційній (давньогрецькій) "мудрості" але, водночас, переважала її, трансцендуючи у сферу, вищу за будь-який людський розум. Цей парадокс, на думку І. Люнде, не тільки став основою традиції юродивих ("holy foolishness") у грецькій і пізніше російській релігійній культурі, він також ілюструє християнську проблему вираження Бога людською мовою [15].

Це завдання намагалися вирішити, як бачимо, двома різними шляхами: шляхом вираженої невідповідності та шляхом пошуку відповідності між божественним і небожественним. Формулу першого шляху можна виразити так: щоб божественне ніколи не ототожнювалося з матеріальним, воно передавалося через аналогії навмисне низькі, приземлені, неточні. Другий шлях полягав у пошуку максимально відповідного образу, слова, почуття тощо (власне, цей спосіб характерний саме для Кирила Туровського). Про пошук відповідності між предметом зображення та його словесним вираженням слід пам'ятати, щоб не втрачати "другого плану", плану метадискурсивних відповідностей середньовічних творів, адже, як зауважував угорський дослідник творчості святителя Туровського І. Ферінц, середньовічний автор "…прагнув того, щоб словесне вираження викликало такий самий настрій, почуття, як і саме явище, він прагнув створити з письмового твору своєрідну ікону, твір для поклоніння, перетворити літературний твір у молитовний текст" [16]. Скоріш за все, саме в цьому сенсі деякі дослідники вважають за можливе знаходити навіть містерійні та містагогічні риси у текстах Кирила. Наприклад, О. Надсон вважає, що проповіді туровського святителя створюють враження величезної радості, що йде з душі, яка споглядає божественну містерію (divine mysteries), а деякі з них є справжніми містеріями (mystery play), що, на його думку, більше споріднює Кирила з Григорієм Богословом, ніж з Йоаном Золотоустом [17]. Також, польський дослідник В. Гриневич, спираючись на деякі висловлювання у Притчі про Сліпця та Хромця, веде мову про Кирила як містагога, тобто людину, яка вводить інших у розуміння таїни й християнських Таїнств. Це поняття протиставляється ним поняттю екзегета як систематичного коментатора Святого Письма, яким єпископ Туровський, на його переконання, не був [18].

У відповідній літературі даються різні оцінки алегоричному методові викладу Кирилом своїх думок, його художній цінності, оригінальності та важливості з богословсько-філософської точки зору. Та це й зрозуміло, адже на дослідників впливають особливості подальшого розвитку цього методу, проте варто аналізувати його перш за все в історичному контексті.

Звертання до алегорії в епоху Середньовіччя суттєво відрізнялося від використання цього методу письменниками попередньої епохи Античності та більш пізнього часу, коли алегоризм мав інше значення. Зокрема, як відзначає Г. Вестра, алегорична інтерпретація була започаткована ще в VI ст. до н. е. тлумачами творів Гомера. Далі алегорично пояснювались натурфілософські твори ранніх мислителів, і в цьому випадку алегорична інтерпретація слугувала свого роду протонауковим методом. Саме тут, на самому початку традиції, вималювалась одна з основних рис алегорії як герменевтичної практики – тенденція до раціоналізації [19]. Проте, як відзначає Г. О. Вольфсон, сам термін "алегорія" в античній риториці вживався на позначення серії взаємопов'язаних метафор, тоді як в екзегетичному сенсі, як метод інтерпретації текстів Святого Письма, його вперше використав Філон Александрійський, у розумінні якого алегорична інтерпретація повинна була включати філософські спекуляції [20]. Що ж стосується подальшої експлуатації алегорії, то, наприклад, у модерному розумінні це образна форма мовлення, художня парафраза, прикраса висловлювання. Як метод викладу християнських істин алегорія стала предметом критики з часів Реформації. На думку В. Гриневича, негативна оцінка алегорії у той час базувалася на принциповому поціновуванні ясності, простоти й однозначності мови. І все ж, як показує польський науковець, згодом теологи знову визнали цінність цього методу, оскільки алегорія передбачає активну співпрацю читача / слухача у віднаходженні смислу витлумачуваного тексту і є своєрідним видом пізнання, який дослідник називає "бачення через подібність" [21]. Сучасний деконструктивізм теж використовує алегорію, однак її епістемологічне значення цілковито інше, оскільки вона виникає як навмисно суб'єктивне витлумачення невизначеного, причому витлумачення, яке не претендує на істинність. Натомість середньовічна алегорія зазвичай опирається тільки на біблійні тексти, на Слово Боже, й це має глибоке значення, адже в такому разі первинне, буквальне значення (sensus litteralis) священного тексту зберігається й саме воно стає вихідним пунктом для подальшого духовно-алегоричного тлумачення, забезпечує істинність та виправданість останнього. Цей процес німецький дослідник К.-Д. Зеєман називає алегорезою [22]. Проте християнська алегорія мала значно ширші й важливіші з гносеологічної точки зору завдання, крім тлумачення Святого Письма. Спираючись на дослідження Г. Вестри [23], їх можна узагальнено представити таким чином: по-перше, це засвоєння нехристиянської (зокрема, античної) спадщини; по-друге, прояснення суперечностей, які виникають під час буквального прочитання тексту; по-третє, передача сакрального божественного знання, яке можна передати тільки непрямим чином, за допомогою зна-

ків, символів; по-четверте, сприяння кращому запам'ятовуванню та емоційній залученості читачів / слухачів, що повинно було підштовхувати їх до декодування змісту алегорії; і по-п'яте, приховування сакральних знань від профанів [24]. Водночас можна зустріти й інші підходи, коли алегоричне й духовне тлумачення тексту протиставляються одне одному. Наприклад, в оцінці далекого попередника Кирила, Євагрія Понтійського, О. І. Сидоров розмежовує алегоричне й духовне тлумачення та вбачає подвійне ставлення до алегорії в представників александрійської школи. Так, деякі Отці й богослови зближували чи навіть ототожнювали алегорію з духовним (анагогічним) методом тлумачення, натомість інші витлумачували її як специфічний метод, відповідний завданням філософії та риторики. У випадку з останньою, більш високий рівень духовного витлумачення Святого Письма пов'язувався винятково із завданнями богослов'я, на рівень якого можна було вийти, користуючись специфічними засобами анагогічного тлумачення [25]. Як бачимо, навіть при такому диференційованому підході не виключається раціональний, філософський компонент алегоризму.

Дослідники, на жаль, не завжди звертаються до гносеологічних аспектів, а частіше обмежуються констатацією специфіки літературних прийомів творчості давньоруського мислителя. Зокрема, Н. В. Понирко "приточний" метод аргументації називає улюбленим прийомом давньоруського Золотоуста [26]. Більш розгорнену оцінку пропонує С. Франклін. На прикладі Сказання про чернечий стан він показує, що текстуальна екзегеза як форма викладу цього твору модифікується історичною, алегоричною та типологічною структурами аргументу. Даючи загальну оцінку характеру Кирилових коментарів, британський дослідник пише, що інтелектуальна вимогливість у давньоруського автора, скерована на пошуки внутрішнього смислу коментованого тексту та відповідних переконливих аргументів, бере гору над літературною красою стилю, що мала зачаровувати аудиторію [27]. На відміну від перелічених авторів, Г. Подскальскі визнає вправне володіння Кирилом Туровським методом алегоричного витлумачення як інструментом ораторської майстерності, проте не вважає його оригінальним і, фактично, не вбачає цінності Кирилових алегорій саме в богословському контексті. На його думку, асоціації єпископа Туровського інтуїтивні й не викликані богословськими міркуваннями. Зокрема, він пише таке: "Застосований автором метод алегоричного тлумачення закорінений швидше в інтуїтивних асоціаціях, ніж у богословських роздумах: майстерний оратор бере гору над вченим екзегетом та віровчителем, а святкова радість притлумлює несміливі спроби поглибленого богословського запитування. У цій основній тенденції виявляється одночасно і схожість, і відмінність від творів Григорія Назіанзина, Єпифанія Кіпрського та Йоанна Золотоуста, які Кирило найчастіше використовував у своїй роботі (хоча навряд чи в грецькому оригіналі)" [28], – пише він. Слідом за ним, очевидно, В. Гриневич вважає, що Кирило, порівняно з Іларіоном, більш схильний до символізму, алегорії та образності, проте алегорична інтерпретація, на його думку, ніко-

ли не була головною метою давньоруського автора, який прагнув радше збудити почуття й порухи серця слухачів, а не бути точним інтерпретатором Святого Письма [29]. Нам видається справедливішою думка дослідника давньоруського алегоризму К.-Д. Зеємана. Він доводить, що екзегетичні прийоми не допускають вільної гри й польоту художньої фантазії: "… Екзегеза з її наміром розширити теологічні знання й викликати релігійно-моральнісне навернення також належить до числа літературно-прагматичних функцій. Стає особливо зрозуміло, що навіть широка паралелізація в типології та синкризисі має на увазі історичний факт, а не гру фантазії. За етимологією та алегорезою, тобто за двома прийомами тлумачення, які відштовхуються від *слова*, приховується поширена в середні віки і навіть в епоху бароко доктрина про "безпосередній зв'язок слова й духу, речі та імені". В основі цього тлумачення лежить думка про ієрархічну будову світу з його упорядкованими аналогіями неба й землі, відомих у неоплатонізмі, як, наприклад, у творах Псевдо-Діонісія Ареопагіта" [30]. Ця загальна характеристика християнської екзегези може бути поширена також і на оцінку творчості Кирила Туровського. Такий підхід дає змогу вивести видатну фігуру за рамки суто літературного поля й на основі аналізу алегоризму оцінити своєрідність теолого-раціоналістичного мислення святителя.

Що стосується самого жанру проповіді, то він, як нам видається, теж відображав певну інтенцію середньовічної ментальності, а саме прагнення зрозуміти, пояснити те, в що люди вірять. У лекції "Дух середньовічної теології" американський дослідник Я. Пелікан підкреслює, що аргументи й докази, вироблені середньовічною теологією, були покликані не переконати когось повірити в Бога, а швидше зрозуміти те, в що людина вже вірить. Одночасно, схоластична аргументація демонструвала силу й можливості людського розуму як свідчення образу Божого в людині [31]. І хоча проповіді Кирила не можна зарахувати до схоластичних, проте ця середньовічна інтенція, хай і в іншій, символіко-алегоричній, формі в них відчутно присутня [32]. Ба більше, проповідь має на меті не тільки вкласти в голови людей певні готові відповіді на важливі питання, пов'язані з релігією, а й ще більшою мірою залучити саму людину до осмислення власного життя, наповнити своє життя смислом, співвідносячи його з християнською культурою. Як показує І. Люнде, розглядаючи проповідь як ритуал у широкому сенсі, цей вид ритуальної мовленнєвої діяльності дозволяє людям побачити нові значущі зв'язки, зокрема між Святим Письмом та їхнім життям, побачити сенс власного життя і його включеність у божественний план спасіння людства. Відповідно, проповідь – це не лише спосіб осмислення життя суб'єктом, а й спосіб формування самого суб'єкта [33]. Цього питання торкається також В. Гриневич при розгляді алегорії, а саме її використання в середньовічній проповіді. Як пише польський дослідник, справжньою метою алегоричної інтерпретації є не відкидання первісного історичного смислу певного тексту, а повчання або контемпляційна молитва. Так само як і інші повчальні тексти, алегоричний текст прагнув вплинути на особистість слухача, апе-

лював до того, що мало для нього особисте значення, і в цьому сенсі алегорична інтерпретація набуває "екзистенційного" змісту [34]. Британський дослідник Т. Ф. Торренс відзначає, що можливість біблійної герменевтики обумовлена Одкровенням Бога, й оскільки Слово Боже відкривається нам непрямим чином відповідно до стану нашого недосконалого розуму, то почути Одкровення можна тільки стосовно самого себе, застосувавши його до свого життя, екзистенційно [35]. На нашу думку, саме ця "екзистенційність" християнської мудрості, виражена у проповіді, є вирішенням тієї проблеми, яку деякі науковці подають як парадокс. Наприклад, Т. В. Целік, вивчаючи оцінки особистісного начала в давньоруських текстах, пише, що дуалізм космічного конфлікту добра і зла обумовлював парадоксальність християнського світогляду й ставлення до людини. Зокрема, з одного боку, якщо Бог єдиний і головний суддя всіх людських вчинків та всього, що відбувається у світі, то особистісні оцінки й осуд ближнього – це великий гріх, прояв людської гордині. З іншого боку, вся давньоруська культура просякнена моральними оцінками, й етично нейтральних тем у давньоруській літературі, як нам відомо, практично немає [36]. Власне, проповідь і вчить християн все пізнавати стосовно себе й судити найперше самого себе. Підсумовуючи, можна сказати, скориставшися місткою фразою О. М. Сирцової, що середньовічна проповідь – це "форма софійного взаємозв'язку людини й світу" [37].

Авторський стиль давньоруського любомудра безумовно формувався під впливом відповідних джерел. Слід зазначити, що давньоруські автори користувалися джерелами своєрідно, майже не знаючи сучасних їм візантійських авторів, проте дуже близько сприймаючи писання більш ранніх Східних Отців Церкви. Цю особливість, помічену багатьма науковцями, спробував пояснити Д. Лихачов у праці "Поетика давньоруської літератури". Він вважав, що у давніх русичів була відсутня розвинена історична свідомість, яка б розуміла кожен твір як написаний у певну епоху, з певними стилістичними особливостями й історичним колоритом. Надзвичайно характерним прикладом тут є житія. Відомий дослідник зауважував, що в давньоруській свідомості всі джерела утворюють систематичний, а не хронологічний, каталог, з якого вони черпають, відповідно до своїх задумів [38]. Не дивно, що й твори самого Кирила Туровського пізніше використовувались таким самим чином, крім того, під його іменем об'єднувалися твори, належність яких перу єпископа Туровського вельми сумнівна. Іншими словами, як відзначав С. Франклін, утворився цілий "кириличний жанр" (його назва охоплювала імена Кирила Єрусалимського, Кирила Александрійського, Константина-Кирила Філософа, двох київських митрополитів Кирилів, Кирила Туровського та ін.), і писання такого "жанру" створювали у читача / слухача враження позачасовості й універсальності [39].

Отже, світогляд Кирила був загалом визначений християнством у тому виді, в якому воно постало для Давньої Русі з відповідної літератури, що сформувала її інтелектуальний простір. При цьому його переконання формувались не тільки завдяки Біблії, а й під впливом творінь

Отців Церкви, зокрема східної патристики. А оскільки Кирило Туровський вибірково ставився до патристичних джерел, то саме у відтінках осмислення ним християнської концепції та, за словами С. Б. Кримського, "власного досвіду творення загальнозначущого", можна вбачати особливе свідчення належності давньоруського мислителя до інтелектуального простору християнського Середньовіччя.

1. Sermons and Rhetoric of Kievan Rus' / Translated and with an Introduction by Simon Franklin. – Harvard : Harvard University Press ; Harvard Library of Early Ukrainian Literature. – 1991. – Vol. 5. – P. LXXX; *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. – 1955. – Т. XI. – С. 343. 2. *Клевченя А. С.* Кирилл Туровский и византийская культура // Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура : сб. науч. тр. – К. : Наук. думка, 1991. – С. 203–209; *Клевченя А. С.* Социально-политические идеи в творчестве Кирилла Туровского // Отечественная общественная мысль эпохи Средневековья. (Историко-философские очерки) : сб. науч. тр. – К. : Наук. думка, 1988. – С. 185–194. 3. *Мельнікаў А. А.* Кірыл, епіскап Тураўскі. – Мінск : Біларускія навука, 1997. 4. *Сирцова О.* Апокрифічна апокаліптика: Філософська екзеґеза і текстологія. – К. : Пульсари, 2000. 5. *Мильков В. В.* Древнерусские апокрифы. – СПб. : Изд-во РХГИ, 1999. – С. 206. 6. История русской литературы. – М. ; Л. : Издательство АН СССР, 1941. – Т. 1. – С. 358. 7. Історія української літератури : у 8 т. Т. І. Давня література (XI – пер. пол. XVIII ст.). – К.: Наук. думка, 1967. – С. 119. 8. *Замалеев А. Ф., Зоц В. А.* Мыслители Киевской Руси. – К. : Наук. думка, 1981. – С. 144–147. 9. *Антонова М. Ф.* Кирилл Туровский и Епифаний Премудрый // ТОДРЛ. – 1981. – Т. XXXVI. – С. 227. 10. Див. про це: *Пиккио Р.* Функция библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства // Пиккио Р. Slavia orthodoxa: Литература и язык. – М. : Знак, 2003. – С. 437. 11. *Сирцова О.* Цит. пр. – С. 156–157. 12. Д. С. Лихачов вважав некоректним використання поняття "середньовічне мислення". На його думку, мислення людини завжди те саме, змінюється тільки світогляд, політичні погляди, естетичні смаки тощо. (Див. про це: *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы // Лихачев Д. С. Избранные работы : в 3-т. Т. 1. – Л. : Худож. лит., 1987. – С. 331–332.) Нам видається, що виправданим і таким, що відповідає рівню сучасних досліджень, є використання поняття "середньовічна ментальність", яке не зводиться ні до середньовічного світогляду, ні до поглядів чи смаків і відрізняється від загального поняття "мислення". 13. *Cunningham M. B.* Innovation or Mimesis in Byzantine Sermons? // Originality in Byzantine Literature, Art and Music: A Collection of Essays. – Oxford : Oxbow Monograph 50, 1995. – P. 76. 14. *Lunde I.* Verbal Celebrations: Kirill of Turov's Homiletic Rhetoric and its Byzantine Sources. – Wiesbaden : Harrassowitz Verlag, 2001. – P. 32. 15. *Феринц И.* Искусство построения речи Кирилла Туровского и Епифания Премудрого // Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae. – 1989. – Vol. 35 (1–2). – P. 149–155. 16. Див.: *Nadson A.* The Writings of St. Cyril of Turau // The Journal of Byelorussian Studies. – 1965. – Vol. 1. – P. 9–11. Можна погодитися з дослідником, коли розглядаємо, наприклад, слова "На Великдень", "На Томину неділю", але в інших словах без сумніву помітна залежність святителя Туровського від Йоана Золотоуста. Див. про це: *Виноградов В. П.* О характере проповеднического творчества Кирилла, епископа Туровского // В память столетия (1814–1914) Императорской Московской духовной академии : сб. ст. – Сергиев Посад, 1915. – С. 313–395; *Thomson F. J.* Quotations of Patristic and Byzantine Works by Early Russian Authors as an Indication of the Cultural Level of Kievan Russia // Slavica Gandensia. – Chent, 1983. – № 10. – P. 65–102; *Вдовина О. Я.* До питання про використання Кирилом Туровським слова Іоана Золотоустого у "Слові про розслабленого" // Магістеріум. – 2004. – Вип.13. – С. 9–12. 17. Див.: *Hryniewicz W.* Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryła Turowskiego. – Warszawa : Verbinum, 1993. – P. 87. 18. Див.: *Westra H. J.* The allegorical interpretation of myth: its origins, justification and effect // Mediaevalia Lovaniensia. – 1995. – Series I / Studia XXIV. Mediaeval Antiquity. – P. 280. 19. *Wolfson H. A.* The Philosophy of the Church Fathers. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1970. – Vol. 1. Faith, Trinity, Incarnation. – P. 30–32. 20. Див.: *Hryniewicz W.* Op. cit. – P. 92–94. 21. Див.: *Зееман К. Д.* Аллегорическое и экзегетическое толкование в литературе Киевской Руси // Контекст-90. – М. : Наука, 1990. – С. 73. 22. Див.: *Westra H. J.* Op. cit. – P. 277–291. 23. Саме з таких міркувань ми не можемо погодитися із тезою В. Даренського про те, що "небуквальне розуміння біблійного тексту є абсолютно несумісним з його природою як Слова Божого з тієї дуже простої

причини, що "Бог не може нас обманювати" (Р. Декарт)" (*Даренський В.* Гносеологічна парадигма християнської філософії // Філософська думка. – 2007. – № 3. – С. 103). Проте з чим можемо погодитися, то це з аргументацією проти "постатеїстичного", профанного тлумачення Святого Письма і, ширше, мови взагалі, виходячи з емпіричних, повсякденних реалій. 24. Див.: *Евагрий Понтийский.* Аскетические и богословские творения / пер. с др.-греч., вступ. статья и комм. А. И. Сидорова. – М. : Мартис, 1994. – С. 261. 25. *Понырко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII века: Исследования, тексты, переводы. – СПб. : Наука, 1992. – С. 158. 26. Sermons and Rhetoric of Kievan Rus' … – P. LXXXVI – LXXXVIII. 27. *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). – СПб. : Византинороссика, 1996. – С. 171. 28. *Hryniewicz W.* Op. cit. – P. 90. 29. *Зееман К. Д.* Зазнач. пр. – С. 77. 30. *Pelikan J.* The Spirit of Medieval Theology. – Wetteren : Universa, 1985. – P. 9–13. 31. Прикладом тут може бути Сказання про чернечий стан (хоча це за жанром не власне проповідь), де символічно витлумачується значення чернечого одягу. Див.: *Вдовина О. Я.* Розумність чернечого життя в аскетичних творах Кирила Туровського // Несторівські студії: Святість та святині Давньої Русі. – К. : НКПІКЗ, 2010. – С. 20–37. 32. *Lunde I.* Op. cit. – P. 81–82. 33. Див.: *Hryniewicz W.* Op. cit. – P. 93. 34. Див.: *Torrance T. F.* Studies in patristic hermeneutics. – Edinburgh : T&T Clark, 1995. – P. 7–9. 35. Див.: *Целік Т. В.* Особистісне начало у філософській культурі Київської Русі. – К. : ПАРАПАН, 2005. – С. 113. 36. *Сирцова О.* Зазнач. пр. – С. 9. 37. Див.: *Лихачев Д. С.* Зазнач. пр. – С. 278. 38. Див.: Sermons and Rhetoric of Kievan Rus' … – P. LXXXIII.

Надійшла до редколегії 14.11.11

Г. В. Вдовиченко, канд. філос. наук, доц., КНУТШ

ПРОБЛЕМАТИКА ФІЛОСОФІЇ КУЛЬТУРИ У ДОСЛІДЖЕННЯХ П. ДЕМЧУКА З ІСТОРІЇ ЗАРУБІЖНИХ ФІЛОСОФІЇ І СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ

Ця стаття подає комплексний аналіз розробки проблематики філософії культури у дослідженнях з історії зарубіжних філософії і суспільно-політичної думки представника філософської думки УСРР 1920-х – 1930-х рр. П. Демчука. Основну увагу присвячено розгляду П. Демчуком згаданої проблематики в німецьких філософії і філософії культури 1900-х – 1920-х рр.

Ключові слова: філософська думка УСРР, філософія культури, П. Демчук, марксизм, модерн.

Эта статья представляет комплексный анализ разработки проблематики философии культуры в работах по истории зарубежных философии и общественно-политической мысли представителя философской мысли УССР 1920-х – 1930-х гг. П. Демчука. Основное внимание уделено рассмотрению П. Демчуком указанной проблематики в немецких философии и философии культуры 1900-х – 1920-х гг.

Ключевые слова: философская мысль УССР, философия культуры, П. Демчук, марксизм, модерн.

This article presents complex analysis of philosophy of culture problems in history of foreign philosophy and social and political thought studies of P. Demchyk as representative of the Ukr. SSR philosophical thought in the 1920s – 1930s. Main attention is dedicated to considering by P. Demchyk of indicated problems in German philosophy and philosophy of culture of the 1900s-1920s.

Keywords: the Ukr. SSR philosophical thought, philosophy of culture, P. Demchyk, marxism, modern.

Протягом понад шести останніх десятиліть триває непростий процес поступового повернення до історії української науки прізвищ та творчого доробку багатьох донедавна майже невідомих як загалові фахівців, так і широкій читацькій аудиторії представників української гуманітаристики першої третини XX ст. Прикметно, що на окрему увагу дослідників істо-

рії філософії в Україні, на наш погляд, так, по суті, і не здобулись постаті засновників новітньої вітчизняної філософської думки – представників "філософського фронту" УСРР 1920-х – 1930-х рр. і, головним чином, творців харківської філософської школи. Здійснюване нами уже тривалий час вивчення наукової спадщини цих мислителів і, в першу чергу, таких провідних співробітників філософських підрозділів Українського інституту марксизму-ленінізму (УІМЛ) і Всеукраїнської асоціації марксо-ленінських науково-дослідних інститутів (ВУАМЛІН), як-от: О. Бервицький, В. Беркович, Я. Білик, Н. Білярчик, Я. Блудов, В. Бон, Ф. Гофман, П. Демчук, О. Мілославін, І. Очинський, С. Семковський (Бронштейн), Т. Степовий (Діденко), і В. Юринець, – дає нам вагомі підстави визнати безперечну значущість їх внеску до української філософської думки. Враховуючи те, що їх численні дослідження, які, як правило, планомірно вилучались ще з 1930-х рр. із бібліотек УСРР, знищувались і приріка-лись владою на забуття, й досі, за рідкісними винятками, неперевидані, важливими джерелами ознайомлення з науковою спадщиною згаданих учених та їх колег залишаються серія виданих протягом 1960-х – 1980-х рр. монографій авторських колективів Інституту філософії ім. Г. Сковороди АН УРСР і кількох вітчизняних вишів та низка публікацій здебільшого представляючих їх науковців у кількох малотиражних наукових періодичних вітчизняних виданнях того ж часу. Виконаний нами комплексний аналіз майже всіх цих матеріалів дозволяє відзначити етапність їх результатів як, фактично, перших кроків на шляху наукової реабілітації засновників української радянської філософії і, разом із тим, аргументовано відзначити властиві їм упущення. До останніх, а саме зумовлених чинником офіційної цензури вимушених замовчування й перекручення багатьох фактів розвитку професійного філософування в УСРР двох перших пореволюційних десятиліть, ми зараховуємо і відсутність системного аналізу внеску цих учених та їх колег до галузі історико-філософських досліджень. Однією з найнедослідженіших її царин до останнього часу продовжує залишатись вивчення представниками "філософського фронту" УСРР західноєвропейської філософської думки модерну і, в тому числі, "буржуазної" філософії культури кінця XIX – першої третини XX ст.

На сторінках присвячених нами комплексному вивченню саме цієї проблематики трьох циклів статей, у центрі уваги у яких опинились постать і науковий доробок одного з найвідоміших представників харківської філософської школи академіка В. Юринця, було звернуто увагу на пріоритетність для його наукового пошуку одних із найперших у філософській думці Радянської України спроб системного аналізу західноєвропейської філософської спадщини XVII – першої третини XX ст. Вельми прикметною особливістю не лише дослідження вченим основних течій та шкіл зарубіжної "буржуазної" філософії модерну, як-от: фрейдизму, феноменології, емпіріокритицизму, неокантіанства, неогегельянства, "філософії життя", інтуїтивізму, – а й усієї його науково-дослідницької діяльності, є, на наш погляд, її розвиток під знаком розпочатого

В. Юринцем ще в 1910-х рр. – під час навчання в найпрестижніших вишах Західної Європи, культурфілософського осмислення здобутків та втрат людства на порозі XX ст. Відповідна особливість, з нашої точки зору, властива й для всього наукового

пошуку вихованця В. Юринця в УІМЛ і також одного з найвідоміших представників філософької думки УСРР 1920-х – 1930-х рр. Петра Демчука (1900–1937). Випускник Віденського університету, який брав активну участь у Першій світовій та Громадянських війнах у складі підрозділів Українських Січових Стрільців та Української Галицької армії, а з 1925 р. – навчався й працював в УІМЛ, став професором НДІ філософії і природознавства ВУАМЛІН, П. Демчук, як і більшість його колег, був репресований сталінським режимом. Після активізації на початку 1930-х рр. на "філософських фронтах" РСФРР, а потім і УСРР боротьби із численними "ухилами" від марксизму-ленінізму, зокрема проведення "філософської дискусії" в УІМЛ (1931), П. Демчук, як і В. Юринець, були спільно звинувачені в "меншовикуючому ідеалізмі". Ці, безумовно санкціоновані Політбюро ЦК КП(б)У, публічні закиди стали основою офіційної пропагандистської кампанії у пресі УСРР, свідомо організованої із метою дискредитації і, як виявилось, і фізичного знищення засновників української радянської філософії. На сторінках опублікованої у виданні НДІ філософії ВУАМЛІН – журналі "Прапор марксизму-ленінізму", в 1932–1933 рр. серії публікацій – статей: "Проти апологетики соціял-фашизму та контрабанди контр-революційного троцькізму" (1932) П. Абдули, М. Уральцева й А. Кушика; анонімної "На рівень сучасних завдань!" (1933) та "Боротьба на філософському фронті України на новому етапі" (1933) О. Бервицького, – П. Демчуку, ще до його арешту по сфабрикованій справі "Української військової організації", було, по суті, оголошено "вирок". Він, зокрема, був визнаний за "чистого гегельянця, послідовного меншовикуючого ідеаліста", який, разом із тим, виявився і "теоретиком українського войовничого фашизму".

Піддаючи у цих і низці інших публікацій гострій критиці, головним чином, групу досліджень П. Демчука з історії зарубіжних, передусім німецьких та австрійських, філософської й суспільно-політичної думок першої третини XX ст., опублікованих у періодиці УСРР протягом 1926–1930 рр. і востаннє перевиданих у збірникові статей ученого "Розклад сучасної буржуазної філософії" (1931), їх автори частково звернули увагу на розгляд П. Демчуком проблеми "розкладу капіталізму та капіталістичної культури" й аналіз її висвітлення зарубіжними мислителями. Разом із тим, ці опоненти ученого, як і ті нечисленні науковці УРСР, які протягом 1960-х – 1980-х рр. звернули побіжну увагу на його науковий доробок, майже жодним словом не обмовились про вивчення П. Демчуком зарубіжної, в основному німецької, філософії культури модерну, висвітлення й аналізування ним культурфілософської проблематики у зарубіжній філософській думці цієї епохи. Попередньо проведений нами розгляд вказаного питання дозволяє стверджувати, що саме в низці публікацій з історії німецьких філософії та суспільно-політичної думки

першої третини XX ст., як-от: "Нариси про сучасний стан німецької філософії" (1929–1930), "До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглєра)" (1930), "Філософська мудрість сучасної буржуазії (До характеристики філософської школи Кайзерлінга)" (1930), "Неогегеліянство як зброя фашизму" (1931) і у вступі до згаданого вище збірника статей, – їх автором було засвідчене системне актуалізування проблематики німецької філософії культури, комплексів культурфілософських поглядів і низки культурфілософських оцінок широкого кола "буржуазних" мислителів Німеччини 1900-х – 1930-х рр. Поруч із неодноразовим висвітленням змісту вагомих здобутків німецької філософії культури, як-от праць: "Прогрес і соціальний розвиток" Ф. Тьоніса, "Культура сучасності" Е. Утіца, "Розклад і відбудова культури" А. Швейцера, "Душа й світ" К. Йоеля, "Духовні течії сучасності" Р. Ейкена й, що найприкметніше, "Занепад Європи. Нариси морфології світової історії" О. Шпенглера, – П. Демчук присвятив чималу увагу також першим у філософській думці УСРР 1920-х – 1930-х рр. спробам аналізу комплексів культурфілософських поглядів зарахованих ним до "філософії життя" німецьких мислителів Л. Циглєра й Г. Кайзерлінга. Разом із тим, поза увагою вченого не залишився цілий спектр спроб культурфілософського оцінювання німецькими інтелектуалами першої третини XX ст. – на сторінках понад п'ятнадцяти німецьких періодичних, зокрема наукових, видань, як-от: "Die Tat", "Die Horen", "Annalen der Philosophie", "Monistische Monatshefte", "Philosophischer Weltanzeiger", – та, крім того, низки монографій, наприклад капітального дослідження "Німецька філософія в XX ст." Г. Ляйзеганга й праць "Культура в небезпеці" Е. Ласкера та "Критика й час" Г. Хоркхаймера, тогочасної соціокультурної ситуації у Німеччині й Західній Європі в цілому.

Наскрізним для всіх цих публікацій є актуалізування, до того ж із позицій засудженого в СРСР у 1930-х рр. як "меншовикуючий ідеалізм" "діалектичного" тлумачення марксизму, проблеми "розкладу капіталізму та капіталістичної культури", в світлі розгляду якої П. Демчук раз-у-раз порушував у своєму науковому пошуці питання зумовленості еволюції зарубіжної філософії першої третини XX ст. розвитком наукового, культурно-мистецького й суспільно-політичного життя народів Західної Європи і, передусім, Німеччини. У центрі його уваги під час аналізу цього питання постав відзначений ним ще в статті "VI-тий міжнародний філософський конгрес" перехід "буржуазних" філософської та суспільно-політичної думок 1900-х – 1920-х рр. саме під знак "irratio". Вказуючи, що Шостий міжнародний філософський конгрес (1926, США) засвідчив "*однокровність*" "сучасної філософії буржуазного світу", яка "виявляється в принципіяльному антиінтелектуалізмі, що набирає чим-раз чіткіших форм фідеїзму, містицизму", П. Демчук послідовно простежив цю, на його думку, засадничу характеристику "сучасної буржуазної філософії" у наступних публікаціях. Пропонуючи у статті "Нариси про сучасний стан німецької філософії" перший у філософській думці УСРР комплексний аналіз історії "Союзу моністів" та "головних напрямків" німецького моні-

зму: позитивізму ("теоріопізнавального", "соціологічного" й "етичного") та матеріалізму ("енергетичного", "консеквентного" та "пролетарських вільнодумців"), – учений присвятив першу частину публікації розгорнутому культурфілософському аналізу соціокультурного розвитку Німеччини у першій чверті XX ст. та зумовленості ним "філософської дійсності" 1920-х рр. у цій країні. Крім панорамного висвітлення тогочасних німецьких духовного життя в цілому та філософії зокрема на матеріалах кількох "найсерйозніших науково-філософських німецьких журналів" – "Die Horen", "Monistische Monatshefte", "Die Tat" й інш., які, за словами П. Демчука, констатували "занепад сучасної німецької культури", він звернув увагу і на розгляд цього питання німецькими ученими, як-от уже згаданими вище Г. Ляйзегангом, Е. Ласкером і Г. Хоркхаймером, та в працях: "Постаючий світогляд у XX ст." Г.-А. Мюллєра, "Наукова революція" Е. Кріка, "Революційна ситуація" А. Шмітца й "Духовні течії сучасності" Р. Ейкена. Розлого цитуючи ці розвідки, у яких зазначені німецькі інтелектуали, у цілому, надто критично оцінили перспективи розвитку традицій німецького професійного філософування та філософської культури XVIII – XIX ст., учений вдався до критичного аналізу констатованої ними кризи німецьких філософії і, загалом, культури першої третини XX ст. Стверджуючи, що якщо "в цілому взятись охопити горизонти сучасної німецької філософії, то ні на чому спинитись", адже їх, пише він, вкрив "туман містицизму, релігійности, прикритий густим песимізмом, резигнацією і своєрідним квієтизмом – фаталізмом", учений пов'язав це із неодноразово відзначуваною ним кризою "сучасної культури буржуазного суспільства". Зазначаючи, що "залізна неминучість загибелі капіталістичного ладу знаходить собі найкращий вислів у сучасній духовній культурі", П. Демчук наголосив: "Але ніде інде так наочно не відбивається застій сучасної німецької культури, як власне у філософії… Саме у філософії, цій найвищій, найкваліфікованішій частині людської культури, як у фокусі сконцентровані всі надрямки сучасного буржуазного суспільства" [1, 67].

Докладно висвітлюючи та аналізуючи у двох заключних частинах "Нарисів про сучасний стан німецької філософії" історію "Союзу моністів", зокрема оцінюючи німецьку "моністичну філософію" саме як "соціяльну філософію конання німецького міщанства", вчений дав таку культурфілософську характеристику "присмерків міщанства": "На місце індивідуалізму (а "моністи" – міщанство – це палкі прихильники індивідуалізму, бо вони його носії) виринає своєрідний колективізм… Місце одиниці заступає група, колектив. Конвеєр не знає людини як одиниці, а знає групу. І справді, сучасний капіталізм до такої міри вбиває одиницю, заводить її до фабричного бездушного гвинтика, що про одиницю в розумінні періоду раннього капіталізму більше не може бути й мови. Відповідно до того змінюється й політично-культурна установка. Одиниця може існувати ще тільки в своїй групі, без неї її немає" [2, 96–97]. На наш погляд, тут П. Демчуком було показово виявлено його принципове бачення соціального статусу особистості в "капіталістичному" та "соціа-

лістичному" суспільствах періоду становлення гітлерівської і сталінської диктатур. Учений був вимушений аналізувати соціокультурну кризу першої третини XX ст. на фактах наукового, культурно-мистецького та суспільно-політичного життя лише Західної Європи, щільно завуальовуючи, з нашої точки зору, свій критичний погляд на відповідні події в СРСР у контексті висвітлення проблеми "розкладу капіталізму та капіталістичної культури". З огляду на це, вважаємо за недоречне абсолютизувати пріоритет настанов марксизму-ленінізму в ідейно-світоглядній позиції П. Демчука, вбачаючи у його науковому пошуці намагання сформованого в європейському соціокультурному контексті модерну, передусім у німецькомовному науковому, культурному й суспільно-політичному оточенні Відня, українського інтелектуала – націонал-патріота, який став комуністом та філософом-марксистом, дати культурфілософське осмислення кризи європейської цивілізації кінця XIX – першої третини XX ст. На окрему увагу заслуговує його особливий інтерес до "філософії життя": "Не зважаючи на таке неозначене поняття, все таки в новій буржуазній філософії під цим шільдом збирається цілий ряд визначних буржуазних філософів, як наприклад: Зіммель, Ейкен, Макс Вебер, Міллер-Фойєнфельс, Шпенглер, Фельдкеллєр і інші. Сюди, нарешті, треба зарахувати Зомбарта, Тинієса, Трельча й т. д. Ця школа… є в дійсности найкращою ідейною базою творення й наростання філософії фашизму… вона хоче бути войовничою філософією капіталістичного ладу" [3, 96–97]. Під час аналізу вчень зарахованих ним до "філософії життя" Л. Циглєра й Г. Кайзерлінга П. Демчук і здійснив завершений у вступі до збірника його статей розгляд культурфілософських засад осмислення цими мислителями та згаданими вище представниками німецької філософії культури і, насамперед, О. Шпенглером сучасної "кризи" та майбутнього "ренесансу" "буржуазного" суспільства.

Присвячуючи публікацію "До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглєра)" першому в філософській думці УСРР комплексному аналізу онтології, гносеології, антропології та філософії культури визнаного ним за одного "з найвиразніших і послідовніших адептів" "філософії життя" Л. Циглєра, П. Демчук продовжив у ній висвітлення занепаду та розкладу "буржуазного" соціокультурного буття епохи модерну. Розпочинаючи статтю із продовженої згодом панорамної культурфілософської критичної оцінки специфіки відображення кризи капіталістичного устрою першої третини XX ст. у "буржуазній філософії", як-от констатуючи "страшний прокльон" на "всій духовній творчості сучасного капіталістичного суспільства" й, особливо, на філософії – "душі й дзеркалі культури", він наголосив що "капіталістичні мудреці" – "Шпенглери, Ейкени, Кайзерлінги" й інші, "дуже добре розуміють безпорадне становище сучасного капіталістичного ладу" та "відчувають смертельну тривогу світу, що доживає свої останні дні". Визнаючи Л. Циглєра за "клясичного речника" "тенденцій "реорганізаторів" сучасного капіталістичного суспільства" й одного з "найвиразніших і послідовніших адептів т. зв. "Lebensphilosophie" – "філософії життя", цебто філософії войовни-

чого капіталізму – фашизму", П. Демчук зауважив, що Л. Циглєр є апологетом "німецького метафізика-містика" Е. Гартмана, тоді як його вчення "цікаве як своєрідне конкретне розроблення, а подекуди доповнення соціології Кайзерлінга". Висвітлюючи ставлення Л. Циглєра до науки, якот критику ним "безмірної переоцінки пізнання" – "наукового життя", що "ставить духовність" "в непоборну суперечність до життя", зумовлюючи "катастрофу культури", він згадав про заперечення німецьким мислителем "наукової механічности" культури, яку Л. Циглєр визнав за "історично-надісторичне здійснення бога", і його ідею "змістовно-ідейного зближення азійсько-европейських релігій". Вбачаючи у "циглєровському бозі" "гартманівське несвідоме", "негативний" "теос-атеос", тобто "бог найновішої переміни", що "є по цей – по той бік всяких визначень та проекцій" як "Ding zu sich hin" чи "річ до себе в середину", "несвідоме", яке "треба шукати не як зовнішній об'єкт, а як щось, що реалізується в шуканні людиною самої себе", П. Демчук звернув окрему увагу на культурфілософські засновки концепції Л. Циглєра. Висвітлюючи такі з них, як: капіталістичному устрою "грозить навала "der Untermenschen", "підлюдей" – "армії пролетаріяту", "армії "культурнігілістів" як "біологічно нижчої раси"; "рятунок вмираючого капіталістичного суспільства" – в "поверненні до мудрости" "предків" – "Tiefenmenschen" чи "людей глибини", як "сили нації"; культура є "процес самозвільнення несвідомого світового духа в свідомості людини", а історичним законом є "трансісторична регресія" як віднайдення "живого зв'язку" з "архаїчною системою сакрально-культівських форм діяння прачасу", – він визнав Л. Циглєра за одного із речників ренесансу "буржуазної культури".

Пропонуючи у публікації "Філософська мудрість сучасної буржуазії (До характеристики філософської школи Кайзерлінга)" перший у філософській думці УСРР аналіз вчення засновника дармштадтської "Школи мудрості" Г. Кайзерлінга, П. Демчук присвятив окрему увагу докладному висвітленню маловідомих сторінок інтелектуальної біографії цього мислителя. Зауважуючи, що "метою його філософських виступів по світу" є "розбудити сучасну загниваючу буржуазну культуру, капіталістичний світ до нового активного життя", тоді як сам він є "апостолом буржуазного бунту "життєвої мудрости" проти розуму, "не ученим", а "практичним реформатором", який "все майбутнє спасіння західньо-европейського світу" "бачить в великій мірі у синтезі західньо-европейської культури з індійською східньою", вчений так визначив своє бачення "історичної місії" "Школи мудрості" Г. Кайзерлінга: "творити нову релігію новітнього цезаризму", "виконувати його ідеологію, формувати його світорозуміння – філософію", вбачаючи у "цезаризмові" "вихід" людства, людської культури із закута", "із "Erstarung", одубіння"; заперечення "шкільної філософії" і пропонування "типу нового мудруя, який би мусів бути якоюсь посередньою мішаниною античного стоїцизма та індійського вченого будиста" – протиставлення "сучасному европейському думанню" "індійського" як "заглиблення у змисл речей"; вона "виступає на авансцену, як рятівник капіталістичної культури" з ідеєю "нової людини" – "не "Wisser" (знаток), не "Konnev"

(майстер-спеціяліст), а тільки "Weise" на зразок платонівських мудреців" – "новий вождь, новий керманич суспільного життя періоду ренесансу капіталізму". Підкреслюючи, що "ідейним spiritus movens школи мудрости Кайзерлінга" є ніцшеанство – ідея виховання "ніцшеянської надлюдини" – "eine Herren-natur", eine Tulrer-natur" – особи, яка "виходячи з найвищих ступенів старої культури, втілила б в себе найвищі ідеали нового часу" і стала б суб'єктом "активної" творчої історії", П. Демчук відзначив з-поміж інших теоретичних джерел його вчення: інтуїтивізм А. Бергсона, "філософію фікціоналізму" Г. Файгінгера, а також вплив "східної мудрості", передусім "тільки містичної сторони" "індійських філософських систем". Висвітлюючи суспільно-політичні настанови учення Г. Кайзерлінга: визнання за "суспільний ідеал" не демократії, а "Volksgemeinschaft" чи "народної спільноти" на зразок італійського фашизму; поділяння народів на два головні "біологічні типи" – "гірші" або ж "трудящі маси", і "кращі" – "аристократи майбутности" чи "індустріяльні роди", як "розсадники нового світу, нової культури", що на них "мусять працювати маси", – П. Демчук визнав його, як мислителя, за "найхарактеристичнішого для сучасної Німеччини, для сучасного стану капіталістичної культури взагалі", бо жоден із сучасних "буржуазних" філософів не є "таким резонансом внутрішньої суті сучасного буржуазного суспільства", як він.

Розпочатий під час аналізу поглядів Л. Циглєра розгляд засновків учення визнаного ним за "модерного з модерних сучасних мислителів буржуазії" О. Шпенглера про культуру та цивілізацію П. Демчук продовжив у контексті співставлення культурфілософських позицій автора "Занепаду Європи" і Г. Кайзерлінга. Визнаючи їх обох за "без сумніву найвизначніших стовпів модерної філософії сучасної буржуазії" та "духовних апостолів індустріяльного "Hochkapitalism-у", зацікавлених "в спасінню, у відродженню буржуазії", він зауважив: "Хоч Шпенглер і сигналізує "Untergang des Abendlandes" і наводить чорні тіні песимізму й безперспективности, то справді являється таким же самим піонером культури і філософії сучасної буржуазії, як і адвокатом її героїзму й романтизму Кайзерлінг. Обидва по суті намагаються до утворення ренесансу сучасної буржуазії…. Кайзерлінг поетично мальовничими імпровізаціями та фантазіями намагається оживити сучасну буржуазію, розбуджуючи в ній героїзм й романтизм ціною заперечення інтелекту, суспільних законів, Шпенглер же з холодом і тверезістю математика-спеціяліста показує сучасній буржуазії дійсність якою вона справді є і тому Шпенглер має теж "життьотворчий вплив", як це визнає навіть сам Кайзерлінг… Шпенглер учить про сутінки сучасної буржуазної культури, розкриваючи (навіть з певною дозою цинізму) гнилі місця буржуазії та її культури, які вона так довго намагалася заховати. Шпенглер констатує хворобу. Кайзерлінг пробує лікувати; обидва вони, звичайно, зацікавлені в спасінню, у відродженню буржуазії" [4, 91]. Докладніше висвітлення значення О. Шпенглера в осмисленні проблеми "кризи" і "ренесансу" "капіталістичної культури" наведено у вступі до збірника "Розклад сучасної буржуазної філософії". Висвітлюючи тут "крах" "як у економічній, як у політич-

ній, так культурній і всяких інших ділянках життя капіталістичного суспільства" саме кінця 1920-х рр. насамперед на прикладі Німеччини, П. Демчук наголосив, що "кожен крок буржуазної культури нашого часу відзначений занепадом" і все говорить про її загибель. Вельми прикметно, що на підтвердження цієї тези він продовжив у цій публікації розпочате в "Нарисах про сучасний стан німецької філософії" посилання на низку не перевиданих у СРСР праць Ф. Тьоніса, Е. Утіца, А. Швейцера, К. Йоеля і Р. Ейкена. Цитуючи на сторінках цих нарисів розвідку "Духовні течії сучасності" визнаного ним за "відомого німецького kulturphilosoph" Р. Ейкена, а саме критичне оцінювання ним ідеї поступу в західноєвропейських науковій та громадській думках першої третини XX ст., П. Демчук наголосив, що цей мислитель у "історичних формулках" висловив "задушевні думи інтелектуального світу сучасного німецького суспільства".

Вміщуючи у статті "До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглєра)" роздуми А. Швейцера з праці "Культура і етика. Культурфілософія" про "безетичність" "сучасної буржуазної культури", її стагнацію під знаком песимізму, він згодом навів та прокоментував у вступі до збірника "Розклад сучасної буржуазної філософії" висловлене А. Швейцером у розвідці "Розклад та відбудова культури" твердження про те, що європейський світ живе "під знаком загибелі культури". Висвітлюючи під час аналізу вчення Л. Циглєра наведені в праці "Філософська криза сучасності" згаданого як "відомий буржуазний культурфілософ" К. Йоеля міркування останнього, що "істина хитається" внаслідок релятивізації філософської думки, П. Демчук навів та прокоментував у вступі до збірника своїх статей роздуми цього мислителя про глибоку соціокультурну кризу західноєвропейської цивілізації з його розвідки "Душа і світ". Відзначаючи констатування цими мислителями занепаду й кризи західноєвропейського соціокультурного буття першої третини XX ст., П. Демчук, водночас, розглянув у вступі до збірника "Розклад сучасної буржуазної філософії" значення О. Шпенглера в розробці ідеї боротьби за "ренесанс" "буржуазної культури": "Це голос сумління й розуму капіталізму, що звертається, так би мовити, до найшляхетніших, до елітів, до керівників капіталістичного суспільства… Глибоко невірно отже було б уважати Шпенглера за песиміста, який усвідомивши доконечність своєї смерти, чекає її з стоїчним спокоєм. Ні, він закликає боротись за своє життя" [5, XX-XXII]. Враховуючи особливі місце й роль вчення автора "Занепаду Європи" у науковому пошуці П. Демчука і присвячуючи цій темі статтю "Філософія культури О. Шпенглера в оцінках П. Демчука: аналіз європейської соціокультурної кризи першої третини XX ст.", зауважимо, що на окрему увагу заслуговує аналіз ученим проблеми "розкладу капіталістичної культури" та її висвітлення в західноєвропейській, передусім німецькій, філософській думці 1900-х – 1930-х рр. Докладне дослідження ним у розглянутих вище його публікаціях наскрізного для цієї проблеми питання ірраціоналізації тогочасної "буржуазної" філософії є темою ще однієї нашої публікації – "Дослідження П. Демчуком проблеми "розкладу капіталістичної культури" та її висвіт-

лення в зарубіжній філософії першої третини XX ст." Проте, вже й зараз є вагомі підстави стверджувати, що П. Демчук, разом із його колегою по УІМЛ та НДІ філософії і природознавства ВУАМЛІН – академіком В. Юринцем, і були тими представниками харківської філософської школи, які в філософській думці УСРР 1920-х – 1930-х рр. зробили найсуттєвіший внесок до вивчення історії зарубіжної культурфілософської думки та розробки вітчизняної філософії культури.

1. *Демчук П.* Нариси про сучасний стан німецької філософії // Прапор марксизму. – 1929. – № 6. – С. 67. 2. Там само. – С. 96–97. 3. *Демчук П.* Філософська мудрість сучасної буржуазії (До характеристики філософської школи Кайзерлінга) // Червоний шлях. – 1930. – № 10. – С. 96–97. 4. Там само. – С. 91. 5. *Демчук П.* Розклад сучасної буржуазної філософії. – Х. ; К., 1931. – С. XX–XXII.

Надійшла до редколегії 05.03.12

В. П. Волковський, асп., ІФ ім. Г. С. Сковороди НАН України

КИЇВСЬКА ДУХОВНО-АКАДЕМІЧНА ФІЛОСОФІЯ ЯК ПРЕДМЕТ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

У статті розглядаються методологічні проблеми історико-філософських студій духовно-академічної філософії. Виокремлюються головні проблематичні моменти: відношення філософії та теології і проблема привласнення та синтезу філософської спадщини. Осмислюються результати історико-філософського вивчення цієї філософії протягом посттоталітарної епохи. Аналізується можливість дослідження такого роду, не як моногенези релігійної філософії, але як повноправної складової філософії доби.

Ключові слова: духовно-академічна філософія, філософія і теологія, методологія історико-філософського пізнання.

В статье рассматриваются методологические проблемы историко-философских исследований духовно-академической философии. Выделяются основные проблематические моменты: отношение философии и богословия и проблема присвоения и синтеза философского наследия. Осмысливаются результаты историко-философского изучения данной философии на протяжении посттоталитарной эпохи. Анализируется возможность исследования такого рода, не как моногенезиса религиозной философии, но как полноправного компонента философии эпохи.

Ключевые слова: духовно-академическая философия, философия и теология, методология историко-философского познания.

This article touches upon methodological problems of historico-philosophical studies on clerico-academic philosophy. Distinguishes the main problematic points: the relation of philosophy and theology and the problem of appropriation and synthesis of the philosophical heritage. Comprehends the results of historic-philosophical studies of the philosophy throughout the post-totalitarian era. Analyzed the possibility of such studies, not as monogenesis of religious philosophy, but as a full component of the philosophy of the era.

Keywords: cleric-academic philosophy, philosophy and theology, methodology of historic-philosophic cognition.

Вступ.

Останнім часом дослідження філософії у стінах Київської духовної академії у XIX ст. стають дедалі численнішими і різноманітнішими. Духовно-академічна філософія як складова курсу викладання філософії впевнено увійшла у курс історії філософії України. Її спадщина стає предметом зацікавленого дослідження декількох інституцій – Київських духовних шкіл обох православних українських конфесій та Києво-Могилянської

академії. Кількість імен, якими позначені новітні студії духовно-академічної філософії, вимірюються десятками: М. Ткачук, Н. Філіппенко, Н. Мозгова [1], Ю. Куценко [2], Н. Шип [3], Б. Матюшко, та багато інших. Ці дослідження гідно виконують справу розвіяння пелени забуття цілої традиції у філософії України, що була поіменована "заповідником релігійного мракобісся" і заповнення цієї лакуни в історико-філософському знанні. Справа реабілітації духовно-академічної філософії, можна сказати, здійснена, і вона уповні увійшла у історико-філософський канон.

Предметом дослідження стали інституції цієї філософії (особливо на цьому поприщі працюють Н. Мозгова, М. Ткачук, Н. Шип), багато уваги приділено конкретним постатям – І. Борисову, І. Скворцову, О. Новицькому, С. Гогоцькому, П. Юркевичу, П. Ліницькому, В. Лесевичу, П. Кудрявцеву, О. Глаголєву та іншим. Значна кількість досліджень, присвячених філософській "емпірії", первинному збиранню матеріалу, наявність узагальнюючих праць з приводу цієї філософії, дає змогу задаватися питаннями теоретико-методологічної рефлексії над історико-філософським пізнанням духовно-академічної філософії – як індуктивної, на підставі узагальнення досліджених фактів, так і дедуктивної, виходячи із апріорної структури самого запитування про саме таку, духовно-академічну, філософію. Початок рефлексії над цією філософією як феноменом поклали уже відомі дослідники, такі як, М. Ткачук [4], тому, не маючи на меті відкрити щось радикально нове, ми замислюємося над тими історико-філософськими проблемами методологічного характеру, без розв'язку яких неможливе адекватне осягнення нашого предмету.

Можна відзначити певну еволюцію цих проблем, які змінилися від початку вільного історико-філософського пошуку в Україні. Вже не зовсім актуальні розмови на тему потреби заповнення лакун в історико-філософському дискурсі та реабілітації ідеалістичних напрямків вітчизняної філософії, дещо анахронічними постають "відкриття" на тему "духовно-академічна філософія не обмежується матеріалізмом та ідеалізмом" чи "філософуванню у стінах духовних шкіл, попри державне замовлення на філософування "у межах катехізису", притаманний вільний філософський пошук". Інакше кажучи, перше захоплення змінюється постійною методичною роботою, яка і потребує виробленої методології та методики.

Саме внаслідок вичерпання ресурсів висловлювань про "філософічність духовно-академічної освіти" та "вільність духовно-академічного філософування" постають проблеми рефлексії над дисциплінарними межами гуманітарних наук, питання про єдність історико-філософського дослідження усієї епохи та національно-культурної ідентифікації певної філософії. Вони відсилають на глибші первинні проблеми саморозуміння філософії, що дотикається до проблем віри та розуму, переконаності та обґрунтованості судження. Отож саме рефлексіями над ними буде присвячена дана розвідка.

Стосунок до теології як ключова риса духовно-академічного філософування: ідентичність історії філософії.

Духовно-академічна філософія у межах Київської духовної академії, яка підлягає дослідженню, має часові межі згідно існування інституції –

вмістилища цієї філософії. Це визначення інституційного походження визначає базову періодизацію історії духовно-академічної філософії за змінами адміністративних умов діяльності духовних шкіл, реформами їхніх статутів, які відображають еволюцію поглядів на місце і завдання філософії у справі виховання та богословської освіти [5]. Статут 1814 року проголошує покликання студентів Академії до справжньої філософії, називає християнську релігію "істинною філософією", звідси для справжнього науковця пізнання неможливе без чітких понять християнської філософії, яка розбудовується вільним розумом на началах Одкровення. Реформи 1839 року принципово обмежують покликання філософії до суто вокабулярної освіти, натомість зосереджуючись на "церковно-пастирській діяльності". 1869 року проведені реформи у зв'язку із загальноросійськими ліберальними зрушеннями повертають заклик до членів Академії професійної суто наукової діяльності, ретельності філософського мислення та чіткості богословствування. Вироблення нової християнської філософії супроти соціалізму та нігілізму визначається ключовим завданням, і у цьому ракурсі дуже знаковим є П. Юркевич, чиє "акме" випадає якраз на добу реформ. Проте "Побєдоносцівське" згортання цього проекту у напрямку до "оберігальництва" нівелює можливості вільного філософського мислення, формуючи класичні вимоги підкорення філософії апологетичній прагматиці. Пост-"побєдоносцівська" епоха позначена спробами реформ, участю у загальноросійських пошуках вирішення проблем релігійного характеру, підготовкою до Всеросійського собору, але вона не змогла привести до якоїсь певності, будучи силоміць перерваною у 1919 році. Отож, часові рамки цієї філософії є 1819–1920 роки – період існування Київської духовної академії.

Як можливе дослідження цієї філософії і чи правомірне застосування до цього феномену таких визначників? Здавалося б, питання уповні вирішено дослідниками, які віднайшли не лише філософські курси, а й власну філософську позицію авторів КДА, показали, що філософія побутує як самостійна філософська школа. Однак розум, ознайомлений із дискурсом не лише пострадянської української академічної філософії, а й з класичним теологічним дискурсом, у її визначеннях як "школи релігійно-філософського теїзму" [6], чи як "філософію, розбудовану на началах християнського теїзму" [7], вбачає невідповідність визначень, які, незважаючи на їхній стосунок до предмету, ілюструють необізнаність автора із самовизначенням теологічного дискурсу. Засадничим пунктом нашого розгляду стає опозиція філософії як раціональної діяльності розуму, що прагне до достеменного і граничного обґрунтування судження, та сліпої віри-релігії, яка вимагає прийняти беззастережно певні судження, проголошені "догматично" (саме це слово також є плодом стереотипу "догмат – судження, яке беззастережно приймається на віру у обов'язковому порядку"). Не зазіхаючи на традиційну наукову номенклатуру дисциплін та не намагаючись впровадити постмодерний еклектизм у дисциплінарні розмежування, осмілюсь поставити під сумнів таке роз-

ділення, у якому теологія і філософія постають як абсолютно одне щодо одного інші, відчужені. Навіть не згадуючи Аристотелеве визначення "першої філософії" як "теології", тобто як мислення про суще та єдине, первинні начала буття, що відсилають до мислення про Бога, або Гайдеґерову "онтотеологію" як мислення про суще як суще і як досконале, варто пригадати, що теологія генетично постає як філософська полеміка проти неоплатонізму та стоїцизму, себто поставала як раціональне осмислення надрозумної реальності Бога, яка попри надрозумність Бога, все таки можлива. Теологія історично стосувалася найтрансцендентнішої галузі філософії, яка була ідеєю вищого знання для Платона та його школи. За іронією долі саме нещодавне створення спеціальності "теологія" у межах філософського напряму найбільше відповідає Аристотелевському розумінню теології як галузі філософського знання, що стосується, щоправда, найбільш шляхетних речей.

Як же із "філософією як служницею теології"? Подібне бачення можна виснувати також у дусі аристотелізму – філософія є теологія, оскільки вона мислить про суще і його причини у гранично доглибному замислюванні, тобто цілком логічно, згідно своєї природи вона приступає до мислення про Бога. Але у християнському світогляді філософія постає служницею теології в іншому, практичному значенні – оскільки теологія, теогносія насамперед є духовним зростанням душі, то філософія є головним методом, засобом цього зростання, оскільки неможливо досягти істини, не прагнучи до неї (не філософуючи). Філософія містить у собі теологію як серцевину самої себе, власну квінтесенцію, а теологія є філософією за визначенням, а також як стан бачення Бога у Собі, вона містить філософію як свій шлях до Бога. Таке бачення достеменно стає очевидним із творів Іоанна Дамаскина, Томи Аквінського та Максима Сповідника.

Теологія як така, у власній сутності, є специфічним теоретичним феноменом. Вона не може бути осягнена поза життєвими джерелами власного буття, поза конститутивами, з яких вона постає і реалізовується. Тут розкривається діяльнісна відмінність філософського та теологічного дискурсу. Філософія може розглядатися у вимірі "чистого розуму", суто теоретичної дискурсивної сфери, до певної міри абстрагуючись від життєсвіту філософа та епохи. Філософський текст тяжіє до власного самобуття, поза контекстуальними денотатами, які розкривають його онтологічний вимір. В цьому аспекті теологія є і не є філософією

Розрив спільного дискурсивного поля теології та філософії, мовна диференціація цих наук збіднила обидві – філософія відмовилася від свого смислотворчого запитування про первинно та досконало суще у реальному вимірі, релігія (теологія) штучно була відчужена у простір ірраціонально-інтуїтивної спекуляції та приватної гадки, на яку розум філософський поблажливо поглядає. Складається ілюзія діалектичного протистояння, в той час коли доречніше мовити про сутнісну тотожність. Теології та релігійній людині приписується догматизм і сліпа віра, коли судження віри не є "сліпими і догматичними" ні індивідуально, ні історично-колективно:

для справді релігійної людини є суттєво свідомо та осмислено сприймати певні істини віри, а розум є постійним керівником і діячем релігійної практики, тим паче істини віри є вироблені історично, в ході тривалих теологічних логіко-філософських дискусій Церкви, тому вони є результатом зусиль певної громади Церкви. Ця зосередженість на істині не вбачається традиційним розмежуванням, яке нав'язане відомими історичними чинниками. Внаслідок таких розривів у дослідженнях проявляється кричуща необізнаність дослідників, які, пишучи про культуру православної України, мало що знають про внутрішнє розуміння суті ікони і VII Вселенський собор, або пишучи про сучасну філософію, виявляють повне нерозрізнення відмінностей філософських шкіл. На нашу думку, теологія не є чимось іншим до філософії, але є самою філософією, принаймні цілісним напрямом у філософії, який започаткував галузь філософського знання.

Звідси постає питання, що саме має досліджувати історик філософії, відповідь на яке очевидно визначається самою природою філософії. Тому у історико-філософському розгляді неможливо без шкоди для охоплення предмету обмежуватися розглядом філософії як суспільно-політичної думки даного періоду. Філософія завжди є повідомленням про дещо трансцендентальне, інакше; вона є свідченням про вічні істини (або принаймні, вічне запитування про ці істини). Відтак постає питання щодо статусу історії філософії як не тільки дескриптивного знання. Вона мала б своєю діяльністю виразити зміст історії філософії як діалектики вічних питань, опозиції вічного та часового у історії, свідчення про вічне та суще. Постає питання про можливість мовлення про вічні ідеї – історія філософії мусить стати філософією історії, якщо тільки вона хоче зобразити історію як суперпозицію та арену філософії, оскільки повинна осмислити історію з поза історичної перспективи Істини. Тому-то кожна історія філософії імпліцитно містить певну філософію історії, заданий напрям розповіді про дискурс – у цьому сенсі гегельянство неусувне в історії філософії. Розвиток історії філософії XX століття, зокрема у французькій історичній школі, показав тяжіння до розвінчування історії філософії, до проблематизації самого філософського смислу цієї історії. Деконструкція філософії як метанаративу автоматично нівелювала пізнавальну цінність власне вічного та сущого, які мали би бути первинними цінностями філософування. Що тепер зображувати у постійній діалектиці історії, крім послідовності спроб і помилок, які не завжди навіть пов'язані між собою? Чи не краще для шукаючого розуму відступити із хиткого ґрунту історіософій на терени позитивної історії, залишивши філософські приписи до історії як забавку для літератури? Чи для історії філософії, чи то пак, філософій, неусувний компонент метафізичної упередженості, та й не варто його усувати? Найбільшою спокусою постає визначити, що є правдива філософія у добу постмодерну – тим самим автоматично стаючи на звичну догматичну позицію "єдиної філософії". Але історія філософії, яка відволікається від будь-якої певної філософської системи, сама стає цією системою філософії.

Незалежно від теоретичних обставин, висувається ідея історії філософії як метафілософії, філософської історії філософії, смислом і предметом якої є формація самої філософії у її незвідності до інших форм світогляду.

Така інтерпретація не спрямована на розмивання відмінностей між науками – радше вона намагається підкреслити комплементарну єдність філософії та теології, більш сутнісну, ніж з іншими гуманітарними науками, оскільки їх єднає спільність запитування у найінтимнішому осередку філософії – метафізиці. Проте від вирішення цього питання залежить дослідження духовно-академічної філософії, оскільки духовно-академічна філософія була насамперед теологічного походження, релігійною філософією у сучасній науковій номенклатурі. Нерозчленованість філософського та теологічного дискурсу на теренах Росії XIX ст., особливо в межах духовно-академічної традиції, дає змогу стверджувати про своєрідний синтез філософії та теології у певну філософічну єдність, що посилюється загальною залежністю теологічних інституцій та авторів-теологів від філософських шкіл того часу. Духовно-академічна філософія розвивалася під активним впливом ідей так званого "вольтеріанства", містицизму різних напрямків (Е. Сведенборга, масонів, Я. Беме, Й. Екхардта, Й. Еккартсгаузена тощо), зазнає впливів І. Канта та Й. Фіхте, Ф. Шлейєрмахера, Пізніше ключову роль у розвитку теології ті філософії в духовних академіях відіграв вплив соціалізму, марксизму, неокантіанства та ніцшеанства.

З огляду на вищеокреслену взаємоінтегрованість філософії та теології у духовних школах, особливістю дослідження духовно-академічного філософування ми вважаємо намагання розкриття предмету в аспекті і під сигнатурою теологічного дискурсу і еклезіологічної (тобто обумовленою цілями і завданнями церковної практики) природи. Дослідження має схопити і виразити логічний гештальт, цілісність інтелектуального духовно-академічного життя.

Проблема привласнення духовно-академічної філософії: communio philosophiarum?

Іншою проблемою є відношення дослідження духовно-академічної філософії до власне українських історико-філософських студій. Це питання менш дискутивне, ніж попереднє, оскільки не стосується загальних питань філософії, щодо яких кожен має власну зацікавленість. Воно є партикулярним, проте – не менш проблемним. Реабілітація духовно-академічної філософії як феномену спричинила наче самоочевидне включення її в український історико-філософський канон, а її приналежність історії філософії України вважається само собою зрозумілою, так само як її ідентифікують російською російські дослідники. Не торкаючись традиційних змагань України і Росії, можна підсумувати досить просто: належність духовно-академічної та тогочасної університетської філософії на теренах України важко визначити. Інакше кажучи, філософія XIX століття, за виключенням філософії національної ідеї, погано піддається будь-якій приватизації та ідентифікації. Філософська думка,

очевидно, перебувала у загальноімперському контексті – полеміка між Інокентієм Борисовим та Філаретом Дроздовим, П. Юркевичем та журналом "Современник", професори духовної академії були уповні світськими людьми, обізнаними із подіями тогочасного інтелектуального життя. Тож український статус цієї філософії є непевним. Вона була "общерусской" – у якій локальні етнічні відмінності "руських народностей" становили один народ, причому "великоруський" теж був народністю, не народом. Надетнічність тем духовно-академічної філософії ставлять перед дослідником питання про її інтегрованість до справи української філософії. Для цього насамперед потрібно реконструювати комунікативну атмосферу доби, провести мікроісторичні дослідження з метою виявити персональні та ідейні зв'язки між різними напрямами філософування на теренах України.

Дотепер переважна більшість історико-філософських досліджень, підручники з історії філософії України, ведуть мову про філософію України XIX століття, механічно об'єднуючи різноманітні постаті і тексти. Попередньо можна накреслити принаймні три простори існування тогочасної філософської думки – загальноросійська, університетська та популярна філософії, українська національна (що переймалася питаннями розбудови українства), духовно-академічна (не плутати з релігійною, оскільки остання, принаймні від О. Хомякова та П. Кирєєвського, більш тяжіє до загальноросійської популярної. Це не є тематичні, змістовні філософські школи, це є комунікативно-дискурсивні простори філософської думки. Загальні ідеї – романтизму, соціалізму, позитивізму, гегельянства – вони проникали крізь ці простори, скрізь знаходячи прихильників і противників, але дискусія відбувалася переважно в них… Це можна поставити під знак питання. Останні дослідження, наприклад, О. Забужко [8], є спробами подолати ці дискурсивні розриви, які притаманні не тогочасній реальності, але насамперед і лише нашому історико-філософському наративу, який дотепер, попри поодинокі праці, не відійшов від панівного розмежування філософії тієї доби, яке історично походить від марксистської та націоналістичної трепанації історії філософії, на революційну і реакційну, та на українську і антиукраїнську. Ці дві гегельянські "генеалогії Духу" не дозволяють відверто поставити обидві проблеми історико-філософського дослідження – вони (особливо марксистська) відкидають теологію як форму раціонального знання, намагаючись задля введення у дослідження духовно-академічної філософії розмити раціональний статус філософування або просто заперечити існування філософії як органічного і законного феномену у духовних школах, а націоналістична в свою чергу намагається привласнити цей первень філософської діяльності.

Але у історико-філософських студіях часто спостерігається тенденція розглядати історії духовно-академічної філософії як моногенези релігійної філософії. Проте як зазначалося, академісти були тісно залучені до інтелектуальної історії XIX століття. І. Борисов та І. Скворцов пере-

бували під потужними впливами І. Канта, І. Фіхте, німецького романтизму. О. Новицький та С. Гогоцький тяжіли до гегельянської позиції. Ф. Авсенєв студіював німецьку спіритуалістичну психологію, цікавився містикою Я. Беме, Й. Еккартсгаузена. В. Лесевич був позитивістом, який також цікавився студіями буддизму. П. Юркевич активно полемізував із нігілізмом та позитивізмом, так само як П. Кудрявцев писав вірші проти марксистської партії, а ректор КДА Ісайя Лукін підтримував М. Пирогова та М. Драгоманова у діяльності недільних шкіл. Ці приклади свідчать про потребу дослідження історії духовно-академічної філософії не як чогось замкненого у собі, а у відкритості до іншого, як співучасниці у формуванні сукупної філософії епохи.

На нашу думку, ця проблема дотепер є актуальною, і можливий шлях до розв'язання лежить хіба що через відмову від традиційного термінологічного апарату історії філософії України у області ідентифікації. Для тогочасного філософування опозиція національного характеру просто не існувала – до певного часу українське не опонувало контрадикторно російському. Протистояння, яке супроводжувалося виключенням авторів та текстів із дискурсу, виникло лише пізніше, із витворенням суто українського простору спілкування інтелігенції, наприкінці XIX- початку XX ст. Але для верифікації чи фальсифікації цієї гіпотези необхідно проведення синтетичного огляду філософії доби, який описав би внутрішню єдність філософської думки у комунікативно-дискурсивному аспекті. Єдність, однак, вимальовується: як інституційно (саме завдяки ректорові КДА І. Борисову Університет св. Володимира отримав 4-го професора, що дало змогу започаткувати навчання в Університеті, багато професорів духовних академій викладали в ньому, причому полишали Академію не через ressentiment до філософії, а через матеріальне забезпечення), так і комунікативно, що слід дослідити і у цьому аспекті виявити, який вплив здійснила духовно-академічна філософія на розвиток власне тематично української філософії національної ідеї.

Висновки: до запитання…

Кожна історія філософії імпліцитно містить певну філософію історії. І потреба окреслити межі самої філософії постає насамперед у історико-філософських студіях, коли історик філософії зустрічається із типом філософування, який не є легітимний у філософському дискурсі його сучасності. Історик філософії може нехтувати під приводом невідповідності предмету еталонові філософування, може трепанувати предмет, вичленовуючи із нього "філософські ідеї культури". Проте філософові насамперед потрібно, за влучним висловом П. Манана, встановити відповідні розмежування між філософією та не-філософією, між тим, що вносити до канону справжньої Науки і визначати як думку, що володіє дійсною Свободою, а чому відмовити у наявності розуму, вільного від догматичних прескрипцій, які елімінують науку. Це – вихідний пункт філософської історії філософії, що не є ні інтелектуальної історією, ні генеалогією Духу.

Українська філософська академічна громада доби Незалежності дотепер не має загальноприйнятих відповідей щодо ідентичності власного предмету заняття. Обмеживши викладання філософії історією філософії, вона десубстантивувала історію філософії, яка не свідома самої себе і власних меж. Студії духовно-академічної філософії достеменно ілюструють проблемні наслідки такої дезінтеграції. Проте це не означає потреби повернення до тоталітарного способу філософування, але закликає до більшої уваги до традиційних історико-філософських розмежувань, до їхніх витоків та обґрунтованості.

Незважаючи на здійснення завдання реабілітації духовно-академічної філософії, вона ще потребує докладної уваги як предмет історико-філософського дослідження. Як було показано, вона складно піддається будь-якому ретроспективному привласненню, тому опиняється обабіч історіософських генеалогій, у своєрідному історико-філософському гетто (хіба що в останні роки активна побудова православної історіософії російськими ієрархами, напр., патр. Кирилом, намагається імплантувати її у надетнічний російський православний метанаратив). В той же час академічна традиція є дієвим чинником філософії і теології XIX століття, яка повнопотужно вступала у діалог із іншими традиціями сучасності. Можна погодитися із М. Ткачук, яка завершує свої роздуми про цю традицію як феномен, фразою: "не розуміючи сутнісних ознак духовно-академічного філософування, тієї мети і завдань, що реалізовувалися у філософському проекті духовних академій, дуже важко… відтворити адекватний образ духовно-академічної філософії" [9, с. 242]. Проте зазначивши – зрозуміння цих сутнісних ознак неможливо при збереженні сучасних дискурсивних розмежувань і стереотипів, і додавши – настав час для розкриття цієї філософської традиції у її комунікації з іншими, що нарешті подолає проблему перервності українського історико-філософського наративу і вічного конфлікту (на нашу думку, уявного і навмисного) філософської ідентичності дослідника із теологічної ідентичністю предмета.

1. *Мозгова Н.* Київська духовна академія, 1819–1920. Філософський спадок / Н. Мозгова. – К. : Книга, 2004. 2. *Куценко Н.* Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы (Новые материалы) / Н. Куценко. – М. : ИФ РАН, 2005. 3. *Шип Н.* Організаційно-правові засади діяльності Київської Духовної Академії (1819–1919 рр.) / Н. Шип. – К. : УДУМФТ, 2008. 4. *Ткачук М.* Філософська спадщина КДА: стан і перспективи дослідження / М. Ткачук // Труды Киевской Духовной Академии. – 2009. – № 11. – С. 205–215. 5. *Титов Ф.* Преобразование духовных академий в России в XIX веке / Ф. Титов // Труды Киевской Духовной Академии. – 1906 – Кн. 4, 5, 6. – С. 622–666. 6. *Ригин А.* Киевская религиозно-философская школа и русская парадигма / А. Ригин // Журнал практического психолога. – 2000. – Вып. 6. – С. 45–66. 7. *Ткачук М.* Духовно-академічна філософія як феномен / М. Ткачук // Київська академія. Вип. 2–3. – К. : Видавн. дім "Києво-Могилянська академія", 2006. – С. 237–242. 8. *Забужко О. С.* Notre Dame d'Ucraine: Українка в конфлікті міфологій / О. Забужко. – 2-е вид., виправл. – К. : Факт, 2007. 9. *Ткачук М.* Духовно-академічна філософія як феномен / М. Ткачук // Київська академія. Вип. 2–3. – К. : Видавн. дім "Києво-Могилянська академія", 2006. – С. 237–242.

Надійшла до редколегії 26.10.11

Л. М. Довга, канд. філос. наук, ст. наук. співроб.,
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАН України

ДО ПРОБЛЕМИ ВПРОВАДЖЕННЯ БОГОСЛОВСЬКИХ ТЕКСТІВ У ПОЛЕ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

Автор розглядає можливість використання текстів релігійного призначення як джерел для вивчення української культури ранньомодерного періоду водночас аналізуючи можливі методологічні підходи до такого дослідження, а також оцінюючи ступінь достовірності отриманих результатів.

Ключові слова: культура, богословський текст, Україна, XVII ст.

Автор рассматривает возможность использования текстов религиозного характера как источников для изучения украинской культуры раннемодерного периода. Также анализируются возможные методологические подходы к такому исследованию и производится предварительная оценка валидности полученных результатов.

Ключевые слова: культура, богословский текст, Украина, XVII в.

The author examines capability of the usage of religious texts as sources for the study of Ukrainian culture of the early modern period, while analyzing the possible methodological approaches to such research, as well as assessing the likelihood of the received results.

Keywords: culture, theological text, Ukraine, XVII century.

Зважаючи на надмірну для жанру статті широту проблематики, заявленої у назві, почну із деяких уточнень, які допоможуть суттєво звузити коло питань, на котрих маю намір зупинитися.

Оскільки нині поняття "культура", а відтак і поле "культурологічних досліджень" охоплюють практично усі сфери духовної, інтелектуальної, практичної діяльності людей, для початку вважаю за необхідне окреслити межі цього терміну. У даному випадку до сфери "культурологічного дослідження" відноситиму тільки вивчення процесу становлення суспільної свідомості, до того ж в окремих її зрізах, а саме формування аксіологічної парадигми та набору чинників, які актуально впливали на вибір життєвих стратегій (за формулюванням Кліффорда Гірца "контрольних механізмів – планів, рецептів, правил, інструкцій…, – які керують поведінкою" [1]). Зважаючи на те, що не може бути сталого культуротворчого механізму, однаково притаманного усім часам і народам, змушена вдатися ще й до звуження просторово-часових рамок, що для дослідника є доволі важливим вибором, оскільки примушує розглядати функціонування певних універсальних феноменів як таких, що вмонтовуючись у контекст окремої культури можуть не тільки становити її структуруючий стрижень, але й самі структуруватися нею. Фокус мого дослідження – це українська православна (роблячи це уточнення, цілком свідома, що унійний, католицький та протестантський струмені в українській культурі також були досить суттєвими і потребують окремої уваги) культура ранньомодерного періоду (середина XVII – XVIII ст.), і, оскільки для аналізу "популярної" (за Пітером Берком) культури в Україні цього періоду поки що бракує історичного матеріалу, обмежуся розглядом культури тогочасної інтелектуальної, політичної та церковної еліти.

Вочевидь слід іще пояснити, які пам'ятки буде віднесено до "богословських текстів". У даному випадку це поняття охоплюватиме доволі широкий спектр різноманітних артефактів: це іконопис та храмова архітектура, церковні піснеспіви, релігійна (духовна, містична) поезія, полемічна література, проповіді (недільні та оказійні), агіографія, описи чуд, апокрифи, тексти, метою яких було навчати основам віри, засадам християнської моралі та принципам християнського життя, фундаментальні богословські трактати тощо. Вважаю за доцільне включити до цього переліку не тільки тексти, створені українськими інтелектуалами, але й ті, що перекладалися, публікувалися і мали певне поширення у межах Київської митрополії. Разом з тим я свідомо виношу за межі дослідницьких зацікавлень побутування сакральних текстів, тобто Старого і Нового Завіту, насамперед через відсутність надійних статистичних даних про їх циркулювання в українському соціумі XVII ст. та про міру їх доступності/запотребуваності у світському середовищі.

Забігаючи наперед скажу, що методологічна проблема, яку я бачу тут для дослідника, насамперед полягає у тому, що, з одного боку, богословські тексти імпліцитно наділені універсальною, позачасовою та позаетнічною значимістю, як такі, що стосуються Бога, його трансцендентної сутності, одкровення Вічності у темпоральність земного та спрямованості земного у вічність. З огляду на це дослідник богословського тексту повинен бути заангажованим у теологію, питання про те, де й коли постає текст і як він поширюється є для нього технічним, певною констатацією факту, який загалом не впливає на вагомість тексту в полі християнського віровчення. Культуролог же, який намагається здійснити реконструкцію певного культурного простору через реконструкцію та інтерпретацію конкретних історичних подій, які у цьому просторі могли відбутися або відбулися, не маючи права ігнорувати універсальну природу богословствування, не може не зважати на те, що ідентичні тексти богословського характеру (наприклад, східнохристиянська ікона, проповіді Йоанна Златоуста, житія святих чи вчення Отців Церкви) мали різні сфери та різну мету функціонування, скажімо, у переважно християнському соціумі середньовічного Заходу або Візантійського простору, у іще не секулярному, але такому, що починає активно "раціоналізуватися" соціумі ранньомодерного часу чи у переважно секулярному модерному світі. Сфера функціонування богословських текстів та міра їх "вмонтовування" у структуру суспільної свідомості залежить від типу культури, в межах якої вони функціонують, та конкретної історичної ситуації, яка сприяє або не сприяє такому "вмонтовуванню". Тобто, якщо звернутися до теорії значення і смислу мовленнєвих знаків, обґрунтованої ще у кінці XIX ст. Ґотлібом Фреґе, і визнати, що значення певного явища може бути різним у залежності від контексту його існування, доведеться згодитися і з тим фактом, що методологія дослідження певних феноменів як універсальних не спрацьовує там, де їх, кажучи фіґуративно, доводиться розглядати не в телескоп, а під мікроскопом.

Врешті, коли мова йде про "культурологічний" аналіз богословських текстів, то мається на увазі спроба розглянути їх не тільки і не стільки

крізь призму розвитку конфесійної доктрини (відповідності/невідповідності канону, що є специфічною цариною історії богослів'я), скільки як імпліцитно притаманне певній культурі явище, що, з одного боку, своєю присутністю суттєво впливало на формування певного типу культурного середовища, способу мислення, світосприйняття, освоєння буття як такого, а з іншого саме було породжене середовищем, стало продуктом його (середовища) функціонування. Включення таких артефактів у сферу культурологічного аналізу особливо важливим є там і тоді, де і коли властиво філософське "знання" (освоєння світу), строго-науковий інтелектуальний дискурс або відсутні зовсім, або присутні у зародковому стані (саме ця остання ситуація властива Україні XVII ст.). Якщо ранньомодерну культуру штучно не препарувати на релігійну, мирську, політичну, професійну тощо, а визнати, що її дієвцями були одні й ті ж люди, які могли по-різному себе вести у різних ситуаціях, водночас позиціонуючись, наприклад, і членами християнської громади, і педагогами чи спудеями, і фіґурантами військових чи політичних подій, і членами родин (варіантів може бути майже нескінченна кількість), але при тому їхня самосвідомість залишалася цілісною, не поділяючись на низку різних "самосвідомостей", а їхні ціннісні настанови, художні вподобання, уявлення про добро і зло, про щастя чи сенс буття залишалися сталими не залежно від ролі, яку доводилося "грати" у той чи той момент, то "богословські тексти", що функціонували у межах цієї культури (особливо ж зміни, які в них відбувалися) допустимо розглядатися як уявного респондента, що може дати свою версію її опису, доповнивши наші уявлення про неї новими суттєвими характеристиками.

Проблема включення християнських богословських текстів у культурологічне дослідження не нова і не один раз так чи так вирішувалася науковцями. Тут не можна обійти увагою праці Арона Гуревича, присвячені культурі середньовіччя, в яких учений вибудовує ієрархію ціннісних уявлень, чи мисленнєвих категорій, притаманних населенню середньовічної Європи, враховуючи і релігійні практики, і побутування різних типів богословської літератури. Зацікавлення процесами конфесіалізації ранньомодерної Європи породило цілу низку історичних досліджень, присвячених стану релігійності тогочасного соціуму, рівню розуміння та усвідомлення мирянами правд Віри, власної конфесійної приналежності та необхідності виконання певних релігійних практик (присутність на літургії, обов'язкового здійснення християнських таїнств, зокрема шлюбу, сповіді та причастя) тощо. В узагальнюючих працях, присвячених західноєвропейській культурі XVII ст. також зустрічаємо спроби вписування релігійної складової у поле зору культурологічного дослідження через змальовування "портретів" різних прошарків тогочасного суспільства, у тому числі священиків, проповідників, ченців тощо [2]. Чимало досліджень присвячено значенню церковної проповіді у формуванні суспільної свідомості мирян, а також впливу сповідальних практик (у т. ч. пенітенціаріїв, трактатів з моральної теології тощо) на становлення їх морально-етичної та ціннісної парадигми [3]. На жаль, на українському

матеріалі є лише поодинокі історичні дослідження у цій царині, між якими найбільш суттєвими можна вважати працю Сергія Плохія, присвячену стану релігійності козацької спільноти, Максима Яременка про українське чернецтво XVIII ст. та Катерини Диси про чари та відьомство [4]. Втім, у жодній з них для аналізу не задіяно власне богословських текстів. Симптоматично, що у відносно недавній колективній монографії "Феномен української культури" тільки один невеличкий розділ присвячено "релігійності", але його автор жодною мірою не торкається проблеми функціонування богословських (релігійних) текстів у контексті культури (чи методології дослідження цього феномену), натомість висуваючи цілком умоглядну тезу, що "український народ … був і є одним з найрелігійніших народів світу", як таку, що навіть не потребує доказів [5].

А тим часом вибудувати коректну картину ранньомодерної української культури без врахування її релігійної складової виявиться неможливим. Перш за все це стосується тих випадків, коли мова йде про систему ціннісних орієнтацій, уявлення про значення та мету земного життя людини і його спрямованості, словом того, що нині прийнято називати "духовною культурою". Звісно, ми не можемо, як сучасні антропологи, взяти інтерв'ю у достатньо великої кількості респондентів досліджуваної культури, аби на емпіричному матеріалі показати яке місце займала релігія у житті тодішніх людей і як насправді вони "вірили" (чи якою була їхня релігійність). Наявні документи дають дуже мало свідчень на цю тему. Разом з тим, якщо вважати слушним твердження, що "релігія приводить людські дії у відповідність до якогось уявного світового порядку й переносить образи цього порядку в площину людського досвіду" [6], то українська православна спільнота XVII ст. у цьому відношенні не мала би бути винятком. Відтак, питання полягає у тому, якою була "модель" того порядку, якими засобами вона пропагувалася (чи нав'язувалася) в соціумі та до якої міри ставала надбанням "досвіду". На всі ці питання з більшою чи меншою мірою вірогідності можна знайти відповіді, аналізуючи богословські тексти. І тут проблема постає у виборі методології для інтерпретації вибраних джерел.

Найпростіший (і досі найпоширеніший) спосіб її вирішення полягає в ігноруванні специфіки релігійного артефакту та аналізі його тими ж методами, які застосовуються для будь-якого світського тексту. Загалом такий шлях не є ні принципово хибним, ні принципово недопустимим, адже, якщо ми хочемо включити релігійну складову в контекст мирського культурного простору з його специфічними цінностями, орієнтованими на земне, прагматичне, тимчасове, то у точках зіткнення релігійної культури зі світською мусять бути зрізи, для вивчення яких цілком застосовуваними є певні універсальні підходи. Так, скажімо, ікону чи храм можна цілком коректно досліджувати з позицій становлення і зміни малярських чи будівельних технік, використання тих чи тих матеріалів тощо. Релігійну поезію цілком адекватно аналізують виходячи з властивих країні і часові норм версифікації чи поетики, проповідницьку прозу – у контексті сталих правил риторики, часто спільних для громадської промови та церковної про-

повіді. У такому ракурсі українська художня культура XVII–XVIII ст. досліджується доволі успішно як мінімум впродовж останніх 40 років (тут можна згадати праці Володимира Александровича, Павла Жолтовського, Володимира Крекотня, Людмили Міляєвої, Ростислава Радишевського, Григорія Сивоконя, Миколи Сулими і багатьох інших).

Але цей метод має дуже обмежену сферу придатності, оскільки може бути застосований тільки на зовнішньому, формальному рівні, поки мова не стосується образності тексту, віддзеркалення в ньому моделі того "уявного світового порядку", що становить єдино органічний для богословського тексту контекст побутування. Так, наприклад, досліджуючи український бароковий іконопис мистецтвознавці слушно вказують на те, що формально відбувається поступовий відхід від візантійського канону, зображення стають об'ємними, барви яскравими, техніки світського малярства поступово імплементуються у живопис сакральний (у тому числі використовуються нові для ікони матеріали, наприклад основою замість дошки поступово стає полотно, а на зміну темперним фарбам приходять олійні, що призводить до зміни засобів художньої виразності). Із цього аналізу здебільшого робиться висновок про те, що українська "барокова ікона перетворюється на картину з релігійним сюжетом", навіть більше – вона відверто "профанується", оскільки ликам святих іноді надаються риси схожості з обличчями реальних людей. Це настільки "загальне місце" у працях, присвячених давньому українському малярству, що я дозволю собі не наводити посилань на їх авторів.

І тут, на мою думку, ми попадаємо в одну з багатьох методологічних пасток, розкиданих на шляху дослідника, що мислить виключно секулярно. Ось деякі питання, які вочевидь можуть не хвилювати історика мистецтва, але не мають права залишитися поза увагою культуролога. Чи справді суто формальні (технічні) зміни, які відбулися в українському бароковому "іконописанні" є достатньою підставою для того, щоб уважати, що ікона в той момент перестала бути сама собою перетворившись у картину на релігійну тему (в академічній термінології – "історичного жанру")? Чи вона в ранньомодерному українському соціумі продовжує виконувати свої специфічні сакральні функції, не залежно від того, чим, на чому і як (у якій манері) була написана? Що є визначальним для ікони: формальні ознаки збереження живописного (а точніше – технічного) канону, чи реальна присутність у сакральному просторі храму, дому, а головне – свідомості окремого вірянина? Чи можна оголошувати неканонічними (чи не-іконічними) зображення, якщо у них, не залежно від манери письма, все ж зберігається жорстко зафіксована каноном композиційна схема іконописних сюжетів (тут доведеться посперечатися не тільки із сучасними мистецтвознавцями, але й з ригористичною позицією представників московського православ'я, які оголосили українську барокову ікону єретичною, не сакральною, тобто "квазі-іконою"). Про що на світоглядному рівні свідчить факт існування барокової ікони? Про секуляризацію культури, агресивне втручання мирського в сакральний простір, поступовий відхід від релігійності, чи тільки про зміну типу релі-

гійності? Як вплинули на зміни, що відбувалися в іконопису, проведена Петром Могилою реформа Православної церкви та поступова конфесіалізація населення? Носієм якої інформації може стати для культуролога такий респондент, як іконописне зображення.

Не беруся робити поспішних висновків, наведу тільки приклади можливих трактувань одного й того ж явища, що залежатимуть від методологічної позиції дослідника.

Спочатку, відповідно до звичного мистецтвознавчого дискурсу, допустимо, що українська барокова ікона насправді стає "картиною", тобто перестає виконувати сакральну функцію. Якщо розглянемо цей факт у ширшому культурному контексті то, розвиваючи гіпотезу до логічного завершення, дійдемо висновку, що в Україні XVII ст. одночасно відбувалися два діаметрально протилежні процеси: 1) реформа та укріплення Церкви, дисциплінування та підвищення конфесійної свідомості вірян (для того часу це майже усе населення країни), відчуття відповідальності за моральність/неморальність власних вчинків тощо; 2) тотальна секуляризація соціуму на тлі бурхливого розквіту ідолопоклонства (адже у християнському просторі поклоніння зображенню, яке перестало бути образом сакрального, насправді є поклонінням ідолу, а в українських барокових храмах таки поклонялися святим, змальованим на барокових іконах). Очевидною здається і абсурдність подібного висновку, і необхідність пошуку інших шляхів інтерпретації описаного феномену.

Якщо ж не забувати, що ікона безумовно є богословським текстом і, навіть міняючись зовні, продовжує виконувати належну їй функцію (адже поклоняються не іконі як такій, а святому, на ній зображеному), то ми отримаємо можливість вийти за межі формального мистецтвознавчого аналізу (започаткованого іще Генріхом Вьольфліном), і перейти у сферу культурології знайшовши для сакрального мистецтва власну нішу між різними явищами, що в сумі становлять ранньомодерну культуру України. Ми мусимо виявити способи органічного співіснування (зіткнення-спілкування-конфронтації) сакрального і профанного у тій культурі, напевно визнавши що сакральне не було константою, не було чимось раз і назавжди сталим, що цей простір постійно змінював свою конфігурацію (наприклад, відбувалася його "естетизація"), але від цього кардинально не мінялася його сутність, а наявність зміни не була свідченням його "профанізації" (а тим більше "секуляризації"). Тут виникає низка питань, що вимагають наявності знань у галузі мікроісторії, зокрема, коли йдеться про "вписування" ікони у культурний чи "ментальний" простір певного часу і місця, то необхідно не тільки бачити її, але й знати, як ставився до своєї праці сам іконописець, як ставилися до його праці його сучасники, наскільки "сакралізованим" чи "десакралізованим" був процес іконо-писання. Врешті, що в уяві тогочасного українця перетворювало певне зображення в елемент сакрального: місце, де воно було написане (наприклад, монастир) чи придбане, тип зображення, манера письма, здійснення церковного обряду освячення (чин такого обряду прописаний у Требнику Петра Могили) тощо. Чи для того, щоб ікона сприймалася "повносправною" було

достатньо, аби розміщене на ній зображення відповідало уявленню вірянина про могутність та духовну силу (красу, досконалість, піднесеність, харизматичність тощо) християнських святих. Тільки тоді ми зможемо дати належну оцінку феномену орнаментального багатства, насиченості барв та "життєстверджуючого" звучання української барокової ікони. Якщо йдеться про культуру еліт (а тільки вони могли бути замовниками таких монументальних пам'яток, як, наприклад, іконостас із с. Березне на Чернігівщині, чи ікони із Сулимівки на Київщині), то допускаю, що започаткований Петром Могилою процес "навчання основам віри" приводить до заміни неусвідомленої (хоча, можливо, й глибокої) віри з переважанням почуття "страху" перед всемогутністю Бога вірою "усвідомленою" (навіть "раціональною"), з присутністю почуття любові до Творця і захоплення красою Його творіння (принаймні не на страхові й рабському поклонінні, а саме на синівській любові до Творця та вірі у Його благість наголошують українські проповідники другої половини XVII ст., зокрема Лазар Баранович, Йоаникій Ґалятовський, Антоній Радивиловський). Для такої віри краса (навіть осяжна, чуттєва) іконописного лику більше не є спокусою (як це сприймалося у час утвердження іконопочитання), а навпаки, краса зображень сприймається як така, що відповідає духовній красі святих, максимально розкриваючи (демонструючи) її пастві. Виходячи з антропологічної позиції ранньомодерної української Церкви, тіло трактується не як окови чи темниця душі, а як досконале знаряддям її діяння. Думаю, що це світобачення і розкривається в бароковій іконі, яка цілком відповідає такому типові релігійності, тим самим не виходячи поза межі сакрального, а лише доповнюючи світ сакрального новими рисами. Окрема розмова про так звану "портретність" деяких зображень святих та про включення в ікону "портретів" реальних дієвців української історії. Тут також можна схилитися до різних пояснень, або прийнявши тезу про "впровадження світських елементів у іконописну канву", або, навпаки, констатуючи факт зростання "раціональної" чи "усвідомленої", "умосяжної" побожності тогочасного соціуму, виходячи з принципів якої використання портретних рис реальної людини при зображенні Святої сприймалося не як приземлення сакрального, а як сакралізація земного, і гарантувало "портретованій" особливу опіку зі сторони "власної" Святої-покровительки. Відверте ж включення в ікону портретів історичних осіб напевно слід трактувати не як свідчення заземлення сакрального, а як прагнення довести харизматичність певного персонажу (події, ідеї) через її причетність до сакрального.

Приблизно така ж проблема виникає коли мова йде про аналіз текстів української релігійної поезії чи проповідницької прози, які уже досить щільно вивчені вітчизнаними літературознавцями, але результати таких досліджень чомусь залишилися осторонь від виписування концептуальної картини релігійної культури ранньомодерної України.

На жаль обсяг статті не дозволяє детальніше зупинитися на ще одному важливому корпусі текстів, а саме на методології дослідження морально-дидактичних перекладних та оригінальних творів, тому спробую декількома штрихами окреслити рамки проблеми, залишивши її детальний

розгляд для окремої розвідки. Вивчення щойно названих текстів може дати уяву не тільки про те, як формувалося богословське бачення сенсу людського життя і принципів його правильної організації, але й про те, як православні ієрархи Київської митрополії відповідали на виклики часу, і які нагальні для відповіді питання висувало церковному вченню українське суспільство. Якщо принципово відмовитися від жорсткого поділу ранньомодерної української культури на світську та церковну, а сприймати її як гомогенну структуру, де всі елементи є взаємопов'язаними та взаємозалежними і мають однакову вагу, то у напучувальних, морально-дидактичних, проповідницьких творах можна буде почути не монолог служителів культу, а їх діалог із паствою, діалог, у якому голос мирянина чути не гірше, ніж голос богослова, діалог, у якому не просто ведеться активний пошук консенсусу між духовними та світськими особами, а формується новий культурний простір, де не ворогуючи, а суттєво доповнюючи, збагачуючи одне одного співіснують сакральний та профанний світи.

1. *Гірц К.* Інтерпретація культур / пер. Н. Комарової – К. : Дух і Літера, 2001 – С. 56. 2. Див., напр., Człowiek Baroku / red. Rosario Villari. – Warszawa, 2001. 3. Див., напр., Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period / Ed. By Larissa Taylor. – Brill, 2001. 4. *Плохій С.* Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні – К., 2005; *Яременко М.* Київське чернецтво XVIII ст. – К., 2007; *Диса К.* Історія з відьмами. Суди про чари в українських воєводствах Речі Посполитої XVII–XVIII ст. – К., 2008. 5. *Колодний А. М.* Релігійні вияви національного буття українців // Феномен української культури: методологічні засади осмислення / під. ред. В. Шинкарука. – К., 1996. – С. 374. 6. *Гірц К.* Інтерпретація культур. – С. 108.

Надійшла до редколегії 20.10.11

УДК 101.1

С. Л. Йосипенко, д-р філос. наук,
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАН України

ФІЛОСОФІЯ ТА НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ

У статті аналізуються проблеми дослідження національної філософії як історико-філософського феномена в контексті європейської інтелектуальної та культурної історії. На основі цього аналізу розглядаються підходи до вивчення проблеми національної ідентичності в галузі філософії.

Ключові слова: національна філософія, інтелектуальна історія, національна ідентичність.

В статье анализируются проблемы исследования национальной философии как историко-философского феномена европейской интеллектуальной и культурной истории. На основании этого анализа предлагаются подходы к изучению проблем национальной идентичности в философии.

Ключевые слова: национальная философия, интеллектуальная история, национальная идентичность.

Article examines methodological issues of the study of national philosophy as the phenomenon of history of philosophy from the point of European intellectual and cultural history. The analysis' results formed the base for consideration approaches to investigation of problem of national identity in philosophy.

Keywords: national philosophy, intellectual history, national identity.

Було б перебільшенням твердити, що проблема зв'язку філософії та національної ідентичності викликає сьогодні в Україні чи Європі активні дискусії. Стосунки колись найбільш непримиренних континентального та

англосаксонського способу філософування здаються нарешті з'ясованими і ніщо не заважає французькому чи німецькому професорові філософії бути прихильником аналітичної традиції, так само як американському – прихильником континентальної [1]. На пострадянському просторі, після спалаху дискусій з приводу національних філософій в 1990-х роках, спостерігається подібна ситуація, однак на відміну від європейської її можна назвати "примиренням без діалогу": філософія досліджується, пишеться, викладається одночасно у двох різних перспективах, які можна назвати національною та універсальною. Відсутність справжнього діалогу у нашому випадку обумовлена тим, що прихильники обох перспектив задовольняються своєрідною конвенцією, заснованою на взаємовиключних переконаннях: одні вважають, що національна філософія є головною філософською реальністю, яку належить вивчати і викладати, інші – що вона такою не є, а ті, хто займається національною філософією, в кращому разі мають предметом якусь парафілософську діяльність на кшталт філософської чи світоглядної культури. На мою думку ця ситуація є симптомом не стільки остаточного розв'язання чи подолання проблеми зв'язку філософії та національної ідентичності, скільки відмови від її розв'язання і небажання рефлексувати з цього приводу. Адже обидві сторони апелюють передусім до очевидності своєї позиції та своїх аргументів. І якби йшлося про сферу переконань, то такої очевидності вистачило б, щоб прийняти існування двох взаємовиключних позицій, проте філософія не може бути справою смаку чи особистого переконання, вона невіддільна від критичної рефлексії з претензією на універсальність.

Розглянемо очевидності, до яких апелює кожна зі сторін. Сьогодні, і вже впродовж багатьох поколінь, існують усталені й інституйовані національні традиції в філософії, закріплені й освячені інституціями (способи викладання, кваліфікації та класифікації, які передбачають відповідно способи постановки проблем та їх розв'язання тощо), мовами, які не є однозначно перекладуваними і передбачають особливі способи розмірковування, вченими середовищами й притаманним їм інтелектуальними практиками. З іншого боку, філософія в усіх цих інститутах і практиках фігурує як наука універсальна, яка порушує питання, що стосуються всіх і завжди, людини та світу в цілому. Ці реалії приймаються обома згаданими таборами, однак по-різному інтерпретуються ними. Одні філософи, які виходять з того, що національна ідентичність охоплює усі аспекти життя людини, вважають першу реальність абсолютною, другу – відносною. На їх думку універсальне ніколи не існує в чистому вигляді, існують лише національні версії універсального. В крайньому варіанті такого підходу обидві реалії сприймаються як абсолютні, різні національні традиції діляться на кращі та гірші, правильні та не зовсім, а своя національна філософія оголошується більш універсальною, ніж інші. Їх опоненти вважають першу реальність відносною, другу – абсолютною. Для них національний контекст не зачіпає універсальності філософії, в крайньому випадку він лише створює кращі чи гірші умови для її розкриття: філософія, так само як і фізика чи біологія не

може бути національною, класовою, расовою, але вона може бути краще розвинутою в одній країні і гірше – в іншій. В крайньому варіанті цього підходу обидві реальності також розглядаються як абсолютні, універсальною оголошується одна традиція філософії, яка зазвичай позиціонує себе не як національна філософія, а як філософія як така, тоді як інші традиції взагалі філософією не вважаються (такими ще донедавна були взаємні почуття прихильників англосаксонської та континентальної традицій, рецедиви яких часто можна зустріти й сьогодні).

Однак ці очевидності не охоплюють усієї реальності, а згадані інтерпретації не є задовільними передусім тому, що спираються на аргументи зовнішнього цій проблемі порядку. На мою думку обидва підходи структуруються ставленням до принципу національної ідентичності, перший – повним прийняттям цього принципу в його застосуванні до філософії, другий – повним запереченням чинності цього принципу в галузі філософії на підставі того, що це політичний, а не науковий принцип. Принцип національної ідентичності виступає подразником, який відсуває на задній план взаємну обумовленість описаних реалій та неоднорідність кожної з них. Описана ситуація заслуговує на те, щоб стати предметом філософської рефлексії, яка виявила б природу згаданих очевидностей та позицій, що постають на основі їх інтерпретації. Предметом цієї статті буде аналіз зв'язку філософії та національної ідентичності в історико-філософській перспективі, яка робить можливим аналіз не лише теоретичних опозицій, а й їх обумовленості тим, що в термінах Геґеля можна назвати зовнішньою історією філософії. Метою такого аналізу є не спростування тієї чи іншої позиції щодо національної філософії, а з'ясування філософської леґітимності поняття національної філософії. В цьому аналізі я обмежусь європейським культурним, інтелектуальним та політичним простором з огляду на те, що "національна ідентичність" є елементом передусім (а може й тільки) європейської цивілізації.

Насамперед відштовхнемось від однієї з очевидностей: попри постульовану філософією єдність людськості, не існує якоїсь "людської мови", кожен з філософських текстів написаний однією з національних мов. Ця обставина, здавалось би, природно свідчить на користь прихильників національної філософії, однак це лише видимість. Передусім тому, що вона свідчить на користь їх позиції лише якщо за умовчанням прийняти те розв'язання проблеми національної ідентичності, яке пропонує сучасна мультикультуралістська політкоректність, згідно з якою всі мови і культури є рівноцінними. З погляду філософії (історії філософії, а не сучасних філософських теорій) вони не є рівноцінними хоча б тому, що найважливіші філософські тексти написані лише кількома мовами. Більше того, "філософія" є грецьким терміном – в жодній з національних мов і філософських традицій так і не закріпилось чогось на кшталт "любомудрія" – власного терміну для позначення цієї діяльності. Останній факт зайвий раз нагадує, що філософія є винаходом античної Греції, вона не виникла одночасно в різних національних культурах і дається усім іншим національним культурам, починаючи з Риму, вже в

готовому вигляді. Ніде це не проявляється так очевидно, як у галузі тих самих мов. В середньовічній і ранньомодерній Європі існує один інтелектуальний простір, одна наука, одна філософія, однією мовою (в ранньомодерний період це стосується не лише католицької, а й протестантської і навіть православної Європи). Перехід національних мов з розряду мов простолюду в розряд повноцінних мов, чи не найважливішим симптомом чого стають переклади Біблії європейськими мовами, ставить цю єдність під сумнів. Перехід філософій з єдиної для усіх латини на національні мови був поворотом, порівнюваним з переходом фізики на мову математики. Цей перехід досить неоднозначно сприймався ранньомодерними філософами: ще на зламі XVII–XVIII століть Ляйбніц висував проект універсальної мови філософії (на кшталт математики для фізики), поразка якого раз і назавжди леґітимувала множинність новоєвропейських мов філософії.

Неминучість переходу філософії з однієї для всіх мертвої, а отже так чи інакше штучної мови на живі національні мови, засвідчує її особливий науковий статус, її зв'язок з персоналізованим людським досвідом, який виражається у філософуванні тією чи іншою національною мовою з усіма відповіднми наслідками – особливостями охоплення понять словами національних мов, особливостями аргументації, передбаченими граматиками національних мов тощо. Перехід на національні мови відбувається поступово: чи не першим прикладом такого є двомовний Декарт (двомовність Декарта була обумовлена бажанням і, одночасно, усвідомленням проблемності філософування французькою), згодом у XVIII столітті – німці, слов'янський світ "націоналізує" філософію впродовж XIX–XX століть (наразі залишимо осторонь питання церковнослов'янської мови). При цьому, саме внаслідок не одночасного, а поступового переходу на національні мови, в його перебігу постійно виникають дискусії на тему "Чи є наша мова філософською?", які в Україні мали місце ще в 1990-х роках [2]. І хоча подібне запитання завжди порушувалося в теоретичній площині, де завжди знаходили суто теоретичні арґументи "проти", позитивна відповідь на нього зазвичай давалася в площині практичній – появою перекладів та оригінальних робіт. Незмінним залишалося одне – хоча у згаданих дискусіях завжди порівнювали придатні й непридатні для філософії мови, філософія завжди передувала "нашій мові". Однак перехід філософії на національні мови був болісним не лише через сумніви у філософській придатності своєї мови. Невід'ємним елементом цього процесу було бажання (і побоювання) вийти з власною мовою на універсальний горизонт філософії, тому утвердження "філософічності" власної мови означало обіцянку вмістити в її партикулярний стрій цей універсальний горизонт. Ця обставина змушує інакше подивитися на мовний аргумент на користь національних філософій – історія переходу філософії на національні мови засвідчує, що філософія не може бути повністю присвоєна національною культурою, а отже національна філософія може бути самосвідомістю окремої культури лише виконуючи функцію критики і подолання партикулярності цієї

культури з огляду на свій універсальний характер. Відтак проблема зв'язку філософії та національної ідентичності полягає у тому, що, як зауважує Марк Крепон, "поділ філософії на множину національних філософій не чужий самій філософії. Він не нав'язаний їй ззовні, як зручний принцип класифікації, який не зачіпає її єства. Самі філософи постійно заявляють про національну належність своєї думки" [3]. До цієї тези варто додати, що зв'язок цих двох чинників – універсального горизонту філософії та національної ідентичності, зазнає в перебігу модерної історії помітних трансформацій.

З доби Просвітництва (яке відбувалося в різних країнах у різних формах і в різні періоди) філософія вважається невід'ємним елементом (європейської) цивілізації – цивілізації в однині, яка протистояла варварству. З початком романтизму і утвердження принципу національності в європейській політиці, а згодом і "пробудження" народів, позбавлених національних держав, зокрема "слов'янського пробудження", нації вважаються нормальною інкарнацією цивілізації, і той процес націоналізації філософії, про який йшлося вище, природно вписується в постання націй. Національна ідентичність жодним чином не є перешкодою універсалізмові філософії, оскільки національна філософія залишається привілейованим зв'язком кожної нації з цивілізацією. Жак Буврес нагадує, що ще перед Першою світовою війною національні та мовні відмінності не заважали існуванню справжнього інтернаціонального діалогу європейських філософів [4]. Однак вже на зламі XIX–XX століть відбувається процес переходу від "цивілізації через національності" до "націоналізмів в ім'я цивілізації", що безпосередньо позначається на зв'язку філософії та національної ідентичності [5]. Перша світова війна, яка на жаль стала також моментом мілітаристської інструменталізації філософії, була моментом радикальної зміни розуміння поняття національної філософії, яка стає виразником духу вже не цивілізації, а нації. Показовим прикладом такої інструменталізації є роботи Володимира Ерна, зокрема написані на початку війни статті "Від Канта до Крупа" та "Сутність німецького феноменалізму", які увійшли до збірника "Меч і хрест" з підзаголовком "Статті про сучасні події". В першій статті В. Ерн висуває свою головну тезу щодо зв'язку філософії та війни: "бурхливе постання германізму напередвизначено *Аналітикою* Канта; я переконаний, що гармати Крупа наповнені глибокою філософічністю" [6] і далі: "ентелехійна сутність гармат Крупа збіглась з глибоким самовизначеннням німецького духа в філософії Канта" [7]. Ця теза розгортається ним в контексті зіткнення двох ідей – германської та російської, як двох "всесвітньо-історичних сил" [8].

Мілітаризація філософії чи філософізація війни не була ні особливістю позиції Ерна, ні особливістю сприйняття речей російською філософською інтеліґенцією. В тому ж 1915 році, коли виходить "Меч і хрест", виходить друком промова Анрі Берґсона "Французька філософія", раніше виголошена у США. В ній А. Берґсон доводить, що Франція є фактично батьківщиною новоєвропейської філософії (яка, як і французька філософія, починається з Декарта) і що "ніде, як лише тут, у Франції,

безперервність поступу оригінальної філософської творчості не була настільки безсумнівною. В інших країнах філософи могли йти навіть далі у розвитку тієї чи іншої ідеї, … виявитися більш послідовними в застосуванні того чи іншого методу, але часто-густо саме у Франції … знаходились джерела цих самих ідей та методів" [9]. А отже, робить висновок А. Берґсон, "французький дух збігається з духом філософії як такої" [10]. І хоча промова А. Берґсона не настільки войовнича, як промови В. Ерна, і на перший погляд не спрямована проти "германізму", контекст її проголошення говорить сам за себе. На початку Першої світової США не знаходили достатніх підстав для втручання в суто європейський конфлікт, тому це звернення світової слави філософа до американської публіки мало на меті підказати один простий висновок: напад на Францію (здійснений Німеччиною) є загрозою для європейської цивілізації взагалі. Цей виступ був почутий в Німеччині: не менш відомий у світі філософ-неокантіанець Герман Коген пише роботу "Германство та єврейство" [11] на захист німецького духу та німецької філософії, намагаючись, зокрема, продемонструвати євреям США, що німецька та єврейська культура в особі їх філософів мислять в унісон, а отже німецький дух є універсальним світовим духом, а не тим "буттям для себе", яким його робили колеги-філософи з країн Антанти. На цих окремих прикладах видно, як в галузі філософії та характеристик національних традицій у філософії відбувається пов'язування національного характеру, національного духу, національної особливості з національною версією філософії, яке знаменує прихід "націоналізму в філософію". Ці приклади не є просто надуживаннями воєнного часу, війна була тільки каталізатором дискусій, які назрівали чи тривали раніше. Наприклад дискусії довкола російської філософії та її протиставлення західноєвропейській почались ще до Першої світової, коли і прозвучав сам термін "націоналізм в філософії" [12]. Однак саме "момент 1914 року" леґітимував можливість такого розуміння національної (російської, французької, німецької) філософії і освятив це поняття не останніми іменами в філософії, раз і назавжди зробивши його залежним від "націоналізму в філософії" та націоналізму взагалі.

Зрозуміло, що після Другої світової війни з "націоналізмом у філософії" було в цілому покінчено, і до особливостей національних філософій знову звертаються переважно для того, щоб показати, що саме філософія пов'язує той чи інший народ і культуру зі спільною європейською спадщиною, як наприклад у післявоєнній Німеччині Теодор Адорно чи в соціалістичній Чехословаччині Ян Паточка. На розуміння зв'язку філософії та національної ідентичності все більше впливає наступна європейська конфігурація – "цивілізація без націй", яка здавалось би не залишає жодного місця національним філософіям. Однак ситуація не є такою простою з огляду на цілий ряд причин. Насамперед, до тих очевидностей, про які йшлося вище – національні наукові та освітні інституції тощо, додалась ще одна – історія філософії, в якій було створено прецедент зв'язку національної традиції філософування з національним духом, "всесвітньо-історичним началом" тощо. Відтепер подібна позиція

так чи інакше присутня в філософії, нехай і як негативний досвід, хоча історія XX століття запропонувала модель різноманітності філософських традицій "без націоналізму": розкол європейської філософії на англосаксонську та континентальну традиції. Відтак ця модель завжди може бути екстрапольована на інші реалії з огляду як на нову політичну та культурну ситуацію, так і на нову ситуацію в філософії.

Чи не найпомітнішою зміною політичної та культурної ситуації можна вважати те, що поняття національної ідентичності, незважаючи на занепад націоналізмів (щонайменше в другій половині "короткого XX століття"), несподівано отримало нове життя вже не стільки в політичному, скільки в культурному-політичному сенсі. В добу мультикультуралізму, який легітимує особливий культурний уклад кожної національної спільноти, немає потреби доводити, що окремий національний дух не може вміститись в жоден універсальний виразник на кшталт держави-нації чи філософії як самосвідомості універсальної цивілізації. Друга, пов'язана з першою зміна полягає у тому, що саме поняття цивілізації релятивізується, відтепер це не одна цивілізація, а різні цивілізації, а отже питання національних філософій з європейського перетворилось на всесвітнє. З інтеґрацією східних філософій в європейський філософський компендіум проблематизується суто європейська данність філософії, зокрема її єдине походження та єдина історія. Так Жіль Дельоз та Фелікс Ґватарі, пропонуючи на місце концепту "національної філософії" концепт "геофілософії", проблематизують моногенеалогію європейської філософії разом з її грецьким походженням: походження та функціонування філософії мислиться ними не в термінах історії, а в термінах території [13]. Філософія залишається самосвідомістю цивілізації, але не однієї цивілізації, яка протистоїть варварству – різні філософії є самосвідомостями різних цивілізацій, що стає ще однією моделлю для різноманітності європейських філософій, де окремі нації можуть мислити себе як "всесвітньо-історичні начала", тобто як цивілізації.

До нової ситуації в самій філософській науці слід зарахувати зміну філософського статусу мови та зміну статусу історії філософії. Згаданий вище інтернаціональний діалог філософів початку XX століття полегшувався тим, що в той час до філософії сучасників ще не застосовували тих філологічних підходів і, загалом, складних лінґвістичних стратегій, які застосовували до давньої філософії. До мовного повороту твори модерної філософії ще не розглядались як тексти, а їх переклад не вважався важливою науковою проблемою. І цей поворот відбувається не лише стосовно перекладів, а й стосовно мови оригінального філософування: досвід окремої мови починає розглядатися як суттєва обставина філософування. Якщо Г. Коген намагався довести універсальний характер німецької філософії, то Мартін Гайдеґер, зосередившись на своєрідності німецької мови і, навіть, окремого німецького діалекту, остаточно легітимував партикулярність німецької філософії. Згодом його французькі послідовники – ті, кого в англосаксонському світі знають як представників *French theory*, зробили те саме з французькою філософією, на універсалізмі якої так

наполягав А. Берґсон. Це змінило сам характер філософських дискусій про мову: якщо раніше йшлося про те, чи можна перекласти філософський текст саме цією мовою (а отже чи придатна вона для цього), то сьогодні під запитанням опинилася сама можливість повного і адекватного перекладу філософського тексту з будь-якої мови на будь-яку іншу [14].

Взяті разом ці обставини зміцнюють уявлення про партикулярність окремих національних традицій і про неможливість філософії без національної (чи географічної) ідентичності. Ці уявлення можуть посилюватися також і особливостями ситуації в окремих країнах: наприклад ті, хто в сучасній Україні намагаються бути адептами європейської філософії чи світових стандартів у філософській науці, часто виглядають як німецькі, французькі чи британські філософи, що пишуть українською. Однак існує ще одна обставина – еволюція самого філософського знання, зокрема зміна розуміння історії філософії та її статусу, яка неминуче позначається на стратегіях позиціонування згаданої партикулярності. Якщо раніше історією філософії вважалась сукупність великих творів великих філософів, що мають системотворче значення, то сьогодні історія філософії дедалі більше стає історією не лише внутрішньої, а й зовнішньої сторони філософської творчості, де національна належність (вже згадані інституції, мови, історичний досвід нації) набуває дедалі більшої ваги. На Заході цей перехід відбувся значною мірою завдяки розвитку історичного знання, в СРСР – завдяки своєрідному поєднанню ідеологічних чинників та потреб розвитку філософської науки, які стимулювали виникнення такої галузі дослідження як "філософія народів СРСР" [15]. Окрім того, на студіях з національної філософії [16] не може не позначатись сучасне розуміння поняття національної ідентичності та його структури. Поняття ідентичність передбачає два аспекти – те, що можна назвати тотожністю (sameness, mêmeté, Gleichheit), яка визначає відмінність від інших і через яку осягається ідентичність, та самістю (selfhood, ipséité, Selbstheit), яка визначає з'язок із самим собою, зокрема у випадку національної філософії – її тягліcть в часі. Але в добу ідентичностей ідентичність перестала бути тим, що урівнює мене з іншими, робить мене тотожним іншим, це те, що відрізняє мене від інших. Це позначається на розумінні національного контексту філософування: якщо раніше ті самі риси сприймались як причетність до спільної скарбниці думки європейської цивілізації та її історії, то сьогодні з них намагаються сконструювати непозбутню неповторність національної думки.

Хоча ці переходи відбуваються згідно із зовнішньою щодо філософії логікою, вони мають власну філософську логіку: на мою думку їх головним інструментом сьогодні є взаємодія того, що М. Крепон (згідно з яким "ідея національної філософії може використовуватись як в межах опису та пояснення, так і в межах якоїсь програми, де вона є предметом проекту" [17]) назвав описовою та програмативною стратегією. Те, як ці стратегії реалізувалися в перебігу історико-філософських досліджень в галузі національної філософії і, тим більше, як ці історико-філософські дослідження на зламі XX і XXI століть отримали здатність перетворюватися

з описових на програмативні, заслуговує окремого дослідження. Однак запропонована в цій статті ретроспектива дає змогу зробити певні висновки щодо зв'язку філософії та національної ідентичності. Насамперед, при аналізі цієї проблеми, варто враховувати, що будь-який зовнішній філософії досвід, одного разу ставши елементом філософської рефлексії, залишається таким елементом навіть після того, як перестає бути актуальним досвідом: навіть якщо ми і завдячуємо поняттям національної філософії націоналізмам, то це ще не означає, що зі зникненням націоналізмів чи з втратою ними колишнього престижу, це поняття зникне з горизонту філософії. Якщо навіть націоналізми стали історією (що сьогодні не є беззаперечним фактом), то не лише у тому сенсі, що вони належать політичному минулому – вони стали невід'ємною частиною історії філософії, насамперед історій окремих національних традицій. І саме ця історія забезпечує очевидність тих реалій, про які йшлося вище. Це означає, що філософська леґітимність поняття національної ідентичності не може бути абсолютною: вона залежить від того, якого значення в конкретному філософському дослідженні надають згаданим реаліям. Для того, щоб поняття національної філософії (а разом з ним і "геофілософії"?) припинило бути предметом надуживань зовнішнього філософії характеру і стало нормальним інструментом філософського дослідження потрібно, щоб жодна зі згаданих реалій, в тому числі й сама історія національної традиції, не абсолютизувалась в такому дослідженні.

1. Див., зокрема, бачення цієї теми у французькій перспективі: *Йосипенко О.* Діалог без примирення. Аналітична та континентальна традиції в сучасній Франції / О. Йосипенко // Філософська думка. – 2010. – № 1; *Буврес Ж.* Відмінність без різниці? / Ж. Буврес // Там само. 2. Дуже показовими є тексти на цю тему, зібрані французькими дослідниками у виданні "Мова – джерело нації. Секулярні месіанізми в Центрально-Східній Європі XVIII-XX ст.", див.: *Caussat P.* La langue source de la nation. Messianismes séculièrs en Europe centrale et orientale (du XVIII au XX siècle) / P. Caussat, D. Adamski, M. Crépon. – Paris : Madraga, 1996. 3. *Crépon M.* L'Idée de "philosophie nationale" / M. Crépon // Encyclopédie philosophique universelle. – IV. Le Discours philosophique. – Paris : P. U. F., 1998. – P. 253. 4. *Буврес Ж.* Відмінність без різниці?… – С. 25. 5. Детальніше про ці конфігурації зв'язку нації та цивілізації див.: *Йосипенко С.* Європа як філософська тема і політична проблема / С. Йосипенко // Філософська думка. – 2010. – № 1. – С. 83–87. 6. *Эрн В. Ф.* Сочинения / В. Ф. Эрн. – М. : Правда, 1991. – С. 308–309. 7. Там же. – С. 315. 8. Там же. – С. 298. 9. *Бергсон А.* Французька філософія / А. Бергсон ; пер. з фр. Т. Голіченко // Могилянські історико-філософські студії. – К. : КМА, 2008. – С. 343. 10. Там само. – С. 373. 11. *Cohen H.* Deutschtum und Judentum. Mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus / H. Cohen. – Giessen, 1915. 12. Зокрема в дискусії В. Ерна та С. Франка, див.: *Франк С. Л.* О национализме в философии / С. Л. Франк // Русская мысль. – 1910. – № 9. 13. *Делез Ж.* Что такое философия / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – СПб. : Алетейя, 1998. – С. 110–148. 14. Такий міжнародний проект як "Словник європейських філософій. Лексикон неперекладностей", перший том якого вийшов українською (К.: Дух і літера, 2010) леґітимував одночасно неперекладність філософій і переклад, як нормальний стан європейської філософії. 15. *Йосипенко С.* До витоків української модерності. Українська ранньомодерна культура в європейському контексті / С. Йосипенко. – К. : УЦДК, 2008. – С. 19–41. 16. На підтвердження того, що такі студії не є суто пострадянською специфікою, можу навести приклад діяльності моїх французьких колег: Франсуа Азуві – автора курсу французької філософії в EHESS та Федеріка Вормса – директора Центру з вивчення французької філософії CNRS; порівняльний аналіз цих студій не входить в завдання цієї статті. 17. *Crépon M.* L'Idée de " philosophie nationale "… – С. 253.

Надійшла до редколегії 24.10.11

Н. П. Поліщук, д-р філос. наук, ІФ ім. Г. С. Сковороди НАН України

ФІЛОСОФСЬКИЙ ДИСКУРС ПРАГМАТИЗМУ (ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ)

У статті розглядаються особливості філософії прагматизму як дискурсу. Історико-філософський контекст подається на основі аналізу праць Ч. Пірса, В. Джеймса, Ф. К. С. Шиллера, Дж. Д'юї, Р. Рорті.

Ключові слова: прагматизм, дискурс, історія філософії.

В статье рассматриваются особенности философии прагматизма как дискурса. Историко-философский контекст представлен на основании анализа работ Ч. С. Пирса, У. Джеймса, Ф. К. С. Шиллера, Дж. Дьюи, Р. Рорти.

Ключевые слова: прагматизм, дискурс, история философии.

The article conveys the peculiarities of philosophy of pragmatism as a discourse. The historicophilosophical context is represented with regard to the writings of Ch. S. Peirce, W. James, F. C. S. Schiller, J. Dewey, R. Rorty.

Keywords: pragmatism, discourse, history of philosophy.

Застосування поняття "дискурс" у контексті прагматизму є актуальним кроком у проясненні двох взаємопов'язаних питань. Перше заторкує рівень метафілософії у зв'язку з дедалі більшою увагою як самих філософів, так і широкого загалу щодо практичної ролі філософії у сучасному світі. Адже сучасний світ – це світ прискорених змін, які не вкладаються ні у стратегію раціонального облаштування глобальної єдності на основі імперативного усвідомлення високих моральних цінностей, ні політико-культурної плюралізації (одна із неефективних форм – мультикультуралізм), а радше потребують гнучкого балансу рівноваги глобалізму й розмаїття. Друге питання стосується особливостей філософсько-прагматичного дискурсу в історико-філософському дослідженні, зокрема, у контексті взаємозв'язку філософії та інших галузей інтелектуальної культури.

Позиція прагматизму на метафілософському рівні стосується переосмислення практичної ролі філософії, суть якого полягає не у наближенні філософії до практики "зверху" чи втіленні "остаточної" філософської аргументації у практику, а у тлумаченні філософії як практичної справи, або інтелектуалізованої практики. Тобто у відношенні "філософія – практика" остання виступає стороною продукування, або "первинності", а не навпаки, згідно із традиційним поглядом на філософію як на чинник просвітлення Розумом "сліпої практики". Визрівання прагматичного повороту у метафілософській проблематиці відбувалося поступово і в цьому процесі тлумачення дискурсу може розглядатися як провідна тема його здійснення. Перший поштовх до цього повороту був зроблений Ч. Пірсом, який, застосовуючи поняття дискурсу у логічних дослідженнях, звертався постійно до ширшого, філософського контексту для роз'яснення своєї аргументації. У працях сучасних філософів також розкривається багатогранність поняття дискурсу [Див.: 1] та зазначається такий "недолік" логічних форм мислення як відсунення на задній план "тонкощів змістовних відтінків" інформації, носієм якої є мислення [2].

Упродовж розвитку філософії прагматизму "дискурс" як спосіб філософування був спрямований на відхід від "порожніх абстракцій" (Джеймс) та відірваного від життя "інтелектуалізму" (Шиллер) й наближення до практики як реального процесу людського життя (змінюваних соціальних практик). Незважаючи на відмінності у підходах різних філософів, відчутною загальною тенденцією прагматизму від самого початку була поступова де-гносеологізація, зміщення філософських зацікавлень від притаманної платонівській, а потім кантівській традиції дихотомії суб'єкта – об'єкта до конкретного індивіда як цілісного продуцента і носія (агента) переконань, намірів, цілей, правил дії. У межах однієї теорії це зміщення виразно прослідковується у філософії Пірса, який розпочав своє дослідження логіка і вченого-емпірика із цілком гносеологічного завдання, сформульованого у статті: "Як зробити наші ідеї чіткими?" (1878 р.) й завершив його розв'язання "прагматичною максимою", завдяки якій увійшов в історію філософії як засновник прагматизму. Прагматична родзинка цієї максими полягала у тому, що значення терміна ставилося в залежність від його корисної ролі у досягненні дослідницьких цілей. У пізніших працях "універсум дискурсу" також розглядався у контексті досвіду як "життєвого курсу", який прокладається індивідом у комунікативному середовищі. Аналіз логічної категорії "універсум дискурсу" супроводжується виходом поза межі формально-логічних міркувань, завдяки чому ця категорія прояснюється з боку її "занурення у життя". Зокрема, розглядаючи питання множин і числа у праці "Логіка і математика", Пірс виокремлює у категорії "універсуму дискурсу" ту її сторону, яка стосується "множини одиниць", а не загальної властивості, що упорядковує цю множину у певний універсум. Оскільки це виокремлення здійснюється на матеріалі життєвого досвіду індивідів (як одиниць множини), то міркування логіка Пірса переміщуються у площину міркувань Пірса як філософа прагматиста. Зокрема стверджується, що універсум дискурсу утворюється завдяки "сукупному ментальному впливу на людину її життєвого курсу", у перебігу якого абстрактні раціоналістичні категорії відіграють незначну роль й на передній план виходять винятково індивідуальні відмінності [3].

У працях Джеймса щодалі увиразнюється, порівняно з Пірсом, філософська рефлексія прагматизму як дискурсивності: "Усе людське мислення стає дискурсивним; ми обмінюємося ідеями; ми надаємо й запозичуємо верифікації, отримуємо їх один від одного засобами соціальної взаємодії. Усі істини набувають словесного характеру, накопичуються й стають доступними для кожного [4].

Знецінення суб'єкт-об'єктної дихотомії продовжило свою ходу у "гуманістичному прагматизмі" Шиллера. Прикметність цього різновиду прагматизму завдячує послідовності у синтезуванні прагматизму й гуманізму на грунті Протагорового принципу "Людина є мірою усіх речей". Праця філософа "Дослідження у галузі гуманізму" (1907) – це обгрунтування

ідеї, що мала протистояти "філософам-інтелектуалістам" у їхньому прагненні штучно усунути "людські аспекти знання". На думку Шиллера, без контексту абстракція позбавлена будь-якого значення. Як би ми її не називали – "абсолютне", "ідеальне", "вічне" – вона не має дотику до реальності, який можливий лише у мисленні конкретного, цілісного індивіда. Розглядаючи проблему істини, Шиллер прагнув протистояти поширеним доріканням у "суб'єктивізмі", наголошуючи на соціалізації процесу її формування. У його прагматизмі знаходимо виразні акценти на соціально-комунікативному, дискурсивному тлумаченні пізнавальних функцій розуму, яке згодом, у другій половині XX ст., було докладно розгорнуто Габермасом та його однодумцем у багатьох питаннях й водночас опонентом Рорті. Крім того, "гуманістичному прагматизму" Шиллера притаманна ще одна виразно *не*-гносеологічна ідея, яка характеризує філософський дискурс прагматизму в цілому, а саме, ідея надії, покладання на "добре", "краще" у життєвих змінах, які невіддільні від процесу урізноманітнення в умовах свободи. "Засадничо велика соціальна проблема полягає не у тому, як індивіда контролювати і призвичаїти до існуючих оцінок, а в тому, як забезпечити і сприяти індивідуальному розмаїттю, яке активізує рух до кращого" [5].

З точки зору Д'юї, людина, обираючи спосіб свого життєтворення, не звертається до аналізу якогось поняття, щоб потім звіряти з ним свої наміри і дії, а творить-застосовує це поняття у перебігу життєвих подій, щоб визначитися із його можливими практичними наслідками. Філософія прагматизму "надала суб'єктові, індивідуальному розумові радше практичну, аніж епістемологічну функцію". [6] Ця теза повсякчас вимагала від прагматистів уваги до питань комунікативності й соціалізації індивіда. У другій половині XX ст. їм була приділена значна увага у неопрагматизмі Рорті. Високо оцінюючи пріоритетний внесок Габермаса в обґрунтування ідеї "комунікативного розуму", Рорті, на відміну від нього, акцентував увагу на відкритості цієї ідеї до безконечного дискурсу. Замість імперативно зумовленої мети досягнення умов ідеальної комунікації він обстоював ідею "вільної домовленості людей у вільній спільноті" як таку, що не блокує, а розкриває шлях для необмеженого прагматичного дискурсу. Філософи-прагматисти є прибічниками інтелектуальної толерантності, яка не означає синтезу різних позицій або обов'язкового компромісу, а лише визнання перспективності розвитку філософії у річищі вільного й різноманітного дискурсу, перипетії якого породжують нові й несподівані результати, збагачуючи й розширяючи інтелектуальний горизонт мислення. Комунікативна раціональність стає істинною не через наближення до ідеального критерію "неспотвореності", а тоді, коли виникає "із вільної, розгорнутої на злеті уяви розмови" [7]. Прагнення знайти філософії повнокровне місце у вирі різноманіття прагматичних дискурсів, не вдаючись до прояснення її фундаментальних підстав, становить ту особливість прагматизму, яка уможливлює його перспективу в політико-культурному поступі сучасного суспільства.

У розумінні людської поведінки -як сукупності змінюваних соціальних практик, – прагматизм багато чого запозичив не із редукціоністській теорії "корисності" Бентама, а в романтичному утилітаризмі Дж. Ст. Мілля, що в свою чергу спирався на романтизм Кольриджа і Гумбольта. Зокрема, Мілль вважав для себе провідним принцип, який обстоював Гумбольт, – людський розвиток у його найширшому розмаїтті. Схвалюючи романтичне прагнення до новизни, прагматисти не вважали цю ідею самодостатньою і не будували її, як романтики, на радикальному запереченні минулого. Традиція і соціальний утопізм – це два обшири філософсько- прагматичного дискурсу. У контексті останнього соціальний утопізм узгоджується із традицією не у сенсі її обов'язкової тяглості і відтворюваності, а виявлення в ній елементів, що не були здійснені в минулому і можуть бути корисними для спільноти *у перспективі майбутнього*. Соціальна надія, утопізм, історизм – не гносеологічні категорії, а пошук "дескрипції, яка могла б нам допомогти збагнути, у який спосіб зробити наше майбутнє не таким як минуле" [8], зробити його кращим порівняно з минулим і сучасним. Цей пошук утворює вістря соціальних практик, тому "надія" є рушієм у житті людей з тієї причини, що дискурсивно входить у це життя без випереджального теоретичного обгрунтування.

Корінь іманентної дискурсивності прагматизму знаходиться у його ставленні до мови не як до опосередкувального засобу спілкування, а як до соціальної практики самого цього спілкування. Таке ставлення не є власне надбанням тільки прагматистів, але й поділяється філософами іншого спрямування, зокрема логіко-аналітичного. Девідсон, продовжуючи лінію пізнього Вітгенштайна, заперечує репрезентативний характер відношення "форма-зміст" (scheme- content), тобто тезу, згідно з якою за "формою" приховується "об'єктивна реальність", або "світ", що нею упорядковується (організовується, формується) і тим самим вводиться у дискурс як щось таке, що знаходить *поза ним*. Відповідно й "істина" постає не як "правильна репрезентація" змісту у формі, не як особливе відношення між дискурсом і зовнішнім світом, а як концепт, включений у ланцюг наших міркувань, або "переконань" (beliefs). Ідея відповідності, або кореспондентності, між реальністю та істиною, вважає Д. Девідсон, є такою, що позбавлена змісту [9]. Брендом, філософські зацікавлення якого охоплюють широкий спектр проблем у галузі історії філософії (Локк, Кант, Гайдеггер) та філософії мови – на перетині гегелівського історизму, феноменології й аналітичної філософії, – розвиває близьку до сучасного неопрагматизму тезу про "онтологічний пріоритет соціального". Аналізуючи Гайдеггерові категорії Буття і Часу, Брендом вважає, що той дотримувався квазіпрагматистської ідеї, згідно з якою всі питання "авторитету чи переваг", включно з епістемологічними й онтологічними, є питаннями "соціальної практики, а не об'єктивних фактів" [10]. Будь-яке твердження (assertion) у мовленні містить у собі припущення

про соціальну відповідальність. Відповідно, авторитет таких традиційно вживаних концептів, як "реальність", "істина", "досвід" – не є довічним, а лише одним із варіантів лінгвістичної, або соціальної практики. У сучасному неопрагматизмі вживання понять "соціальна практика", "лінгвістична практика", "культурна політика", філософія як соціальна практика є взаємозамінним і перевага одного з них перед іншим залежить від контекстуальних особливостей.

Розглядаючи філософію як "культурну політику", Рорті зауважує про важливість добору слів у соціальній комунікації, особливо тих, які зачіпають сферу міжрасових і міжнаціональних стосунків. У розумінні терміну "культурна політика" слід мати на увазі його нетотожність із галуззю політики як регулятивної діяльності інституційних, у тому числі владних структур. Йдеться про сукупність вільних, неструктурованих соціальних практик у конкретному середовищі життя спільноти, які спрямовані на його покращення – з огляду на перспективу та порівняно із минулим. Йдеться про урізноманітнення можливостей для людського щастя, зростання співчутливості до чужих страждань, створення інтелектуально-моральнісної атмосфери для забезпечення свободи й соціальної надії тощо.

Якщо звернутися до історико-лінгвістичних коренів слова "дискурс", то можна помітити певні зерна прагматизму, що осіли в ньому ще у давньолатинських текстах, а саме, незакріпленість за словом домінуючого значення, його плюралістичне розщеплення залежно від текстуального вжитку. Латиною слово discursus означає: біганина туди й сюди, розбігання врізнобіч; розростання, розгалуження; бесіда, розмова [11]. У сучасних філософських роз'ясненнях терміну "дискурс" цікавою є заувага про те, що "старі словники наводять значення "дискурсивний" як протилежність "інтуїтивному" [12], а також філологічний підхід до дискурсу як до "зануреного в життя" тексту, у розумінні якого важливим є врахування "багатьох конституюючих та фонових чинників" соціокультурного функціонування суспільства [13]. Прагматизм наголошує на тому, що процес нарощування знання є плюралістично-горизонтальним, а не епістемологічно-вертикальним й тому постає як політико-культурний дискурс. Його розгортання невід'ємне від динамічного функціонування та породження нових соціальних практик.

Розуміння знання не як осібної сутності, природу якої слід попередньо розкрити (у річищі Декартових зусиль), щоб досягнути ідеального ступеня кореспондентності з Реальним, не применшує ролі науки. Філософсько-прагматичний підхід уможливлює лише інший погляд на цей бік людської діяльності, а саме, як на важливий процес задоволення засобами науки потреби людської спільноти у передбаченні результатів своєї діяльності. Рорті вважає, що спільнота дослідників у галузі природничих наук може слугувати за взірець у будуванні інших комунікативних осередків для провадження культурної політики (у широкому сенсі) – на підставі чесності, толерантності і довіри. Така оцінка одразу може спонукати до порівняння

із недосяжним ідеалом у дусі кантівського імперативу, що суперечить настановам прагматизму на практичну досяжність справ культурної політики. Але це порівняння втрачає під собою грунт, якщо взяти до уваги іншу настанову прагматистів – на можливість заміни індивідом свого комунікативного середовища, якщо він не може розраховувати на чесність, порядність і довіру або сам їх порушує, але є для цього достатньо самоіронічним, аби узяти відповідальність на себе. Значення етичного знання переміщується із сфери теоретичного встановлення моральнісно належного у прагматичну площину збільшення у спільноті (та між спільнотами) простору для "співчутливості", конкретно гуманного відгуку на потреби усе зростаючого розмаїття людей, спільнот, культур.

У розумінні філософії як різновиду дискурсу прагматизм солідаризується з Ніцше, "пізнім" Вітгенштайном, Гегелем – як автором "Феноменології духа", де домінаната історизму знецінила суб'єктно-об'єктний дуалізм. Девідсон, Брендом, Рорті, Декомб, Файн – кожний по-своєму – виразно продовжили лінію тлумачення концептів "об'єкт" і "суб'єкт" як вивідних із соціальних практик. Викристалізувалася думка, що істина і реальність включені у соціальної практики як процес виникнення й динамічного зростання "дискурсивного знання", яке протисталяється знанню репрезентативному, побудованому на спробі подолати суб'єкт-об'єктну дихотомію. "Дискурсивне знання" – це різновид знання, яке "покладається на вибір певних лінгвістичних формулювань" [14]. З точки зору прагматизму, проблема соціальних практик та їх "покращення" належить до нових проблем, які, не скасовуючи старих проблем (як-от "істини", "суб'єкта", "об'єкта" тощо), дозволяють їх "забути", тобто переорієнтовують від "метафізичного активізму" до прагматизму, але не як до новітнього метанаративу, а філософії, що невіддільна від творення самого соціально-культурного процесу. В історико-філософській площині прагматизм як дискурсивне знання спрямовує не на віднаходження засобами філософії трансісторичних, остаточних підстав і критеріїв, а на смислову варіативність і контекстуальність, урізноманітнення канонів дослідження, розширення ролі уяви у творенні цих канонів, послаблення бар'єрів між професійними матрицями.

Прагматизм у філософії заторкує питання про можливість розімкнення і розширення меж її традиційно потрактованої академічності. Спроба його розв'язання вкладається у можливості прагматичного дискурсу, тобто розгортання соціальних практик, які б у конкурентній площині дискусій і відповідних практичних кроків могли б довести переваги більш розширеного погляду на філософський академізм. Можна припустити, що ефективними, або "корисними", для цієї мети може бути кілька шляхів. А саме: "допущення" нових проблем на тій підставі, що вони "цікаві", хоч і недостатньо аргументовані; експериментування з новою термінологією як способом творення-осмислення усталених понять у новому значенні (наприклад, "знання" або "раціоналізм" у прагматично-

му сенсі, а не тільки традиційно декартівському або кантівському); саморефлексія філософії не як "науки наук", а як однієї із сфер інтелектуальної культури.

Акцент на філософії не як на привілейованій діяльності по "збиранню вершків" (метафора Рорті) з інтелектуальної культури, а лише важливому складнику цієї культури належить до найбільш характерних на теренах прагматизму. Він уможливлює набагато розкутіше середовище для контактів філософів з представниками інших ділянок культури, зокрема мистецтва, історії, літератури. Літературний, мистецький, філософський дискурси – це диференційовані, але навзаєм пов'язані сторони функціонування культури.

Аспект прагматичної дискурсивності в історико-філософському процесі полягає не тільки у припустимості, але й налаштованості співставляти, оновлювати, а то й радикально замінювати історико-філософські підходи. Ця ознака є супровідною та вирішальною для історико-філософського дискурсу неопрагматизму. Альтернативою цього підходу є "доксографічне" подання історико-філософських тем, тобто їх підлаштування під наперед заданий перелік традиційно усталених ("основних", "фундаментальних") проблем, від яких відгалужуються менш важливі, "другорядні" питання. За приклад панування жорсткої доксографії може слугувати тривала ситуація у марксистській філософії, коли її головний масив був вибудований на матеріалістичній відповіді на "основне питання філософії" – про співвідношення матерії і свідомості. Якщо у межах доксографії й припускаються зміни, то вони все одно обертаються довкола відповідей на "основні" філософські проблеми, формування яких відбулося у культурному контексті, що уже відійшов в минуле і не враховує новітніх тенденцій і запитів інтелектуальної культури. "Її (доксографії) корені в минулому – у забутій комбінації трансцендентальних культурних потреб й застарілої інтелектуальної історії, що виробила канон, який та і зберігає" [16].

Ідея рівноправного входження філософії в інтелектуальну історію, а не чинника "стратегічного панування" над нею, не тотожна нівелюванню філософії як професійної галузі або розчиненню її в інтелектуальній культурі. Це стосується також співвідношення професійної ("почесної", "шанованої", англ. honourable) філософії та інтелектуальної культури в історико-філософському процесі. Історико-філософська контекстуальність цього співвідношення увиразнює наступні історіографічні аспекти: з одного боку, збереження за філософією статусу професійності й орієнтування на канони, а з другого, – пошанування цих канонів через їхню відкритість до змінюваності та на підставі ретельної історичної реконструкції, згідно з критерієм К. Ериксона [див. 16]. Сполучення цих двох аспектів – справа історико-філософського дискурсу як філософського дискурсу *прагматизму*. Специфіка останнього полягає у тому, що цей дискурс не є чимось "зовнішнім" стосовно "внутрішніх", усталених сутностей, а процесом творення й осмислення нових історико-філософ-

ських тем і проблем у контексті розвитку новочасної інтелектуальної культури із її не тільки філософськими компонентами, але й літературою, мистецтвом, історією, етнографією, антропологією тощо. Канони філософського дискурсу прагматизму не є результатом доксографічного поділу філософської тематики й відповідного аналітико-синтетичного наповнення змістом встановлених рубрик. Вони утворюються внаслідок вибору дослідником (як членом певної філософської спільноти, в тому числі академічної) своїх інтелектуальних "героїв" на теренах культури й бажання вести з ними творчу "розмову" (conversation), яка орієнтується не на віднаходження спільного в проблемах, а навпаки, відмінного, того, що дозволяє зосередитися на їхній новизні й, відповідно, дослідницькій перспективі.

Історико-філософський дискурс прагматизму варто позначити як "відкритий історизм", тобто дослідницьку практику творчої змінюваності канонів, їхнє розширення і збагачення. Дієвцями, або учасниками, цього "відкритого історизму" можуть бути представники "дослідницьких спільнот" у різних галузях культури, що створює інтелектуальний контекст для збагачення, розширення й зміни їхньої ідентифікації у зв'язку з новими соціальними практиками. В історії філософії продуктивним полем для "відкритого історизму" прагматизму є персоналізація його учасників, серед яких провідним є сам дослідник (адже саме він обирає свого інтелектуального "героя" для наслідування, спростування чи просто дискусії задля "цікавості" або "корисності" для власного самообразу). Зосередження дослідницької уваги на індивідуалізованих постатях філософів чи інших представників інтелектуальної культури (літератури, мистецтва, філософсько-релігійних доктрин та ін.) сприяє живому й зацікавленому розумінню специфіки проблематики різних культурно-історичних періодів, стимулює до дискутивного співставлення цієї проблематики, уникаючи усереднення й укладання у прокрустове ліжко доксографічних схем.

1. *Навроцький В. В.* Логіка соціальної взаємодії. – Харків : Консум, 2005; *Попович М. В.* Поняття дискурс у метафоричному і логіко-лінгвістичному розумінні // Філософська думка. – 2003. – № 1. 2. *Конверский А. Е.* Логика традиционная и современная. – М. : Идея-Пресс, 2010. – С. 26. 3. Collected Papers of Charles Sanders Peirce / ed. by Ch. Hartshorne and P. Weiss. – The Belknap Press of Harvard University Press, 1960. – Vol. IV. – P. 146. 4. *William J.* Pragmatism. – New York : Dover Publications, 1995. – P. 82. 5. *Schiller Ferdinand C. S.* Studies in Humanism. – Elibron Classic Series, 2005. – P. 70. 6. The Essential Dewey / ed. by L. Hickman and T. Alexander. – Indiana University Press, 1998. – P. 12. 7. *Rorty Richard.* Philosophy as Cultural Politics. – Cambridge University Press, 2007. – P. 77. 8. Take Care of Freedom and Truth will take Care of Itself. Interviews with Richard Rorty / ed. by Eduardo Mendieta. – Stanford, 2006. – P. 84–85. 9. *Devidson Donald.* The Structure and Content of Truth // Journal of Philosophy. – 1990. – № 6. – P. 305. 10. *Brandom Robert.* Heidegger's Categories in *Being and Time* // The Monist. – 1983. – № 66. – P. 389–90. 11. *Литвинов В.* Латинсько-український словник. – К. : ФН, 1998. 12. *Попович М.* Поняття дискурсу у метафоричному і логіко-лінгвістичному розумінні // Там само. – С. 36. 13. *Штерн І. Б.* Вибрані топіки та лексикон сучасної лінгвістики. Енциклопедичний словник. – К., 1998. – С. 87. 14. *Rorty Richard.* Philosophy and Cultural Politics. – P. 118. 15. *Rorty Richard.* The Historiography of Philosophy // Truth and Progress. Philosophical Papers. – Vol. 3. – Cambridge University Press, 1998. – P. 270. 16. Ibid. – P. 248.

Надійшла до редколегії 21.10.11

С. В. Руденко, канд. філос. наук, доц., КНУТШ

СУТНІСТЬ ТА ОСНОВНІ МЕТОДОЛОГІЧНІ СИСТЕМИ РАЦІОНАЛЬНОЇ РЕКОНСТРУКЦІЇ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

У статті розкривається зміст поняття раціональної реконструкції історико-філософського процесу та визначаються основні методологічні системи раціональної реконструкції історії української філософії.

Ключові слова: раціональна реконструкція, історія філософії, історія української філософії, теорія історико-філософського процесу, теорія раціональності.

В статье раскрывается суть понятия рациональной реконструкции историко-философского процесса и определяются основные методологические системы рациональной реконструкции истории украинской философии.

Ключевые слова: рациональная реконструкция, история философии, история украинской философии, теория историко-философского процесса, теория рациональности.

In this article the concept of rational reconstruction of historic-philosophical process and basic methodological systems of rational reconstruction of the history of Ukrainian philosophy are defined.

Keywords: rational reconstruction, history of philosophy, history of Ukrainian philosophy, theory of historic-philosophical process, theory of rationality.

Ідея раціональної реконструкції та саме її поняття отримує розвиток у галузі історії та філософії науки. Одне з перших обґрунтувань ідеї раціональної реконструкції у її застосуванні до аналізу проблем розвитку історії та філософії науки здійснюється у роботах відомого британського філософа XX століття І. Лакатоса. Раціональна реконструкція тлумачиться мислителем як нормативна історіографічна дослідницька програма, як "ключ до розуміння реальної історії" [1].

Однак, для того щоб дати більш точне та всебічне визначення поняття раціональної реконструкції, його змісту та евристичного потенціалу для історико-філософського дослідження, ми вважаємо необхідним спочатку звернутися до аналізу джерел його формування, які знаходяться в предметному полі історії науки. Для реалізації ж цього завдання, на наш погляд, доцільно звернутись до роботи І. Лакатоса "Історія науки та її раціональні реконструкції", що дозволить прослідкувати логіку розгортання змісту цього поняття в концепції мислителя.

Основоположним для цієї роботи є усвідомлення нерозривного зв'язку між історією науки та філософією науки – питання, яке у модифікованій формі (співвідношення філософії та історії філософії) доволі часто підіймається й дослідниками теоретичних проблем історико-філософської науки. Одним із перших кроків до розкриття цього зв'язку постає розрізнення внутрішньої та зовнішньої історії (що було вперше у рефлексивній формі здійснено в історико-філософській теорії Г. Гегеля) і тематизація їх співвідношення. Можна погодитись з І. Лакатосом, що під "зовнішньою історією" слід розуміти історію соціально-економічних, політичних, культурних подій, а під "внутрішньою" – систему закономірностей, логіку розвитку певного явища [2].

В системі історико-філософських досліджень ці визначення є також коректними, оскільки існують праці, що присвячені переважно опису зовнішніх (культурно-історичних, соціально-політичних, економічних тощо) умов формування того чи іншого філософського вчення, напряму, школи, життєвого шляху мислителів, а також роботи, у яких розкривається логіка історико-філософського процесу, будується його кумулятивна модель, аналізується проблемно-категоріальне поле розвитку історико-філософського процесу у його світовому та національному модусах. В межах загальної теорії історико-філософської науки "зовнішні" дослідження визнаються не менш значимими за "внутрішні". "Зовнішня" історія філософії, не маючи особливої теоретичної цінності, зберігає за собою методичну первинність, залишається необхідною умовою, "ключем" до аналізу закономірностей розвитку історико-філософського процесу, розуміння смислу і значення філософського вчення минулого, і тому постає невід'ємною складовою будь-якого історико-філософського дослідження. Якщо скористатись термінологією Г. Гегеля, то співвідношення зовнішньої та внутрішньої історії можна виразити за допомогою рефлексивної категоріальної пари "в собі буття" і "для себе буття".

В структурі історико-філософського знання, і в історії науки (як стверджує І. Лакатос) внутрішня історія, зберігає за собою певну автономію і тому "зовнішня історія не має суттєвого значення для розуміння науки" [3], хоча, одночасно, "будь-яка раціональна реконструкція історії, – стверджує І. Лакатос, – потребує доповнення емпіричною (соціально-психологічною) «зовнішньою історією»" [4]. Саме на основі такої інтерпретації співвідношення зовнішньої та внутрішньої історії філософ обґрунтовує зміст ідеї раціональної реконструкції.

Подальший аналіз поняття раціональної реконструкції в системі І. Лакатоса потребує здійснення термінологічних уточнень. Необхідно відзначити, що в межах методології дослідницьких програм філософа терміни "раціональний" та "ірраціональний" мають дещо інший по відношенню до традиційного зміст. "Раціональність" для І. Лакатоса означає сукупність теоретичних принципів, методологічних правил та норм здійснення наукових досліджень. Саме тому індуктивізм, конвенціоналізм, методологічний фальсифікаціонізм та власну методологію дослідницьких програм мислитель називає "теоріями раціональності", "логіками наукового дослідження", "логіками відкриття" [5]. Таким чином "раціональною" в науковому дослідженні буде така діяльність, що узгоджена із системою теоретичних принципів, методологічних норм та правил, а "ірраціональною" – в межах якої з тих чи інших причин не дотримуються вимоги, методологічні норми та правила певної теорії раціональності. Оскільки кожна теорія раціональності обґрунтовує особливі теоретичні принципи, на основі яких формулюються методологічні норми та правила, то по відношенню до різних теорій раціональності один і той самий тип діяльності може набувати протилежних значень. Так, наприклад, розробка наукової теорії на основі лише емпіричних фактів матиме "ір-

раціональний" характер в межах теорії конвенціоналізму, і, водночас, буде "раціональною" в світлі теорії індуктивізму.

Поняття раціональності І. Лакатос тісно пов'язує із поняттям внутрішньої історії, а реконструкція останньої є можливою лише на основі певної теорії раціональності: "…при побудові внутрішньої історії, – зазначає І. Лакатос, – історик науки у найбільшій мірі розбірливий: він буде нехтувати всім, що ірраціональним у світлі його теорії раціональності" [6]. Іншими словами, реконструкція внутрішньої історії науки може бути здійснена на основі визначених раціональних засад, що обґрунтовуються в межах певної методології філософії науки (індуктивізм, конвенціоналізм, методологічний фальсифікаціонізм, методологія дослідницьких програм тощо), тобто можлива як *раціональна реконструкція*. Також І. Лакатос робить більш узагальнюючий висновок про принципову теоретичну навантаженість конструкції внутрішньої історії науки: "*Історія без деяких теоретичних "установок" неможлива.* Одні історики шукають відкриття безсумнівних фактів, індуктивних узагальнень, другі – сміливих теорій та вирішальних негативних експериментів, треті – значних теоретичних спрощень або прогресивних і регресивних зрушень проблем, при цьому всі вони мають *деякі* теоретичні установки. Звичайно, ці установки можуть бути приховані за еклектичним переходом від теорії до теорії, або за теоретичною плутаниною; але ані еклектизм, ані плутанина не означають відмови від теоретичних поглядів" [7]. Відповідно до поглядів І. Лакатоса побудувати зовнішню (екстерналістську) історію науки (соціологію науки) у чистому вигляді, безвідносно самої наукової дисципліни та її внутрішньої історії є принципово не виконуваним завданням, а будь-які спроби реалізувати це завдання є теоретично неповноцінним і не варті уваги [8]. На перший погляд дане висловлювання має досить категоричний характер, причиною якого, на нашу думку, є положення про те, що внутрішня історія науки створює певну модель *приросту* наукового знання. Ми вважаємо, що на сучасному етапі така позиція не повністю відповідає сутності розвитку наукового знання і висвітлює не всі аспекти значення та не всі функції історії науки як самостійної філософської дисципліни, так і у її відношенні до філософії науки та конкретно-наукових досліджень. Безперечно, приріст наукового знання є чи не центральним предметом філософії науки, однак нині історія науки та філософія науки включають в себе не тільки гносеологічну, але й ціннісно-нормативну складову. Також така характеристика внутрішньої історії науки буде прийнятною лише для аналізу розвитку природничих галузей наукового знання, які орієнтовані на універсальність та генералізуючу методологію, у той же час розуміння історії науки як логіки приросту знання не відповідатиме індивідуалізуючим настановам гуманітарних наук.

На основі вищенаведених положень мислитель доходить до висновку, який, на наш погляд, є важливим для визначення поняття "раціональна реконструкція": "Історія *науки*, – стверджує філософ, – є історія подій, відібраних та інтерпретованих деяким нормативним чином" [9].

Однак якщо виходити із теоретичних положень, розроблених І. Лакатосом, можна дати більш конкретне визначення поняття внутрішньої історії науки. Внутрішня історія науки – це побудована за певними правилами (теорії раціональності) модель приросту наукового знання у певній галузі. Зміст поняття раціональної реконструкції історії науки за І. Лакатосом є більш широким, оскільки мислитель не бажає позиціонувати свою концепцію лише в межах інтерналізму. Раціональна реконструкція історії науки, вважає філософ, буде повною лише у поєднанні із зовнішньою історією, що є вторинною по відношенню до внутрішньої, але не такою, якою можна знехтувати. І. Лакатос не заперечує зовнішніх, "нераціональних" впливів на розвиток наукового знання, чинниками яких можуть бути культурно-історичні, соціально-політичні та економічні обставини: "Кожна раціональна реконструкція створює деяку характерну для неї модель раціонального приросту наукового знання. Однак всі ці нормативні реконструкції повинні доповнюватись емпіричними теоріями зовнішньої історії для того, щоб пояснити нераціональні фактори, що залишилися. Справжня історія науки завжди багатша її раціональних реконструкцій. *Однак раціональна реконструкція, або внутрішня історія, є первинною, а зовнішня історія – лише вторинною, оскільки найбільш важливі проблеми зовнішньої історії визначаються внутрішньою історією*" [10]. Мислитель уточнює цю важливу думку положенням про те, що лише "…нормативний відбір (*ірраціонального та раціонального в світлі теорії раціональності дослідника – С. Р.*) не дає повної раціональної реконструкції". Лише чітко сформульована та методологічно вивірена внутрішня історія (модель приросту наукового знання на основі певної логіки наукових відкриттів) постає ключем до усвідомлення предмету, проблем та завдань емпіричної (зовнішньої) історії.

Єдність внутрішньої та зовнішньої історії є умовою *повноти* раціональної реконструкції історії науки, можливість якої буде піддана критиці з боку Н. Гудмена та Х. Патнема, аналіз якої заслуговує на окреме дослідження.

Тепер на основі проаналізованих теоретичних положень концепції історії науки І. Лакатоса, на наш погляд, можна дати визначення поняттю раціональної реконструкції.

Отже, раціональна реконструкція історії науки – це нормативно інтерпретована (побудована за певними правилами, сформованими в межах деякої теорії раціональності) модель раціонального росту наукового знання, що має предметно-конструктивну та пояснювальну силу по відношенню до нераціональних, зовнішніх (культурно-історичних, соціально-політичних, економічних, психологічно-біографічних тощо) чинників його становлення і розвитку в історії.

У світлі наведеного визначення закономірно виникає питання: чи може таке розуміння раціональної реконструкції бути екстрапольованим на предмет історико-філософської науки і експлікованим в межах теорії історико-філософського процесу?

Існує ряд загальноприйнятих уявлень про предмет, метод та основні функції філософії та філософського знання, на основі яких відповідь на це питання буде цілком заперечною. По-перше, філософія на відміну від будь-якої іншої науки не має чітко визначеного предмета, а тому філософське знання, окрім суто пізнавальної, виконує ряд інших функцій, серед яких можна виокремити світоглядну, соціально-політичну, аксіологічну, естетичну, етико-моральну, практичну тощо. По-друге, може викликати сумнів наявність єдиної моделі росту філософського знання, адже філософія (враховуючи її функції) завжди пов'язана з певним культурно-історичним, соціально-політичним та особистісно-світоглядним контекстом, тобто існує у нерозривному зв'язку з певною культурно-історичною епохою з одного боку, та певною регіонально визначеною національною культурою з іншого, що робить проблематичним твердження про спільну проблематику та єдиний вектор розвитку філософського знання. І, по-третє, значна частина філософського знання представлена не за допомогою мови науки, та, відповідно, існує не тільки у формі наукових досліджень, філософських трактатів, але й у формі літературних, публіцистичних творів, есеїстики, діалогів тощо. Враховуючи те, що історія філософії являє собою не просто зовнішній опис біографій, праць, ідей філософів різних часів та культур, а перебуває у єдності із самою філософією, є певним способом філософування, то всі вищенаведені положення свідчать про наявність ряду теоретичних проблем у експлікації ідеї раціональної реконструкції (у вигляді, в якому вона представлена у працях І. Лакатоса) в межах теорії історико-філософського процесу.

Цілком зрозуміло, що вищенаведені положення коректно висвітлюють особливості предмета та основних функцій філософії, однак, не заперечуючи їх правомірність, ми б хотіли спробувати обґрунтувати можливість застосування ідеї раціональної реконструкції в системі історико-філософських досліджень, можливість її функціонування в межах теорії історико-філософського процесу.

Дійсно, було б теоретично однобічно і, мабуть, не потрібно культивувати суто сцієнтистське розуміння предмету, методу та основних функцій філософії, яке мало місце як у історії західноєвропейської філософії (наприклад, позитивізм, неопозитивізм та ін.), так й у вітчизняній (наприклад, марксистсько-ленінська філософія). Однак, не менш загальноприйнятим у сучасній філософській літературі є розуміння історії філософії як філософської науки [11], філософської дисципліни, об'єктом якої у широкому значені постає сама філософія, філософське знання, а предметом – основні закономірності (мета і завдання, принципи розуміння, методи дослідження) розвитку філософського знання у його історичному модусі. Будучи безпосередньо включеною до процесу філософування, історико-філософського знання конструює метарівень, на якому здійснюється рефлексія на розвитком філософії. Історико-філософська наука розвиває і *метамову*, за допомогою якої осмислюються основні закономірності історичного розвитку філософського знання.

Коректність положення про залежність розвитку філософського знання та його змісту від культурно-історичних, соціально-політичних, особистісно-світоглядних умов у часовому (культурно-історичні епохи) та просторовому (регіони та національні культури) модусах також не викликає сумнівів. Але загальновизнаним залишається і той факт, що у багатоманітні філософських проблем, які виникають і розвиваються за різних епох та культур, існують універсальні питання (проблема буття, добра і зла тощо), пошуками відповідей на які займалися мислителі "усіх часів і народів". Безперечно, в межах кожної культурно-історичної епохи та культурного регіону ці універсальні проблеми набували конкретно-історичного змісту, унікальних і неповторних аспектів та способів розв'язання. Однак, все ж таки у цьому багатоманітті існує визначене предметно-проблемне поле, наявність якого дозволяє, на наш погляд, обґрунтувати модель кумуляції філософського знання в історії філософії, прослідкувати зародження, розвиток та занепад філософських традицій, шкіл, течій та напрямків. Тобто історію філософії як історію науки цікавлять питання спадкоємності, приросту та збереження філософського знання. Кумулятивна модель історії філософії, звичайно, має відмінності від моделі росту наукового знання, на основі якої будується раціональна реконструкція історії науки, але обидві мають, на нашу думку, спільні властивості. По-перше, і модель росту наукового знання, і модель кумуляції філософського знання в історії філософії будуються на основі деякої теорії, яка в літературі, що присвячена історії науки, отримала назву теорії раціональності, а у історико-філософській літературі – теорії історико-філософського процесу. Ми вважаємо, що ці терміни відрізняються лише за своєю назвою, а їх зміст залишається майже ідентичним.

У загальному вигляді теорію історико-філософського процесу можна визначити як систему філософських принципів на основі яких здійснюється осмислення історико-філософського процесу, його структури, спрямованості, єдності та багатоманітності, безперервності та дискретності тощо. Саме теорія історико-філософського процесу визначає зміст певної методології історико-філософського пізнання [12]. І запропоноване І. Лакатосом поняття теорії раціональності можна визначити як систему теоретичних принципів, методологічних норм та правил, що, знову ж таки, формуються на основі принципів, на яких будується модель раціонального приросту наукового знання, відбір фактів, що підлягають висвітленню в історії науки. Важливо і те, що як і в історії філософії так і в історії науки існує ряд різних теорій історико-філософського процесу (гегелівська, неокантіанська, позитивістська тощо), різних теорій раціональності (індуктивізм, конвенціоналізм, методологічний фальсифікаціонізм тощо), що створюють відмінні одна від одної моделі історико-філософського процесу, раціональні реконструкції історії науки, та, відповідно на основі останніх, різні методологічні норми та правила дослідження історії філософії та історії науки.

Цілком зрозуміло, що філософське знання функціонує не лише у формі науки. Однак беззаперечним є також той факт, що сьогодні наука – це не лише система знань про світ, але і соціальний інститут, який інтегрований у суспільне життя. Саме тому дослідження історії розвитку філософії як науки в системі наукового знання не тільки можливий, але й необхідний. В суспільному житті філософія представлена у системі наукового знання, яка розвивається на певними галузями (філософськими науками, серед яких, наприклад, онтологія, гносеологія, феноменологія, соціальна філософія, філософія історії, філософська антропологія, історія філософії, логіка, філософія науки, філософія культури тощо), що прийняті й інституціолізовані не тільки в межах пострадянського, але й світового науково-освітнього простору. Це дозволяє говорити про те, що наукова форма філософії, не заперечуючи і не нівелюючи свої ненаукові форми розвитку і "не-пізнавальні" функції, стає дедалі пріоритетним способом розвитку філософського знання. Причому, предметом аналізу історико-філософської науки можуть бути і ненаукові форми розвитку філософського знання, оскільки історія філософії як наука досліджує механізми приросту, спадкоємності та кумуляції філософського знання будь-якого типу.

На основі вищенаведених міркувань ми можемо зробити деякі проміжні висновки.

По-перше, оскільки філософське знання має інституціолізований науковий модус власного розвитку, то й історія філософії, історико-філософські дослідженні існують у формі наукового знання. Саме в межах історії філософії як предметної метамови філософії стає можливим "переклад" філософських текстів не академічного типу на мову науки, що робить за сучасних умов форму викладу їх змісту більш універсальною та, відповідно, більш доступною для розуміння різними національними культурами.

По-друге, починаючи з певного культурно-історичного етапу у історії філософії та історії науки з'являються спільні закономірності розвитку і на даний час серед них можна виокремити наступні. Системоутворюючим для історії філософії та історії науки є фундаментальне розрізнення внутрішньої і зовнішньої історії, вирішення питання про їх співвідношення. Історія філософії та історія науки будуються на основі системи теоретичних принципів, методологічних норм та правил, тобто на основі теорії історико-філософського процесу (яка постає суто філософською теорією) чи теорії раціональності. Історію філософії та історію науки цікавлять питання спадкоємності, приросту та кумуляції знання.

Отже, даючи відповідь на поставлене запитання, можна стверджувати, що історію філософії можна розуміти як наукову систему знання (не відкидаючи при цьому інші, не наукові форми її розвитку), для якої осмисленим, експліцитним та застосовуваним буде поняття раціональної реконструкції (у сенсі І. Лакатоса). Відповідно, в межах теорії історико-філософської науки за означених умов буде коректним, осмисленим

та експліцитним поняття *раціональна реконструкція історико-філософського процесу*. В історико-філософській літературі цей термін вже застосовувався відомим радянським вченим, теоретиком історії філософії З. А. Каменським. Однак, перед тим як говорити про зміст цього поняття в роботах З. А. Каменського, необхідним, на нашу думку, є дослідити основні принципи теорій раціональності, котрими оперує І. Лакатос, і на основі яких може здійснюється раціональна реконструкція історії науки, порівняти їх з основними принципами базових теорій історико-філософського процесу.

До теорій раціональності у філософії науки, на основі яких може бути здійснена раціональна реконструкція історії науки, І. Лакатос відносить індуктивізм, конвенціоналізм, методологічний фальсифікаціонізм та методологію дослідницьких програм. Для часу створення мислителем своєї концепції дана класифікація є повною і тому не виникає питання про критерії віднесення тієї чи іншої методології до класу основних. Інша ситуація виникає при класифікації теорій історико-філософського процесу, яких упродовж історичного розвитку філософської думки сформувалось набагато більше, аніж теорій раціональності у філософії науки. Тому виникає необхідність встановлення та обґрунтування певних критеріїв, на основі яких хоча б відносно завдань даної роботи можна було б віднести певні теорії, що пропонують осмислення розвитку історико-філософського процесу до основних, а інші – до другорядних.

До відповіді на це питання нас наштовхнула одна ідея, висловлена І. Лакатосом у роботі "Історія науки та її раціональні реконструкції". "Основна ідея мого підходу полягає у тому, – зазначає вчений, – що будь-яка методологічна концепція функціонує в якості історіографічної (або метаісторичної) теорії (або дослідницької програми) і може бути піддана критиці шляхом критичного розгляду тієї раціональної історичної реконструкції, яку вона пропонує" [13].

Відмітною рисою філософського знання є його рефлексивність. Тобто в межах майже кожної філософської системи, концепції, школи чи напрямку у тій чи іншій формі здійснювалась проблематизація та давалась відповідь на питання про предмет філософії, її метод, основні функції та завдання, розвиток філософського знання і т. д. Якщо висловлюватись за допомогою термінології І. Лакатоса, то в історії розвитку філософії сформувалось майже стільки "теорій", скільки і філософських систем, концепцій, течій, напрямків. Проте можна зафіксувати одну відмінність між філософським та науковим знанням, яка, на нашу думку, може стати критерієм для класифікації основних теорій історико-філософського процесу. Можна погодитись із І. Лакатосом, що в межах розвитку наукового знання кожна теорія раціональності функціонує в якості історіографічної, але у системі філософського знання ця закономірність відсутня. Тобто *не кожна філософська теорія (концепція, вчення та ін.) здатна функціонувати як теорія історико-філософського процесу.* І якщо подивитися на історію розвитку філософських вчень крізь призму цього принципу, то можна виокремити вже не таку кількісно велику, скі-

нченну сукупність філософських теорій, що функціонують чи *здатні* функціонувати, як теорії історико-філософського процесу. Так, наприклад, філософська концепція Г. Гегеля здатна функціонувати в якості теорії історико-філософського процесу, що було обґрунтовано і розвинуто самим німецьким мислителем. Зокрема, гегелівські категорії "в собі" і "для себе", "розвиток", принципи сходження від абстрактного до конкретного, заперечення, заперечення заперечення, принцип зняття тощо функціонують як у працях філософа, що не мають відношення до історії філософії ("Феноменологія духу", "Наука логіки", "Лекції по філософії історії", "Філософія права" тощо), так і залишаються осмисленими в структурі історико-філософського вчення ("Лекції по історії філософії"). У той же час, можливості трансцендентальної філософії І. Канта функціонувати якості історико-філософської теорії викликають суттєві сумніви. Ці приклади можна продовжувати, але хотілося б одразу зауважити, що наведена у даній роботі класифікація буде умисно обмежена національною формою, тобто теоріями історії української філософії, оскільки реалізація більш широко завдання хоч і є надзвичайно цікавою, але виходить за межі предмету та завдань нашого дослідження і потребує детального, всебічного та, відповідно, досить об'ємного розгляду.

Ми не можемо виключити також випадки, коли філософське вчення того чи іншого мислителя не було ним самим розвинуте до історико-філософської теорії. Але дана обставина зовсім не означає *відсутність* у цього вчення евристичного потенціалу і *здатності* функціонувати в якості теорії історико-філософського процесу, або її основи, що може бути доведено іншими вченими (послідовниками, учнями тощо). Наприклад, ідея раціональної реконструкції історії науки І. Лакатоса була застосована для розробки теорії історико-філософського процесу у працях З. А. Каменського.

Також в якості одного з чи не головних положень, достовірність якого ми б хотіли довести у даному дослідженні, є ідея про те, що розроблена Н. Гудменом та Х. Патнемом концепція реконструюючої рефлексії здатна функціонувати як теорія історії української філософії.

На основі внесених уточнень щодо критеріїв класифікації теорій історико-філософського процесу стає можливим аналіз теорій раціональності в філософії науки, що розглядаються І. Лакатосом, та здійснення їх структурно-функціонального порівняння з основними історико-філософськими теоріями, що буде здійснено нами у подальших дослідженнях.

1. *Лакатос И.* История науки и ее рациональные реконструкции // Методология исследовательских программ. – М. : ООО "Издательство АСТ": ЗАО НПП "Ермак", 2003. – С. 258–259. 2. Там же. – С. 258. 3. Там же. 4. Там же. – С. 257. 5. Там же. – С. 290. 6. Там же. – С. 293. 7. Там же. – С. 295–296. 8. Там же. – С. 296. 9. Там же. – С. 297. 10. Там же. – С. 291. 11. Див., напр.: *Каменский З. А.* Методология историко-философского исследования. – М. : ИФ РАН, 2002. – С. 7–79. 12. Див.: *Руденко С. В.* Філософські погляди В. П. Петрова : монографія. – К. : ПАРАПАН, 2008. – С. 27–34. 13. *Лакатос И.* История науки и ее рациональные реконструкции // Зазнач. пр. – С. 300.

Надійшла до редколегії 09.11.11

УДК 1(09)

М. В. Симчич, канд. філос. наук,
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАН України

"УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ": ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КАНОН ЧИ ДОСЛІДНИЦЬКИЙ ПРОЕКТ?

У статті розглядається питання про коректність вживання поняття "українська філософія". Автор вважає, що це поняття створене за зовнішнім принципом, оскільки українськість – це ознака певної особи, а не вчення. Автор відстоює думку, що "українська філософія" повинна існувати насамперед як дослідницький проект.

Ключові слова: українська філософія, дослідницький проект.

В статье рассматривается вопрос о корректности понятия "украинская философия". Автор считает, что это понятие составленное за внешним принципом, потому что украинскость – это признак человека, а не мысли. Автор полагает, что "украинская философия" должна существовать прежде всего как исследовательский проект.

Ключевые слова: украинская философия, исследовательский проект.

The paper concerns with a question whether the term "Ukrainian philosophy" is correct. The author considers that this term is coined according to external criteria, since being Ukrainian is a property of a person, not of his or her thought. It is argued that "Ukrainian philosophy" should exist primarily as a research project.

Keywords: Ukrainian philosophy, research project.

Чи існує українська філософія? Безперечним є факт існування українського народу і української культури, а також не можна піддавати сумніву наявність філософських текстів, певним чином пов'язаних з Україною. Але чи їхнє існування є достатньою підставою для твердження про існування української філософії як окремого явища? Чи українська філософія передбачає якусь окрему суть, на відміну від української фізики чи української астрономії?

Останнім часом вийшло багато праць присвячених українській філософії [1]. На жаль, їхні автори не завжди приділяють достатньо уваги обґрунтуванню поняття "українська філософія" – що воно охоплює, які його суттєві ознаки, яких філософів і які тексти слід залучати до української філософії, а які – ні [2]. Завдання даної статті – провести логічний аналіз поняття "українська філософія" і показати, які наслідки вирішення цього питання може мати для перспектив розвитку української історико-філософської науки.

Аналізуючи комплексне поняття "українська філософія", хочу спершу застановитися на його другому компоненті – понятті "філософія", а відтак на першому – "українська".

Слово "філософія", вжите у аналізованій фразі, позначає філософів, філософські тексти і філософські вчення, які можна виокремити у певну сукупність, на противагу іншим, які до цього класу не належать. Якщо висловитися більш прецизно: філософія тут є збірним поняттям, що охоплює філософські вчення. Таким чином, сукупність філософських вчень утворює обсяг поняття філософія. Поняття "філософське вчення" тісно пов'язане з двома іншими термінами "філософ" і "філософський

текст". Кожне вчення має свого автора (філософа) і викладене в певному тексті (філософському тексті), таким чином всі три поняття є взаємозалежними. Наголошення саме на філософському вченні випливає з основного значення слова "філософія" – інтелектуальна дисципліна (таке формулювання є компромісним, щоб не вдаватися до дискусії чи є філософія наукою, чи – ні).

Філософське вчення слід брати досить широко: воно стосується як добре пророблених всеохопних філософських систем, так і розпорошених у нефілософських текстах ідей. Якщо конкретний текст належить, скажімо, до художньої літератури, але з нього можна виокремити певні ідеї, які у свої сукупності утворюють філософське вчення, то таке вчення входить до обсягу поняття "філософія", взятому у історико-філософському контексті. (Не буду тут заглиблюватися в питання, чим відрізняється філософське вчення від, наприклад, релігійного чи наукового.)

Звертаючись до другого поставленого завдання, слід визначити критерії, за допомогою яких можна виокремити з-поміж усіх філософських вчень, котрі протягом історії були розроблені людством, ті, що входять до обсягу української філософії. Простий і водночас дуже чіткий підхід, який можна застосувати у цьому питанні, – це відштовхуватися від національної приналежності філософів. Отже, українська філософія – це сукупність філософських вчень, авторами яких були українці. Залишається відкритим питання, кого вважати українцем: чи виходити з генетичних, паспортних чи ще якихось інших даних. На мою думку, головним тут має бути критерій самоідентифікації. Українець – це не той, в кого хтось із батьків був українцем, чи той, хто проживає на території України, а той, хто вважає себе українцем. Якщо застосувати цей критерій до сукупності авторів, яких найчастіше причисляють до українських філософів, можемо побачити, що він не зовсім працює. Важко сказати і довести, чи вважали себе, наприклад, Клим Смолятич, Кирило Турівський чи Теофан Прокопович українцями чи ні. Ускладнюється це додатково тим, що національна ідентифікація – це відносно нове явище, і розвинулась, в головному, після доби романтизму. Другою проблемою є те, що до української філософії часто зараховують філософів, про яких ми певно можемо сказати, що вони ніколи не вважали себе українцями, наприклад, Йоган-Баптист Шад, Василь Карпов, Олексій Гіляров чи Павло Копнін. Ці філософи за особистою самоідентифікіцію причисляли себе до інших народів, але жили на території України і зробили внесок в українську культуру. Таким чином, не відкидаючи запропонований вище критерій, можемо сказати, що сукупність філософських вчень, авторами яких були українці, утворює обсяг української філософії у вужчому розумінні цього поняття. У ширшому розмінні – до української філософії можна віднести всіх філософів, які певним чином причетні до України. Цей критерій, набагато більше, ніж попередній, допускає градацію: хтось може бути причетним до України більше, а хтось – менше. Хтось може, вважаючи себе німцем, прожити на території України десятки років, мати тут учнів і написати тут свої основні твори, а хтось, між мати

нагоду провести тут кілька місяців, як солдат австро-угорської армії. Отже треба провести певну лінію розмежування (cut-off point), щоб, наприклад, Йогана-Баптиста Шада зараховувати до української філософії, а Людвіґа Вітґенштайна – ні [3]. На мою думку, така лінія є суто конвенційною і її проведення належить до компетенції української наукової спільноти. Хоча, безперечно, ця демаркація є необхідною, однак не є чимось абсолютно стабільним: в різний час деякі постаті, що причетні до України, можуть або включатися, або виключатися з обсягу української філософії в ширшому розумінні слова. Такий релятивізм не є чимось негативним, про що буде ітися трохи пізніше.

Аналізуючи поняття "українська філософія", слід зазначити, що воно, як і будь-яке інше поняття, може містити ознаки двох видів: внутрішні і зовнішні. Оскільки обсягом української філософії є філософські вчення, то внутрішніми будуть ті ознаки, що характерні для самих вчень, а зовнішні – що мають до вчень тільки опосередковане відношення. Проілюструю цю думку прикладом. Коли ми вживаємо поняття "ідеалістична філософія" чи "прагматистська філософія", то зрозуміло, що вчення, які охоплюються цими поняттями, мають риси ідеалізму чи прагматизму. Прикладами понять, що утворенні за зовнішніми критеріями можуть бути такі: "філософія авторів, що пишуть лівою рукою", "філософія, авторів, які мають карі очі" і т. д. Таких понять можна утворити безліч. Зрозуміло, що ліворукість і кароокість філософів мають дуже віддалене відношення до тих філософських вчень, які вони викладали в своїх творах. Подібною є ситуація з національною приналежністю філософів і їхньою причетністю до певної держави чи нації, – ці ознаки є суто зовнішніми. Те, що філософ належить до котроїсь з націй не може апріорно позначитися на особливості його вчення. Для того, аби поняття "українська філософія" мало визначений внутрішній зміст, потрібно, щоб філософські вчення, які охоплюються цим поняттям, містили певні спільні ознаки. Чи містять філософські вчення, які зараховуються до української філософії, якісь спільні ознаки можна визначити тільки шляхом історико-філософського дослідження цих вчень.

Оскільки поняття "українська філософія" утворено за зовнішнім принципом, воно мало чим відрізняється від понять "українська математика", "українська фізика" тощо. І в першому, і другому випадку використано однаковий критерій: приналежність математиків чи фізиків до певної нації є зовнішньою ознакою щодо концепцій, які вони відстоюють у своїх роботах.

Безперечно, що приналежність людини до певного народу – це досить важливий вид ідентичності, що може позначатися на мисленні цієї людини, на її сприйнятті світу. Тому цілком можливо, що національність філософів може позначитись на їхній філософії, але це не є самоочевидна істина. Це припущення треба підтвердити на конкретних дослідженнях. Таким чином, на мою думку, факт існування українського народу чи української культури апріорно не доводить існування української філософії. Для того, щоб встановити, чи поняття "українська філософія" міс-

тить глибший зміст, ніж просто позначення класу філософських вчень, згрупованого за довільною зовнішньою ознакою, потрібно провести дослідженням самих цих вчень. Тільки неупереджені, якісно пророблені дослідження можуть дати відповідь на це питання.

Задля уникнення непорозумінь, варто розмежувати поняття "національна філософія" і "філософська течія", що розвинулась найбільшою мірою між представниками певного народу. В історії філософії часто зустрічаються терміни типу: німецький класичний ідеалізм, британський емпіризм, американський прагматизм, французький екзистенціалізм тощо. Ці терміни не позначають чиюсь національну філософію – це назви філософських напрямів. В силу певних історичних обставин ці напрями розвинулись більшою мірою між представниками якогось народу. Але це ніяк не означає, що, наприклад, філософ-німець мусить бути обов'язково ідеалістом, а ідеалістів не може бути з-поміж інших народів.

Крім того, досить важко визначити певні риси, які притаманні певній національній філософії. Наприклад, вважається, що англійська філософія має бути емпіричною чи аналітичною, але жодним чином не можна ігнорувати потужній ідеалістичний, гегеліанський струмінь, який процвітав у Англії в кінці XIX – на початку XX ст., так, Мактеґґарт не є меншим філософом чи меншим англійцем, ніж Локк чи Рассел. Подібним чином зазнали невдачі спроби віднайти кардіоцентричний стержень в українській філософії.

На мою думку, для позначення поняття "сукупність філософських вчень, автори яких мають певну причетність до України" краще підходить вираз "філософія України", ніж "українська філософія". Словосполучення "філософія України" є менш зобов'язуючим і не містить посилу, що всі філософські вчення, які охоплюються цим поняттям, повинні мати спільні ознаки. Їхня зовнішня причетність до України є достатньою для легітимізації цього терміну. Звичайно, поняття "українська філософія" має право на існування, але при цьому треба бути свідомим його нестрогості, допоки не віднайдено внутрішні ознаки, що служать для його утворення.

Все сказане жодним чином не повинно сприйматися як доведення безперспективності досліджень історії філософії України. Навпаки, я вважаю, що це найкращий спосіб самореалізації для історика філософії в Україні. По-перше, це дослідження пам'яток, що добре доступні, а по-друге, ці тексти ще недостатньо досліджені. Крім того, що не менш важливо, тут набагато менше відчувається конкуренція з іноземними колегами, ніж при дослідженні пам'яток зарубіжної філософії.

Історію філософії України слід сприймати як дослідницький проект – проект роботи з джерелами. При цьому, в міру збільшення обсягу досліджень, цілком зрозуміло, наше пізнання, чим була філософія в Україні, має постійно збільшуватися. Проте, такий процес не можна вважати однолінійним, як накопичення знання, дуже часто – це буде переосмислення, спростування наших попередніх уявлень про певні постаті чи вчення. Крім того, різні пам'ятки можуть вводитися або виводитися з обсягу дослі-

джень історії української філософії. Зміна наших попередній уявлень, переосмислення – неминуча ознака наукового поступу. Головне, щоб дослідження проводилися професійно і неупереджено. Незалежно від того, чи вдасться віднайти якісь ознаки, що були б характерними для думки філософів-українців, поглиблення нашого пізнання філософських вчень, висунених нашими предками, є вже цілком достатнім результатом.

Хотілось би звернути увагу також на педагогічний аспект осмислення історії філософії в Україні. Після здобуття Україною незалежності курс історії української філософії почали читати на всіх філософських спеціальностях в університетах, а також часто і на нефілософських. Протягом цього часу в нас уже усталився "історико-філософський пантеон": набір постатей, яких вважають українськими філософами. Незважаючи не те, що ці люди в переважній більшості не займалися філософією професійно, а були письменниками, церковними чи політичним діячами, за ним зафіксовано чіткий статус "український філософ". Враховуючи те, що курс української філософії читається паралельно з курсом загальної історії філософії, наші студенти мають можливість порівнювати "українських філософів" з "просто філософами". Часто доходять до досить неприйнятних висновків про те, що українська філософія є неповноцінною, що в нас немає жодного справжнього філософа і т. д. Щоб уникнути такого, курс історії філософії України, на мою думку, має бути насамперед дослідницьким курсом, де студенти мають ознайомлюватися з пам'ятками філософії на наших теренах, сучасним станом досліджень цих пам'яток, методами, які тут застосовуються тощо. Щоб у студентів не виникало зневаги чи комплексу неповноцінності, не потрібно жодним чином протиставляти світову філософію і українську, світових філософів і українських. Звичайно, успішність навчального курсу великою мірою залежить від професійності викладача. Однак було б непогано залучати фахових дослідників до навчального процесу. Занурення студентів у "дослідницьку кухню" могло б сприяти кращому розумінню ними реальної ситуації в галузі історії філософії України.

На закінчення, відповідаючи на поставлене на початку запитання, хотів би ще раз повторити, що українська філософія існує як сукупність філософських вчень згрупованих за зовнішньою ознакою. Чи має ця сукупність певні внутрішні, змістовні, ознаки, які її об'єднують, можуть показати тільки дальші дослідження, проведені на високому фаховому рівні. На даний момент українська філософія (чи філософія України) повинна розвиватися як перспективний дослідницький проект.

1. *Горський В. С.* Історія української філософії : курс лекцій : навч. посіб. для студ. вузів. – К. : Наукова думка, 1996; *Федів Ю. О.* Історія української філософії : курс лекцій : навч. посіб. для студ. – К., 1994; *Огородник І. В., Русин М. Ю.* Українська філософія в іменах. – К. : Либідь, 1997; *Федів Ю. О., Мозгова Н. Г.* Історія української філософії : навчальний посібник – К. : Україна, 2000; Історія української філософії : підручник. – К. : Академвидав, 2008. В інших роботах, присвячених цьому питанню, автори здебільшого надають перевагу іншому терміну – "історія філософії на/в Україні", наприклад: *Чижевський Д.* Нариси історії філософії на Україні // Чижевський Д. Філософські твори : у 4 т. Т. 1. – К. : Смолоскип, 2005. – С. 3–162; *Огородник І. В., Огородник В. В.* Історія філософської думки в Україні : курс лекцій : навч.

посіб. – К. : Вища школа ; Знання, 1999; *Вільчинський Ю. М.* Розвиток філософської думки в Україні – К. 1994. 2. Серед робіт, присвячених історії української філософії, питанню обґрунтування концепту "українська філософія" найбільше приділяв увагу Вілен Горський. В. Горський в своєму розумінні української філософії відштовхується від поняття "українська філософська культура". Такий підхід, безперечно, є дуже цікавим і евристичним. Однак вбачаю в ньому два недоліки. Хоча, поза сумнівом, філософія тісно пов'язана з культурою, однак потребує доведення чи з національною, чи іншими її видами, наприклад, з загально людською. З іншого боку, поняття "українська філософія" і "українська філософська культура" аж ніяк не є тотожними. 3. Людвіґ Вітґенштайн написав свій знаменитий "Tractatus logico-philosophicus" будучи солдатом австро-угорської армії, коли його полк перебував під Чернівцями. Тут він упорядкував свої попередні записи і створив перший варіант тексту. (Див. *Monk R.* Ludwig Wittgenstein: the duty of genius. – New York : Free Press : Maxwell Macmillan International, 1990. – P. 151–152.) Однак у нас не усталилася традиція зараховувати Вітґенштайна до українських філософів.

Надійшла до редколегії 03.11.11

УДК 13

Я. М. Стратій, ІФ ім. Г. С. Сковороди НАН України

ІНОКЕНТІЙ ҐІЗЕЛЬ ПРО ПРИРОДУ ПОЄДНАННЯ ДУШІ Й ТІЛА

У статті аналізується розуміння Інокентієм Гізелем природи поєднання душі і тіла в контексті схоластичної філософії.

Ключові слова: І. Гізель, душа і тіло, схоластична філософія.

В статье анализируется понимание Иннокентием Гизелем природы соединения души и тела в контексте схоластической философии.

Ключевые слова: И. Гизель, душа и тело, схоластическая философия.

The article is concerned with understanding nature of connection of the soul and body by Inokentij Gizel.

Keywords: I. Gizel, soul and body, scholastic philosophy.

Однією із складових частин рукописного латиномовного філософського курсу Інокентія Ґізеля під назвою "Opus totius philosophiae" ("Твір про всю філософію"), який він прочитав студентам заснованого 1632 р. Києво-Могилянського колегіуму впродовж 1646–1647 рр. і який зберігається в Інституті рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського під шифром Мел. М./П 128, є "Tractatus de anima" ("Трактат про душу"). Це – перший відомий на сьогодні "Трактат про душу" з філософської спадщини Києво-Могилянської академії (з першого філософського курсу, читаного 1639–1640 рр. Йосифом Кононовичем-Горбацьким збереглася тільки логіка) і нараховує він 139 сторінок в 4-ку. Ще один приналежний українському авторові початку XVII ст., а саме Касияну Саковичу, "Трактат про душу" ("Traktat o duszy") був написаний польською мовою і виданий у Кракові 1625 р. Українською мовою його переклала Валерія Нічик [1].

"Трактат про душу" Інокентія Ґізеля складається з трьох частин, які мають назву "De anima in communi" ("Про душу загалом"), "De anima sensitiva" ("Про чуттєву душу") та "De anima rationali" ("Про розумну душу") і відображає погляди автора на низку антропологічних проблем, актуальних для схоластики загалом і для пізньої схоластики зокрема. До них належать, наприклад, проблема природи поєднання душі й тіла, співвідно-

шення сутності душі і її здатностей, єдності й множинності форм, проблема видів, активного й пасивного або можливісного інтелекту, формування слова ума (verbum mentis), пов'язані у свою чергу з концепцією чуттєвого й інтелектуального пізнання, проблема свободи волі тощо.

Спробуймо з'ясувати бачення Інокентія Ґізеля природи поєднання людської душі з тілом. Етьєн Жільсон наводить три концепції такого поєднання, обговорювані у схоластичній філософії. Згідно з першою душа й тіло зливаються в єдине суцільне єство, чиї властивості водночас причетні обом його складовим субстанціям – духовній і тілесній. При такому злитті ці два елементи утвореного суцільного єства існують не актуально, а лише віртуально, так що виокремити їх неможливо, бо відбувається втрата їхньої власної сутності. Згідно з другою, протилежною до цієї, концепцією душа й тіло поєднуються у спосіб зовнішнього доторкання і тоді сутністю людини є не поєднання душі з тілом, а одна тільки душа, яка використовує тіло як своє знаряддя [2]. І нарешті відповідно до третьої концепції душа як властива форма людського виду поєднується з тілом у субстанціальний спосіб для конституювання субстанціального утворення (compositum), якому надає життя, здатність відчування і мислення і постале завдяки такому поєднанню утворення називається людиною [3].

Перша з наведених концепцій поєднання душі й тіла у "Трактаті про душу" Інокентієм Ґізелем не обговорюється. Друга згадується і коментується у багатьох схоластичних текстах. Не оминає її і Ґізель. Джерелом цієї концепції було визначення людини, обгрунтоване Платоном у його творі "Алківіад" і згодом запозичене Плотіном. Суть її, як уже зазначалося, полягає у тому, що під людиною розуміється душа, яка користується тілом. Наслідком такого розуміння людини було утвердження ієрархічної переваги душі над тілом, адже душа, бувши присутньою в тілі, поєднується з ним завдяки впливу, постійній дії на нього з метою забезпечення його життєдіяльності. Прихильником такого погляду на природу поєднання душі й тіла був Св. Августин, а також ті представники схоластичної філософії, які тяжіли до августиніанства і уважали душу самодостатньою субстанцією. Альберт Великий, зокрема, був переконаний, що людська душа – не лише форма тіла, а й наявна в ньому завершена в самій собі духовна субстанція [4], яка із зовні приходить внаслідок креації і належить до форм, не здатних до поглинання чи будь-якого поєднання з матерією ("…illae formae non possunt esse absortae et omnino coniunctae cum materia") [5].

Як уже стверджувалося, ця концепція поєднання душі й тіла активно обговорювалася в різних схоластичних школах. Так, наприклад, у своєму трактаті "Про душу" один із представників томістичної філософії університету в Саламанці Йозеф де Аґілера, торкаючись згаданої проблеми, зазначає: "Деякі античні філософи стверджували, що розумна душа поєднується з тілом не як форма, а як зовні присутній рушій, подібно до того, як моряк поєднується з кораблем або як ангел – з повітряним тілом, яким часом користується" ("Quidem philosophi antiqui dixerunt

animam rationalem non uniri corpori ut formam, sed solum ut motorem extrinsece assistentem, sicut nauta unitur navi, et sicut Angelus unitur corpori aereo, quod aliquando assumit") [6]. Розмірковуючи далі з приводу такого погляду давніх філософів на природу поєднання душі й тіла, він висловлює сумнів щодо істинності іхньої позиції і зрештою її спростовує. Він каже, що оскільки наша душа відчуває, тішиться, сумує тощо, то для здійснення таких дій вона потребує спів-діяти з тілом, бо відчування та інші відповідні вияви чуттєвої частини душі не відбуваються без того чи іншого тілесного органу, тому тіло також відчуває завдяки душі або радше відчуття зазнає людина, яка являє собою поєднання з душі й тіла. Якби ж душа була тільки зовнішньою рушійною силою, тіло нічого б не відчувало, як не зазнає жодого відчуття корабель, коли приводиться до руху моряком, ані повітряне тіло від дії на нього ангела. Це, на думку Аґілери, свідчить про те, що розумна душа поєднується з тілом як акт і є формою внутрішньою. Адже якби розумна душа була лише рушієм для тіла, вона могла б його залишити, а згодом знову використовувати, коли б схотіла, як, приміром, моряк може за бажанням залишити корабель, а ангел повітряний простір. Виходячи з цього, доходить висновку Аґілера, душа в глибший спосіб поєднана з тілом, ніж мотор з річчю, яку він приводить до руху і тому поєднується з ним як акт і внутрішня форма, надаючи йому життя і його одухотворюючи. ("Nam evidens est animam nostrum sentire, gaudere, tristari etc., ad quas operationes concurrit etiam corpus, quia sensatio et huius modi passiones partis sensitivae non sunt sine organo corporeo; unde corpus sentit etiam ratione animae, vel potius coniunctum ex anima et corpore sentit. Sed si anima esset tantum extrinsece movens, corpus nihil sentiret: Sicut navis non sentit ex eo, quod moveatur a nauta, nec corpus aereum sentit, dum moveatur ab Angelo: ergo quia anima rationalis unitur corpori, ut actus, est forma intrinseca. Praeterea, quia si anima rationalis esset tantum motor corporis, posset illud deserere, et iterum assumere, quando vellet, sicut nauta potest pro libitu navem relinquere, et Angelus corpus aereum: sed hoc est manifeste falsum: ergo anima intimiorem unionem ad corpus habet, quam motor ad rem, quam movet: consequenterque unitur ei ut actus et forma intrinseca illud animans et vivificans".) [7].

Така критична оцінка концепції поєднання душі й тіла в спосіб зовнішнього доторкання, що передбачала вміщення сутності людини не в поєднання душі й тіла, а лише в одну душу, залишаючи тілу роль знаряддя для душі, характерна для більшості пізньосхоластичних авторів. Притаманна вона й Інокентію Ґізелю. У розділі під назвою "Про походження душі" він, розглядаючи різні судження авторитетних філософів, наводить думку Платона, яку подає так: "Платон, – стверджує професор Києво-Могилянської академії, – був переконаний, що Бог сам створив усі розумні душі і обдарував їх науками, а в покарання за гріх скинув їх у тіла, немовби в темниці" ("Plato sentiebat, quod omnes animas rationales solus Deus creavit instruxitque scientiis, sed in peccati paenam eas in corpora, tanquam in carceres detrusit") [8]. В іншому місці, розмірковуючи про природу поєднання душі з тілом, як її бачив Платон, він для спростуван-

ня його позиції користується тим самим аргументом, що й Аґілера. "Якщо, – каже Ґізель, – розумна душа стосовно людни є лише присутньою формою, вона поводить себе щодо людини як рушій стосовно рухомого, тобто як моряк шодо корабля і вершник відносно коня. Таким чином, як дія моряка не приписується кораблеві, а вершника – коневі, так людині не належить дія розумної душі" ("Si anima rationalis respectu hominis est tantum assistens forma, habet se respectu hominis, ut movens ad mobile, id est ut nauta ad navem et sessor ad equum. Ergo ut actio nautae non tribuitur navi, nec sessoris equo, ita homini non tribuetur animae rationalis actio") [9]. І далі він обгрунтовує загальноприйняту більшістю схоластичних шкіл аристотелеву концепцію, згідно з якою розумна душа є оформлюючою формою (forma informans), підкреслюючи при цьому, що такий погляд не прийнятний для Платона з притаманним йому баченням розумної душі як лише присутньої у тілі форми, яка використовує тіло наче колісницю ("Conclusio tertia: animam rationalem esse formam informantem. Haec conclusio est contra Platonem, qui existimavit animam rationalem esse formam tantum assistentem et uti corpore tanquam vehiculo") [10].

Ґізель переконаний, що розумна душа людини – нематеріальна, духовна, її дії піднесені над природою і призначенням тіла й матерії ("Operationes animae rationalis sunt elevatae super naturam et condicionem corporis et materiae. Ergo rationalis anima non est materialis et corporea, sed immaterialis et spiritualis") [11]. Вона, як і тіло, є неповною субстанцією, її завданням є надавати тілові форму, разом із тілом конституювати утворення, що називається людиною. На відміну від Альберта Великого, що обстоював розуміння душі як інтелектуальної субстанції, для якої бути формою тіла становило її функцію, а не сутність, чим він демонстрував схильність до платонівського бачення природи поєднання душі з тілом [12], Інокентій Ґізель, як і переважна більшість схоластичних авторів томістичного чи скотистичного спрямування, рефлексію з приводу поглядів яких можна відстежити у філософському курсі професора Києво-Могилянської академії, вважав душу субстанціальною формою тіла, яка проникає тіло, наповнюючи собою кожну його частинку, в єдності з яким вона утворює складене (compositum), тобто людину, яка в свою чергу саме завдяки такому поєднанню може здійснити свою власну функцію – інтелектуальне пізнання.

Проте, розуміння способу поєднання душі як видової форми людини з тілом, внаслідок чого мало з'явитися складене з душі-форми й матерії-тіла, тобто конкретний реально існуючий індивід, доволі відрізняється у авторів томістичної і скотистичної шкіл. На переконання Томи Аквінського та його послідовників види та форми, що їх визначають, розрізняються відповідно до притаманного їм рівня існування: підвищення або зниження рівня існування призводить до зміни виду. Тому інтелектуальна душа віртуально містить у собі душу чуттєву й рослинну або вегетативну і являє собою одну-єдину субстанціальну форму, достатню для утворення у поєднанні з тілом людини і надання їй життя, здатності відчування і мислення. Конституювання конкретної людської істоти з її ду-

шею і тілом відбувається завдяки єдиному божественному акту існування, зовнішньому стосовно мислення реального індивіда [13]. Інакше уявляють собі спосіб поєднання душі з тілом Йоан Дунс Скот і його послідовники. На думку Етьєна Жільсона, Дунс Скот визнає за формами більшу реальність, ніж Св. Тома і вираженям його реалізму форм є створена ним концепція "формального розрізнення", яка сягає давнього вчення про множинність форм. Зазначене розрізнення Дунс Скот розглядає як опосередковуючу ланку між розрізненням, здійснюваним розумом, і реальним розрізненням. Формальне розрізнення він проводить тоді, коли інтелект в межах певного реального буття виокремлює різні формальні складові. Такі формальності (formalitates) він мислить реально відмінними у думці й водночас реально єдиними в самій єдності суб'єкта [14]. Тому у Дунса Скота єдина інтелектуальна людська душа не віртуально, як у Томи Аквінського, а формально містить у собі як цілісні сущості (певною мірою актуалізоані сутності, що мають якийсь ступінь буття) чуттєву й вегетативну душу, тобто дві останні становлять різні формальності або форми, виокремлені з допомогою формальної дистинкції. Що стосується конституювання конкретного людського індивіда, то Дунс Скот мислив його як стягування (contractio) спільної природи з допомогою індивідуалізуючої форми. При поясненні виникнення індивідуальної людської істоти думка цього видатного схоласта рухається в межах авіценнівського реалізму natura communis (спільної природи) або спільної сутності, яку і Авіценна, й Дунс Скот розуміли як невизначену ні щодо загального, ні щодо одиничного. Розв'язаня проблеми формування індивіда Дунс Скот бачить на шляху доповнення спільної природи індивідуалізуючою детермінацією. Останньою не може бути форма, спільна для індивідів одного виду, а саме видова форма людини. Ця детермінація має виходити з середини самої форми, natura communis індивідуалізується вищою актуальністю своєї форми – оцейністю (haecceitas). Незважаючи на докорінну відмінність цих двох начал: спільної природи й оцейності (адже остання з причини своєї цілковитої індивідуальності не може бути у складі виду), Дунс Скот і його послідовники вважали, що вони пов'язані нерозривним зв'язком, бо оцейність поєднується лише із своєю власною видовою формою, а natura communis, осмислена як невизначена, може сполучатися з різними оцейностями [15].

У своєму філософському курсі, а саме у третьому трактаті з логіки, де обговорюється, зокрема, проблема дистинкцій, Ґізель так визначає формальне розрізнення: "Формальне розрізнення, – стверджує він, – це таке розрізнення, яким згідно з скотистами розрізняються всі сущості, що їх томісти розрізняють лише розрізненням мисленого розуму, яке має такі засади у природі речі, що здатні бути в багатьох концептах… Воно є проміжним розрізненням, є незалежним від інтелекту формальним розрізненням з природи речі, проте меншим за реальне і більшим за розумове, тому й називається проміжним" ("…per distinctionem ex natura rei formalem, qua scotistae affirmant distingui omnes entitates, quas thomistae tantum distinguunt distinctione ratione rationis ratiocinatae,

habente tale fundamentum a parte rei, quod est aptum pluribus conceptibus…Ex his inferes distinctionem mediam, quam scotistae defendunt, non esse distinctionem ex natura rei ut sic, … sed distinctionem ex natura rei formalem independentem ab intellectu, quae autem minor sit, quam realis et maior sit quam rationis, ideo media appellatur") [16]. Реалістичні тенденції у розумінні спільної природи (natura communis), детермінованої шляхом стягування (contractio) до видової і зрештою до одиничної форми людини помітні й у Ґізеля. На його думку, людина як така, її видова форма – індиферентна до всіх індивідів свого виду і відрізняється від них. Для того, аби вона стала конкретною людською істотою, ця видова форма повинна індивідуалізуватися, до неї має долучитися щось реальне, позитивне, індивідуалізуюча ознака, породжена нею зсередини "ось ця" одинична форма, яку професор Києво-Могилянської академії відповідно до скотистичної традиції називає оцейністю (haecceitas) і завдяки якій конституюється складеність (compositio) з цієї ідивідуалізованої видової природи і матерії-тіла ("Natura nam individuanda ex se est indifferens ad omnia individua eiusdem speciei; at natura individuata non est amplius indifferens; ergo differentia individuans aliquo saltem modo differt a natura individuanda, efficitque aliquam compositionem, cum illi additur… Individuum addit aliquid reale positivum supra naturam secundum se, ratione cuius constituitur natura singularis et fundatur negatio divisibilitatis in plura singularia") [17]. Однак у межах цієї конституйованої складеності, в структурі цієї складеності, а точніше в її формальній частині, Ґізель виокремлює три формальні складові – три анімаційні ступені або формальності (formalitates), що, як і в Дунса Скота та його посдовників, мислилися реально єдиними й водночас розрізнюваними автономними формами у самій єдності суб'єкта, себто субстанціальної форми людини. Розмірковуючи про структуру душі, яка вводиться у мить народження людини, Інокентій Ґізель спочатку наголошує, що ця душа є єдиною і до того ж душею розумною, вона містить у собі всі три ступені і спочатку дає поштовх для формування налаштованостей (dispositiones), тобто нетривких, змінюваних властивостей, достатніх для здійснення росту, згодом для дій чуттєвих, і завершенням сутнісної форми людини є інтелектуальна душа з характерними для неї розумовими діями. "Душа, яка вводиться при народженні людини, – стверджує він, – є душею розумною. Але вона, оскільки дає поштовх для формування налаштованостей, достатніх для здійснення росту, перше, ніж для дій чуттєвих, і для останніх раніше, як для розумових, то конституйоване нею здійснює дії вегетативні раніше, ніж чуттєві, і останні – раніше від розумових" ("Anima, quae in generatione humana introducitur, est anima rationalis. Sed haec, quia prius invenit aut principiat dispositiones, sufficientes ad operationes vegetativas, quam sensitivas et ad has, quam rationales, propterea prius constitutum per ipsam exercet operationes vegetativas, quam sensitivas et has, quam rationales") [18].

Далі, аналізуючи структуру єдиної триступеневої людської душі, Інокентій Ґізель схильний бачити між цими її ступенями формальну відмін-

ність. "Розумна душа є формально рослинною і чуттєвою, – стверджує він. – Оскільки бути формально рослинною і чуттєвою є нічим іншим, як бути субстанціальною формою, за допомогою якої складене, конституйоване через неї, може здійснювати життєві й чуттєві дії. Але на це здатна розумна душа, якщо вона перебуває в людині. Отже, стверджуємо: Позаяк не інакше, як тому душа тварин уважається формально чуттєвою, чи душа рослин – формально рослинною, що вони є формами, завдяки яким складене з них має здійснювати відповідні дії, то й, оскільки це притаманне й душі розумній, вона повинна вважатися формально рослинною і чуттєвою… Людина формально є такою, що живе життям рослини, і є формально твариною або чуттєвим живим створінням. Таким способом вона має форму, не інакшу, як розумову, яка формально є рослинною і чуттєвою" ("animam rationalem esse formaliter vegetativam et sensitivam"; "Homo est formaliter vivens vita vegetativa et est formaliter animal seu vivens sensitivum. Ergo habet formam, quae est formaliter vegetativa et sensitiva, non aliam, quam rationalem") [19]. Твердження про наявність формальної дистинкції між трьома анімаційними ступенями в структурі людської душі засвідчує присутність скотистичних тенденцій в інтерпретації проблеми душі цим могилянським професором. Таке розуміння структури людської душі суттєво відрізняється від її бачення Томою Аквінським і його послідовниками. Адже останні вважали людську душу єдиною неподільною на частини формою, що містить у собі вегетативні й чуттєві властивості й не потребує виокремлення автономних форм для пояснення притаманних їй життєдайних і чуттєвих дій, бо як досконаліша форма вона здатна здійснювати все те, на що спроможні нижчі за неї форми і окрім того її виникнення як форми досконалішої передбачає руйнацію попередніх, нижчого рівня форм. Водночас Ґізель, незважаючи на наявність у тексті його філософського курсу помітних впливів вчення Дунса Скота, не справляє враження особливо послідовного скотиста, натомість часто-густо балансує між скотистськими й томістичними інтерпретаціями. Про це, зокрема, свідчать його розмірковування у "Логіці" з приводу проблеми віртуального розрізнення, де він стверджує таке: "Віртуальне розрізнення – це єдність, рівнозначна множинності. Таким чином, між двома тоді наявне віртуальне розрізнення, коли вони з боку речі є актуально чимось одним, яке при цьому рівнозначне багатьом, котрі в іншому випадку реально актуально розрізняються. Наприклад, людина, хоча й є чимось одним реально, маючи здатності – вегетативну, чуттєву й раціональну, які разом з душею є одним і тим же, відповідає багатьом живим істотам, реально розрізненим" ("Distinctio virtualis est unitas aequipollens multitudini. Id est tunc inter duo reperitur distinctio virtualis, quando illa duo sunt unum quod actu a parte rei, sed quod aequipollet multis, quae alibi realiter actu distinguuntur, v. g. homo, cum sit idem realiter, habens virtutem vegetativam, sensitivam et rationalem, quae sunt idem cum anima realiter, aequivalet multis animatis realiter distinctis") [20].

Таким чином, утверджуючи трирівневу структуру єдиної людської душі, що загалом було спільним для різних схоластичних шкіл, українсь-

кий автор, хоча часом і схиляється до томістичного її розуміння, як у щойно наведеній цитаті, проте, якщо його інтерпретацію розглядати в контексті розуміння проблеми єдності й множинності форм, Інокентій Ґізель все ж таки демонструє тяжіння до її скотистичного витлумачення. Загалом проблема єдності й множинності форм була в схоластиці доволі дискусійною. Визначити погляди того чи іншого автора на її розв'язання неможливо без з'ясування його позиції щодо структури людського тіла, з яким покликана поєднатися душа для утворення людського індивіда. Одначе, перш ніж перейти до теми людського тіла, слід визначити, яким бачив Ґізель зв'язок душі й тіла: субстанціальним чи акцидентальним?

Відмінність між субстанціальним і акцидентальним поєднанням полягає в тому, що в акцидентальному одна сутність прищеплюється до іншої, акциденція або акцидентальна сутність залежить від субстрата, спроможного існувати безвідносно до неї, натомість субстанціальне поєднання або утворення – це сполука двох неповних сущостей, наприклад, матерії і форми, які не здатні існувати одна без одної, а лише разом витворюють повну субстанцію – єдність матерії з актуалізуючою останню формою. З точки зору більшості схоластичних авторів, що дотримувалися аристотелевого розуміння приналежності душі й тіла до сутності людини, на відміну від платоніків, які цю сутність ототожнювали з душею, людина є повною субстанцією, а отже поєднання душі й тіла є поєднанням субстанціальним. Складена з двох неповних сущих, нерівнозначних з огляду на свої конститутивні можливості, адже конститутивна функція душі як субстанціальної форми набагато перевищує актуалізовуване нею тіло, людина як цілісність здобуває існування від душі або внаслідок здійснюваного нею субстанціального акту, якщо сутність мислилася як носій відповідного рівня буття, або згідно з Томою Аквінським завдяки додатковому божественному єдиному акту існування. Субстанціальний характер поєднання душі й тіла обстоює Йозеф Аґілера. Говорячи про глибинний зв'язок душі з тілом як внутрішньої актуалізуючої форми, він підкреслює, що спіритуальність людської душі не є перешкодою для такого поєднання, бо в своєму духовному вираженні душа не є повним сущим, а являє із себе дух, покликаний до конституювання чогось субстанціально єдиного разом з тілом ("Nec obstat, quod anima rationalis sit spiritus; quia non est quid completum in linea spirituali, sed est spiritus per se ordinatus ad constituendum unum aliquid substantiale simul cum corpore") [21]. Відомий репрезентант скотистичної школи Бартоломео Мастрі, розмірковуючи про те, яким актом слід уважати людську душу: субстанціальним чи акцидентальним, формою лише присутньою чи оформлюючою, заперечує можливість припущення акцидентального зв'язку душі з тілом і визначає душу як субстанцію ("ergo anima non est accidens, sed substantia") [22]. Вважаючи людську душу оформлюючою формою, цей автор наполягає на субстанціальному характері такого акту оформлення, яке як долучена до роду відмінність надає утворюваній складеності видового буття, натомість присутньою формою, на думку Мастрі, є привхідна форма, котра приходить до вже конституйованої

у своєму особливому бутті речі й надає їй не якогось буття, а лише певної потенційної функції, як моряк кораблеві або інтеліґенція небу. Отож, робить висновок Мастрі, душа, позаяк вона надає живому створінню видового буття, є формою оформлюючою, а не присутньою, є субстанціальним оформлюючим актом. Пояснюючи далі аристотелевий термін "ентелехія" він стверджує, що означає цей термін не безперервну дію, як його витлумачував Ціцерон у "Тускуланських бесідах", а актом або повною і викінченою формою, завдяки якій річ здійснюється у своєму остаточному бутті за наявності форми тілесності ("Forma informans est, quae materiam substantialiter informat, et dat esse specificum composito, tanquam differentiam generi addita, forma assistens est, quae rei in proprio esse constitutae advenit, et non dat ei aliquod esse, sed solum aliquam operationem, ad quam est in potentia, ut nauta navi, intelligentia Coelo; quo notato dicimus animam esse formam informantem non assistentem, quia dat viventi esse specificum…est igitur anima actus substantialis informans … Entelechia, qui terminus non significat continuatam actionem, ut putavit Cicero 1. Tuscul. sed actum, seu formam completam, et consummatam, a qua res totaliter completur in esse ultimo, ad differentiam formae corporeitatis") [23]. Субстанціальний характер поєднання душі й тіла обстоює також Інокентій Ґізель. Осмислюючи суть акцидентального й субстанціального зв'язку, професор Києво-Могилянської академії зазначає, що для того, аби щось уважалося привнесним акцидентально, потрібно, щоб воно приходило до сущого в завершеному або повному акті ("Ut autem aliquid dicatur advenire accidentaliter, oportet, ut adveniat enti in actu completo") [24]. Що ж стосується людської душі, то, на переконання українського автора, вона, оскільки наділяє складене, тобто людину, буттям і оформлює матерію-тіло, поєднується з ним не в акцидентальний, а в субстанціальний спосіб і є першим і саме субстанціальним актом ("…pro eo, quod dat esse simpliciter composito ipsamque informat materiam, et in hoc sensu anima dicitur actus – actus, inquam, non quilibet, sed actus primus, id est substantialis") [25].

Проблема природи поєднання душі й тіла не вичерпується аналізом сутності зв'язку душі з тілом та її структури. Доволі дискусійним у схоластичній філософії було також питання будови іншої складової частини людини – матерії-тіла. Свій погляд на те, що саме слід розуміти під згадуваним у визначенні душі "наділеним органами тілом" формулює і Ґізель. Наслідком його розмірковувань став висновок про те, що, правдоподібно, наділене органами тіло, яке є суб'єктом душі, не включає в себе останньої, бо душа, як акт наділеного органами тіла, репрезентуючи сутнісну основу людини, не має бути включеною до тіла – своєї матеріальної частини ("Corpus organicum, cum sit subiectum animae, non includit animam, tum quia anima, cum sit actus corporis organici et dicat essentialem ordinem ad corpus organicum, non debet includi in corpore organico") [26].

Водночас це наділене органами тіло являє собою, на думку Ґізеля, не першу матерію, що мислилася невизначеною, а матерію organisata, тобто таку, яка складена з органів, утворених, у свою чергу, з першої

матерії і відповідних форм, інакше кажучи, матерію другого рівня, ентитативну, що означає матерію певною мірою актуалізовану, яка набула такої властивості, як налаштованість (dispositio) до прийняття душі ("materiam ipsam organisatam seu habentem convenientia organa et debite disposita ad receptionem animae") [27]. З приходом душі, тобто із здійсненням актуалізації наділеного органами тіла – народженням людини – налаштованість зазначеного тіла до прийняття душі як тимчасова, нетривка властивість зникає, бо потреба в ній втрачається. У цьому зв'язку Ґізель формулює свою позицію з дискусійного у схоластиці питання: чи в людині існує єдина форма – розумна душа, – яка охоплює собою всі нижчі форми, чи в ній треба визнати множинність форм. Але перш ніж проаналізувати точку зору Ґізеля на цю проблему, розглянемо коротко погляди на неї відомих схоластів. Так Тома Аквінський був прихильником єдиної форми, натомість Альберт Великий обстоював вчення про множинність форм, вважаючи, що людське тіло становить структуру, утворену частковими формами, і саме в такому вигляді воно здатне до прийняття останньої форми – людської душі [28]. Дунс Скот наполягав на множинності форм у змішаних тілах і в живих істотах, проте, на відміну від Альберта Великого, у живій істоті він крім часткових форм виокремлює ще одну форму, завдяки якій усе тіло конституюється як тіло єдине, і називає цю форму forma corporeitatis – формою тілесності [29]. Він був переконаний, що, "оскільки тіло не зникає, коли його залишає душа, то загалом потрібно, щоб у живій істоті містилася така форма, завдяки якій тіло є тілом, форма, відмінна від тієї, за допомогою якої воно стає одушевленим, живим"("Forma animae non manente corpus manet, et ideo universaliter in quolibet animato necesse est ponere illam formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa, qua est animatum") [30]. Проблеми єдності й множинності форм торкається у своєму трактаті "De anima" Франсиско Суарес. Людське тіло цей мислитель уявляє собі як неживу структуровану матерію, що складається зі сформованих органів і частин, як акцидентальну конструкцію, систему налаштованостей, необхідну душі для того, аби вона могла себе здійснити як перший акт цього тіла ("…requirit anima in materia organisationem accidentalem") [31]. Проте, хоча Суарес якоюсь мірою визнає наявність часткових форм у вигляді акциденцій як необхідних налаштованостей для прийняття душі, він, як нам здається, схиляється все ж таки до концепції єдиної форми. На користь цього свідчить його твердження про те, що, хоча душа попередньо потребує акциденцій як необхідних налаштованостей, вона, однак, одним і тим же актом формує матерію і конституює композитум, а ми розрізняємо це розумом ("…anima eodem actu informat materiam et constituit compositum… licet a nobis ratione distinguatur") [32]. Наявність до приходу душі тілесної конструкції з часкових форм, поєднаних формою тілесності обстоює і Бартоломео Мастрі [33].

Окресливши в загальних рисах погляди цих знакових постатей схоластичної філософії щодо питання єдності й множинності форм, спробуймо з'ясувати, до кого найбільше тяжіє Інокентій Ґізель. У розділі свого "Tractatus de anima", де він розмірковує про існування часткових

форм, автор фактично позиціонує себе як прихильника концепції множинності форм. "Імовірно, – каже професор Києво-Могилянської академії, – в живій істоті є багато субстанціальних часткових форм"("Probabile esse dari plures formas substantiales partiales in vivente") [34]. "Частини тіла, – стверджує далі Ґізель, – розрізняються між собою… Але ця відмінність не спричинюється душею, позаяк душа є єдиною формою. Єдина ж форма не розрізняє частини матерії, яку вона формує. Отже, крім душі мають існувати часткові форми, в людині, наприклад. Завдяки ним [частковим формам] частини людини розрізняються між собою; і тому одна форма буде для кістки, а інша – для плоті, ще інша – для печінки, серця тощо" [35]. Таким чином, переконаний Ґізель, окремі частини тіла конституюються у своєму бутті не завдяки душі, а з допомогою якоїсь іншої форми або форм. Аргументом на користь цього автор аналізованого трактату вважає те, що душа з'являється в тілі, коли його частини вже розділені між собою, бо ембріон має голову, відокремлену від ніг, серце – від печінки. І ці форми, впевнений він, не виокремлюються внаслідок приходу душі.

Якщо ми проаналізуємо всі наявні в Ґізелевому трактаті тези, що стосуються концепції єдності й множинності форм, і порівняємо їх із поглядами на розглядувану проблему вже згадуваних відомих схоластів, то ми побачимо, що Ґізель, розуміючи тіло як матеріальну структуру, як систему ще неживих налаштованостей-форм, на відміну від Суареса, вважає його не акцидентальною конструкцією, якоюсь мірою співвідносною з певною частковою субстанцією, а радше подібно до Альберта Великого й Дунса Скота схильний уважати тіло утворенням, складеним із часткових субстанціальних форм, які з приходом душі оживають, здобувають життя: "Отже, необхідно ствердити, – читаємо в розділі його трактату, присвяченому розглядові проблеми можливості існування часткових форм, – що існують ці часкові субстанціальні форми, які хоч самі по собі і є неживі, проте отримують життя завдяки приходу душі" ("Dicendum ergo est, quod remaneant illae formae substantiales partiales, quae quidem sunt inanimatae de se, accipiunt vero vitam per adventum animae") [36].

У підсумку треба сказати, що Інокентій Ґізель бачить поєднання людської душі з тілом як їх субстанціальний зв'язок, при якому душа є не присутньою в тілі самодостатньою субстанцією, як у Платона та його середньовічних послідовників, а всеохоплюючою оформлюючою формою, що, приходячи до ще неживого тіла, конституйованого окремими субстанціальними формами, надає йому здатності до життя, відчування і мислення. Таким чином він позиціонує себе як прихильника схоластичного аристотелізму, який в частині інтерпретації проблеми множинності форм тяжіє до скотистичної школи, хоча введену Дунсом Скотом форму тілесності у своєму "Трактаті про душу" не згадує.

1. Див.: Пам'ятки братських шкіл на Україні: кінець XVI – початок XVII ст. Тексти і дослідження. – К., 1988. – С. 443–512. 2. Див.: *Жильсон Э.* Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. – М. ; СПб., 2000. – С. 240–241. 3. Див.: Там же. – С. 240–244. 4. *Жильсон Э.* Философия в средние века. – М., 2010. – С. 387. 5. *Magni Alberti.* De

animalibus. – Libri XVI, tractatus I, cap. XVII, § 90, 91. 6. *Josephi de Aguilera Salmanticensis*. Cursus philosophicus. Tomus tertius, continens tractatus de generatione et anima… anno 1722. – Mantuae Carpetanorum, ex Typog. Nicolai Rodriguez Franco: Superiorum permissu – p. 202. 7. Ibid. – P. 202–203. 8. *Giseli Innocentii*. Opus totius philosophiae… anno Domini 1645–1647. – P. 605. 9. Ibid. – P. 605зв. – 606. 10. Ibid. – P. 605v. 11. Ibid. – P. 607. 12. *Жильсон Э.* Философия в средние века. – С. 386. 13. Див.: *Жильсон Э.* Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. – С. 246. 14. Див.: *Жильсон Э.* Философия в средние века. – С. 454. 15. Там же. – С. 454, 479. 16. *Giseli Innocentii*. Op. cit. – P. 101. 17. Ibid. – P. 116. 18. Ibid. – P. 552v. 19. Ibid. – P. 553. 20. Ibid. – P. 101v. 21. *Josephi de Aguilera Salmaticensis.* Op. cit. – P. 203. 22. *Bartholomaei Mastrii de Meldula et Bonaventurae Belluti de Catana Ord. Min. Convent. Magistr.* Tomus tertius: continens Disputationes ad mentem Scoti in Aristotelis Stagiritae libros: De anima; De generatione et corruptione; De coelo et metheoris. – Venetiis, MDCCXXVII apud Nicolaum Pezzana. – P. 15. 23. Ibidem. 24. *Giseli Innocentii.* Op. cit. – P. 549v. 25. Ibid. – P. 548v. 26. Ibid. – P. 549. 27. Ibid. – 548v – 549. 28. *Josef de Vries.* Grundbegriffe der Scholastik. – Darmstadt, 1980. – S. 43–44. 29. Ibid. – S. 44. 30. Див.: *Dr. Werner K.* Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. – Regensburg, 1861. – S. 113. 31. *Francisco Suarez.* Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis "De anima" – Introduccion y edicion critica por Salvador Castellote. – Madrid, 1991. – DA, 1, 3, 8. 32. Ibid. – DA, 1, 3, 10. 33. *Bartholomaei Mastrii*. Op. cit. – P. 15. 34. *Giseli Innocentii.* Op. cit. – P. 554. 35. Ibidem. 36. Ibidem.

Надійшла до редколегії 08.11.11

УДК 140.8:21

Н. Г. Філіпенко, канд. філос. наук, ст. наук. співроб.,
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАН України

ГЕОРГІЙ ФЛОРОВСЬКИЙ І ВАСИЛІЙ ЗЕНЬКОВСЬКИЙ: ВІДМІННІСТЬ ІНТЕРПРЕТАЦІЙ ІСТОРІЇ РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ (НА ПРИКЛАДІ "НАУКИ ПРО ЛЮДИНУ" В. І. НЄСМЄЛОВА)

В статті розглядається відмінність методологічних підходів досліджень релігійної філософії Георгієм Флоровським і Василієм Зеньковським та їхнє ставлення до можливості християнської філософії.

Ключові слова: історія релігійної філософії, Г. Флоровський, В. Зеньковський.

В статье рассматривается различие методологических подходов исследований религиозной философии Георгием Флоровским и Василием Зеньковским и их отношение к возможности христианской философии.

Ключевые слова: история религиозной философии, Г. Флоровский, В. Зеньковский.

This article discusses the difference in George Florovsky and Vasiliy Zenkovsky's methodological approaches to religious philosophy studies and their views on possibility of Christian philosophy.

Keywords: history of religious philosophy, G. Florovsky, V. Zenkovsky.

Особливістю історико-філософських досліджень в Україні останніх двох десятиліть є введення в науковий обіг значної кількості нових імен та текстів [1], більшість з яких пов'язані з певною релігійною традицією, найчастіше – з Православ'ям. Це неминуче ставить дослідників перед **проблемою** осмислення того, як саме релігійні засади впливали на формування таких філософських концепцій. Дуже часто для вирішення цього завдання історики філософії звертаються до фундаментальних праць Георгія Флоровського ("Шляхи російського богослов'я") і Василія Зеньковського ("Історія російської філософії"), які вже давно визнано класичними.

Творчості цих мислителів присвячено низку досліджень, в тому числі й в Україні [2]. Однак **певним недоліком** в цій сфері є те, що майже зовсім не осмислено особливості їхніх методологічних підходів до історії релігійної філософії в дореволюційній Росії [3]. Саме тому залишились поза увагою відмінність, а подекуди й конфліктність інтерпретацій ними релігійно-філософської думки. **Мета** цієї статті й полягає в тому, щоб окреслити розбіжність методологічних підходів Флоровського і Зеньковського до визначення, викладу й осмислення релігійної думки, що зумовило різне розуміння ними, зокрема, можливості існування християнської філософії.

Зазначимо, що, на наш погляд, хрестоматійність і глибину історико-філософських досліджень протоієрея Георгія Флоровського і протопресвітера Василія Зеньковського визначило те, що вони стали певним етапом саморефлексії релігійної думки з опорою на Православ'я. Справді, якщо для світського, чи не пов'язаного з певною традицією релігійного дослідника і В. Соловйов, і В. Розанов, і представники духовно-академічної філософії однаково належать до релігійної філософії, то, з точки зору православного мислителя (якими є обидва згаданих автора історико-філософських студій), цей тип філософії вимагає певного структурування. Однак православність обох мислителів не завадила їм мати відмінні погляди з цього приводу. Більш того, висловимо припущення, слушність якого стане зрозумілою в процесі викладу статті, а саме, – існування двох настільки відмінних концепцій історії релігійної філософії, як "Шляхи російського богослов'я" о. Георгія Флоровського та "Історія російської філософії" о. Василія Зеньковського, неминуче має поставити і дослідника, й читача або в ситуацію вибору, або в ситуацію пошуку іншої відповіді. Те, що ці дві роботи опубліковано з різницею в десять років, абсолютно не відміняє відчуття, що ми присутні, беремо участь в дискусії, яка відбувається "тут" і "тепер".

Слід зазначити, що ця полемічність стосується не всіх релігійно-філософських систем. Стосовно релігійної філософії змішаного типу (тих теорій, де християнські ідеї існують поряд з нехристиянськими (наприклад, пантеїзм), що суперечать першим (як у В. Соловйова і М. Бердяєва)), автори солідаризуються в оцінках. Їхню суть дуже точно передано словами Георгія Флоровського: "Запізніле й марне повернення з Єрусалиму в Афіни" [4], тобто в дохристиянський дискурс. Обоє вважали подібну релігійно-філософську творчість проявом неоромантизму – заміною богослов'я філософією, оскільки, як і західний романтизм, вона претендувала на вирішення релігійних завдань: бути не лише осмисленням, але й духовним регулятивом життя [5]. В російській філософії початку ХХ століття це виявилось в концепції "нової релігійної свідомості" (наприклад, у Д. С. Мережковського), що пов'язана з критикою історичного християнства та ідеєю синтезу християнства й язичництва [6], тобто, за словами Георгія Флоровського, з прагненням побудувати церковний синтез з нецерковного досвіду [7]. Така філософія релігійна, але вона аж ніяк не є християнською.

Однак ця згода між Флоровським і Зеньковським зникає, коли йдеться про оцінку тих напрямів релігійно-філософської думки, які перебувають в руслі християнської догматики. Тут і з'являється згадана дискусійність. Розгляд ними "Науки про людину" професора Казанської Духовної Академії Віктора Івановича Нєсмєлова – яскраве підтвердження сказаному. Саме в обговоренні концепції цього автора найбільш чітко виявились розбіжності обох мислителів щодо питання можливості християнської філософії, що й зумовило необхідність звернутись до аналізу ними вказаної роботи.

О. Георгій Флоровський починає свій виклад з думки, яка пояснює нам і назву його власної праці – "Шляхи російського богослов'я", й водночас різкість його оцінок російської релігійної філософії. Мова йде про два шляхи в богослов'ї – "згори чи знизу – від Бога чи від людини, від Одкровення чи від досвіду. Патристика й схоластика йдуть першим шляхом; "нове богослов'я" – це шлях знизу" [8]. Тому, за словами о. Георгія, "Наука про людину" В. Нєсмєлова – приклад "нового богослов'я", спроба антропологічної побудови богословської системи. Отже, для Флоровського, релігійна думка в будь-якій її формі, по суті, є богослов'ям. Одна з відповідей на питання "чому?" наступна: він вважав будь-яку релігійну філософію, в тому числі й християнську, ідентичною за своєю суттю західному романтизму, а саме – спробою прийти на зміну богослов'ю, існувати "замість нього" [9]. Ще одна паралель, що асоціюється з назвою "нове богослов'я", – оцінка творчості В. Нєсмєлова М. Бердяєвим, який захоплено називав її "новим і вічним християнством" [10].

Початок розмислів о. Василія Зеньковського про систему Нєсмєлова – явна антитеза точці зору о. Георгія Флоровського. Ні, він не вказує на неї прямо, але весь хід його думки – неначе запізніла відповідь, спростування через роки. Для о. Василія, богослов'я та християнська філософія – два різних типи релігійної свідомості. Перший з них – богослов'я, виходить з даних Одкровення, є творенням загальноцерковного характеру (й саме тому залежить від соборної свідомості Церкви). Другий – християнська філософія, маючи в основі непорушність віри, може розвиватись двома способами: 1) або як розкриття і осмислення індивідуальної "віросвідомості"; 2) або як "виправдання" віри чи погодження її з началами філософії [11]. Для Зеньковського, саме перший спосіб (розгортання індивідуальної віросвідомості) заснований на внутрішній свободі творчості, й саме його можна назвати "християнською філософією" в точному сенсі цього слова. І тут знову виникає паралель з оцінкою "Науки про людину" В. І. Нєсмєлова, але вже єпископом Антонієм Храповицьким (пізніше митрополитом). Для нього, книга Нєсмєлова християнська не тому, що є штучно сконструйованою філософською апологією, а тому що філософські розмисли автора абсолютно вільно співпали з істиною Одкровення [12]. Ця оцінка дуже схожа на визначення християнської філософії о. Василя Зеньковського. Важливо зазначити, що християнська філософія, яка виростає з сукупності інтуїцій, притаманних

індивідуальній християнській свідомості, не може мати обов'язкового для церковної свідомості характеру. На наше запитання – "в чому ж тоді смисл такої релігійної філософії?" – ми знаходимо наступну відповідь: розгортання індивідуальної віросвідомості з притаманними їй впливами, що перебувають поза християнством, не надають більшої сили християнським істинам, але розкривають їх з іншого боку [13]. Ми побачимо, що й це – відповідь о. Георгію, який схильний бачити в цих впливах скоріше затьмарення християнської істини.

В залежності від того, під яким методологічним кутом зору ми вдивлятимемося в "Науку про людину" В. І. Нєсмєлова, ми побачимо дві різні праці і дві різні оцінки їх.

З самого початку викладу Флоровським поглядів Нєсмєлова підкреслюється їхня протилежність богослов'ю свв. отців, що йде від Одкровення: "Нєсмєлов свідомо починає від людини, виходить з даних внутрішнього досвіду чи самосвідомості. "Загадка про людину" і є для нього першодвигуном релігійного розвитку" [14]. Потім він коротко описує основні ідеї автора "Науки про людину":

- Двоїстість людини як безумовної сутності і простої речі фізичного світу є утвердженням, з одного боку, існування Бога як істинної Особистості, образом якої є людина, а, з іншого, – доказом гріхопадіння людини як добровільного включення нею себе в світ речей, оскільки "вищої мети перша людина захотіла досягти не на шляху духовної свободи і вірності волі Божій, але на шляху магізму й марновірства, із зовнішньої природи" [15].
- Онтологічний, а не юридичний характер спасіння людини Христом: "…світ, який дійсно був створений Богом, людина знищила своїм злочином". "Спасає людину Христос, і спасає її Своєю Хресною смертю та воскресінням". "Лише Син Божий як творець світу й може … взяти гріх чи прийняти на себе гріх світу, всі гріхи світу". "Своєю смертю Він знищує гріх". "Його воскресіння закріплює звільнюючий від гріха смисл його смерті" [16].
- Але для спасіння людини "вимагається особиста співучасть, каяття, подвиг і віра в виправдання Христове" [17].

Потім настає час оцінювання. О. Георгій, називаючи теорію Нєсмєлова "новим богослов'ям", висуває до неї саме богословські вимоги. Це визначає й розуміння ним мети цієї концепції ("показати тотожність християнської істини з ідеалом людської самосвідомості" [18]) та її реалізації. Для Флоровського, "Наука про людину" абстрактна, схематична, в ній мало написано про Церкву та таїнства, про проблеми духовного життя [19]. Слід особливо відзначити ще два моменти в її оцінці о. Георгієм, з якими не погодиться о. Василій – спрощене розуміння впливу Фейєрбаха (тут Георгій Флоровський поділяв точку зору Миколи Бердяєва: "думка Фейєрбаха про антропологічну таємницю релігії обернена ним на засіб захисту християнства" [20]) та антиісторизм (за словами о. Георгія, людина Нєсмєлова "живе не в історії, а наодинці з своїми тягучими думками" [21]).

Полемізуючи з цих питань з Флоровським, Зеньковський робить декілька важливих зауважень, що розкривають суть християнської філософії. Пояснюючи відношення між поглядами Нєсмєлова та Фейєрбаха, він відзначає їхню докорінну відмінність: антропологізм Фейєрбаха – продукт релігійного іманентизму, а антропологізм Нєсмєлова вимагає сходження до Бога як Абсолюта [22]. Таким чином, о. Василій Зеньковський вважає, що о. Георгій Флоровський і Микола Бердяєв не побачили у Віктора Нєсмєлова первісну *релігійну* інтуїцію людини [23]. Цю ідею він повторює неодноразово. Наприклад: "У Нєсмєлова його релігійна свідомість своєрідно висвітлила йому проблему людини" [24]. Або: "У Нєсмєлова важливим є не те, *як* він намагався передати основи вчення християнства – тут багато спірного й одностороннього, а те, що він пробував філософськи висловити те, *що* відкриває нам християнство в людині" [25]. Останнє висловлювання Зеньковського фіксує відмінність методологічних підходів Флоровського та його власного щодо оцінки християнської філософії: для о. Георгія, вона є викладом іншим способом основ християнства, що є недовершеним в порівнянні з тим, як це робили свв. отці (звідси й "нове богослов'я"), для о. Василія, – нова відповідь на старі філософські питання, відповідь, що базується на християнському віровченні. Обидва зауваження, на наш погляд, пояснюють розуміння Зеньковським відмінності між християнською філософією та богослов'ям. Християнська філософія – це зовсім *не "поводир"* людини від зневіри до християнської віри, не *"правило"* духовного життя, а *осмислення* віруючою людиною існуючих проблем, яке демонструє, наскільки глибше їх можна зрозуміти крізь призму віри.

Що стосується неісторичності вчення Віктора Івановича Нєсмєлова, то й тут о. Василій Зеньковський полемізує з о. Георгієм Флоровським. Він пише: "І якщо Нєсмєлов не дав філософії історії у повноті проблем історіософії, то, поставивши в центр історії тему спасіння, він значно глибше роздивився таїну історії, ніж Соловйов" [26] Відзначаючи, що теорія професора Казанської Духовної Академії наближається до екзистенційної філософії, що у нього є відступи по лінії психологізму, Зеньковський вважає, що "все це тоне через свою неважливість в загальній побудові Нєсмєлова" [27].

Якщо о. Георгій Флоровський вказав на недоліки "Науки про людину" з точки зору богослов'я, то о. Василій Зеньковський звернув увагу на її сильні сторони у порівнянні з іншими філософськими концепціями, що зумовлено християнським сприйняттям автором світу та людини. Перш за все, Зеньковський побачив у системі Нєсмєлова: 1) не звуження філософії до антропології, а антропологічне обґрунтування філософії ("людина перш за все прагне пояснити не світ, а своє становище в світі" [28]); 2) засноване на первісній *релігійній* інтуїції онтологічної двоїстості людини, яка є *ключем* до космології, антропології, етики та метафізики (і на відміну від секулярного розуміння цієї двоїстості в "напівпозитивізмі" Герцена, Лаврова та Михайловського, де "моральна сфера є лише незро-

зумілим "придатком" до природи людини" [29], і на відміну від кантівського розуміння морального закону як данного a priori, на думку Віктора Івановича Нєсмєлова, моральність виникає з релігійної свідомості людини, зумовлена метафізикою: якщо особистість усвідомлює себе як образ Божий, то й істинне життя є життям по образу Божому [30]), 3) оскільки в світлі ідеї "першородного гріха" як джерела цієї двоїстості "відкривається й правда про світ, що впав у хворобливий стан завдяки людині, й про людину як образ Божий", "отримує "категоричну імперативність (оспівану, але не зрозумілу Кантом) моральна сфера", і "(знову, як у писаннях свв. отців) ідея *спасіння* отримує своє центральне значення" [31].

Отже, ми маємо погляд богослова (Георгій Флоровський) і філософа (Василій Зеньковський) на форми існування релігійної думки. Все ще залишаючись у ситуації вибору, попробуємо проаналізувати можливі наслідки прийняття кожної з систем оцінок, помістивши їх в історичний контекст нашої епохи. Її найсуттєвіша риса, секуляризація, спричинила те, що в суспільній свідомості уже немає місця ні істині Христовій як єдиній, ні навіть двом істинам – релігійній та філософській (як було, за словами протопресвітера Олександра Шмемана, в епоху занепаду Візантії [32]), оскільки релігійна віра вигнана із сфери "істини для всіх", із сфери наукової, об'єктивної істини. Визнання можливості релігійної філософії – це один із шляхів повернення істин християнства в простір загальновизнаних істин, і тим самим можливість на рівних брати участь в осмисленні сучасної епохи. Це та перспектива, яку нам відкриває точка зору Василія Зеньковського на російську релігійну філософію.

Точка зору Георгія Флоровського, взята в запропонованому нами контексті, допомагає нам осягнути докорінні відмінності секулярної та християнської філософії. Якщо для першої, секулярної філософії, можливий і почасти характерний перехід від свободи думки до свавільної гри слів, то для другої, християнської, цей перехід надто небезпечний. Бо на відміну від суду часу, що звершується над секулярною філософією і багато важить для неї, де зміна ідей проходить все швидше й швидше, для християнської філософії найважливішим є суд єдиної Істини, бо Її вона представляє в секулярному світі і Нею перевіряється. Тому богословська оцінка християнської філософії необхідна не для того, щоб відкинути її як форму релігійної свідомості, але для того, щоб зробити її більш довершеним свідоцтвом єдиної Істини в світі багатьох істин секулярної філософії.

Однак не менш важливим наслідком обох підходів є заперечення того, що релігійна філософія може замінити собою релігію, стати рівною їй (чого не могли збагнути багато-хто з представників релігійно-філософського відродження початку XX ст.), оскільки в такому випадку філософія вийде за межі своєї компетенції, як і тоді, коли ототожнить себе з певною ідеологією, тобто в обох випадках з самого початку стане на шлях не пошуку, а спотворення істини, бо намагатиметься бути тим, чим вона не є за своєю суттю.

Отже, осмислення історико-філософських концепцій Георгія Флоровського і Василія Зеньковського є досить результативним для методології історико-філософських досліджень, оскільки дозволяє чіткіше представити структуру вітчизняної релігійної філософії, виокремивши в ній християнську філософію і релігійну філософію змішаного типу (де християнські ідеї поєднуються з такими, що суперечать їм), а відтак і поглибити аналіз окремих періодів та концепцій. Водночас відкриваються перспективи для розвитку самої вітчизняної філософії: адже прийняття аргументації Василія Зеньковського про існування християнської філософії, викладеної ним в ході історико-філософського дослідження, робить необхідним визнання її права на існування в сучасному філософському дискурсі України.

1. З-поміж значної кількості публікацій виокремимо для прикладу наступні: *Грищенко В. В.* Екземплярський у релігійно-філософському житті Києва початку XX ст. // Наукові записки НаУКМА. – К., 1999. – Т. 8. Філософія та право; *Ткачук М.* Філософія світла і радості: Олексій Гіляров. – К., 1997; *Шупик-Мозгова Н.* Петро Ліницький: життєвий шлях і духовна спадщина. – К., 1997. 2. Див., напр.: *Летцев В.* В. В. Зеньковский: психология в русле христианской антропологии // Журнал практикующего психолога. – 2000. – Вип. 6; *Ткачук М.* Київський період творчості В. В. Зеньковського // Магістеріум: Історико-філософські студії. – К., 1998. – Вип. 1. 3. Зокрема, автору статті відомі наступні приклади оцінок історико-філософської творчості Георгія Флоровського і Василія Зеньковського. Перший – це монографія московського науковця А. В. Черняєва (*Черняев А. В.* Г. В. Флоровский как философ и историк русской мысли – М.: ИФРАН, 2009). Другий – виступ 4 квітня 2002 р. в Російському державному гуманітарному університеті (Москва) відомого дослідника доцента цього ж вузу О. І. Абрамова на філософських читаннях Товариства істориків російської філософії імені В. В. Зеньковського, в якому було сказано: "Позиція В. В. Зеньковського, що віддає перевагу релігійному напряму російської філософії, має абсолютно об'єктивне підґрунтя. "Богослов'я, що філософує" і "філософія, яка богословствує" – цих висловів не уникнути, якщо йдеться про російську думку… Історія російської філософії є взаємодією платонізму і спадщини свв. отців… В своїй доповіді О. І. Абрамов провів також порівняльний аналіз низки положень "Історії російської філософії" В. Зеньковського і "Шляхів російського богослов'я" Г. Флоровського, зазначивши при цьому, що ці дві книги, попри всю розбіжність трактовок і оцінок, не спростовують, а доповнюють одна одну" (http://www. humanities. edu. ru/db/msg/18555). 4. *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – С. 511. 5. Георгій Флоровський цитує Миколу Бердяєва: "Філософія – не мрія, а дія" (Там само. – С. 485). 6. *Зеньковский Василий.* История русской философии. – М. : Академический Проект, Раритет, 2001. – С. 711; *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия. – С. 484–485, 492. 7. Там же. – С. 316. 8. Там же. – С. 455. 9. Там же. – С. 492. 10. *Бердяев Н.* Опыт философского оправдания христианства (О книге В. Несмелова "Наука о человеке") // Несмелов В. И. Наука о человеке. Тома 1, 2. Репринт. воспроизведение изданий 1905,1906 годов / сост., предисл. и библиогр. М. Н. Белгородского ; отзывы на книгу еп. Антония (Храповицкого) и Н. А. Бердяева ; послесл. и комм. прот. Игоря Цветкова. – Казань : Заря-Тан, 1994. – С. 53*. 11. *Зеньковский Василий.* История русской философии. – С. 533. 12. *Антоний (Храповицкий), епископ.* Новый опыт учения о богопознании // Несмелов В. И. Наука о человеке / отзывы на книгу епископа Антония (Храповицкого) и Н. А. Бердяева. – Т. 1, 2. – С. 17*. 13. *Зеньковский Василий.* История русской философии. – С. 533. 14. *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия. – С. 445. 15. Там же. – С. 446. 16. Там же. 17. Там же. – С. 447. 18. Там же. – С. 449. 19. Там же. 20. Там же. – С. 445. 21. Там же. – С. 449. 22. *Зеньковский Василий.* История русской философии. – С. 549. 23. Там же. – С. 548. 24. Там же. – С. 534. 25. Там же. 26. Там же. – С. 549. 27. Там же. 28. Там же. – С. 535. 29. Там же. – С. 549. 30. Там же. – С. 545. 31. Там же. – С. 549. 32. *Шмеман Александр, протопр.* Исторический путь Православия. – К. : Пролог, 2003. – С. 294.

Надійшла до редколегії 15.11.11

УДК 101.1

Т. О. Чайка, ІФ ім. Г. С. Сковороди НАН України

ФЕНОМЕН ЧУДА В ДАВНЬОКИЇВСЬКІЙ АГІОГРАФІЇ: МЕТОДОЛОГІЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Під кутом зору сучасних філософських уявлень встановлюються загальні риси феномену чуда, важливі для дослідження тавматологічної проблематики в агіографічній літературі Київської Русі.

Ключові слова: чудо, давньокиївська агіографія, онтологія, сакральне.

На основе современных философских представлений определяются общие черты феномена чуда, существенные для исследования тавматологической проблематики в агиографической литературе Киевской Руси.

Ключевые слова: чудо, древнекиевская агиография, онтология, сакральное.

In the modern philosophy context, some general features of the phenomenon of miracle relevant for examining of thaumatological contents of the ancient Kyivan agiography are found out.

Keywords: miracle, Old Kievan agiography, ontology, sacred.

Опис чуда, численних проявів чудесного є одним з неодмінних елементів давньокиївської агіографії, як і середньовічної агіографічної літератури в цілому. Дуже часто оповіді про чудо постають повноправними сюжетними лініями не тільки в давніх житіях, а і в літописах, сказаннях тощо; що ж до посилань на те або те конкретне чудо або бодай побіжних згадок про нього, то без них не обходиться жодне давньоруське писемне джерело. Узвичаєність таких апеляцій до сфери чудесного засвідчує віру в чудо (більше того, своєрідну, можна сказати, "достовірність" чуда) як невід'ємний компонент свідомості давнього русича. Ілюстрацій, які б підтверджували вищенаведені загальні тези, можна підібрати скільки завгодно. Втім, чи не приховуються за безперечністю наведених констатацій деякі реальні проблеми, що стосуються, передусім, співвідношення історичного і сутнісного вимірів самого "чудесного"? Чи вправі ми сьогодні розглядати і виокремлювати "чудесні" мотиви нашої давньої літератури з позицій об'єктивістської відстороненості, для якої самий феномен чуда втратив безпосередню значущість? Чи вправі ми в цьому розумінні відтворювати сприйняті за інерцією настанови позитивістської науки XIX–XX ст.? Або ж, навпаки, історично нагромаджений досвід "чудесного", що аж вибухає в нинішні часи, дозволяє вбачати в сьогоднішніх розглядах цієї теми за давніми, зокрема й давньокиївськими, джерелами, своєрідне герменевтичне коло, де з'ясування предмету розгляду тією або іншою мірою є невіддільним від процесу власного самоусвідомлення?

Йдеться, звісна річ, не про перейняття нами сьогоднішніми наївних вірувань предків, – з іншого ж боку, і не про накидання на своєрідний, важкозбагненний світ давніх уявлень лукавої поверховості стереотипів сьогодення. Йдеться саме про поглиблення розуміння, причому поглиблення двонаправлене: якщо послідовне "просвічування" феномена чуда концептуальними засобами сучасної філософії здатне допомогти чіткіше виокремити і глибше осмислити ті описи чудесного, що їх знаходимо

в давній агіографічній літературі, то, своєю чергою, врахування засад побудови згаданих давніх описів, притаманної їм внутрішньої логіки безперечно застереже нас не лише від необачної модернізації, а і від надто прямих, однопланових способів окреслення самого феномена чуда, яким він постає в сучасному мисленнєвому просторі.

Як видається, опрацювання зазначеної моделі герменевтичного кола дозволило б певною мірою "освіжити" усталений репертуар досліджень давньої агіографічної спадщини, внести в нього деякий елемент метаісторичного осягнення. Тож, насамперед, що являє собою феномен чуда з точки зору можливостей його сучасного філософського осмислення? І як вимальовується в такій перспективі конкретний тавматологічний зміст давньокиївського житія? Наведені нижче міркування являють собою не більше ніж перший крок у розробці зазначеної теми.

Попри досить часті звернення до тавматологічної проблематики в сучасних розвідках з релігієзнавства, історії культури, етнографії тощо, власне філософський підхід до феномена чуда нині лишається, за великим рахунком, не окресленим; належним чином не з'ясовані ані його онтологічний статус, ані внутрішня будова, ані сенсозмістові його виміри.

Розпочнемо зі спроби бодій у загальних рисах з'ясувати онтологічний топос чуда, визначити його принципову "адресу" в бутті. Зауважимо, що питання, яке може нас у цьому відношенні цікавити, стосується не характеру або ступеня реальності тих явищ, що їх були б підстави іменувати чудесними, а того регіону буття як такого, в якому чудо взагалі може бути "прописане", де його в принципі можна сподіватися знайти.

Звичайно, за такої постановки питання багато залежить від того способу категоризації самого буття, який береться за основу. На наш погляд, нічого особливого тут саме й не потрібно вигадувати: онтологічний топос чуда може бути цілком виразно позначений на контрастному тлі тієї, природної і звичної для "новоєвропейської" свідомості категоризації буття, яка виходить з діяльнісного протиставлення суб'єкта об'єктові і координує стосовно цього протиставлення усі інші ранги буттєвості. Певна річ, у давнього русича принципові способи категоризації буття були зовсім інші, але в даному разі для нас ідеться саме про *власну* позицію в "діалозі епох", власний шлях до розуміння суті справи. Цей шлях має бути водночас і внутрішньо переконливим для нас самих, у нашому історичному тут-і-тепер бутті, і достатньо відрефлектованим у своїй особливості, у своїх межах, належне усвідомлення яких робить практично неминучим визнання інших, альтернативних шляхів і способів осягнення того самого кола феноменів, того самого шару людського досвіду.

Таким чином, виходячи з зазначеної узвичаєної рубрикації буттєвості, передусім можемо встановити незводимість феномена чуда ані до суто об'єктивного, ані до суто суб'єктивного регіону буття. З одного боку, чудо на те і чудо, що воно не вписується в закони і обрії об'єктивного світу – хоча при цьому і постає як деяка *над*об'єктивність, щось більш незаперечне і невідбутнє, ніж будь-яка об'єктивна реальність. Передусім цей статус чуда визначає його принципове протиставлення будь-

яким предметним витворам, продуктам людської діяльності, матеріальної або ідеальної. Проте не тільки: чудо взагалі не підлягає жодним похідним від об'єктивуючої активності способам осягнення або оцінки. Являючи себе або, точніше, будучи явленим у видимих або взагалі чуттєвих формах, аналогічних до звичайних форм об'єктивної наявності (вогні, церкви, лики, людиноподібні образи та ін.), воно одразу ж з граничною очевидністю засвідчує свою "невідмирну" суть. Якщо хтось із героїв, наприклад, давньої агіографії попервах навіть і плутається, приймаючи чудесне видіння за "поцейбічну" реальність (так, преподобний Алімпій іконописець не одразу розпізнав, що "нѣкто уноша свѣтель", який замість нього розпочав писати ікону – це янгол Божий [1]), то така плутанина зазвичай швидко розвіюється, і свідок чуда виявляється враженим його надприродною правдою, красою і величчю – треба повторити, незрівняно безперечнішою, ніж будь-яка "земна" очевидність.

З іншого ж боку, не зводячись до виміру чистої об'єктивності, чудо так само не є і чимось суто суб'єктивним, тобто не може бути редукованим до будь-яких суб'єктивних прагнень, творчих імпульсів, передчуттів, бажань тощо. Водночас його з повним правом можна вважати феноменом *над*суб'єктивним, сказати б, більш небайдужим для суб'єкта, ніж сама його внутрішня небайдужість. Як образ коханої людини здатен визначати якість і характер нашого самопочуття і нашого сприйняття світу, так і ейдос чуда – для тих, хто переконаний в ньому, – діючи немовби з-понад усіх внутрішніх вірогідностей суб'єкта, формує не тільки конкретний спосіб дії останнього, а і його погляди, його моральну свідомість, підвалини його віри, його ставлення до власного Я. Звертаючись до чуда як до чогось зовнішнього, людина, однак, віднаходить у цьому зверненні саму себе, свою справжню і вже не скасовну суб'єктивність.

Але підемо далі. Ґрунтуючись на згаданому вище узвичаєному для нас суб'єкт-об'єктному способі категоризації буття, можна стверджувати незводимість онтологічного плану чуда і до тієї "витокової стихії першобуття" [2], яка передує будь-якій суб'єкт-об'єктній взаємодії, становить необхідну основу цієї взаємодії, а також убирає в себе її наслідки. Зазначений регіон буттєвості, як неважко передсвідчитися, є не тільки невід'ємним, а, по суті, основоположним елементом тієї картини світу і того способу розуміння буття, утвердження яких було спричинене добою Модерну. Втручаючись в навколишнє середовище, "людина не лише вичленовує… тим самим нові типи об'єктів і формує відносно них власну суб'єктивність, а й неминуче занурюється в стихію щодалі глибших і тонкіших внутрішніх зв'язків і взаємозалежностей "первинного" буття" [3] – зв'язків і взаємозалежностей, за самим своїм онтологічним статусом далеких від будь-якої раціоналізації. Внутрішньо збагачуючи людську суб'єктивність, породжуючи в неї нові й нові потреби, переживання і "незбагненні" прагнення, це – спровоковане саме активною цілеспрямованою діяльністю – занурення в буттєву стихію водночас неухильно підсилює й урізноманітнює залежність людини від неконтрольованих і непередбачуваних нею онтологічних чинників, раптова поява яких

перед свідомістю може, звичайно, видатися і чимось дивовижним. Переважно якраз не у давні, а у новітні часи, часи розбурханої людської активності, люди раз у раз зіштовхуються з такими от "чудесами", що втілюють несподівані наслідки і досвіди їхньої взаємодії зі світом, яка постійно інтенсифікується. Про такі "дива" і "чудеса" можна сказати, що це саме́ Буття раз у раз повертається до нинішньої допитливої і агресивної людини новими своїми гранями.

Взагалі, у людської думки останніх сторіч, зокрема, і у власне філософській галузі, завжди було і залишається чимало підстав відносити все те, що не вкладається на "прокрустове ложе" суб'єкт-об'єктної взаємодії, не зводиться до поверхової калькулятивної раціональності, з одного боку, і не менш поверхової суб'єктивної інтроспекції, з другого, саме за рахунок згаданої буттєвої стихії. Наполегливий рух міркувань у цьому напрямі позначає чималу кількість ірраціоналістичних, екзистенціалістських концепцій, усю без винятку "філософію життя" тощо. Тим важливіше підкреслити, що феномен чуда у точному його розумінні не окреслюється і в цьому "стихійно"-онтологічному (або власне онтологічному, як сказав би Гайдеггер, відрізняючи "онтологічне" від "онтичного") контексті.

Не окреслюється – передусім, через таку безперечну рису справжнього чуда, як його *невідмирність*, невкоріненність у бутті як такому. Якщо позаоб'єктна і позасуб'єктна буттєва стихія – це *те, що насправді є* (і від чого, відповідно, залежить буттєва спроможність, сила реальності усього іншого сущого), то чудо це, очевидно, *те, чого бути не може* – і що, однак, існує, незважаючи на свою позірну онтологічну неможливість. Цю парадоксальність буттєвого статусу чуда можна коротко висловити й інакше, вказавши на те, що воно є феноменом не лише надприродним, але, по суті, й *над*онтологічним: справді, воно завжди немовби "зависає" над будь-яким буттям, самою своєю появою підважуючи, ставлячи під сумнів не тільки самодостатність тих або тих буттєвих проявів, тих або тих явищ, вкорінених у бутті і насичених цим буттям, – але і саму переконливість аргументації "від буття", від спроможності бути, як такої.

Е. Левінас свого часу дорікав Кантові за те, що обстоювана кенігсберзьким філософом класична концепція трансценденції не передбачає "виходу з буття" [4] як такого: "Суб'єкт, який трансцендує, трансцендує всередині себе" [5] – тобто всередині своєї буттєвості, а отже, й буттєвості загалом. Тим часом "потойбічність" та "невідмирність" чуда – це навіть не повернення до буття того, що попередньо начебто виходило за його межі, а просто наближення, вільне спілкування ("загравання") з буттям того, що насправді ним не є, не належить до його субстанції, має зовсім іншу природу. Таким чином, сама поява чуда як чуда засвідчує *онтологічно-трансцендентальний* характер останнього.

З зазначеного випливає ціла низка опозицій онтологічно вкоріненого та чудесного, опозицій, які парадоксальним чином – адже "чудес не буває" – усі виявляються напрочуд добре знайомими, "впізнаванними" для нашого сучасника. (Може, цим ми маємо завдячувати ще й пам'яті про чарівний світ казок, до якого були залучені в дитинстві?). Так, якщо не-

одмінною рисою "буття, яким воно є", постає сила тяжіння, вага і важкість цього буття, "тиск буття на себе самого" [6], якщо реальність, за відомим висловом В. Дільтея, пізнається з опору, який вона здатна чинити, то чудо загалом є, у принципі, феноменом *легким* і *безопірним*. Чудесні палаци і замки, *як відомо кожному*, не мають земної ваги, під ходою чарівної істоти не прогнеться й билинка, грізні мури тремтять у повітрі, наче підвішені, і хтозна де опиняться наступної миті…[7] Якщо ж трапляється так, що саме під владою чудесних сил реципієнт чуда виявляється не в змозі пройти кілька кроків до святої ікони [8] або, як крадії в блаженного Григорія, поборюється нездоланною вагою своєї ноші [9], – кожному, знову ж таки, зрозуміло, що і сили ці, і ця вага "не від світу цього" і що справа не в них самих по собі, а в тому, навіщо й задля чого вони надіслані.

Так само, якщо буття – будь-яке буття як таке – безпосередньо асоціюється з неминучістю, необхідністю, якщо в його глибинах, за словами поета, "дышат почва и судьба", то чудо, окрім того що легке, ще й внутрішньо вільне. Воно з'являється в буттєвому світі, посеред його граничних напружень, як образ невимушеності, свободи – справді, з'являється там, "де хоче". Так само ж, якщо буття нездоланне, коли міцне, то чудо стократ нездоланніше, дарма що ніякою поцейбічною міцністю не відзначається і, якщо дивитися на нього "земними" очима, може видатися і вразливим, і полохливим. Сама ця позірна вразливість, "поступливість" чудесного видіння може виявитися страшною пасткою для тих, хто занадто довіриться своїм суто буттєвим інтуїціям…

Таким чином, вже на тлі досить узвичаєних для модерної культури загальних уявлень про категоризацію буття нам, будемо сподіватися, вдалося якоюсь мірою окреслити онтологічний топос чуда – як феномена надоб'єктивного, надсуб'єктивного і онтологічно-трансцендентального. Це попереднє окреслення може і має бути продовжене, проте в процесі подальшого розгляду ми повинні будемо дедалі більшою мірою сполучати власне топографічний опис чуда з висвітленням його внутрішньої структури, семантики, конкретних контекстів його актуалізації в культурі Київської Русі.

Однак перед тим, як рухатися далі, ще раз озирнемося на вже пройдений шлях. Цей шлях виводить нас за межі узвичаєної для доби Модерну онтології свідомості, проте виводить так, що ми не втрачаємо основної орієнтації щодо неї. Тепер, маючи справу з досить-таки стертими на сьогоднішній день визначеннями чуда як виявлення (ієрофанії) "потойбічного" в "мирському", як "вторгнення священного" [10] в час і простір повсякденного людського життя тощо, ми можемо вже спиратися на методологічно опрацьовані засновки, що дають можливість враховувати смислову перспективу досліджуваної проблематики, її категоріальну визначеність у загальнофілософському плані.

Так, зокрема, аналізуючи емпірично констатовану *неоднорідність* простору появи сакрального [11], ми, якщо рухаємося в зазначеному річищі, отримуємо нагоду увиразнити для себе досить істотні речі.

По-перше, неоднорідність, про яку йдеться, розкривається під даним кутом зору як така, що "знімає" в собі (якщо використати відомий гегелівський термін) суб'єкт-об'єктну дихотомію, разом з притаманним останній потенціалом універсалізації. Це означає, що згадана неоднорідність аж ніяк не є тотожною об'єктивному різноманіттю будь-яких просторових топосів. Вона породжується на принципово "вищому" рівні, де вже задіяні енергії суб'єктивного узагальнення дійсності. Звідси цілком правомірним уявляється твердження, шо в суто об'єктивному аспекті топіка чуда є взагалі необмеженою – чудеса, як про це свідчать і матеріали давньої київської агіографії, можуть траплятися і на землі, і на небі, на суходолі й на морі, в Святій землі, на Русі і деінде. Справжні межі, що випливають з утвердження зазначеної неоднорідності, хоч би якими вони були, не можуть не бути водночас і межами самого суб'єкта, межами відповідних суб'єктивних практик (ходіння в церкву – і на полювання, торги – і молитва, віра і зневір'я, благочесна і розпусна поведінка тощо), кожній з яких притаманні власні можливості предметно-топографічного узагальнення світу.

По-друге, однак, вимір загального в надсуб'єктивному і надоб'єктивному просторі появи сакрального саме "знімається", втрачає свою безпосередню актуальність. Світ чудес – це світ особливого, ба навіть точкового, світ своєрідних одухотворених при-сутностей, кожна з яких зосереджує універсальний погляд на людське буття в конкретній точці свого об'явлення (появи) тут і тепер. Відтак, перефразуючи вислів відомого класика марксизму, можна стверджувати, що абстрактних чудес не буває, будь-яке чудо неодмінно конкретне. Відповідно до цього, й знання про чудеса, обізнаність із випадками їхньої появи не може не бути знанням конкретним – а водночас таким, що має надбуттєвий характер і в якомусь розумінні підпорядковує собі, немовби огортає, людське життя в цілому. По суті, таке знання і являє собою основу того, що може бути назване містичним досвідом, – адже містика, як зазначав, зокрема, О. І. Введенський, є утворення знаннєве: "Містик… вважає самого себе аж ніяк не віруючим в існування Бога, а тим, хто знає про його існування, знає з такою ж певністю й безпосередністю, з якою він знає про існування болю, від якого він потерпає" [12]. Чудо як ієрофанія саме й "покликане" надати людині таку певність, такого гатунку знання – невивідне ані з релігійних переживань як таких, ані з догматів віровчення, тим більше – з якихось теоретичних узагальнень щодо навколишнього світу: знання гранично неоднорідне, особливе, можна навіть сказати, в якомусь розумінні часткове – і разом з тим таке, що для даної конкретної особистості може змінити все, може змусити її переглянути весь свій життєвий шлях.

Продовжуючи дане міркування, маємо наголосити, що чудо і закон (як необхідне, істотне, повторюване відношення між явищами) з окресленої точки зору, безперечно, "отримують прописку" в принципово різних регіонах буття. Через це відомий "законницький" скепсис щодо ідеї чуда як ідеї внутрішньо суперечливої і безглуздої – навіщо, мовляв, Богові порушува-

ти "логіку Ним же сотвореного світоустрою, щоб тут-і-зараз урятувати конкретно-поодиноку людину, тим часом як загальний закон, за яким люди гинуть завжди-і-скрізь, лишається незміненим" [13], – як уявляється, втрачає свою силу. Якщо буттєве різноманіття (згадана вище "неоднорідність") світу, передусім, світу людського важливіше за універсалістську схематику його побудови, – а для християнства як релігії любові справи стоять, безперечно, так, – то це, аніскільки не відміняючи й не послаблюючи дієвість закону в царині формальних і повторюваних – при тому що й істотних – стосунків, водночас спонукає всерйоз рахуватися з тими онтологічно-трансцендентальними межами, які забезпечують простір для дії зовсім інших засад, що втілюють надмірність, "розкіш" Божественної любові, Божественної небайдужості до долі людини. До таких "замежових" щодо безпосередніх питань законності вимірів відносин Бога з конкретною людиною слід, очевидно, зарахувати і топіку чуда.

Разом з тим, віддаляючи одне від одного чудо і закон, прослідковане співвідношення загального і особливого в "неоднорідному" просторі появи сакрального дає підстави для вдумливого зіставлення феномена чуда з такими утвореннями, як досконалий образ мистецтва або цілісна людська особистість. Принаймні, з досягнутого "спостережного пункту" ми можемо підтвердити висновок С. Аверинцева стосовно того, що "чудо спрямоване не на загальне, а на окреме, не на універсум, а на «Я»" [14], – при тому, що й загальне, й універсальне незримо перебувають в підгрунті чуда, визначають самий спосіб його постання, як визначають вони спосіб постання довершеного художнього образу або людської особистості.

Показові приклади, які підтверджують щойно сказане, знаходимо і в давньокиївській агіографії. Так, в одній з найяскравіших оповідей Києво-Печерського патерика читаємо про недолугого чорноризця, котрий "являяся лжею и цѣломудръ ся творя, в тайнѣ же ядый и пиа и скврьно живый" [15]. Після смерті грішника тіло його почало сходити таким страшенним смородом, "толми въсмерьдѣся, яко же и безъсловесным бѣгати тоя печеры. Многажды же и вопль слышашеся горекь, яко нѣции мучаще того" [16].

Так от, чи не диво, що навіть *такого* "окааннаго" Господь, за фабулою патерикової розповіді, зрештою милує – виключно заради благовоління Свого до преподобних Антонія і Феодосія, які, понад усяким законом, особисто "догодили" Йому своєю святістю? Як "коментує" цей акт Божественної милості сам святий Антоній у видінні пресвитеру Онисифору, "смили ми ся душя брата сего, понеже… к вам обѣщахся, яко всякь положеный здѣ помилованъ будеть, аще и грѣшень есть. Не суть бо хуждьшии, иже съ мною зде в печерѣ отци, бывших прежде закона и по законѣ угодивших богу" [17].

Легко переконатися, що провідна нитка, якої ми намагаємося дотримуватися, вивела нас до проблем, в основі яких топографія чуда й питання його внутрішньої структури виявляються пов'язаними воєдино. Існує, проте, питання суто структурного плану, без розгляду якого ми не можемо рухатися далі. Питання таке: що, власне, є *чудом* – явлений

зміст чудесного феномена чи сама подія його появи, його засвідчення, постання перед людьми?

Якщо звернутися до літературних джерел Київської Русі, складається враження, що для давнього русича "чудом" виявлялася переважно сама подія ієрофанії, саме об'явлення сакрального змісту – але, зазвичай, без чіткого відокремлення від цього змісту, в більш або менш тісному поєднанні з ним. Причому, що характерно, сама подія чуда – хотілося б наголосити: навіть не раптовість цієї події, а саме вона, ця подія, як така – у давньоруських реципієнтів викликає здебільшого жах ("ужасть") [18], інколи – подив [19]. Що ж до ситуацій або етапів досвіду чудесного, коли на передній план виходить явлений зміст, то тут емоційною домінантою не зрідка виявляються захват, замилування, світла радість від споглядання Божественної краси.

Звернімося до прикладів. Наголос саме на події, а не на змісті чуда виразно прослідковується, зокрема, в оповіді Києво-Печерського патерика про святого Афанасія затворника. Коли Афанасій помер, брати залишили його без поховання. Наступного ранку ігумен з братією побачили в його келії жахливу картину: ожилий Афанасій сидить і плаче. При цьому жахнуло всіх саме те, що Афанасій ожив, тобто сама подія: "Ужасошася, яко видѣвше того оживша" [20]. Подієвість чуда явно перебуває на передньому плані і в патерикових оповідях про Марка печерника (перехід мерця з місця на місце – "чюдо страшно и ужасти полно" [21]), про Алімпія іконописця (поява білого голуба з вуст Богородиці, образ якої "сам въобразися" [22]) тощо. З житія блаженного Алімпія ми довідуємося й про те, що, як уже зазначалося, жах перед подією чуда зовсім не обов'язково збігається з психологічним ефектом його раптовості: замовник ікони, що її, замість хворого Алімпія, написав "уноша свѣтель", коли побачив її, "сияющу на мѣстѣ своем", щонайперше "паде от страха, мнѣв, яко привидѣние нѣкое явися ему". І тільки "възбнув (оговтавшися – Т. Ч.)… мало от страха, разумѣв, яко икона есть, въ трепетѣ и ужасти мнозѣ бывъ…" [23].

Втім, деякі не менш характерні епізоди Києво-Печерського патерика фокусують увагу саме на змісті чудесних подій. В якихось випадках емоційною домінантою при цьому залишається "ужасть" (див., напр., розв'язку історії про Тита і Євагрія [24]), в інших і, треба сказати, більш показових у плані вираження засадничої парадигматики християнської свідомості Давньої Русі – акцент явно переміщується в бік радості й замилування. Такі, зокрема, описи чудесних феноменів походу монахів до місця, куди під проводом Феодосія мала була переселитися монастирська братія [25], видінь, пов'язаних із заснуванням Печерської церкви ("Что сего, братие, чюднѣе?" [26], – вигукує в захваті укладач відповідного патерикового Слова), з перенесенням мощів преподобного Феодосія ("и възрадовася и пречистаа церкви" [27]) тощо. Водночас неважко переконатися, що і в зазначених радісних за своєю основною тональністю описах чуд елемент жаху або страху також присутній [28].

Таким чином, виходячи з наведених прикладів, можемо, здається, говорити про неподільну єдність в давньокиївських уявленнях про чудо

події чуда і явленого цією подією змісту. При цьому зосередженість на першому моменті, тобто на події чуда, як правило, пов'язується з почуттям жаху, а зосередженість на другому, тобто на змісті чудесних видінь, в найбільш показових випадках призводить до переважання радісних, світлих, урочистих тонів у сприйнятті й зображенні таких епізодів. Принагідно хотілося б відзначити, що коли згідно з першою Дуїнянською елегією Р. М. Рільке, котра відбиває глибинне світовідчуття європейця XIX–XX ст., краса – "не що інше, як початок жахливого" [29] (ist nichts als des Schrecklichen Anfang), то для давнього русича, навпаки, з "ужасти" і з "дива" незрідка починалася Краса як зміст Божественного звіщення людині, зриме втілення вищої реальності.

Щойно ми вжили слово "звіщення". Просуваючись далі наміченим маршрутом у з'ясуванні своєрідності феномена чуда, маємо, нарешті, вказати і на його власне семіотичний аспект. Адже подієво-змістова неподільність чуда, попри свою надонтологічність, зовсім не є чимось самодостатнім, призначеним для заспокоєно-відстороненого (скажімо, естетичного) споглядання. З континуальності безпосереднього людського досвіду чудо вирізняється ще й тим, що являє собою певне *звернення* до людини – звернення а) потойбічне; б) таке, що вражає людину в самий нерв її земного буття, немовби пространлює всі шари останнього; в) внутрішньо організоване таким чином, щоб земна людина була в змозі його розуміти і витлумачувати. Взаємодоповняльність зазначених характеристик чуда як особливого звернення до людини і обумовлює, наскільки можна бачити, прослідковану вище його онтологічно-трансцендентальну природу. Як чинник, корелятивний стосовно всієї цілісності людського буття (не просто окремий текст або образ), чудо має позначатися певною надонтологічною довершеністю, виразністю, красою, про яку, зокрема, так багато читаємо в давньокиївських житіях святих. Але оскільки "телосом" чуда при цьому постає втілюваний в ньому символічний заклик ("повідомлення", звернення), можна стверджувати, що своєрідною внутрішньою формою згаданих довершеності, виразності і краси справжнього чуда виявляється його надонтологічна ж *розбірливість* – закладений у ньому потенціал складної простоти, що спонукає довірливу людську істоту читати по складах сенс власного життя, складати його з цих складів наново, як ніби з різноколірних шматочків смальти…

…Тож наприкінці даної розвідки нам залишається погодитися з Сергієм Аверинцевим, згідно з яким чудо є "символічна форма одкровення" [30]: "не тільки… милість, приділена небагатьом, а й знак, поданий усім" [31].

1. Див.: Киево-Печерский патерик. Слово 34 // Памятники литературы Древней Руси: XII век. – М. : Худож. лит., 1980. – С. 596. 2. *Малахов В. А.* Уязвимость любви. – К.: Дух і літера, 2005. – С. 111. 3. Там же. – С. 110. 4. *Левинас Э.* От существования к существующему // *Левинас Э.* Избранное : Тотальность и Бесконечное. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 7. 5. *Левинас Э.* Тотальность и Бесконечное // Там же. – С. 263. 6. *Левінас Е.* Між нами : Дослідження думки-про-іншого. – К. : Дух і Літера. Задруга, 1999. – С. 2. 7. Пор. більш специфіковане висвітлення "надпровідності" чудесного світу казки: *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. – 3-е изд. – М. : Наука, 1979. – С. 336–340. 8. Див.: Киево-Печерский патерик. Слово 5 // Памятники литературы Древней Руси: XII век. – С. 430.

9. Див.: Киево-Печерский патерик. Слово 28 // Там само. – С. 532. 10. *Элиаде М.* Священное и мирское. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – С. 17, 25. 11. Див.: Там само. – С. 22–27. 12. *Введенский А. И.* Спор о свободе воли перед судом критической философии // Журнал Мин-ва нар. просвещения. – 1901. – Ч. 337. – Октябрь. – С. 45. 13. Див. аналіз цієї скептичної аргументації: *Аверинцев С. С.* Софія–Логос. Словник. – 2-е вид. – К. : Дух і Літера, 2004. – С. 239. 14. Там само. – С. 238–239. 15. Киево-Печерский патерик. Слово 15 // Памятники литературы Древней Руси: XII век. – С. 484. 16. Там же. – С. 484–486. 17. Там же. – С. 486. 18. Див., напр.: Житие Феодосия Печерского // Памятники литературы Древней Руси : Начало русской литературы. XI – начало XII века. – М. : Худож. лит., 1978. – С. 354, 356, 370, 372; Киево-Печерский патерик // Памятники литературы Древней Руси: XII век. – С. 424, 432, 496, 514, 534, 560, 566, 588, 594, 598, 610 тощо. Якщо додати до цього ще й зазначені в агіографічних оповідях моменти страху і переляку (див.: Житие Феодосия Печерского // Памятники литературы Древней Руси : Начало русской литературы. XI – начало XII века. – С. 354, 368; Киево-Печерский патерик // Памятники литературы Древней Руси: XII век. – С. 414, 420, 422, 490, 514, 564, 566, 598 тощо) – загальна картина, певно, виявиться ще переконливішою. 19. Див., напр.: Житие Феодосия Печерского // Памятники литературы Древней Руси : Начало русской литературы. XI – начало XII века. – С. 372 ("зьрящю и чюдящюся о томь"); Киево-Печерский патерик // Памятники литературы Древней Руси: XII век. – С. 566, 578, 580, 588 тощо. 20. Киево-Печерский патерик. Слово 19 // Памятники литературы Древней Руси: XII век. – С. 496. 21. Киево-Печерский патерик. Слово 32 // Там же. – С. 566. 22. Киево-Печерский патерик. Слово 34 // Там же. – С. 588. 23. Там же. – С. 596–598. 24. Див.: Киево-Печерский патерик. Слово 23 // Памятники литературы Древней Руси: XII век. – С. 514. 25. Див.: Житие Феодосия Печерского // Памятники литературы Древней Руси : Начало русской литературы. XI – начало XII века. – С. 372–374. 26. Киево-Печерский патерик. Слово 3 // Памятники литературы Древней Руси: XII век. – С. 422. 27. Киево-Печерский патерик. Слово 9 // Там же. – С. 446. 28. Див.: Киево-Печерский патерик. Слово 2 // Там же. – С. 420, 422. 29. *Рільке Р. М.* Поезії / Пер. М. Бажан. – К.: Дніпро, 1974. – С. 157. 30. *Аверинцев С. С.* Чудо // Аверинцев С. С. Софія–Логос. Словник. – 2-е вид. – С. 238. 31. Там само. – С. 239.

Надійшла до редколегії 31.10.11

УДК 17.02

О. Ю. Шеремета, канд. філос. наук, пров. інж.,
ІФ ім. Г. С. Сковороди НАН України

ЕТИЧНЕ ВЧЕННЯ АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО ЯК ЗРАЗОК УКРАЇНСЬКОЇ НЕОТОМІСТИЧНОЇ ДУМКИ

У статті доводиться оригінальність етичного вчення митрополита Андрея Шептицького як яскравого прикладу філософії раннього неотомізму в історії української релігійно-філософської думки. З'ясовується актуальність етичної системи Шептицького в контексті дискусій про методологію побудови етики в сучасному неотомізмі.

Ключові слова: Андрей Шептицький, етика, неотомізм, українська філософія.

В статье доказывается оригинальность этического учения Андрея Шептицкого как яркого примера философии раннего неотомизма в истории украинской религиозно-філософской мысли. Выясняется актуальность этической системы Шептицкого в контексте дискуссий о методологии построения этики в современном неотомизме.

Ключевые слова: Андрей Шептицкий, этика, неотомизм, украинская философия.

The singularity of the Andrey Sheptytsky's ethical doctrine as a striking instance of the early Neo-Thomism philosophy in the early history of Ukrainian philosophy is proved in this article. It clears up the actuality of the Sheptytskyy's ethical system in the context of discussions about the methodology of constructing ethics in the contemporary Neo-Thomism.

Keywords: Andrey Sheptytsky, ethics, Neo-Thomism, Ukrainian philosophy.

Починаючи з кінця XIX ст. неотомізм пройшов у своєму розвитку складний шлях ставши помітним явищем у європейській філософії. Від-

новлений томізм стає популярним у філософських та теологічних колах Франції, Німеччини, Польщі та інших країн. Його яскравими представниками є Ж. Марітен та Е. Жильсон, Е. Корет, К. Войтила та інші. Представником неотомістичної філософії на теренах України є митрополит Андрей Шептицький (1865–1944), який створив етичну систему в межах раннього неотомізму. Дослідження окремих аспектів етики митрополита у своїх працях торкалися історики (А. Кравчук, Л. Гентош, С. Баран, О. Гайова, Ж. Ковба, В. Ленцик), теологи (М. Вавжонек, І. Гриньох, Любомир Гузар, В. Олексюк), історики філософії (М. Зимомря, В. Бліхар), релігієзнавці (А. Колодний, П. Яроцький). Метою даної статті є довести оригінальність етичного вчення Андрея Шептицького як яскравого прикладу філософії раннього неотомізму в Україні. З'ясувати актуальність етичної системи митрополита в контексті дискусій про методологію побудови етики в сучасному неотомізмі.

Андрей Шептицький створив власну етичну систему на основі томістичних категорій "закон" і "чеснота". Його етична система складається із двох частин: етики законів (приписів) та етики чеснот. В межах цієї системи Шептицький розглядає людську природу як створену Богом і стверджує, що моральність може існувати тоді, коли особистості та спільноти підкорюються моральним законам, встановленим Богом (безпосередньо або через посередництво церкви). Основою для етики приписів Шептицького є об'єктивно-ідеалістичне вчення раннього неотомізму про Бога як Творця і Законодавця. Першим моральним законом є природний закон, який має самодостатнє значення і не ґрунтується на законі вічному, як вважав Тома Аквінат. Його моральним регулятивом виступає совість. Вчення Шептицького про природний закон є метафізичним і об'єктивно-ідеалістичним. З цих позицій Шептицький критикує кантіанське вчення про совість, адже судження совісті здатне нести в собі можливість помилки. Шептицький накреслює нормативні шляхи для адекватного втілення принципів природного закону в "людському законі" (юридичних законах і соціальних правилах). Людський закон має сприяти досягненню загального блага, стимулювати збереження і розвиток родини, громади, громадянських об'єднань, забезпечити існування національної і правової держави. Етика законів Шептицького стає основою для його соціально-етичного вчення як проекту розбудови громадянського суспільства і демократичної правової держави в Україні. Вищим різновидом моральних законів митрополит вважає божественний закон, який вимагає від особистості здобуття надприродних чеснот; від людства – навернення до братерства і філантропії; від церкви – досягнення екуменічної єдності. Шептицький вчить про етичну необхідність існування єдиної церкви, об'єднаної владою Римського Папи як найвищого морального авторитету для людства. Божественний моральний закон, що проповідується церквою, є перепоною для розповсюдження суб'єктивного ідеалізму та нігілізму. Він авторитетно підтверджує моральний об'єктивний ідеалізм.

Етика чеснот митрополита Шептицького складається з етики природних та надприродних чеснот. Антропологічним фундаментом етики

чеснот є класичне томістичне вчення про людину як розумну сутність, якій властиві чотири природні здатності – розумності, волі, емоційності та чуттєвості. Досконалий вираз людської природи розуміється Шептицьким як природні чесноти: розсудливість як чесноту розуму, мужність як чесноту емоційності, стриманість як чесноту чуттєвості, справедливість як чесноту волі. Досконалий вираз людської особистості тлумачиться як надприродні чесноти: віра, надія, любов. Шептицький стверджує, що природні чесноти є об'єктивними характеристиками моральних громадян, а надприродні чесноти є об'єктивними характеристиками моральних християн.

Отже етичне вчення Андрея Шептицького вичерпується двома складовими – етикою законів та етикою чеснот. Така двоскладова етична система робить для Шептицького зайвими інші можливі варіанти етики, як то етика цінностей чи комунікативна етика. Адже в межах етики приписів можливо розбудувати вчення про загальні принципи етики, про природний закон, про соціальну і політичну етику, про етику життя Церкви як спільноти християн всього світу. А в межах етики чеснот можлива побудова етичного вчення про антропологічні основи моралі, про природну та надприродну (християнську) мораль.

Тома Аквінат вибудовував етику головним чином як етику чеснот [1]. Він розпочинає розв'язання етичних колізій із виявлення антропологічної основи етики (чесноти) і теологічного фундаменту моральності (Бог, що визначає загальне благо). Закони моралі, яких Тома знає чотири – "вічний", "природний", "Божественний", "людський" – мають допоміжне значення. Згідно із Томою, ціль закону – приводити людину до чесноти. Закон, в тому числі і моральний, сам по собі не має сили забезпечити здійснення морального добра. Лише діяльність людей, спрямована на надбання чеснот і загальне благо, веде до творення добра. Тобто згідно із Томою, головною в етиці є "етика чеснот", допоміжною – "етика приписів".

Вибір на користь етики чеснот Тома зробив не лише з причини наслідування Аристотелю. Етика чеснот дозволяла побачити, що антропологічним фундаментом для етики є особистість. Цей персоналізм етики був важливим для Томи як християнського мислителя. Етика Томи – це "етика від першої особи": моральні колізії розглядаються як події в житті особистості. Суспільна значимість вчинків є вторинною. Але етика приписів не є зайвою для системи Томи. Адже виконання законів гарантує мінімальне здійснення добра. А це, в свою чергу, і дозволяє йти шляхом довершеності. Етика чеснот говорить про найбільш очевидні для Томи основи моральної поведінки: всі людські здатності влаштовані таким чином, що їх природна довершеність є чеснотами. На думку Томи, таке влаштування людської природи вказує на закономірність моральності чеснот. Достовірність чеснот є безпосередньо для пізнання людини і видається найбільш очевидною і достовірною.

Етика чеснот Аквінату включає в себе перш за все теорію про природні чесноти – мудрість (розсудливість), мужність, стриманість і справедливість. По-друге, вчення про різноманітні інтелектуальні чесноти,

важливі в сфері етики, оскільки, за Томою, першим природним обов'язком людини є пізнавати Бога і служити Йому. По-третє, вчення про надприродні чесноти – віру, надію, любов. Завершується етика чеснот вченням про блаженства, що характеризують надприродний стан святості.

Етика приписів, що існує у Томи як етика законів, має меншу достовірність. Вона приймається в результаті роздумів. Її основа менш укорінена в особистості. Тома в 90–94 питаннях другої частини "Суми теології" описує чотири моральні закони. Першим моральним законом, за Томою, є вічний закон – Божий задум щодо світу та людини, творіння та історії, який існує в Божому розумі. Другим моральним законом є природний закон, що повністю відповідає вічному закону. Природний закон є конкретним проявом вічного закону, що містить в цілісності вимоги до всіх істот. Третім різновидом закону є людський закон: писаний правовий та норми суспільної моралі. Людський закон історично змінний, оскільки народжується суспільним консенсусом. Людський закон є легітимним лише тоді, коли відповідає природному закону. Четвертим різновидом закону є Божественний закон, що виражений в писаних законах Старого та Нового Завітів. Вчення церкви також є частиною божественного закону.

Схоластична думка після Томи стала на шлях розвитку етики приписів, етики законів. Вчення про чесноти розглядалося тому, що ці чесноти є необхідними згідно із законами – природним чи божественним. "Эта новая тенденция имеет легалистский характер: закон понимается в ней не как выражение истины о благе человеческой личности, которую разум способен постигнуть через причастность к божественной Премудрости, но как определение воли Бога-законодателя, построенное по модели позитивного человеческого закона" [2]. Цю тенденцію максимально повно виразив Оккам, коли заявив: "Благо, тому що приписане; зло, тому що заборонене". Для Оккама підставою для законів є довільна Божественна воля, яка могла бути іншою. Томісти не робили таких радикальних висновків. Вони вважали, що воля Божа завжди узгоджується із об'єктивним Добром, яким є Бог за Своєю сутністю. Воля Божа не може бажати якогось іншого блага, крім об'єктивного. Томісти з XIV століття та Оккам однаково належали до етики приписів. Але в межах цього легалізму існувала одна важлива розбіжність. Оккам був волюнтаріським легалістом: закон Божий є виразом волі Бога, що довільно приписує правильне і забороняє неправильне. Томісти XIV–XIX століть вважали, що закони природний і Божественний є виразом, по-перше, розуму Бога, і лише, по-друге, – Його волі. Ці закони виражають благо, яке об'єктивне, і забороняють об'єктивне зло. Таким чином, томізм уникав крайнощів "етики приписів", оскільки не вважав приписи довільними.

Сприяв пануванню в томізмі "етики приписів" трактат "Про закони" Ф. Суареса. Чесноти розуміються ним як суб'єктивні спрямованості діяльності особистості, які не можуть бути загальнозначимою основою для етики. Моральність вчинку визначається виключно його відповідністю закону. Суддя і сповідник мають визначати міру виконання чи невико-

нання законів, які приписані Богом, церквою, державою – і виносити судження про вчинки [3]. Етика приписів почала повністю панувати в томістичних підручниках із моральної теології, починаючи із "Моральних основ" Хуана Асора. Розвинулась культура "казуїстики", оскільки в межах підручників ставили собі за мету показати правильність чи неправильність типових вчинків людей, беручи за міру правильності загальні моральні закони. Казуїстична етика приписів була кодифікована в моральній теології Альфонса Марії де Лигуорі. Етика альфонсіанського типу панувала до 30-х років XX століття. Один із теоретиків альфонсіанської традиції вдало описав специфіку цього типу етичного мислення: "Задача нравственной теологии – отмерить и определить все те обязанности, которые человек непременно должен исполнять; а также указать те границы, за которые человек не может выйти не становясь повинным во грехе" [4]. Така моральна теологія стала об'єктом для критики просвітників, але Католицька церква продовжувала триматися за цю "казуїстику". В 1831 році папа Григорій XVI рекомендував в сфері моральної теології дотримуватися поглядів св. Альфонса Марії де Лигуорі. В 1871 році Пій IX офіційно проголосив св. Альфонса вчителем церкви. В 1950 році Пій XII назвав св. Альфонса "небесним покровителем всіх сповідників та моралістів".

Вибір церквою етики приписів як першорядної та витіснення етики чеснот на узбіччя моральної теології вплинули і на способи формування соціального вчення католицизму. В його межах сформувалась католицька соціальна етика, яка стала основою для формування неотомістичної етики [5, 6]. Тому етична проблематика раннього неотомізму розвивалася здебільшого в межах католицького соціально-етичного вчення. Фундаментом для соціального життя Католицька церква проголошувала "природний закон". Вчення про природний закон приймається Католицькою церквою в класичному формулюванні Томи Аквіната ("Сума теології", II частина, питання 94) [7].

В Томи, як і його попередників, вчення про природний закон було елементом картини світу в якій світова динаміка спрямовувалась до загального блага, а виразом в людині цієї спрямованості були чесноти – природні, інтелектуальні, громадянські і теологічні. В етиці приписів Суареса і Альфонса природний закон ставав законом, що зобов'язує людину до певної поведінки, визначеної Богом в якості природної для розумної істоти. Чесноти має та людина, що виконує закон як свій обов'язок. Таким чином, етичне вчення про схильності було замінено на вчення про обов'язки. Все це вело до панування із часів Суареса і Альфонса казуїстичного підходу, при якому кожен моральний вчинок розглядався на предмет відповідності до обов'язків. Але при всіх різних казуїстичних етичних викладах фундаментальним для католицької етики після Суареса і Альфонса залишалося вчення про природні чесноти як наслідки виконання обов'язків, що накладаються на особистість природним законом і підтверджуються Декалогом. Ясно, що по аналогії і чесноти надприродні перестали розглядатися як харизми Святого Духу, а почали аналізуватися як наслідки виконання обов'язків, що накладаються на християнина Єван-

гельським божественним законом. Таким чином, чесноти природні – мудрість, мужність, стриманість і справедливість – аналізувалися як такі, що виникають при реалізації морального природного закону. А чесноти надприродні – віра, надія, любов – вважалися такими, що пов'язані із зусиллями особистості втілити євангельський моральний закон.

В другій половині XX століття Католицька церква наголошує на власній позитивній оцінці теорії природних прав людини. Ці права на думку Пія XII, Павла VI, Івана Павла II ґрунтуються саме на природному законі [8]. Оновлення етичного вчення про природний закон в неотомізмі відбувається від середини XX століття через нове відкриття спеціально-теологічних вимірів цього вчення. Згідно із Томою природний закон не є самодостатнім, а ґрунтується на вічному законі. Цим вічним законом є Божий розум, сам Бог. В томізмі від часів другої схоластики і до середини XX століття вчення про природний закон викладалося у відриві від теорії вічного закону. Звідси складалося враження, що для неотомізму природний закон є самодостатнім.

Принципово нова тенденція в сучасному неотомізмі пов'язана із відродження "етики чеснот". Важливим для теоретиків, що відроджують етику чеснот, є факт, на який звернув увагу засновник цього напрямку Г. Анскомбе в своїй статті 1958 року "Сучасна моральна філософія". Покликання людини до виконання природного закону не є очевидним, а от потреба у щасті – очевидна. А це щастя є наслідком нічого іншого, як надбання чеснот [9]. Найбільшим пропагандистом необхідності повернення до "етики чеснот" став Е. Макінтайр [10]. Цей теоретик критикує етику морального закону і категоричного імперативу за втрату етичної перспективи. На думку Е. Макінтайра, в етиці приписів ніколи не можна досягти згоди щодо змісту природного закону. Ці незгоди спочатку ведуть до натуралізму в етиці, а потім – до релятивізму. В етиці чеснот Аристотеля і Томи Е. Макінтайр бачить альтернативу до етичного вчення Просвітництва та Канта. Е. Макінтайру видається, що чесноти є у людей як однакові моральні характеристики. У різних особистостей чесноти різнять лише особливостями свого прояву, але є однаковими по суті. На думку Е. Макінтайра, вчення про чесноти не є обов'язково пов'язане із теологією. Воно відповідає сучасним стандартам наукового знання. П. Гіх звернув увагу на те, що лише в етиці чеснот розкривається відповідь на моральне питання про ціль людського життя [11].

Поділ етики на етику приписів та етику чеснот є закономірним для аристотелівсько-томістичної традиції. Цей поділ є характерною ознакою об'єктивно-ідеалістичної етики неотомізму. Етика приписів вчить про установлені Богом моральні закони. Виявлення теологічної основи етики в системі моральних законів є закономірним для теїстичного об'єктивного ідеалізму раннього неотомізму. Наявність етики чеснот традиційна для аристотелізму і томізму, а у самого Томи така етика навіть мала значення головної частини етики. Етика чеснот в часи Шептицького завжди була суттєвим доповненням до етики приписів. Завданням етики чеснот було відкрити антропологічний фундамент

моралі, показати ідеал морально довершеної людини, довести природність чеснот для людини.

В етичній системі Шептицького рання неотомістична думка досягла свого гармонійного виразу. В цілому етика Шептицького була поверненням до етики Томи, але при цьому залишалися важливі відмінності. А саме, митрополит Андрей так і не поставив етику чеснот першою щодо етики приписів, як це робив сам Тома. Чи мав митрополит Андрей рацію при виборі такої моделі співвідношення етики приписів та етики чеснот – це важливе питання, особливо із огляду на сучасні дискусії в неотомізмі щодо етики чеснот.

Класик етичної думки сучасного неотомізму Е. Макінтайр вважає, що етика закону так і не змогла виявити жодного природного закону чи категоричного імперативу, які могли б оцінюватися філософами як такі, що мають всезагальне значення. На думку Е. Макінтайра, це означає, що етична думка в пошуках необхідного фундаменту, всезагальних основоположень має звернутися до альтернативної традиції – до етики чеснот. Згідно із Е. Макінтайром, природні чесноти, як вони виявлені Аристотелем і Томою, є загальнолюдськими елементами будь-якої моралі. Вони обов'язково притаманні тій людині, яку з моральної точки зору співгромадяни оцінюють як морально добру. Особливо Е. Макінтайр наголошує на однаковості у всіх моральних людей чотирьох природних чеснот: мудрості, мужності, стриманості і справедливості.

Такого роду теорії етичних мислителів сучасного неотомізму, лідером яких став Е. Макінтайр, зазнають нищівної критики з боку сучасних неотомістичних послідовників етики І. Канта. Так, Г. Гофмайстер нагадує, що І. Кант в "Основах метафізики моральності" писав, що мужній злодій є більшим злом, ніж злочинець без чесноти мужності. Так само і мудрість, стриманість, справедливість можуть бути чеснотами, властивими злочинцям. Певна поетизація образів злочинців, яку зустрічаємо в сучасній літературі та кінематографі, ґрунтується на цьому факті. Г. Гофмайстер приходить до висновку, що лише добра воля, яка виконує моральний закон, може бути основою для морально доброго вчинку. Чесноти можуть бути допоміжними факторами як для морально добрих, так і для морально злих вчинків та звичок [12].

Саме можливість злодія із чеснотами приводить сучасних католицьких мислителів та ієрархів до необхідності збереження етики приписів (законів) в якості основної складової католицького етичного і соціального вчення. За часів митрополита Андрея пропозиції повернутися до Томи і зробити етику чеснот основною частиною етичного і соціального вчення католицизму ще не звучали. Тому, можливо, Шептицький навіть і не замислювався над таким варіантом. Сьогоднішні неотомісти та ієрархи свідомо відмовляються від такого повороту думки та вважають саме етику законів, а не етику чеснот, основною частиною католицької етики. Ця суголосність митрополита Андрея і сучасних ієрархів є важливою ознакою органічності його мислення як католицького філософа і теолога. Таким чином, антропологічним фундаментом для етики сучасного неотомізму стає не етика чеснот, а етика цінностей і персоналізму. Са-

ме остання є вдалим доповненням до етики законів, яка виявляє основний – теологічний і онтологічний фундамент католицької етики.

Основним аргументом Г. Анскомбе, Е. Макінтайра, Л. Меліни на користь пріоритету етики чеснот є необхідність такого фундаменту для етики, який був би самоочевидним. Але в книзі Кароля Войтили (Івана Павла II) "Особистість і вчинок" переконливо доводиться, що саме моральні природні закони відкриваються особистості під час практичного застосування волі, під час морально значущих вчинків. Добрі вчинки усвідомлюються особистістю як бажані, оскільки вони узгоджуються із внутрішнім моральним законом самої особистої діяльності. Злі вчинки засуджуються особистістю завдяки наявності в її волі того самого регулятиву – природному для особистості закону. Кароль Войтила у визнанні природного закону, внутрішнього для людської особистості взагалі та волі зокрема, близький до концепції І. Канта. Але його така близькість не бентежить. Услід за Ж. Марешалем і К. Ранером він вважає, що між Томою і Кантом більше спільного, ніж відмінного. Ранній неотомізм підкреслював відмінності, тоді як для сучасності більш важливі суголосності.

Ранній неотомізм шукав взаємодоповнюваності між об'єктивним природним законом і суб'єктивними, але всезагальними чеснотами. Кароль Войтила намагається віднайти взаємодоповнюваність між об'єктивним моральним законом і суб'єктивним законом доброї волі особистості. Навіть більше – хоче довести єдність цих законів. Такого роду перспектива, що відкривається в його етиці, не була усвідомлена в ранньому неотомізмі. У Шептицького знаходимо виключно намагання віднайти взаємодоповнюваність між об'єктивним природним законом і суб'єктивними, але всезагальними чеснотами. Можливо, його етичні погляди – найкращий приклад такого роду неотомістичних пошуків. Але в цілому схема Шептицького належить минулому неотомістичної думки, тоді як її майбутнє пов'язане із розкриттям потенціалу етики Кароля Войтили.

Чесноти в етиці сучасного неотомізму розуміються по-новому: як прояви цінностей, які є занадто загальнолюдськими, щоб бути нормативними. Прагнення до цих цінностей властиве всім людям. Прагнення до цінності знання породжує чесноту мудрості. Прагнення до цінності вільної діяльності спричинює появу у особистості чесноти мужності. Прагнення до реалізації цінності гармонійного співжиття робить необхідною чесноту стриманості. Прагнення до цінності загального блага веде до втілення в поведінці особистості чесноти справедливості. Реалізації цих чотирьох цінностей і набуття відповідних чотирьох чеснот є ситуативними, і в діяльності кожної особистості відбуваються по-різному. Цінностями ж власне моральними і нормативними для сучасного людства можуть бути скоріше цінності надприродні – віра, надія, любов. Із цих трьох чеснот саме любов може претендувати на нормативний статус. "Вчиняй згідно із любов'ю!" – таким є новий католицький категоричний імператив. Але ця вимога вчиняти згідно із любов'ю мусить бути обов'язково поєднана із нормами природного об'єктивного і суб'єктивного законів. Саме тому етика любові стає завершенням етичної системи Кароля Войтили. Ця вершинність етики любові вказує одночасно і на те,

що сама по собі любов не може бути основою всієї етики. Подібний висновок колись зробив і Шептицький. Тут суголосність двох мислителів є ознакою того, що етичне вчення львівського митрополита про надприродні чесноти залишиться актуальним і в майбутньому.

Результати проведеного дослідження дають підставу стверджувати, що Шептицький створив оригінальну етичну систему в межах традиції раннього неотомізму, В межах раннього неотомізму етична проблематика розвивалася в основному в межах соціально-етичного вчення. Шептицький натомість створив цілісну етичну систему, в якій соціально-етичне вчення стало частиною загальної етики приписів (моральних законів).

В історії томізму завжди існував і існує поділ етики на дві частини. Оскільки Шептицький перебуває в залежності від етики Томи Аквіната, він також поділяє етичне вчення на етику чеснот і етику законів (приписів). У Томи першою і фундаментальною була етика чеснот. Але львівський митрополит, під впливом казуїстики посттридентської схоластики Суареса і Альфонса, розглядає етику законів як головну частину етичного вчення, а етику чеснот – як додаткову. Зміна акценту з опису можливих станів людської довершеності (чеснот) на аналіз обов'язку людини є закономірною для томістичного і неотомістичного об'єктивного ідеалізму Нового часу. Шептицький був вірним об'єктивно-ідеалістичному і теїстичному вибору на користь фундаментальності етики законів, переваги етики обов'язку над етикою чеснот.

Вчення Андрея Шептицького про співвідношення етики приписів та етики чеснот є актуальним в контексті етичних дискусій в сучасному неотомізмі, оскільки більшість видатних неотомістичних теоретиків знову визнають необхідність пріоритету етики приписів над етикою чеснот. У вченні Шептицького етика природних чеснот виступає додатковим обґрунтуванням вимог природного закону, а етика надприродних чеснот додатково підкріплює вчення про вимоги божественного закону.

Роблячи підсумки проведеного дослідження, необхідно зазначити, що український неотомізм представлений етичним вченням митрополита Андрея Шептицького. В контексті раннього неотомізму його етика було оригінальним поодиноким прикладом систематичної побудови етичного вчення. В межах дискусій про методологію побудови етики в сучасному неотомізмі етична система митрополита залишається актуальною і сьогодні. Отже, етичне вчення Андрея Шептицького є значущим явищем не лише в історії української релігійно-філософської думки, але і в межах історії неотомізму.

1. *Мелина Л.* Нравственное действие христианина – М., 2007. – С. 16–18. 2. Там же. – С. 20. 3. Там же. – С. 19–20. 4. Там же. – С. 22. 5. *Ślipko T.* Zarys etyki szczegółowej: w 2. T. 2. Etyka społeczna. – Kraków, 2005. – S. 42. 6. Компендиум социального учения Церкви. – М., 2006. – С. 69. 7. *Лобье де П.* Три града. Социальное учение християнства / Пер. с франц. Л. Торчинского. – СПб., 2001. – С. 292–293. 8. *Kerr F.* After Aquinas: versions of Thomism. – Oxford, 2003. – P. 99. 9. Ibid. – P. 115–116. 10. *Murphy M. C.* Macintyre, Alasdair // Encyclopedia of Philosophy / ed. D. M. Borchert. – Detroit, 2006. – V. 5. – P. 636–637. 11. *Kerr F.* After Aquinas: versions of Thomism. – Oxford, 2003. – P. 116. 12. *Хофмайстер Х.* Что значит мыслить философски. – СПб., 2006. – С. 340.

Надійшла до редколегії 28.10.11

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

М. В. Грицишина, асп., КНУТШ

ДОСВІД СЕНСУАЛІЗМУ ДЖ. ЛОККА І БЕЗПОСЕРЕДНІСТЬ ВРАЖЕННЯ Д. ЮМА

У статті розглядається специфіка модерного погляду на досвід в його сенсуалістичному вимірі та враження у їх безпосередній даності. Подається аналітичне порівняння розуміння сутнісних ознак досвіду британськими мислителями Дж. Локком та Д. Юмом, а також акцентується увага на безпосередньому характері отриманих вражень у філософії Д. Юма. На підставі проаналізованих джерел пропонується узагальнений висновок щодо нового розуміння досвіду та безпосередності вражень у новочасній філософії.

Ключові слова: сенсуалізм, досвід, досвідна філософія, чуттєве сприйняття, враження, безпосередність.

Статья предлагает рассмотрение специфики модерного взгляда на опыт в его сенсуалистическом измерении и впечатлений, в их непосредственной данности. Предлагается аналитическое сравнение характерных черт опыта британскими мыслителями Дж. Локком и Д. Юмом, а также акцентируется внимание на непосредственном источнике впечатлений в философии Д. Юма. На основании проанализированных источников делается вывод о новом понимании опыта и непосредственности впечатлений в философии Нового времени.

Ключевые слова: сенсуализм, опыт, опытная философия, чувственное восприятие, впечатления, непосредственность.

Article examines the specifics of the modern approach to experience in his sensual dimension and their significant implications and impressions in their immediate givenness. Served analytical comparison of understanding the essential features of experience by British thinkers J. Locke and D. Hume, focuses on the direct nature obtained impressions in philosophy of D. Hume. Article offers a general conclusion about new understanding of experience and immediacy of impressions in modern philosophy based on the analyzed sources.

Key-words: sensationalism, experience, skilled philosophy, sensory perception, impressions, immediacy.

"Досвід про людське розуміння" – це праця з якої виросла не одна філософська традиція, це та праця, яку наш сучасник Майкл Ейерз характеризує безумовним та впливовим бестселером в метафізиці, що не підкорюється часу, однак у XX ст. немає належного читача та "мислячого розуму", оскільки прихований потенціал роботи Дж. Локка, як виявляється, дає змогу бути рушієм у вирішенні багатьох проблеми сьогодення.

Однак, з прочитанням даної праці стає очевидним і той момент, що Дж. Локк намагався адаптувати власні розмисли до досить усталеної суспільної думки. На підтвердження даної тези можна звернутися до Лео Штрауса, який зауважував, що "… "пристосування" стало головною причиною незрозумілості текстів Локка і "затемнення" його справжніх думок" [1]. Таким чином, слідуючи за ходом думки Лео Штрауса, "Досвід про людське розуміння" – це техніка викладу думки, яку можна схарактеризувати як "езотеричне письмо".

Чимало дослідників звинувачують Дж. Локка у відступі з позиції сенсуалізму на користь емпіризму, а також у гносеологічному дуалізмі. Од-

нак ці питання є дещо спірними. Проблема дуалізму можна вважати до певної міри штучною, оскільки позиції щодо цього питання були достатньо відмінними, в обґрунтуванні протилежних позицій. Наприклад, дослідник Р. Аарон стверджував, що Дж. Локк "… дотримувався звичайного дуалізму, що й представлено в його формуванні ідей, щодо двох частин природи: активної нематеріальної субстанції та пасивної матеріальної субстанції" [2]. Що стосується позиції сенсуалізму, то в ході дослідження ми матимемо змогу повернутися до цієї проблеми.

"Досвід" як проблема та концепт гносеології – явище модерне. Своїм змістом дане поняття зобов'язане осмисленню індивідуальної діяльності суб'єкта як головного агента пізнання. Вся до-новочасна філософська думка не потребувала поняття досвіду в його специфічно-новочасному розумінні, оскільки обмежувалася змістом пізнання як одкровення і сприйняттям світу як Книги. Звісно неможливо заперечити цілковиту відсутність поняття досвіду в філософії Середньовіччя. Європейське Середньовіччя ставило досліди, проводило експеременти (здебільшого природничого характеру), які відбувалися в межах одкровення та усвідомлювалося концептами "святого письма".

Класична новочасна філософія звертається до поняття досвіду по-в'язуючи досвід з людиною, яка пізнає об'єкти і здійснює предметно-операційну діяльність з метою отримання пізнавальних результатів. Незначною заувагою, в даному аспекті має бути також те, що не слід ототожнювати "досвід" з "експерементом". Сам-по-собі "експеремент" це "не-до-досвід", який не містить в собі навантаженості особистою дією та суб'єктивністю досвіду, також суто експеримент не належить до царини гносеології чи філософії, але швидше належить до сфери наукового знання.

Дж. Локк неодноразово наголошує на тому, що людське знання базується на досвіді, з якого це знання й походить. Всі ідеї та принипи, які містяться в душі людини, весь їх зміст надходять з досвідом. Досвідом є все "те", що має вплив на свідомість людини і засвоюється нею протягом життя. З моменту народження душа людини є порожньою, вона є – "чистою дошкою" (tabula rasa), що Дж. Локк змальовує на прикладі немовляти, яке не виявляє жодних ознак наявності якихось ідей (які можна було б охарактеризувати як вроджені принципи).

Всі уявлення людини про світ навколо неї, про саму себе формуються на основі чуттєвого досвіду. Це, в першу чергу, дає поштовх до руйнування будь-яких уявлень про вроджені ідеї. Дж. Локк неодноразово наголошує, що вроджені ідеї – це предметне поле тих мислителів, які, не користуючись власним розумом, чи здатністю до суджень, швидше за все, з власної ліні, покладалися на подібні принципи (такі як "вроджені ідеї"), щоб не проводити будь-якого дослідження. "В науці кожен має стільки, скільки він дійсно знає та розуміє, а те в що він лише вірить чи приймає "на слово", це лише окремі шматки, які якщо й є добрими, то коли входять до складу цілого, не збільшують запас знання того, хто накопичує його. Таке захоплення багатства, на кшталт чарівної монети:

доки вона в руках, вона є золотом, та лише з'явиться щонайменша спроба її застосування, як вона перетворюється в сухе листя та попіл" [3].

На противагу даній позиції, яка мала місце, зокрема у Р. Декарта, Дж. Локк пропонує позицію, за якої все людське знання базується на досвіді. З досвіду "… походять всі наші спостереження, спрямовані чи то на зовнішні предмети, чи на внутрішні дії нашої душі вони сприймаються та рефлексуються нами самими, та надають нашому розуму всі матеріали для мислення" [4].

Джерелом ідей людини є відчуття, рефлексія їх форми, компонування та співвідношення. Досвід передається за допомогою відчуттів. Він наноситься на палітру розуму, що не має "історії". Це відбувається за рахунок сприйняття світу та завдяки вихованню. Ідеї, які надходять з органів відчуття мають справу з зовнішнім досвідом. Ідеї, які походять з зовнішнього досвіду потрапляють до розуму – відрефлексовуються. Внутрішнє сприйняття діяльності розуму – є внутрішнім досвідом. Таким чином, другий вид ідей – це ідеї, що породжуються рефлексією – ідеї сприйняття, мислення, свідомості, віри, розмірковування, пізнання, все інше багатоманіття діяльності розуму, яке неможливо отримати від зовнішніх сприйняттів.

Отже, досвід поділяється на зовнішній та внутрішній. Внутрішній досвід має здатність до формування в свідомості суб'єктивних уявлень завдяки рефлексії, це такі уявлення, як уявлення про простір, свободу, необхідність, причинність ті інші тому подібні.

Рефлексія має здатність до самостійного формування фундаментальних ідей (вони не виводяться внутрішнім досвідом з зовнішнього). Однак, невірним було б сказати, що внутрішній досвід має повну самостійність. Він має лише здатність формувати подібні уявлення, але проводить це за рахунок того, що в зовнішньому досвіді вже є даними більш загальні та абстрактні уявлення про "предмет" судження (наприклад, протяжність не могла б з'явитися та не несла б жодного ціннісного наповнення, якби взагалі не було уявлення про рух.

Ще однією особливістю вчення про досвід Дж. Локка є те, що досвід не можна визнавати єдиноможливим джерелом знання людини. Завдяки досвіду людина має уявлення лише про одиничні речі, але це те знання, яке отримується на основі сприйняття та спостереження. Істинність такого знання може бути відносною та умовною – якимось відповідником суб'єктивних уявлень про одиничні та випадкові предмети "в" та "за" межами людської свідомості.

Дж. Локк проводить розрізнення між "реальними" та "номінальними" сутностями – це одиничні предмети зовнішнього та внутрішнього світу, що позначають загальні імена та слугують зручності у спілкуванні людей. Вся сукупність у власній багатоманітності одиничних предметів дає не знання загального, а лише ряд невизначених абстрактних уявлень, які не відповідають реальності, а реальність у відповідь не має жодного з "відповідників". Це може бути свідченням того, що досвід не може бути достеменним джерелом нашого знання.

Також, досить важливим та "дражливим" моментом постає питання належності мислителя до певної чіткої гносеологічної позиції. Дійсно, Дж. Локка можна було б звинуватити у відході від сенсуалізму на користь емпіризму.

Однак, для Дж. Локка провідну роль відіграють відчуття, що досить яскраво було проілюстровано на прикладі першого виду ідей. Їх первинність свідчить про те, що ці ідеї мають вирішальну роль для подальшого процесу мислення, яке простує через рефлексію. Внутрішнє ж відчуття, чи то рефлексія, базується на зовнішньому досвіді.

Ще одним доказом на користь сенсуалістичного напрямку думки філософа є те, що рефлексія як така з'являється в людини достатньо пізно. Він наголошує на тому, що деякі індивіди досить швидко набувають ідей діяльності власного розуму, деякі досить пізно, але існують також ті, хто протягом всього життя не отримав ні єдиної досконалої та чіткої ідеї з рефлексивної діяльності.

Позицію Дж. Локка як сенсуаліста можна відтінити хоча б "справжнім" емпіризмом Д. Юма, який вибудував дещо іншу схему отримання людиною знання, дещо іншу модель теорії пізнання, в межах якої відстежується структура людської свідомості, її місце, а також все те, що стосується проблематики досвіду та знання, яке з нього виводиться.

Спершу Д. Юм, як і Дж. Локк відмовляється від теорії вроджених ідей і обґрунтовує це таким чином, що ідеї є постійно скопійованими з якогось попереднього відчуття. Навіть ті, які знаходяться далеко від джерела походження все ж є його похідними. Всі ідеї людини та найслабкіші сприйняття, з'являються на основі вражень або ж сильних сприйняттів і тому людина не може помислити будь-яку річ, яку раніше не бачила та не мала з нею справи через "відчуття речі у своєму власному розумі", а, погодившись з цим, ми можемо дійти висновку, що вроджених ідей не існує.

У праці "Дослідження про людське пізнання" Д. Юм за відправну точку розгортання розмірковування бере поняття розуму. Він звертає увагу на те, що всі людські пізнавальні здібності, як це вже можна було побачити у Дж. Локка, є дещо відносними. Тобто питання про істинність знання знімається сааме-по-собі. Таким чином, пізнання на основі розуму обмежує, звужує межі знання. І не лише знання, розум сам-по-собі не в змозі осягнути того масиву знання, яке існує та не може визначити достеменність вже отриманого знання.

Виходячи з цього Д. Юм залишає позаду сприйняття розуму та виводить на перший план чуттєвість. Він зауважує на тому, що, таким чином, ми можемо говорити про два типи відчуттів. На основі чуттєвих даних формуються первинні відчуття, а копіювання первинних відчуттів та їх відображення дає нам вторинні відчуття, які ніколи не досягають чіткості та ясності первинних відчуттів. Так, "… якими б чудернацькими не поставали фарби поезії, вона все одно не в змозі намалювати нам природу такою, щоб ми сприйняли цей опис за справжній пейзаж" [5].

Сприйняття розуму поділяються на два види: менш сильні та живі – думки та ідеї і дійсно "живі" та "активні" сприйняття, які Д. Юм характе-

ризує як враження. Враження – це те сприйняття, що виникає, коли людина відчуває (переживає) афект чи емоцію або отримує образи зовнішніх об'єктів, які людині надходять з її органів відчуття. Враження – це "постачальник" матеріалу, який потім промислюється людиною. Враження "живі" та "сильні" в силу того, що вони з'являються в моменти "активності" людини, тоді коли вона слухає музику, дивиться фільм, переживає відчуття ненависті, бажає чогось та ін. Враження – це не лише дані органів відчуття, але й емоційні стани та переживання людини. Враження формують два типи відчуттів. "Зовнішні враження" – це первинні відчуття, їх джерелом є зовнішні чуття; емоції, бажання, акти волі та перживання – це духовні якості, які вказують на внутрішні враження.

Чуттєві враження перевершують сприйняття розумом. Причина таких вражень незбагненна для людського розуму: ніколи достеменно не вдається встановити – чи то враження походять безпосередньо від обєкта і є породженим творчими зусиллями, інтелектуальною силою здатності до мислення людини; чи враження є деміургічно обумовленими.

Всі ідеї людського розуму (а вони є такими сприйняттями, які з'являються в момент рефлексування, обмірковування щодо якогось об'єкта чи то афектом, яких не існує в наявності), незалежно від ступеня їх складності можна звести до менш складних, в більшій мірі простих ідей, що можуть бути скопійовані з попереднього відчуття.

Процесс появи ідей людського розуму відбувається наступним чином. Будь-яке враження змушує людину сприймати (будь-то тепло, холод чи страждання). Розум копіює дане враження: копія-ідея, що залишається після "завершення" самого враження. Коли ця ідея повертається в душу людини, то формує вже нові враження (враження рефлексії). Ці враження в свою чергу копіюються пам'яттю та доповнюються уявою і залишаються ідеями, які дадуть поштовх наступним враженням та ідеям (достеменність яких, зменшується з наступним копіюванням). Відповідну ідею людина може сформувати в разі відсутності вагомих дефектів, які заважають відчувати будь-який вид відчуттів.

Д. Юм наводить безліч прикладів з даної проблематики. Характерним дефектом, що заважає складати враження є "сліпота": сліпа з народженя людина не може скласти відповідні враження про квіти (як глуха – про звуки). Менш вагомим дефектом є той, коли людина не сприймала тим чи іншим органом відчуття той чи інший об'єкт і він не в змозі викликати відповідного відчуття. Людина, яка не смакувала шоколаду, кави – ніколи не уявить собі їх смаку; егоїст ніколи не збагне, що таке "дружба" чи "великодушність" і буде завжди потрактовувати все на свою користь.

Враження рефлексії передують лише відповідним їм ідеям, але слідують за ідеями відчуття, з якого й зявляються. Д. Юм звертає здебільшого увагу на такі враження рефлексії, як афекти, емоції, що виникають переважно з ідей. Ідеї, як уявлення, мають властивість загальності, але для цього їм слід набути репрезентаційного вигляду: сформуватися в індивідуальний чуттєвий образ – уявлення, що стає "представником" для всього загалу подібних об'єктів, а також має отримати позначника, в

якості лінгвістичної одиниці, що "in their representation" і пробуджує в подальшому одиничну ідею, яка буде відсилати до іншої.

З-поміж вражень рефлексії Д. Юм виокремлює "спокійні" та "бурхливі" враження. Перший вид – це відчуття піднесеного чи потворного, які можуть з'являтися при оцінці якогось вчинку, за умов виведення певних суджень про твір мистецтва; до другого типу належать афекти.

Афекти є "прямими" та "опосередкованими". Перші викликаються "добром" чи "злом", "стражданням" чи "задоволенням" – бажання, відраза, надія, страх, відчай, впевненість. Другий вид афектів породжується тими ж принципами, але за поєднання інших якостей – гордість, приниження, ненависть, заздрість та інші їм подібні та ті, які можуть бути з них виведені.

Таким чином, в процесі пізнання провідну роль відіграє чуттєвий досвід, що й дає матеріал для наших розмислів. Згодом цей матеріал копіюється розумом і формує відповідні ідеї, які, в свою чергу, пов'язуються між собою завдяки певним принципам, "… рефлексії людини над власними діями, які вона спершу фіксує, а згодом пристосовує відповідно до властивих їй принципів" [6].

Людському розуму є доступними два види об'єктів – факти та ідеї. Ідеї – це симулякри вражень. Весь їх зміст виводиться з попередніх вражень. Запитувати про істинність чи хибність вражень не цілком коректно, адже істинність чи хибність властива лише ідеям, які будуть істинними, якщо будуть цілком відповідати враженням.

Достеменність ідей є інтуїтивною чи демонстративною (якщо говорити в контексті локківської термінології). Цим видом об'єктів оперують, у першу чергу, математичні науки, де достеменність або ж інтуїтивно-безсумнівна, або ж демонстративно-виводима. Ідеї поділяються на прості та складні. Прості ідеї – це ті, які безпосередньо з'являються з враження. Складні виникають шляхом комбінування простих; шляхом психологічної асоціації між враженнями та ідеями. Складні ідеї не мають відповідника в якості вражень.

Якщо ж ми маємо справу з фактами, то, перш за все, маємо можливість переконатися, що цей вид об'єктів виходить за межі "показчиків" людського розуму та з "показань" людської пам'яті. Фактом є, зокрема, часто вживане судження Д. Юма, погодившись з яким, можна стверджувати: якщо сонце зійшло сьогодні, то не обов'язково, що воно зійде й завтра. Це факт, це не ідея і вивести демонстративним шляхом факт того, що завтра зійде сонце неможливо.

Уявлення про факти з'являється зі співвідношення причини та дії. Досвід – це логічний наслідок існуючої звички, але не з наших розмірковувань – "… без звички ми взагалі не здатні мати хоча б якісь уявлення про факти, за виключенням тих, які безпосередньо спливають в пам'яті чи сприймаються відчуттям" [7].

Д. Юм виводить логічний ланцюг пізнання, та говорить про те, що розум має дві здатності, які належать лише його компетенції: пам'ять та враження. З теорії досвіду стає відомим той факт, що будь-яке вражен-

ня, що сприймається свідомістю, з'являється в розумі (наступного разу) вже в якості ідеї, що досягається завдяки пам'яті та уявленням.

Пам'ять – це та інстанція, що дає змогу враженню, в "наступному житті", яке можливе через реанімування його свідомістю, отримати характерну для даного враження першопочаткову "свіжість" та можливість не потрапити в цілковитий вир ідей-копій, а триматися ближче до самого враження.

Пам'ять має чіткий зв'язок порядків та форм первиних вражень. Уява ж не має ніякого порядку, звязків: вона цілком віддана компетенції довільного свободного плавання – зміни та довільної перестановки власних ідей. Свобода уяви породжує домислювання, вигадки: дракон, що дихає полум'ям, фіолетовий кіт, що посміхається та ін., для появи яких необхідні елементарні враження, які й складаються у складну ідею і створюють завдяки уяві, небаченого раніше велета, "… але ні живі ідеї пам'яті, ні слабкі ідеї уяви не змогли б з'явитися в свідомості, якби їм не передувало відповідне враження, що проторювало для них шлях" [8]. В уяві враження цілком втрачає себе і стає ідеєю. Якщо уявити собі картину, на якій написані об'єкти мають чітку лінію, в ній досить мелодично виведені контури, ахроматизм кольорів не бажає нічого кращого – це ідеї пам'яті. Ідеї ж вражень – це картина на якій не можливо відрізнити написані об'єкти, вона характеризується "вицвівшими" кольорами, мозаїчністю зображення та хроматичністю кольорів використаної фарби.

Інколи, в людини, навіть якщо вона цього не прагнула "спливає" в пам'яті та чи інша подія, що наче насильницьким чином вривається до свідомості – це ідея намагається зайняти своє заслуговане місце. У той час, коли уява намагається в якості образу зафіксувати той чи інший об'єкт певного враження це вдається досить складно і образ (хоча й нечіткий та постійно гаснучий) втрачається через деякий проміжок часу.

Уява відіграє ще одне значення. Дійсно, вона не фіксує жодних зв'язків, сама будучи в "коливальному" стані, піддає коливанню й ідеї. Однак, існує дещо, що змушує одну ідею викликати іншу, нехай навіть хаотично. Це пов'язано з тим, що Д. Юм називає здатностями розуму: подібність та збіг в часі і просторі, причина ті дія. Це деякі принципи поєднання. За їх дії зчіпляються прості ідеї, тим самим даючи ідеї можливість перейти до іншої ідеї.

Процес пізнання весь час виявляє себе через співвідношення та поєднання фактів. Сама ж причинність базується на вірі, яка з необхідністю сповіщає нас про те, що має відбутися. Дана віра, про існування подібної причинності постає в якості інстинкту, який не залежить від бажання чи не-бажання людини, однак постає в якості необхідної складової пізнавального процесу. Даної віри неможливо позбутися, як і неможливо позбутися відчуття вдячності за добро чи відчуття ненависті за заподіяне зло.

Виникає певного роду парадокс: "скептичне вчення" Д. Юма можна піддати сумніву. Об'єкти нашого пізнання ґрунтуються виключно на людській природі, наші враження – це лише наше суб'єктивне уявлення

про той чи інший об'єкт. Як Дж. Локк, Д. Юм не вказує на шлях пізнання, як деякий об'єктивний та необхідний. Не існує аксіом, якими можна було б скористатися в пізнанні, є лише віра. А досвід – це всього лише недостеменне знання, що базується на звичці (як певній неодноразовій повторюваності окремих явищ).

1. *Straus Leo.* Persecution and the Art of Writing. – Glencoe : Free Press, 1952. – P. 165. 2. *Aaron R. I.* Jonh Locke. – Oxford, 1955. – P. 142. 3 *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении. – М. : Мысль, 1985. – Т. 1. – С. 126. 4. Там же. – С. 126. 5. *Юм Д.* Исследование о человеческом познании. – М. : Прогресс, 1995. – С. 21. 6. *Wilson F.* Hume's Sceptical Argument Against Reason // Hume Studies. 1983. – Vol. IX, № 2. – P. 90. 7. *Winters B.* Hume on reason // Hume Studies. – 1979. – Vol. V, № 1. – P. 61. 8. *Юм Д.* Исследование о человеческом разумении. – М. : Прогресс, 1995. – С. 97.

Надійшла до редколегії 23.02.12

УДК 1(091).141.

О. В. Колісник, канд. філос. наук, доц., докторант, КНУТШ

ПОСТМОДЕРНІ СТРАТЕГІЇ БАЧЕННЯ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ

В статті розглядається проблема самоідентифікації людини в аспекті постмодерної концепції деконструктивізму в європейському та американському філософському дискурсі.

Ключові слова: постмодерн, симулякри, параметри, самоідентифікація, деконструкція.

В статье рассматривается проблема самоидентификации человека в аспекте постмодерной концепции деконструктивизма европейського и американского философского дискурсов.

Ключевые слова: постмодерн, симулякры, параметры, самоидентификация, деконструкция.

The article deals with problem of human identity in terms of postmodern concept of deconstruction in the European and American philosophical discourse.

Keywords: postmodern, simulacra, options, self-identification, deconstruction.

Сучасність веде нескінченний діалог з людиною, пропонуючи їй на основі відмови від традиційної бінарності (високе – низьке, правильне – неправильне, й т. ін.), складати композицію власної самоідентифікаційної парадигми на основі всього попереднього досвіду класичних та постклассичних способів розкриття своєї сутності. Більше не існує однозначних варіантів розуміння себе, людина можливо вперше має можливість свідомої реалізації своїх самоідентифікаційних потреб. Проте, через кризу соціальних процесів, й, як результат, втрату віри у сенси суспільства, існує загроза крайнощів, деструктивних внутрішніх процесів, абсолютної некритичності, апатії, розгубленості. Постійне знаходження в релятивному, нестійкому стані сучасного соціуму, відсутність ціннісних основ для самоідентифікації людини в процесі її буття, вимагає від особи зосередженості на нескінченному пошукові фундаментальних смислів свого існування. Але протистояти негативним механізмам соціальної трансформації людина може лише спираючись на себе, на власні духовні смисли, тому потяг до потенціалу своєї цілісності, до самовизначен-

ня є одним з найактуальніших питань як для окремо взятої людини, так і філософії загалом. Метою даної статті є аналіз проблеми самоідентифікації в аспекті постмодерної концепції деконструктивізму європейського та американського філософського дискурсів.

Різним аспектам теоретичного простору взаємодії постмодерного світогляду та самоідентифікації присвятили свої роботи зарубіжні та українські дослідники, як М. Фуко, Ж. Делёз, А. Турен, П. Рікер, В. Гьосле, С. Хантінгтон, Р. Рорті, Д. Деннет, П. Строссон, О. Тоффлер, П. Грайс, С. Куцепал, Є. Бистрицький, А. Ішмуратов, В. Ярошовець, О. Хома, О. Соболь, І. Ільїн, В. Лекторський, В. Подорога та інші.

Слід зазначити, що епоха постмодерну долучила до розуміння й сприйняття проблеми самоідентифікації людини деконструкційні концепції традиційного сприйняття феномену самості, самоідентифікації, відмову від метафізичності, замінивши виникнувшу порожнечу симулятивністю, наративністю, розрізненістю, фрагментарністю різних сфер активності, відсутністю бажання пошуку підґрунтя власної автентичності, нестійкістю зв'язків й інтересів, та об'єднанням неузгоджених між собою гештальтів (образів). Такі образи, створюючи внутрішній конфлікт, між тим формують певну індивідуальну та суб'єктивну єдність особи, яка домінує в її свідомості й реалізовується через мовлення та зовнішню поведінку. "Відкриваючи множинність Я-центрів, – зазначає український дослідник М. Черенков, – знову й знову здійснюючи операцію їх розрізнення, думка не може визначити Іншого, побачити його у власному локусі, … не поглинаючи, не засвоюючи його інакшості" [1].

Відбувається відмова, спустошення образу самості як центру думки, відчуттів, певної цілісності з однієї сторони, в той же час, є й позитивне, зокрема, приділення уваги пошуку та розкриттю істинної самоідентифікації конкретної людини в індивідуально-ідентичному, соціально-комунікативному вимірах. "Я не стільки данність, скільки заданість. Втрачена презумпція буття людини, вона може зібрати себе, – підкреслює М. Черенков, –… відбутись, чи не зможе. … Людина може возвеличити певний центр у собі, зібравши коло нього своє "Я". Проте, цей центр вона має сама обрати з декількох протидіючих. Множинність лишається, але підкоряється сильнішому Я-центру, складаючись як цілком певна конфігурація особистості" [2].

Ситуація постмодерну, як видно, не є однозначною. Вона склалась під впливом багатьох напрямів як культурних, так і філософських, й визначає своєрідність сприйняття відкритістю передачі думки про те, що об'єктивна сутність не може бути пізнана до кінця, чи мати лише якусь одну інтерпретацію. Постмодерн різними методами показує, що не існує в філософії раз та назавжди канонізованих відповідей, істина має багато граней, залежить часто від суб'єктивного бачення й не зовсім співпадає з реальністю. Все в такому випадку може бути підданим "деконструкції", що в свою чергу потребує нових підходів до тексту, який використ-

товується, в даному випадку, в широкому розумінні цього слова. Р. Барт писав, що він не має надавати переваги якомусь вибору [3]. Ф. Ліотар вважає, що постмодерн виявляє себе в недовірі по відношенню до метанаративів, яка загалом характеризує таке ставлення до знання в розвинутих суспільствах [4]. Крім того, в аспекті нашого дослідження, одним з принципів постмодерну, який не міг не вплинути на сприйняття феномену самоідентифікації, є формулювання принципу "смерті суб'єкта", що констатував відмову від розуміння людини як носія окремішного внутрішнього світу, й пропагував заперечення самості як такої.

Підгрунтя таких висновків знаходиться у зникненні з досліджень сутності людини метафізичної та гносеологічної проблематики, яка була домінуючою з епохи Нового часу до початку XX століття. Також на виникнення даного принципу постмодерну здійснила свій вплив антропологічна криза та руйнування класичного образу самості. Ф. Ніцше, піддавши сумніву існування суб'єкта через його недосконаліть, заздрощі та злобу, запропонував заперечення морального обов'язку та вихід за межі добра й зла. Тобто, філософ у такий спосіб звернув увагу, одним із перших, на нігілістські процеси, які стали відбуватись з культурою та людиною. Ф. Ніцше, виступаючи за перетворення самості людини у самість надлюдини, деконструює образ самості, її метафізичність, пропонуючи натомість самодостатність, свідому зміну пріоритетів, розвиток себе в якості надлюдини. Такий підхід виявився близьким Ж. Дельозу та М. Фуко, які продовжили своєю творчістю його розвиток, як й інші мислителі цього періоду. Так, М. Фуко, аналізуючи діяльність людини, її ґенезу в теперішніх умовах, приходить до висновку, що людина є недавнім витвором, "результат зміни фундаментальних диспозицій знання", й вона може легко зникнути у випадку, "коли ці диспозиції зникнуть так само, як вони з'явились колись…" [5].

Отже, М. Фуко розглядав дух, культуру поза певною обумовленою данністю людини, центром якої в класичній традиції виступає самість, вважаючи, що вона вичерпала себе, й все цінне в людині визначається лише детермінованою системою соціальних зв'язків. Через творчу активність в сучасному світові буття представленого не вміщується в рамки представлення. Мова в такій ситуації моделює світ, постаючи самостійною реальністю, згідно французського філософа, а людина стає проблемою для самої себе.

Філософ підкреслює, що усвідомлення й сприйняття людиною самої себе, своєї суті, відокремлення від волі та трафаретів свідомості, лишаються й досі невизначеними в існуванні окремо взятої сучасної людини, й складають головний предмет досліджень. Проблема постає в тому, що проявляючи себе на різних рівнях: мовному, трудовому, біологічному, людина не може сказати, що вона сприймає себе цілісно, як самість, й є тим всім, чим займається. Сучасній людині легше уявити себе представником різноманітних функцій, ніж носієм певної єдності.

Така невизначеність та розмитість людини врешті впливає негативно на прояви її самоідентифікації, роблячи їх двозначними, незавершеними, часто ілюзорними, й такими ж невизначеними, що на думку філософа врешті призводить до зникнення єдиної самості. Людина в такому аспекті існує лише як реалізація соціальних функцій, економічного процесу, бажань, й т. ін., а не як ціле по відношенню до різних сторін буття. Проте, М. Фуко не зазначає як буде себе проявляти новий тип самоідентифікації, який приходить на місце зникаючого, чи вже зниклого класичного типу, й як саме людина, якій важко зосередитись на самій собі, буде проявлятись у подальшому своєму бутті.

Ж. Дельоз безпосередньо, як і М. Фуко, піддає сумніву те, що сучасна людина, яка знаходиться весь час під тиском індивідуальних та соціальних обставин, не змінює природи власної самоідентифікації, що й є показником принципу самототожності своїй природі. Як вважає мислитель, діалектика будь-якого існування передбачає зміну, що не може не торкатись й буття людини, яке теж піддається відповідно до вимог часу різного роду модифікаціям з метою запобігання самоповторів одних й тих самих помилок, що веде не до розвитку, а лише руху по колу. Мислитель врешті приходить до висновку, що тільки в різноманітті протилежності можуть проявити свою тотожність. Ж. Дельоз пише з цього приводу: "Сучасний світ – це світ симулякрів. Людина в ньому не переживає Бога, тотожність суб'єкта не переживає тотожності субстанції. Всі тотожності лише симулюються, виникаючи як оптичний "ефект" більш глибокої гри – гри відмінності та повторення. Ми хочемо осмислити відмінність саму по собі й відносини відмінного з відмінним незалежно від форм подання, що зводять їх до однакового, пропускаючи крізь заперечення" [6].

Розглядаючи симулякри (одне з ключових понять постмодерну) як умовний знак, замінник будь-чого функціонуючого в суспільстві, філософ тим самим намагається підкреслити думку, про те, що симулятивністю охоплений весь сучасний світ, й свідома людина повинна розуміти, що в такому випадку цінності, які активно в ньому пропагуються та нав'язуються, не носять характер абсолютних. Ж. Дельоз намагається дати свою інтерпретацію симулякра, розглядаючи його у вигляді форми до якої має прагнути, з метою досягнення власного симулякра, кожний об'єкт. В такому випадку симулякр перестає бути імітацією, а стає дією, "…в силу якої, сама ідея взірця чи особливої позиції заперечується, спростовується" [7]. Таким чином, мислитель підсумовує, що існування цілісної самості не може бути обґрунтовано чи виправдано за рахунок досвіду. Для усвідомлення сутності людини, філософ вводить поняття становлення, яке виступає головним показником субстанційного начала в людині, того, що постійно в ній проявляється, але так і не стає чимось, інакше це б вже суперечило положенню про "смерть суб'єкта" [8]. Отже, Ж. Дельоз, так само як і М. Фуко, звертає увагу на зникнення єдиної су-

бстанційної цілісної самості й вказує на появу в сучасних умовах нової форми самоідентифікації людини у вигляді суб'єктивної множинності, кожна з частин якої є самодостатньою.

Проте, необхідно зазначити, що дослідження ставлення та трактування самоідентифікації людини в постмодерному дискурсі показує наявність плюрально різних концепцій. Так, Алан Турен у своїй роботі "Повернення дієвця" виступає проти такої радикальної критики суб'єкта, стверджуючи, що сучасність пропонує просто новий підхід до трактування людини, її можливостей та способів самовияву, й плюральність та відсутність єдиного образу самості не заперечують наявність активного дієвця.

Якщо в постмодерній континентальній європейській філософії домінують екзистенційні, герменевтико-комунікативні та наративні аспекти, й, частково, елементи деконструкції, то в розкритті суті самоідентифікації людини, її самості, в сучасній американській філософії більше превалює комунікативні, наративні, соціальні, біхевіористичні та аналітичні контексти, проте елементи деконструкції також мають місце, зокрема в філософії Д. Деннета. Американський філософ активно критикує дуалізм "картезіанського театру", з його прагненням отримання творчого та метафізичного осмислення свого буття на основі моральної відповідальності та свободи волі самості людини. Д. Деннет розглядає це як хибну позицію по відношенню до самоідентифікації людини. Тобто ідею про те, що в центрі свідомості людини знаходиться так би мовити головний режисер, який керує як діями, так і думками людини, мислитель вважає безпідставною. Як представник філософії свідомості Д. Деннет виступає також проти зведення свідомих процесів до специфічних ментальних, трансцендентних станів, та розподілу світу на rex extensa та rex cogitas. Безперечно тут можна простежити традиції юмівського скептицизму (як і в концепціях Ж. Дельоза й М. Фуко) стосовно неможливості виділення цілісної самості, оскільки вона постійно пропонує нові взаємовиключаючі варіанти власного "Я", через що її важко об'єктивно оцінити, виділивши в ній певну цілісність. Д. Юм, зокрема, заперечував таку можливість, вважаючи подібні ідеї про цілісність внутрішнього "Я" абсолютно скептичними: "існують філософи, які уявляють, що ми кожної хвилини безпосередньо усвідомлюємо те, що називаємо своїм я; ніби ми усвідомлюємо та відчуваємо його існування…тотожність, простоту…" [9]. Дане відношення дослідник сформував через аналіз людського досвіду, на основі чого заперечує будь-яку субстанційну єдність, самототожність особи самій собі, вважаючи, що замість самоідентифікації, самості існує хаотичне поєднання різних вражень, які не мають ніякого внутрішнього зв'язку, єдності та безперервного існування, а створюють лише ілюзію цілісності.

Н. С. Юліна, сучасний російський дослідник філософської творчості Д. Деннета, вважає, що філософ в своїй стратегії намагається поза внутрішньою інтроспекцією пояснити свідомість інтерсуб'єктивно, розглядаючи її сутність без ментального та феноменального контексту. Спосіб

розгляду свідомості, який спирається на лінгвістичні, поведінкові та пізнавальні аспекти Д. Деннет називає гетерофеноменологічним, що відрізняється від феноменологічного відсутністю уваги до досвіду внутрішнього світу людини. Розкриття самості та самотрактування людиною своєї сутності в гетерофеноменологічному напрямові, згідно Д. Деннета, здійснюється як "центр наративної гравітації" з наданням переваги саме лінгвістичному аспекту в розкритті суті людини, тільки як її дискурсивне існування. Відповідно, самість сама по собі, як центр внутрішньої самоідентифікаційної єдності людини для філософа не існує, а є лише мовна гра слів для позначення цього феномена. Для пояснення своєї позиції Д. Деннет (в роботі "Чому кожний з нас є новелістом") проводить декілька аналогій з класичної фізики, зокрема з абсолютно абстрактним "центром гравітації об'єкта" Ньютона, який крім просторово-часових показників не має більше ніяких реальних фізичних властивостей [10]. Тобто дане поняття є результатом уяви незалежно від того, що активно діє в фізиці. Філософ вважає таким самим поняттям й самоідентифікацію як єдиний внутрішній центр людини : "Теория самості не є теорією фізики часток, скоріше її можна віднести до того, що можна назвати різновидом народної фізики. Вона відома у вигляді феноменології чи герменевтики, чи науки про душу. Фізик займається інтерпретацією, коли хочете, стільця, та його поведінкою, й винаходить теоретичну абстракцію центра гравітації, яка потім стає досить корисною при визначенні майбутньої поведінки стільця в самих різноманітних умовах. Герменевтик чи феноменолог, чи антрополог в якості свого об'єкту вибирає деякі значно більш складні речі, що рухаються в світі, але зіштовхуючись з подібною проблемою інтерпретації. Йому уявляється, що теоретичну ясність можливо отримати при організації інтерпретації навколо центральної абстракції: кожна особистість наділена самістю як додатком до центру гравітації. Насправді, в такому випадку, ми маємо вважати самість підставою наших власних думок" [11].

Крім зазначеного порівняння, Д. Деннет також вдається ще до співставлення самості з літературними героями, які існують не як реальні суб'єкти, а тільки як уява автора, в якій вони наділяються певними рисами, пріоритетами, поведінкою, й т. інше. Філософ переконаний, що самість є також сферою уяви людини, яка змінюється залежно від досвіду спілкування з оточуючим світом. Займаючись саморефлексією, аналізуючи себе та співставляючи з реаліями свого минулого життя, людина починає інтерпретувати свою самість, в процесі чого може прийти до нового розуміння свого внутрішнього "Я". Отже, Д. Деннет переконаний, що людина є тим, що вона говорить про себе, й що про неї говорять інші, заперечуючи існування метафізичного контексту самості її наративністю: "Всі ми є балакучими істотами, розповідаємо та переповідаємо наново історію нашого власного життя, не звертаючи уваги на питання про його справжність" [12].

Така позиція американського мислителя наближає його до традицій європейського постмодерну, що спираються на ідею про домінуючу роль культурно-мовних феноменів та їх інтерпретацій у формуванні мисленевої діяльності людини та сприйнятті оточуючої дійсності. Тобто, мова в даному випадку сприймається як певний стандарт, за яким знаходяться варіанти наративів, у межах яких людина створює історію власного життя. Наступний американський філософ Ч. Тейлор позначив людину як тварину, яка сама себе інтерпретує, через що неможливо позбавитись від безкінечної гри різних позначень, що істотно ускладнює проблему визначення суті людини.

Підводячи підсумок сказаному, слід зазначити, що вищезазначеним концепціям, які входять до філософського дискурсу постмодерну, властиво заперечувати цілісність, завершеність та єдність сучасної людини. Натомість філософи трактують особистість кінця XX – поч. XXI ст. з позиції "симулятивності", наративності, втраченої автентичності, множинності за значенням вимірів та станів, коли вона ніби знаходиться в різних варіантах реальності, які між собою не узгоджуються, репрезентуючи себе за словами Д. Деннета як "модель множинних нарисів" [13]. Хоч, безперечно, позиція, що торкається тези про "смерть людини" є завчасною. Російський філософ В. Лекторський підкреслив, з цього приводу, що навряд чи слід погоджуватись з постмодерністами, які запевняють нас у зникненні суб'єкта. Однак, слід віддати належне філософам-постмодерністам, які навіть у перебільшеному стані, проте звернули увагу на складні процеси, що відбуваються з сучасною людиною, яка намагається протистояти соціуму в його тотальному контролюючому впливі на всі аспекти її життєдіяльності. Ситуація роз'єднання в суспільному житті, функційної автономізації його сфер вливає на людину, її сприйняття дійсності та самовідчуття як розінтегруючий фактор, який поширює розгубленість, беззахисність самості перед смислами соціальних реалій, що примушує людину до усвідомленої реакції та адекватних змін по пошуку власної самоідентифікації, нових джерел себе, за словами Ч. Тейлора. Відповідь на кризові умови у вигляді нових смислів та форм ірраціонального вплине не тільки на існування конкретної особистості, але й на соціокультурне буття вцілому.

1. *Черенков М.* Декарт, Мераб и Подорога: что значит "Я" и где его границы / М. Черенков // Sententia. – 2011. – № 2. – С. 139. 2. Там же. – С. 140. 3. *Барт Р.* Критика и истина / Р. Барт // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М. : Прогресс, 1989. – С. 319–374. 4. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – М. : Ин-т экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 1998. – С. 139. 5. *Фуко М.* Слова и вещи / М. Фуко. – СПб. : Acad, 1994. – С. 404. 6. *Делёз Ж.* Различие и повторение / Ж. Делёз. – М. : Академический проект, 1998. – С. 9. 7. Там же. – С. 93. 8. *Делёз Ж.* Критическая философия Канта: учение о способностях / Ж. Делёз // Бергсонизм. Спиноза. – М. : ПЕРСЭ, 2000. – С. 342. 9. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе / Д. Юм. – Минск : ООО "Попурри", 1998. – С. 297. 10. *Dennett D. C.* Why Everyone is a Novelist / Daniel C. Dennett // Times Literary Supplement. – 1988. – September 16–22. – P. 92. 11. Ibid. – C. 96. 12. Ibid. – C. 97. 13. *Dennett D. C.* The Self as a Center of Narrative Gravity / Daniel C. Dennett // Self and Consciousness: Multiple Perspectives. – Kessel, Cole, Johnson Eds., erbium, 1992. – P. 56.

Надійшла до редколегії 20.02.12

Д. В. Стоян, канд. філос. наук, ст. викл., ДЕТУТ, Київ

ЮЛІАН ВАССИЯН ЯК ПРЕДСТАВНИК УКРАЇНСЬКОГО РАДИКАЛЬНОГО НАЦІОНАЛІЗМУ

В статті аналізується філософська спадщини Ю. Вассияна в контексті динаміки розвитку українського радикального націоналізму. В процесі визначення сутності та характеристик поняття " радикальний націоналізм" актуалізується теорія Ю. Вассияна як ефективний шлях розуміння сутності радикального націоналізму.

Ключові слова: Ю. Вассиян, націоналізм, радикальний націоналізм, національна свідомість, національна ідея, націоналізм розуму, націоналізм життя.

В статье анализируется философское наследие Ю. Вассияна в контексте динамики развития украинского радикального национализма. В процесе определения сущности и характеристик понятия "радикальный национализм" актуализируется теорія Ю. Вассияна как эффективный путь понимания сущности радикального национализма.

Ключевые слова: Ю. Вассиян, национализм, радикальный национализм, национальное сознание, национальная идея, национализм разума, национализм жизни.

In the article we analyze philosophic U. Vassyan's heritage in the contex of the dynamics of Ukrainian radical nationalism development. While determining the essence and essential features of the concept of "radical nationalism", U. I. Vassyan's theory actualizes as an effective way for understanding of the essence of radical nationalism.

Keywords: U. Vassyan, radical nationalism, national consciousness, national idea, nationalism of intelligence, nationalism of life.

В сучасний період розвитку української історії поняття "націоналізм",а тим більше, "радикального націоналізм", набуває різних визначень і, як наслідок, різних трактувань. На нашу думку, ця ситуація зумовлена тим, що проблема націоналізму розглядається в межах різних наук, зокрема поняття "націоналізм" використовується в понятійно-категоріальному апараті історії, культурології, політології, соціології, суспільної психології, філософії.

Саме цим і виправданий наш інтерес до даної проблематики. В даній статті буде здійснена спроба розглянути проблему специфіки визначення терміну "націоналізм" та його конкретизації в терміні "радикальний націоналізм". На нашу думку, дану проблему необхідно досліджувати в філософській площині за допомогою історико-філософського аналізу, що дає можливість застосування комплексного підходу до розкриття значення термінів "націоналізм" та "радикальний націоналізм".

Основним завданням даної статті виступає з'ясування терміну "радикальний націоналізм" в контексті філософської та публіцистичної спадщини Юліана Івановича Вассияна, українського філософа, ідеолога, політика, публіциста першої половини XX століття. Саме в його творчості, на нашу думку, досить вдало розкривається природа націоналізму і як суспільно-політичного руху, і як філософсько-світоглядної доктрини, що дає можливість уникнути надмірної заідеологізованості даного поняття.

Популярності націоналізм як філософсько-політична доктрина набув в кінці XIX – на початку XX століття, коли націоналізм поступово запанував в умах освічених класів Німеччини, Італії та інших центральноєвропейських народів. В даному контексті націоналізм співвідносився з пат-

ріотизмом – відданістю Батьківщині та стимулював розвиток культурних процесів тої чи іншої країни. Дебютом націоналізму стали революційні події 1848–1849 рр., які отримали назву "весна народів". В даному контексті вона означала прагнення політичної та культурної незалежності від іншої держави. В своєму значенні націоналізм, здебільшого, був узгоджений з загальнолюдськими цінностями, гуманістичним світоглядом та ліберальними політичними доктринами, що, на нашу думку, повністю відповідало тогочасній історичній ситуації – протиставлення ліберального та демократичного світогляду жорсткій політиці імперій.

В XX столітті поняття націоналізм набуває зовсім іншого забарвлення. Після першої світової війни, потрапивши в ідеологічну та економічну кризу, суспільства країн Європи поступово розчарувалося в ліберальних доктринах та демократичних формах правління. Саме тому дедалі зростаючої популярності набували філософсько-політичні теорії, в підвалини яких було покладено принципи суспільної ієрархічності, порядку, національної згуртованості. Дана ситуація сприяла появі т. зв. інтегрального націоналізму, який проголошував націю найвищою цінністю, пропагує націоналізм, що ставить до індивіда величезні вимоги і цілком поглинає його, націоналізм, який ставить культ служіння нації понад загальнолюдські цінності та етичні норми. Інтегральний націоналізм характеризується радикальною ідеологією та безкомпромісними методами, основною метою для нього є обґрунтування сильної та конкурентоспроможної в культурному та політичному плані нації.

На нашу думку, буде доцільно звернутися до роботи Дж. Армстронга "Український націоналізм", в якій дослідник, спираючись на висновки К. Гейза, основоположника інтегрального націоналізму, визначає його основні характеристики:

- віра в те, що нація є найвищою цінністю, якій мають бути підпорядковані усі інші, тобто йдеться про тоталітаризм;
- апеляція до містичної ідеї єдності всіх особистостей, що складають націю, зазвичай основаної на тому припущенні, що в одне органічне ціле їх об'єднують біологічні характеристики або необоротні наслідки спільного історичного розвитку;
- підпорядкування раціональної аналітичної думки "інтуїтивно правильним" емоціям, ірраціональність;
- наявність харизматичного лідера чи еліти націоналістів-ентузіастів, які вважаються уособленням "волі нації";
- культ дії, війни та насильства, які вважаються вираженням "вищої біологічної життєздатності нації [1].

Отже, таким же чином, як криза раціоналізму породила ірраціоналістичні тенденції в філософії криза суспільно-політичного ладу спричинила відмову від поміркованого лібералізму та націоналізму "рісорджименто" та звернення до радикального, агресивного та вольового націоналізму.

В українській суспільно-політичній думці також спостерігається своєрідна динаміка формування та розвитку націоналізму як політичної та світоглядної доктрини. Проте дана доктрина стверджується дещо іншим шля-

хом, що мотивовано бездержавністю українського народу. Чеський історик і політолог М. Грох визначив, що бездержавні, або "малі" (за формулюванням М. Гроха) народи проходять три фази "національного відродження", які призводять до формування націоналістичного світогляду:

- фаза "А" – період "наукового зацікавлення". На цьому етапі "національна" інтелігенція формує лінгвістичне, історичне, соціально-психологічне підґрунтя національного відродження: розгортаються дослідження у сфері етнографії, філології, літератури, історії, які формують образ нації, що "відроджується"; На даному етапі відбувається формування національної ідеї;
- фаза "В" – період "патріотичної агітації". Наукові дослідження трансформуються в ідеологічні конструкції, що поширюються серед освічених верств і сприяють їхній "націоналізації". Це період формування "національної свідомості";
- фаза "С" – на цьому етапі внаслідок "патріотичної агітації" виникає масовий національний рух який, у свою чергу, має привести до незалежності нації [2].

Дана схема досить вдало відтворює формування української національної свідомості. Національне відродження, яке розпочалося в XIX столітті, що спочатку проявилося в інтересі до культури народних мас, поступово сформувало філософію націоналізму, яка отримала свою практичну реалізацію в націоналістичному русі.

В період XIX століття формується українська суспільно-політична думка, представники якої (В. Антонович, М. Драгоманов, О. Кістяківський, М. Грушевський) розглядали суспільну проблематику, намагаючись виявити основні шляхи розвитку українства як окремої, відмінної від інших, історично сформованої та існуючої спільноти. Даний напрямок отримав назву "народницький", що викликано тлумаченням народу як об'єкту наукового інтересу. Вперше на науковому та суспільному рівні була поставлена проблема українського народу як історичної, самобутньої, відмінної від інших спільноти з власним духовним потенціалом та мотивом розвитку. Хоча основними питаннями залишалися питання культурного та соціального характеру, вже було закладено підвалини проблеми української нації та української державності, які набули своєї розв'язки в XX столітті. Таким чином період українського відродження відповідно, який відповідає фазі "А" згідно класифікації М. Гроха – фазі "наукового зацікавлення", осмислення історичної долі українства та формування національної ідеї.

Ми можемо звернутися до сучасного українського автора О. Забужко, яка визначає, що формування нової, власно української культури ніколи б не вдалося б: "…якби не відіграв тут каталізуючої ролі якісно новий ступінь відкритості національної культури, доти, почасти, під народницьким ідеологічним домінуванням, доволі консервативної, замкнутої, запрацьованої головно на утримання, збереження (народної мови, моралі, тощо)" [3]. Дана цитата дає можливість визначити, що в процесі розвитку української нації здійснюється якісний стрибок від "культурного

відродження" до "відродження національного", що відповідає фазі "В" Грохівської класифікації – періоду патріотичної агітації та формування національної самосвідомості. Період кінця XIX століття – період утворення політичних об'єднань таких, як "Молода Україна", "Братство Тарасівців", "Українська загальна організація", "Рух українських поступовців" і т. д., які в тому чи іншому контексті вирішували питання української нації.

Проте вже на початку XX століття відбувається ряд переломних моментів в історії українства. Період культурного відродження та перших політичних організацій із самостійницькою спрямованістю, що мав місце бути в XIX столітті, переростає в політично організовану боротьбу за право бути державою, що визначається М. Грохом як остання фаза національного відродження – фаза С або фаза масового національного руху. Політична боротьба виявляється у національно-визвольних змаганнях кінця 10-х – початку 20-х рр. XX століття. Після зникнення Російської імперії в 1917 р. та розпаду Австро-Угорської імперії 1918 р., українські культурно-політичні сили виходять на історичну арену в якості самостійних одиниць і починають реалізовувати власну програму, яка передбачає утворення незалежної Української держави. Але всі політичні державні утворення: УНР, Гетьманат, Директорія були вимушені зійти з політичної арени, віддавши українські землі до складу СРСР та Польщі. В українській історії настає новий період – бездержавницький.

Дана ситуація спричинила виїзд багатьох українців за кордон і утворення українських культурно-політичних осередків в Європі, зокрема в Чехословаччині, Австрії, Франції та Америці. Таким чином націоналістичний рух територіально зосередився на території західноукраїнських земель, а також був репрезентований значною частиною української еміграції. Осмислюючи причини поразки у національно-визвольних змаганнях, новоутворені політичні організації – УВО (Українська військова організація), "Група української державної молоді", "Ліга українських націоналістів" і т. д., які згодом об'єдналися в ОУН (Організацію Українських Націоналістів) ставлять перед собою конкретні завдання – розробку ідеології українського націоналізму та досягнення власної самостійної держави – України.

Початок XX століття знаменує собою принципово інший етап національного відродження – оформлення націоналізму в якості політичної доктрини, головним пунктом якої було здобуття незалежної Української держави. Український націоналізм як політичний рух представлений двома напрямками – український консерватизм та український радикальний націоналізм, який виступає різновидом інтегрального націоналізму. Якщо підсумувати основні риси консерватизму, що були сформульовані В. Липинським, то до них будуть належати: самостійництво, творення української політичної нації ("територіальний патріотизм"), "класократія", парламентська монархія, антисоціалістична настанова, орієнтація на селян – земельних власників, як соціальна підвалина державотворення.

Поразка українського народу у боротьбі за власну самостійність сприяє появі націоналістичних теорій іншого змісту, які витісняють соці-

ал-демократичні "народницькі", а також консервативні тенденції. Якщо в період після першої світової війни консерватизм як світоглядна настанова відіграв свою позитивну роль в тому сенсі, що допоміг українському народові зберегти рідну мову, звичаї, обряди, певні традиції громадського та суспільного життя, то після остаточної втрати незалежності він втратив своє значення як особлива концепція політичної філософії. Необхідність національної згуртованості та активізації нового етапу боротьби за незалежність потребувало іншої ідеології, яка змогла би повернути впевненість всім представникам українського суспільства. В суспільному житті активізується так званий радикальний націоналізм, який в своїй ідеології репрезентує інтегральний націоналізм. Дана течія в теоретичному плані являє собою світоглядну систему, орієнтовану на вирішення питання природи національного буття, а в практичному – суспільно-політичний рух, для якого характерні безкомпромісні методи у вирішенні національного питання.

В. Кириленко в своєму дисертаційному дослідженні зазначає, що філософія радикального націоналізму характеризується такими моментами:

- присутність в теоретичних конструкціях певних метафізичних категорій, які є центральними;
- необхідність політичної незалежності України;
- винятково радикальні засоби [4].

Основним теоретиком радикального націоналізму можна назвати Д. Донцова, який в своїх програмних творах "Дух нашої давнини", "Ідеологія чинного націоналізму", "Історія розвитку української державної ідеї, "Націоналізм" і т. д. висуває програму радикального переосмислення природи української нації та проголошує ідеологію "чинного" націоналізму, націоналізму дії. Основним недоліком попередніх доктрин він називає примат розумово-абстрактних суджень над життєво-вольовими, ірраціональними поривами, теоретичного ідеалу знання над безпосередністю життєвої практики. Дана ситуація, на його думку, призвела до деградації національного почуття та появі нежиттєздатних ліберальних світоглядних доктрин, які привели українську нації в ситуацію кризи та бездержавності: Замість проекту ліберального федералізму (який був властивий філософії М. Драгоманова), Д. Донцов пропонує здійснити ніцшеанську переоцінку цінностей та висунути на перший план "волю до життя", "волю до експансії", дієву активність, романтичний настрій, фанатичну віру у свою правду (ідею нації як вищого принципу життя), догматизм. Пріоритет національного передбачав ієрархію цінностей у політичному, громадському та суспільному житті, підпорядкування особистого національному, колективному. Теоретиками українського радикального націоналізму разом із Д. Донцовим можна назвати М. Сціборського, Ю. Липу, Є. Маланюка, Л. Ребета.

Отже, основною рисою радикального націоналізму ми можемо відзначити непримиримість до будь-яких світоглядних принципів, згідно яким нація виступала як щось другорядне. Проте можна не погодитись з тим, що І. Лисяк-Рудницький ототожнює український радикальний націоналізм з європейським інтегральним націоналізмом, зазначаючи, що:

"у час зростання своєї популярності інтегральний націоналізм моделював себе на зразок тогочасних фашистських рухів і режимів на Заході" [5].

Для обґрунтування радикального націоналізму як самобутньої філософської та політичної доктрини, нам необхідно прояснити значення терміну "радикальний націоналізм". Як відомо, радикалізм може бути присутній в будь-якій світоглядній доктрині і означає прагнення граничного загострення проблеми як засобу її розв'язання. В загальній своїй характеристиці він передбачає прагнення до остаточного вирішення складних проблем, коли вибір засобів зумовлюється лише політичною необхідністю. Тобто з точки зору радикалізму будь-яка мета виправдовує засоби, будь-який засіб політичної дії виправдовується скороченням шляху до даної мети. Щодо постановки мети, то ми можемо навести цитату націолога Б. Стефанеску, який зазначає, що, радикал: "любить приділяти увагу конкретному: він ставить перед собою високі цілі, будує сміливі плани й закликає до екстремальних дій" [6]. Таким чином ми можемо зробити висновок, що застосування терміну "радикальний націоналізм" є цілком виправданим так, як він переслідував конкретну мету – здобуття Незалежної Української Держави, що було продиктованим тогочасними потребами українського народу. Поряд з тим доцільним буде навести думку Дж. Армстронга, який зазначає, що в українському варіанті інтегрального націоналізму можна знайти міцні елементи ліберальних, демократичних, а також і християнських принципів, навіть якщо учасники руху на словах заперечували їх. У практичній діяльності навіть найрадикальніших груп ніколи не бракувало пошани щодо формальної освіти, установленого авторитету, права на індивідуальний та громадський вибір. Таким чином ми можемо визначити, що український радикальний націоналізм не являє собою сліпу копію європейських зразків, а є специфічно українською доктриною, сформованою потребами тогочасної ситуації.

Проте ми не можемо не відмітити, що в основному своєму принципі український радикальний націоналізм співзвучний європейському. Буття суспільство мислилося тут виключно як національне, а не як класова боротьба, справедливий соціалізм, демократичне суспільство. На відміну від консерваторів, які розглядали націю як виключно політичне явище, радикальні націоналісти відводили значущу роль таким явищам, як усвідомлювана на біологічному рівні духовна єдність. Таким чином ми можемо відзначити, що український радикальний націоналізм являє собою різновид європейського інтегрального націоналізму, залишаючись, проте, специфічно українською філософською доктриною.

Теорія радикального націоналізму лягла в основу ідеологій вищезгаданих націоналістичних організацій та досягла свого найвищого прояву в межах ОУН. На даному етапі ми можемо спостерігати практичну реалізацію основних принципів філософії радикального націоналізму, що виявилося у ряді політичних та військових заходів, які являли собою результат організованої взаємодії основних структурних підрозділів ОУН.

Отже, формування національної свідомості являло собою проходження трьох етапів національного відродження, що знайшли свій під-

сумок в реалізації філософії радикального націоналізму, яка в період бездержавництва українських земель виявилася найбільш ефективною для реалізації основної мети української нації – здобуття Незалежної Української Держави.

Своєрідного оформлення проблематика націоналізму як світоглядного та соціально-політичного напрямку набуває в творчості українського філософа Юліана Івановича Вассияна. Біографія Юліана Вассияна в основних своїх етапах є подібною до багатьох тих діячів націоналістичного руху, що мав місце протягом першої половини 20 століття: постання політичної позиції – участь у військових діях – членство в націоналістичних організаціях – концтабори – еміграція – смерть на чужині. Таким було життя діячів Центральної Ради та Директорії, полк. Є. Коновальця – голови та ідейного стриженя ОУН, символу українського націоналізму – С. Бандери, та багатьох інших. Але доля Ю. І. Вассияна є відмінною від інших в тому, що здобувши ступінь доктора філософії в Празі, він здійснював діяльність академічного філософа, від якої відмовився заради діяльності суспільно-політичної. Наріжним каменем життя Вассияна був специфічний спосіб мислення – теоретико-рефлексивний, філософічний. Вбачаючи картину дійсності як цілісності, він на перший план неодмінно ставив обґрунтування будь-якого феномену, його осмислення і лише потім закликав до рішучої дії, яка носила, згідно його світоглядним позиціям, характер чину, діяння і була невід'ємною складовою єдиного життєвого процесу, що являв собою сплав думки і дії.

Діяльність всього життя Ю. Вассияна пов'язана з українським націоналістичним рухом, отже розгляд його спадщини доцільно здійснювати у співставленні з традицією українського націоналізму. Проте високий рівень академічної філософської освіти, здобутої протягом 20-х рр. в академічних закладах Львова та Праги, разом із, неодноразово відміченим сучасниками, теоретично-рефлексійним способом мислення, свідчить про філософські засади творчості мислителя, аналіз суспільно-політичних процесів з філософської точки зору. Необхідно зазначити, що висхідною інтуїцією мислителя була патріотична мета – боротьба української нації за власне становлення, методологічним оформленням даної мети можна назвати собою його філософську спадщину, що являла собою теоретичну базу для політично-військової, публіцистичної та педагогічної діяльності на практиці.

Неодмінним є той факт, що на творчість мислителя вплинули суспільно-політичні події, які відбувались протягом його життя – Перша світова війна, визвольні змагання, діяльність націоналістичних рухів, друга світова війна. Як вже було сказано під час розгляду біографії мислителя, він виявися включений в перебіг суспільно – політичних подій, починаючи з 1914 року, коли українське населення Російської та Австро-Угорської імперій виявилося втягнутим у світову війну. Протягом всього життя Ю. Вассиян залишався активним учасником політичних та військово-політичних організацій, що, з одного боку, свідчить про упередженість його життєвих настанов, а з другого, про те, що він мав можливість безпосереднього аналізу тогочасної суспільно-історичної ситуації. Криза, спричинена дво-

ма світовими війнами спонукає його, як і багатьох західноєвропейських мислителів (О. Шпенглер, А. Тойнбі, М. Бердяєв, К. Ясперс і т. д.) до осмислення закономірностей історичного процесу та пошуку сенсу історії як втілення гуманістичних принципів. До цього додається невизначена доля української нації як історичної спільноти, що втратила власну державність та потрапила в ситуацію політичної та духовної кризи, вимагаючи пошуків виходу з неї. В спадщині Ю. І. Вассияна рефлексії над проблемою національного питання здійснюються в контексті осмислення загальнолюдських суспільних проблем і пов'язані з пошуком виходу з кризової ситуації, спричиненої загально-агресивними світоглядними тенденціями світової політики періоду першої половини XX століття.

Його життєвий досвід був пов'язаний з участю в українському націоналістичному русі, який являв собою практичну реалізацію філософсько-політичних теорій українського націоналізму. Не дивлячись на популярність двох напрямків українського націоналізму – консерватизму та радикального націоналізму, автори даних теорій не могли дати конкретних політичних програм і пов'язати теоретичну доктрину націоналізму з практикою національного руху. Здобувши філософську освіту та маючи великий досвід участі у суспільно-політичних подіях, саме Ю. І. Вассиян стає одним із провідних ідеологів Організації українських націоналістів, розробляючи її програмні положення, в яких органічно поєднує теоретичні принципи із практичними настановами.

Разом з тим Ю. Вассиян в своїй діяльності не обмежується написанням програмних творів, а створює ґрунтовну філософську концепцію, висхідною інтуїцією якої є націоналізм, який виступає тут не лише в якості суспільно-політичної доктрини, а як глибоко осмислена філософська позиція. Деякі дослідники (В. Трощинський, І. Лисяк-Рудницький, А. Астаф'єв і т. д.) дотримуються думки, що Ю. І. Вассиян належав до представників радикального націоналізму, про що свідчать його теоретичні праці та політична діяльність. Проте В. Кириленко в своєму дисертаційному дослідженні протиставляє його радикальним націоналістам, відносячи до українських консерваторів. З цією думкою важко погодитися в тому сенсі, що націоналістична теорія Ю. Вассияна не містить ідей монархізму та привілейованого стану, і не спирається в своєму тлумаченні нації на виключно політичні засади, орієнтовані на традиціоналізм. І найголовнішим є те, що він не визнає територіального політичного принципу як критерію національності. Навпаки, його теорія підкреслює виключність української нації, визначеної на біологічно-етнічному рівні та передбачає існування єдиного духовного поза емпіричного принципу, який слугує передумовою нації як емпіричної спільноти, що є характерним для теорії радикального націоналізму.

Проте необхідно зазначити, що його твори не містять закликів до фанатичної боротьби та ірраціональної агресивної дії, що спостерігається у творах Д. Донцова. Закликаючи до боротьби за незалежність та власну будучність він не додержується принципу "будь-яка мета виправдовує засіб". В своїй статті "Два обличчя націоналізму" він визначає, що існують два типи націоналізму – націоналізм розуму і націоналізм

життя. Перший з них характеризується певною ідеологічною програмою, яка побудована на сукупності теоретичних конструкцій, і від якої не можна відступати. Дана програма послідовно проводиться в життя, але як наслідок, в своїх крайніх формах породжує фанатизм, сектанство, педантизм: "Духова вузькість інтелектуалістів, убогість форм і брак здібности відчувати багату скалю індивідуалізованого життя заступає їм буквальна, докладна здійсненість" [7]. Другий тип являє собою націоналізм дії, зосередженість на практичних аспектах і в ньому майже повністю відсутня ідеологічна програма. Жодний з них, на думку Ю. Вассияна, не є коректним та ефективним так, як: "Перевага першого засуджує революцію на невдачу, перевага другого недостатньо вкорінює й поглиблює життя ідейним фондом революції" [8].

Мислитель притримується принципу "золотої середини" і вважає, що лише перехресний вплив цих двох націоналізмів може витворити по справжньому ефективну життєву доктрину, яка дасть можливість досягти бажаного результату. "Ідею державности нації, – вважав Ю. Вассиян, – не можна здійснювати ста шляхами, а тільки одним шляхом твердих рішень і ще твердіших обов'язків чинного послуху… Думка про прямування різними шляхами до одної цілі є стереотипною неправдою, бо різні засоби зумовлюють різні наслідки" [9].

Отже, можна зробити висновок, що в даному випадку протиставлення Ю. Вассияна радикальному націоналізмові зумовлено не змістом основних принципів його філософської концепції, а відступом від радикальних методів боротьби, які є, на його думку, небезпечними крайнощами. Саме тому ми можемо віднести Ю. Вассияна до представників саме цього націоналістичного напрямку, бо він показав, що радикальний націоналізм являє собою перш за все філософську доктрину, яка ґрунтується на ідеї єдності української нації. Таким чином, на прикладі концепції Ю. Вассияна ми виявили, що основною і єдино вірною метою радикального націоналізму необхідно вбачати обґрунтування і визначення основних рис української нації шляхом реалізації філософських ідей на практиці в межах суспільно-політичних рухів, уникаючи, проте, як надмірної ідеологізації на теоретичному рівні, так і надмірної радикалізації, на рівні практичному.

1. *Armstrong John A.* Ukrainian Nationalism / John A. Armstrong. – Englewood, Colorado, 1990 – P. 13. 2. *Hroch M.* Social Precondition of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations / M. Hroch. – Cambridge ; London ; New York ; New Rochelle ; Melbourne ; Sydney, 1985. – P. 8. 3. *Забужко О. С.* Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період / О. С. Забужко. – К. : Основи, 1993. – С. 18. 4. *Кириленко В. А.* Українська філософія національного радикалізму XX століття: історичне становлення та змістовне формування : дис. … канд. філол. наук: 09.00.05 / В. А. Кириленко. – К., 1997. – С. 40. 5. Історія філософії України: підручник / М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, І. В. Бичко та ін. – К. : Либідь, 1994. – С. 369. 6. *Стефанеску Б.* Про "хороші" та "погані" націоналізми / Б. Стефанеску // Націоналізм. Антологія / О. Проценко, В. Лісовий (упоряд.) ; Л. Білик (літ. ред.). – К. : Смолоскип, 2000. – С. 716. 7. *Вассиян Ю. І.* Два обличчя Націоналізму / Ю. І. Вассиян // ОУН: минуле й майбутнє. – К. : Фундація Олега Ольжича, 2003 – С. 155. 8. Там само. – С. 154. 9. Там само. – С. 155.

Надійшла до редколегії 29.02.12

УДК 1(091):37.011.3

В. М. Ханчич, асп., КНУТШ

ВИХОВАННЯ ЯК ПРЕДМЕТ АНАЛІЗУ В ФІЛОСОФІЇ ФРАНЦУЗЬКОГО ПРОСВІТНИЦТВА

В статті досліджуються основні положення теорій виховання філософів періоду французького Просвітництва, через визначення їхнього розуміння сутності природи людини.

Ключові слова: виховання, ідеал Просвітництва, французька філософія Просвітництва.

В статье исследуются основные положения теории воспитания философов периода французского Просвещения, через определение их понимания сущности природы человека.

Ключевые слова: воспитание, идеал Просвещения, французская философия Просвещения.

The article deals with the analysis of basic tenets in the theory of education philosophers during the French Enlightenment, using the definition of their understanding of human nature.

Keywords: education, ideal of the Enlightenment, French philosophy Enlightenment.

Філософське осмислення особливостей виховання XVI–XVII століття є досить актуальним з тієї причини, що зміни які відбулися в цей період мали дуже великий вплив на історію розвитку і формування сучасної педагогіки. Зазвичай цей період окреслюється загальним поняттям "Просвітництва". Просвітництво, як явище, охопило цілий ряд країн. Воно мало досить значний вплив на розвиток науки в цілому і на проблему виховання зокрема. В цей час змінюється бачення світу через зміну методології наукового дослідження. Тому і цілком природно, що в цей період виникає нове розуміння сутності людини, її природних особливостей та можливостей. Створюється новий ідеал людини – людини Просвітництва. Це людина перш за все освічена і вихована. Тому в цей період з'являється дуже багато нових філософських бачень на проблему виховання. Звісно, в цілому проблема виховання та його осмислення в період Просвітництва є надто широкою для однієї статті, тому в запропонованій статті ми вирішили дослідити філософські погляди на виховання особистості представників лише французького Просвітництва, а саме П. Гольбаха, Е. Кондільяка, М.-Ф. Вольтера, К. Гельвеція та Д. Дідро. Французьке Просвітництво, на наш погляд, було дуже визначним періодом, як в історії Франції, так і в історії французької філософської думки. Просвітницькі ідеї цих філософів поширювались і мали значний вплив на розвиток Просвітництва в інших країнах. З точки зору історичного розвитку теорії виховання, це був вагомий внесок французьких філософів, який вплинув і на формування сучасної педагогіки.

Метою даної статті є здійснення теоретичного аналізу основних положень виховання французьких просвітників крізь призму їхнього розуміння сутності людини.

Проблема виховання завжди цікавила дослідників. Філософи Просвітництва, наприклад, такі як Д. Дідро, М.-Ф. Вольтер не тільки висловлювали свої погляди, а й аналізували і критикували роботи своїх сучасників.

Теоретичному дослідженню філософської спадщини названих мислителів присвячуються роботи Длугач Т. Б., Акімової А. А., Момджян Х. Н., Сіліна М. А., Сиволап І. І., Кочарян М. Т. та інших.

Вагомий внесок в розгляд цього питання зробив Кузнєцов В. М., він намагався виявити суттєві риси філософії французького Просвітництва, зрозуміти чому провідні філософи цієї епохи звертались саме до вибраних філософських проблем. Великого значення в дослідженні проблеми виховання в філософії Просвітництва набуває аналіз робіт Нарського І. С., Богуславського В. М.

Дослідження філософії Просвітництва у вітчизняній історико – філософській науці здійснено в працях Матвієнко Ф. П. (у контексті онтологічних, гносеологічних та соціально-політичних питань), Ваховського Л. Ц. (у контексті проблеми виховання), та інших.

Варто зазначити, що вибрані нами представники французького Просвітництва добре знали один одного і були знайомі з філософськими працями один одного. Почнемо розгляд нашого питання з філософської спадщини П. Гольбаха (1723–1789). У салоні П. Гольбаха часто збирались Ж.-Ж. Руссо, К. Гельвецій, Д. Дідро. Це був своєрідний центр філософської думки передреволюційної Франції.

В своєму творі "Основи загальної моралі, чи катехізис природи" П. Гольбах дає визначення, що "Людина – це здатна до сприйняття, чуттєва, розумна і розсудлива істота, що прагне самозбереження і щастя" [1]. П. Гольбах вважав, що щастя людини залежить від її вчинків стосовно інших людей.

П. Гольбах говорить про те, що наша природа, видозмінена вихованням, визначає наші фізичні і інтелектуальні здібності, наші тілесні і моральні якості. За П. Гольбахом виховання – "Це мистецтво прищеплювати людям в дитинстві звички, які можуть надалі сприяти їх щастю в житті" [2]. Але саме середовище, на його думку, є відображення людських ідей, тому поведінка людини, хороша чи погана, залежить завжди від істинних чи хибних ідей. Отже, головне джерело пороку і доброчинності потрібно шукати в вихованні. Саме виховання вносить в нас зародки пороку, які неодмінно будуть турбувати нас протягом всього нашого життя. Якщо в нещасті людства винні хибні ідеї, то правильні ідеї, упроваджені гарним вихованням, мають привести людство до щастя. Так, П. Гольбах зазначає, що "Виховати людину – значить передати їй досвід і знання, на основі яких вона буде робити вірні оцінки і вірні судження, стане розумною і розсудливою, якщо вона отримала добре виховання, чи навпаки, нерозумною і без розсудливою, якщо виховання було поганим" [3].

П. Гольбах розглядає мораль не як продукт конкретних відносин, не історично, а як явище вічне, незмінне, однакове для всіх часів і народів, незалежне від соціального і класового устрою суспільства. "Вічна мораль" має служити інтересам людини, сприяти задоволенню прагненням до самозбереження, до особистого благополуччя. В основі всіх дій людини, таким чином, лежить особистий інтерес, вигода. Інтерес – це "єдиний мотив людських дій…" [4]. Він визначає мораль, як усвідомлен-

ня обов'язку, яке людині як істоті чуттєвій, що мислить, прагне щастя і живе в суспільстві собі подібних, приписує її розум. Так, він пише, що "…мораль це наука про людські обов'язки" [5]. Тому для П. Гольбаха немає ніякого протиріччя в тому, що людина змушена діяти за необхідністю, вона завжди відповідає за свої вчинки. Визнання необхідності, на його думку, вказує на моральність людини.

Автором наступних філософських положень, важливих для нашого дослідження є французький філософ Е. Кондільяк. Йому було притаманне поєднання емпіричної, сенсуалістичної гносеологічної позиції.

Е. Кондільяк вважав, що існує лише одне джерело знань – це відчуття. В творі "Досвід про походження людських знань" він пише, що "відчуття і дії душі є матеріалами всіх наших знань, матеріалами, які запускають в дію роздуми…" [6]. Е. Кондільяк говорить, що нам доступні лише явища речей, а не їх сутність. Він говорить, що коли людина народжується, вона не має ніякого досвіду, вона нічого не вміє робити, отже, не вміє і відчувати. Мистецтво чуттєвого сприйняття є справою досвіду і звички. Тому від виховання і зовнішніх обставин залежить весь розвиток людини. "Трактат про відчуття", як зазначав Е. Кондільяк, це єдиний твір, де розглядається людина позбавлена всіх своїх звичок, і в якому показано як в процесі досвіду вони виникають і розвиваються. "Діяльність наших здібностей залежить від порівняння нами задоволень і страждань, тобто від наших потреб. Отже, останнім ми зобов'язані тим щастям, яким ми насолоджуємось" [7].

В роботі "Про мистецтво розмірковувати" ми знову зустрічаємо положення про те, що природна людському тілу організація лише створює можливості для формування й розвитку людського інтелекту, а для реалізації цих можливостей необхідні конкретні зовнішні умови, перш за все спілкування з іншими людьми. Е. Кондільяк тут різко виступає проти забобону, який, на його думку, необхідно знищити і який говорить, що начебто одна лише природа зробила нас тим, що ми є. Цьому забобону протиставляється положення, що "всім так званим уявним природним дарам ми зобов'язані обставинам і навчанню" [8]. "Правда…, пише Е. Кондільяк,… початок всьому в нас заклала природа, так, як створюючи органи нашого тіла, вона визначила наші потреби і здібності" [9].

Людина, за Е. Кондільяком відрізняється від тварини тим, що її потреби постійно ростуть і разом з ними розширюється коло її діяльності, і кількість складних "мистецтв", які вона опановує, а значить розширюється і коло її знання.

Свобода, за Е. Кондільяком, виражається в здібності добиватися свого навіть всупереч протидіючим обставинам, внутрішнім і зовнішнім. Так, Е. Кондільяк пише, що "…свобода є ніщо інше, як можливість робити те, чого не робиш, чи не робити те, що робиш" [10]. Не знаючи, чого нам остерігатись і що нам допомагає, ми цілковито під владою обставин. Уроки ж досвіду, знання, в результаті них отримані, дозволяють нам підкорювати обставини, підкорювати свої страсті, здобувати бажане і отримувати свободу. Свобода завжди є, в тій чи іншій мірі, залежною

від обсягу наших знань. "Знання визволяють людину від кайданів рабства, до яких, здавалось, спочатку її прив'язали її потреби. Вони розбивають ці кайдани, що тримають її в залежності від предметів, і привчають її прагнути до них тією мірою, якою вона розраховує знайти тут своє щастя" [11]. Таким чином, за Е. Кондільяком, свобода полягає в рішеннях, що є результатом роздумів.

Слід згадати ще про одного представника французького Просвітництва: М.-Ф. Вольтера. Він наголошує на важливості чуттєвих радощів в житті людини. Людина не має бути байдужою до земних справ і віддавати себе тільки богу. Заперечуючи Т. Гоббсу, М.-Ф. Вольтер говорив, що людина не народжується злою, що всі діти невинні, молоді люди довірливі і дружба їх щедра, що співчуття існує в усіх серцях. Так він пише, що любов з усіма її проявами так само потрібна людині як і кров.

М.-Ф. Вольтер відводив важливу роль почуттям людини, її відчуттям як в буденному житті, так і в процесі пізнання, але істинним багатством людини він вважав розум. Він вважав, що по своїй природі людина розумна, але з самого народження над нею панує невігластво. Для М.-Ф. Вольтера це не тільки незнання, невігластво – це відмова від розуму як керівника. Людина повинна звільнитись від невігластва розвиваючи свої думки. М.-Ф. Вольтер вважав, що змінюють, роблять шляхетними людей, роблять їх життя кращим саме успіхи розуму, тому що чим більше люди будуть мислити, тим щасливішими вони будуть. В усіх економічних і соціальних бідах, на думку М.-Ф. Вольтера, винна нерозвиненість розуму, яка робить людину запальною, метушливою, ревнивою, грубою. Він вірив в необмежені можливості людського розуму, вважав, що потрібно пізнавати світ природи і використовувати його для себе. М.-Ф. Вольтер писав, що потрібно розкрити всі двері своєї душі перед всіма знаннями. Чим більше людина знає, тим вона досконаліша, краща.

М.-Ф. Вольтер на декілька років раніше за К. Гельвеція висловлює думку, що у маляти в колисці досвід приходить від виховання, яке створює його думки так, що вдача його робиться подібною до вдачі інших, оточуючих людей, яких воно наслідує. М.-Ф Вольтер був прихильником сенсуалізму і вважав відчуття джерелом психічної діяльності людини. Так він писав, що наші відчуття – це двері через які всі наші ідеї входять в нашу свідомість. Тому теорію вродженості ідей він не визнавав. М.-Ф. Вольтер писав, що людина цілком визначається вихованням, прикладами, урядом, під владу якого вона потрапляє та випадком, що підштовхує її чи в сторону доброчинності, чи в сторону злочину. Відкидаючи ідею про вирішальну роль бога в житті людини, М.-Ф. Вольтер робить висновок, що виховання людини справа не духовенства, а суспільства і сім'ї.

М.-Ф. Вольтер називає універсальні моральні принципи "природними законами", які природа закарбувала в людських серцях. Важливе місце в його моралі займає принцип "чини з іншими так, як хочеш щоб чинили з тобою". М.-Ф. Вольтер вважав, що кожна освічена людина має вести боротьбу з забобонами, невіглаством, не людяністю.

М.-Ф. Вольтер говорив, що марно вимагати від людей цілковитої мудрості. Він визнавав, що існують природні задатки і здібності, про них він говорить ще у своєму ранньому творі "Роздуми про людину". Він заперечував вроджені ідеї, але ніколи не заперечував що існує природний розум, він вважав, що виховання розвиває здібності, але не створює їх. Писав, що батьки й матері дають своїм дітям виховання, яке робить їх суспільними. Це ж виховання дає їм свідомість. М.-Ф. Вольтер вважав, що у нас немає іншої свідомості, крім тієї, яку навіяно нам часом, прикладом, нашим темпераментом і нашими роздумами.

У філософській повісті "Кандід" М. -Ф. Вольтер чітко висловлює думку, що, для того щоб поліпшити світ, необхідно "обробляти наш сад", а не уникати труднощів. Один з його героїв говорить, що робота допомагає прогнати три найбільших зла: нудьгу, погані звички і нестаток, тому є єдиним способом зробити життя терпимим [12].

Одним із засобів виховання М.-Ф. Вольтер вважав театр. Це було зумовлено його розумінням людини, її природи, її місця в світі. Він вважав, що добро в людях розвивається завдяки впливу на їх почуття і через почуття на розум і волю. Вольтер вважав театр місцем де можна спілкуватись з народом, допомагати його духовному збагаченню.

Далі спробуємо визначити особливості філософії виховання у французького філософа – просвітителя К. Гельвеція (1715–1784).

Відчуття для К. Гельвеція – не тільки перше і єдине джерело утворення думок, основа всього пізнання, але й принцип життя. "Фізичне відчуття – то все в людині" пише К. Гельвецій в своїй книзі "Про людину, її розумові здібності та її виховання" [13]. К. Гельвецій створює свою сенсуалістичну формулу: "Я відчуваю, отже, я володію життям", яку протиставляє раціональному визначенню Р. Декарта: "Я думаю, отже, я існую". Так, К. Гельвецій говорить: "Пам'яті я завдячую своїми порівняльними поняттями, а душі – своїми відчуттями; отже власне мої відчуття, а не мої думки, як це твердить Р. Декарт, доводять мені існування моєї душі" [14]. К. Гельвецій заперечував вирішальну роль спадковості і природжених ідей, доводив, що виховання робить людину тим, чим вона є. Мета виховання за К. Гельвецієм полягає у тому, щоб розкрити серце дитини до гуманності, а розум – для правди, щоб виховати патріотів, у свідомості яких ідея особистого добра тісно пов'язана з ідеєю добра для всіх. Доброчинність, на думку К. Гельвеція, це мистецтво ставати щасливим від щастя інших. Така істинна основа моральності.

В книзі "Про розум" К. Гельвецій відстоює положення про інтелектуальну рівність немовлят, тож виховання треба починати вже з моменту зародження дитини, ще в материнському лоні. Хоч думка про ранній початок виховання дитини через виховання матері викликала в сучасників досить скептичне ставлення. На його думку, всі люди мають однакові здібності і кожна людина може навчитися усього. Розум – здатність бачити подібність і відмінність, схожість і несхожість різних речей між собою. Але відмінності людей за розумовим розвитком, що спостерігаються, є наслідком різниці в умовах життя і виховання. Так, він пише, що

"Розум і таланти в людях завжди є витвір їхніх бажань і їхнього особистого становища. Наука виховання зводиться до того, щоб ставити людей у становище, яке змушує їх набувати бажані в них таланти й чесноти" [15]. Рушійною силою індивідуального розвитку і діяльності людини є особистий інтерес, зацікавленість. "Бажання – це рух душі. Треба бажати, щоб діяти, і діяти, щоб бути щасливим" [16].

Справедливість, на думку К. Гельвеція, люди люблять не заради неї самої, а заради тої вигоди, яку вона приносить, і навіть чесність це лише звичка чинити так, як вигідно даній особі. Основна життєва сутність людини, як стверджував К. Гельвецій, її фізична здатність до відчуття. Із неї витікають і любов до задоволення і ненависть до страждань. Це і є те, що ми називаємо любов'ю до себе. Вона породжує і владність, і заздрість, і всі інші пристрасті людини. Засуджувати людей за них не потрібно, бо це природно. Людина за своєю природою не добра і не зла. Мораль – це продукт виховання і наслідування. "…доброта й милосердя в людині не можуть бути ділом природи, а тільки ділом виховання" [17]. Під вихованням, як вказує К. Гельвецій, варто розуміти не тільки настанови вчителів, а й все що впливає на людину. Сюди він відносить і форму правління в державі, і оточуючих друзів, і прочитані людиною книги, і багато іншого. Він писав, що "Перебіг мого життя є, власне, тільки довге виховання" [18]. Тому ніхто не може перебувати в однакових умовах і отримувати однакове виховання. Виховання, за К. Гельвецієм, це єдине джерело відмінності між людьми. На його думку, характер, як і розум, залежить цілком від обставин, а наприклад, у Д. Дідро, на відміну від К. Гельвеція, обставини лише видозмінюють характер.

К. Гельвецій вважав, що моральне виховання можна здійснювати за допомогою "Катехізису моралі" (подібно до релігійного катехізису), де дитина може дізнатись про справедливість, істину, користь, отримати здорові поняття про мораль тощо. Щоб бути справедливим треба бути освіченим.

В працях К. Гельвеція велике місце відводиться розумовому вихованню, правильно поставленій освіті. Велика увага приділяється фізичному вихованню, яке повинно одночасно змінювати і тіло і дух. К. Гельвецій стверджував, що виховання це все що робить людину. Він щиро вважає, що коли довести, що таланти й чесноти є набуток, то це збудить діяльність того самого вчителя й запобіжить його недбальству, – це зробить його пильнішим і в поборенні вад, і в розвиненні чеснот його учнів. На відміну від нього, Д. Дідро говорить, що виховання це багато, але далеко не все.

К. Гельвецій звертає увагу й на психологічну сторону в процесі виховання, на можливості людини засвоювати. Так він говорить, що "Враження, що справляють на нас речі, залежить, головне, від моменту коли ці речі на нас діють" [19]. Він відмічає, що одні й ті самі речі збуджують у нас різні враження залежно від часу, коли їх показано нам, від стану нашої душі на той момент. Він надає перевагу громадському вихованню над домашнім. Вважає, що дитина має вчитись зі своїми однолітками,

тому, що будь яку соціальну хибу найкращий спосіб виправити під впливом зневаги, образ і глузування своїх товаришів. Також, він висловлює такі переваги громадського виховання над домашнім: перше те, що виховні заклади переважно знаходяться за містом і дитина має змогу перебувати на чистому повітрі і має достатній простір для фізичних вправ; друга перевага – суворість розпорядку; третя – змагання; четверта – розумні вихователі; п'ята перевага громадського виховання це його твердість, бо домашнє виховання, на думку К. Гельвеція, рідко буває мужнім і відважним.

Єдиною запорукою великих успіхів у навчанні, К. Гельвецій вважає, допитливість дитини, яку розпалює змагання. Так він пише, що наука виховання є, певно, лише наука про способи збудити змагання. Предметом виховання, як пише К. Гельвецій, є навіяти людям любов до законів і суспільних чеснот. Правила виховання, на його думку, будуть не певні й не виразні, аж поки їх пристосують до єдиної мети. Основною метою виховання, К. Гельвецій вважає, найбільшу суспільну вигоду, тобто найбільша втіха й найбільше щастя найбільшого числа громадян. Основним гаслом, що характеризує теорію виховання К. Гельвеція, можна вважати його вислів: "Нічого неможливого для виховання немає – у нього й ведмідь танцює" [20].

Як і інші просвітники Д. Дідро трактує "досвід" як перевірку думок, що виникають на основі відчуттів. Щоб отримати знання людина починає з відчуттів; спостереження, роздуми та досвід – це і є шлях до істини. Д. Дідро вважає, що розум керує всіма нашими відчуттями, він впливає на відчуття та регулює їх. Так, гіпотези не виникають безпосередньо із відчуттів, отже в них проявляється автономія розуму.

Д. Дідро високо оцінював роль виховання у формуванні людини, але не вважав його таким всемогутнім, як К. Гельвецій. Освіта і виховання, на його думку, пом'якшують характер людини, роз'яснюють її обов'язки, зменшують вади, прищеплюють любов до порядку, справедливості й добродійності, сприяють розвиткові доброго смаку. Аналізуючи, висловлені в книзі К. Гельвеція "Про розум" погляди на те, що людина природна істота і всі її якості отримані нею від природи Д. Дідро вказує на деякі протиріччя. Перше те, що чуттєвість це загальна якість матерії. Сприймати, міркувати, судити – це відчувати. Друге те, що немає ні абсолютної справедливості, ні абсолютної несправедливості. Талант і доброчинність міряється загальним інтересом. Третє, що різниця між людьми пояснюється вихованням, а не організацією. Четверте, що остання ціль пристрастей це фізичне благо.

Д. Дідро намагався довести, що виховання не тільки йде за природою, але й перешкоджає їй. А відбувається це тому, що природа породжує як правильні й шляхетні якості, так і всі людські пороки. У філософських творах "Племінник Рамо", "Жак фаталіст" Д. Дідро звертає увагу читача на парадоксах свободи й необхідності, свободи й випадковості, виховання і природи, розумного і природного. У формі діалогу розкриває двоїстий характер впливу природи на виховання та доходить

висновку, що для того, щоб виховати доброчесну людину, необхідно стримувати її потреби. В іншому філософському творі Д. Дідро ми натрапляємо на думку про те, що деяким людям від народження властиві вкрай аморальні почуття і ніяке виховання не зробить їх доброчесними та геніальними. Він цілком упевнений, що геній зійде лише на людину з особливими природними задатками [21]. Тобто моральне почуття, за Д. Дідро, є вродженою природною якістю людини. Але Д. Дідро вважає, що голос природи в кожній людині вимагає щастя. Так, сама доброчинна людина і сама зіпсована однаково підкоряються цій вимозі. Природа говорить з ними різними мовами, але коли люди всі будуть освіченими вона заговорить з усіма на мові доброчинності.

На думку Д. Дідро, значення виховання полягає не у тому, щоб зробити з будь-якої середньо організованої дитини те, що бажано для її рідних і близьких, а у тому, щоб примусити її постійно займатися тим, до чого вона здатна. Людина має бути самою собою, тобто підпорядковуватись тим потребам, які дані йому природою. Таким чином, Д. Дідро закликав враховувати природні особливості дитини, розвивати її індивідуальність. Він вважав, що якщо від природи людина не здатна до чогось, то виховувати, навчати її в цьому напрямку нема сенсу. Таке виховання може зробити людину тільки нещасною, і ніякого результату не буде [22].

Проблема необхідності свободи поставлена у Д. Дідро інакше ніж у П. Гольбаха і К. Гельвеція: так як природний індивід одночасно пристрасний і стримує свої пристрасті, жадібний і щедрий, корисливий і безкорисливий, то його не можливо визначити через одну з цих якостей. Навпаки, виявляється, що сама природна необхідність не однозначна.

Він розглядає людину як унікальну природну істоту, що здатна до мислення. Розум для людини, на думку Д. Дідро, є універсальною характеристикою. Тому людину неможливо зрозуміти не зрозумівши як вона розуміє сама себе, як рефлексує над собою, мучиться з своїми протиріччями, намагається позбутись їх, та повертається до них знову. Дідро визнає свободу, парадоксальним чином існуючою поряд з необхідністю – і не тільки тому, що вона протистоїть їй як дещо протилежне, але й тому, що вона породжена нею. Свобода тотожна з багатогранністю, невизначеністю – і все це інша сторона фатуму. Д. Дідро відкрив протилежність, на перший погляд, співпадаючих понять природного – морального, природного – розумного, природи – виховання. Великим здобутком Д. Дідро перед філософією є те, що він відкрив в міркуванні своєї епохи протиріччя і показав, що в супереч думкам багатьох філософів їх неможливо усунути. Задача філософа, на думку Д. Дідро, вишукувати парадокси, які ховаються за, на перший погляд, несуперечливою істиною.

Д. Дідро вважав, що істина і доброчинність подруги мистецтва, а мистецтво одним із засобів виховання. Задача мистецтва – виховувати чесних, добрих, чуйних людей, доброчинних громадян. Існуючу систему освіти він критикував за її вербалізм. З великою силою у Д. Дідро прозвучала думка про зв'язок освіти з потребами життя. Пориваючи з тра-

дицією віків, він висував у вивченні на перший план фізико-математичні і природничі дисципліни.

Як бачимо, саме в період Просвітництва в творах французьких філософів основні положення теорії виховання набули всебічного теоретичного обґрунтування. Просвітники дивились на людину, як на істоту природну, перш за все тілесну, вважали що, її почуття і розум є продуктами тілесної організації. Особливостями філософії виховання французьких просвітителів були ідеї про могутність дитячої природи, про те, що свобода – одне з природних прав людини і що сутність виховання полягає в невимушеному керуванні розвитком дитини. Вони значно вплинули на розвиток тогочасної й майбутньої педагогічної думки. Поставивши особистість дитини, її можливості, здібності, цікавість і нахили в центр освітнього процесу, вони сприяли встановленню гуманної, індивідуально орієнтованої педагогіки, яка в наш час має багато послідовників.

1. *Гольбах П. А.* Основы всеобщей морали, или катехизис природы // Гольбах П. А. Избранные произведения : в 2 т. Т. 2. – М. : Соцэкгиз, 1963. – С. 9. 2. Там же. – С. 21. 3. Там же. – С. 21. 4. *Гольбах П. А.* Система природы, или О законах мира физического и мира духовного // Гольбах П. А. Избранные произведения : в 2 т. Т. 1. – М. : Соцэкгиз, 1963. – С. 311. 5. *Гольбах П. А.* Основы всеобщей морали, или катехизис природы // Гольбах П. А. Избранные произведения : в 2 т. Т. 2. – М. : Соцэкгиз, 1963. – С. 22. 6. *Кондильяк Э. Б.* Сочинения : в 3 т. Т. 1 / общ. ред., вступ. статья и примеч. В. М. Богуславского. – М. : Мысль, 1980. – С. 74. 7. *Кондильяк Э. Б.* Трактат об ощущениях. – М. : Соцэкгиз, 1935. – С. 263. 8. *Кондильяк Э. Б.* Об искусстве рассуждения // Кондильяк Э. Б. Сочинения : в 3 т. Т. 3 / общ. ред. и примеч. В. М. Богуславского. – М. : Мысль, 1983. – С. 33. 9. Там же. – С. 34. 10. *Кондильяк Э. Б.* Трактат об ощущениях. – М. : Соцэкгиз, 1935. – С. 271. 11. Там же. – С. 272. 12. *Вольтер.* Кандид // Вольтер. Философские сочинения. – М. : Наука, 1996. – С. 54. 13. *Гельвецій Клод Адріан.* Про людину, її розумові здібності та її виховання / пер. з фр. В. Підмогильного. – К. : Основи, 1994. – С. 63. 14. Там само. – С. 67. 15. Там само. – С. 366. 16. Там само. – С. 303. 17. Там само. – С. 200. 18. Там само. – С. 30. 19. Там само. – С. 33. 20. Там само. – С. 144. 21. *Дидро Д.* Мысли к истолкованию природы // Дидро Д. Собрание сочинений : в 2 т. Т. 1. – М. : Мысль, 1986. – С. 349. 22. *Дідро Д.* Жак-фаталіст / Пер. з фр. В. Підмогильного. – Харків : Фоліо, 2008. – С. 216.

Надійшла до редколегії 02.03.12

ЛОГІКА ТА ДИСЦИПЛІНИ ЛОГІЧНОГО ЦИКЛУ

УДК 164.031

О. Ю. Щербина, канд. філос. наук, доц.

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК МОВЧАННЯ ТА БРЕХНІ У ПРАВОВІЙ АРГУМЕНТАЦІЇ

У статті аналізується взаємозв'язок брехні та мовчання у правовій аргументації. У зв'язку з чим розглядаються особливості таких різновидів брехні як брехня з використанням напівправди та мовчазна брехня. Подається когнітивна схема мовчазної брехні як інтеракції. Пропонується уточнення визначення обману як юридичного терміна.

Ключові слова: правова аргументація, мовчання, брехня, різновиди прихованої брехні, обман в праві.

В статье анализируется взаимосвязь молчания и лжи в правовой аргументации. В этой связи рассматриваются особенности таких разновидностей лжи как ложь с использованием полуправды и молчаливая ложь. Дается когнитивная схема молчаливой лжи как интеракции. Предлагается уточнение определения обмана как юридического термина.

Ключевые слова: правовая аргументация, молчание, ложь, виды скрытой лжи, обман в праве.

In the article is analyzed the interconnection of silence and lie in legal argumentation. In this context, considers the peculiarities of such species of lies as a lie with half-truths and a silent lie. Here is given cognitive schema of a silent lie as interaction. It is proposed rectification of the definition of deception as a legal term.

Keywords: legal argumentation, silence, lie, species of hidden lies, deception in law.

У сучасній науковій літературі феномени мовчання та брехні розглядаються в їх різноманітних аспектах. Наукові дослідження містять багато класифікацій зазначених феноменів. Проблеми мовчання та брехні вивчаються в багатьох галузях знання, дослідники яких намагаються виявити їхні особливості.

Брехня та мовчання – суперечливі, багатопланові, вкрай заплутані феномени. Ці феномени практично завжди розглядаються у контексті соціального середовища. Брехня та мовчання людини можуть бути породжені егоїстичними мотивами, а можуть бути обумовлені й благородними мотивами. Актуальність цієї проблематики лежить скоріше у практичній площині, ніж у теоретичній.

Якщо розглядати зазначені феномени з точки зору ступеня їх досліджуваності у різних галузях знання, багатоаспектності проявів, тоді найбільш вивченим з них є феномен брехні. Брехня є багатоликою. Вона має не тільки словесне оформлення. Брехня прослідковується у найрізноманітніших невербальних формах. Для нашого дослідження цікавою є пасивна брехня, що виражається у не передаванні свідчень, які відомі. Мовчання у зв'язку із брехнею розглядається як одна з форм її прояву. При цьому для її назви застосовується слово "замовчування". Мовчання як недоговореність та прихованість інформації набуває форми замовчування. Зазвичай замовчування розуміється як часткове приховування інформації.

Осмислення кожного окремо феноменів брехні та мовчання йде ще з часів Античності. Починаючи з Аристотеля і Платона, філософи намагались розібратись у сутності брехні, у морально-психологічних аспектах цього явища. Достатньо багато уваги приділяли аналізу феномена брехні дослідники у Середні віки та Новітній час. Проблема брехні цікавила Августина Блаженного, Монтеня, Макіавеллі, Монтеск'є, Шопенгауера, Соловйова, Канта, Бердяєва, Дюпра. У наш час дослідження проблем хиби, брехні, обману, а у зв'язку із цим і маніпуляцій, стали предметом вивчення спеціалістів різноманітних галузей знання. Дослідників цікавлять різноманітні аспекти брехні, а також способи та засоби її виявлення. Феномен мовчання у сучасній науковій літературі також розглядається в його різноманітних аспектах. А перше осмислення мовчання як культурного феномена було здійснено Платоном, який відзначав, що найбільш серйозні думки ще не оформлені та не виходять за межі мовчання, з якого виникають. Піфагорійцям, орфікам, даосам, буддистам було властиво стверджувати духовну цінність мовчання аж до зневаги до слова. Саме у цих давніх містичних школах мовчання набуває статусу шляху до істини. Співвідношення мовчання та слова як рівноцінних у духовному досвіді визначається у християнстві. У сучасній філософії мовчання належить до тих феноменів, що знаходяться у центрі інтересів дослідників. Ними розглядається онтологічний статус мовчання, воно аналізується з позиції філософської герменевтики, як дискурсивна практика та спосіб мовної поведінки, вивчається з позиції прагматичної філософії граматика та семіотика мовчання, його прояв у мовних контекстах та у біблійських, літературних текстах. Комунікативно-значуще мовчання тих, хто говорить, неодноразово було предметом дослідження лінгвістів, а саме: Н. Д. Арутюнової, Л. А. Азнабаєвої, В. В. Богданова, Г. Є. Крейдліна, С. В. Крестинського, Н. Д. Формановської, Г. Г. Почепцова та інших.

Сучасними теоретиками права аналізується сутність обману у цивільному та кримінальному праві, розглядається співвідношення понять брехні та обману у позитивному праві. Проте до цього часу недосконало вивченим залишається взаємозв'язок мовчання та брехні у правовій аргументації. Йдеться про такий аспект мовчання, як бути елементом свідомої стратегії і тактики поведінки, що є властивим для багатьох, в тому числі і правових контекстів. Це пов'язано з аналізом особливості такого виду брехні як брехня у прихованому вигляді, а саме, брехня шляхом замовчування (приховування) інформації. Мета цієї статті – визначити сутність взаємозв'язку брехні та мовчання у правовій аргументації.

Аргументативна брехня може мати такі різновиди, як брехня у явному та брехня у прихованому вигляді. Саме останній різновид брехні і підпадає під наше поле зору у процесі розгляду взаємозв'язку мовчання та брехні у правовій аргументації. Оскільки розгляд зазначеного взаємозв'язку становить мету цієї статті, то такий різновид прихованої брехні, як брехня з використанням правди у ній розглядатися не буде.

Треба зазначити, що науковці по-різному розуміють та класифікують такі соціально-психологічні феномени, як брехня, обман, неправда. Все

залежить від підходу, за яким їх розглядають. У комунікативному підході, де можна підійти до обману як до передавання хибної інформації, виділяють чисту брехню, напівправду та мовчазну брехню. Виходячи з цього, розглядаючи взаємозв'язок мовчання та брехні у правовій аргументації, зупинимось на двох останніх видах брехні.

Оскільки аргументативна брехня є діалогічним феноменом, то вона має комунікативно-когнітивну природу. Як пише І. В. Хоменко, саме брехня як інтеракція, що свідомо (навмисно) спрямована на формування у співбесідника спотвореної картини світу, є предметом дослідження у теорії аргументації [1]. Йдеться про те, що у процесі спілкування кожний з учасників комунікації має власне уявлення про предмет обговорення, власну картину світу. Коли у комунікантів збігаються уявлення про предмет обговорення, тоді можна говорити про наявність значного важелю для успішного спілкування. Але комунікантам треба враховувати й адекватність описування дійсності, й адекватне її розуміння.

У правовій аргументації, що є практичним втіленням досліджень у теорії аргументації, аналіз брехні передбачає розгляд положень справ у картинах світу, які сформовані в учасників комунікації. Тут важливим є не тільки те, що із свідомого порушення норми адекватності одним із комунікантів випливає формування спотвореної картини світу в іншого учасника, а й те, що це спонукає останнього до вчинення / не вчинення конкретних дій в інтересах першого.

Не торкаючись дискусійності питання про зміст понять хиби, брехні, обману, неправди, а також аналізу відмінностей між категоріями хиби в логіці та категоріями брехні в теорії аргументації, будемо виходити з офіційно прийнятого українською юридичною наукою визначення поняття "обман", яке є основою багатьох діючих в Україні норм права. Тільки зазначимо, що розуміємо обман не як синонім брехні, а як її різновид. Категорія "брехня" – ширше поняття, ніж обман. З юридичної точки зору вона містить в собі три обов'язкових ознаки: спотворення істини, навмисність фальсифікації, введення іншої особи в оману. Тобто брехня може використовуватися без наміру схилити іншу особу до вчинення певної дії або утриматися від неї в інтересах брехуна. Обов'язкова наявність такого наміру перетворює брехню в обман. Не будь-яка брехня є обманом, проте будь-який обман є брехнею і необхідно містить в собі всі ознаки брехні. Отже, з юридичної точки зору, обман – це така брехня, яка обов'язково спрямована на схиляння іншої особи до здійснення / нездійснення дії, яка вигідна для брехуна. Великий енциклопедичний юридичний словник містить визначення обману як "умисного спотворення дійсного стану речей, свідому дезінформацію контрагента, введення його в оману шляхом повідомлення або замовчування інформації з приводу певних фактів, обставин, подій минулого, теперішнього або майбутнього часу з метою спонукати його із власної волі вчинити або не вчинити конкретні дії в інтересах посягаючого" [2].

Тут треба зазначити, що кримінально-правовий обман за формою дії ззовні має певну схожість (навіть вельми суттєву) з невиконанням обо-

в'язків за договорами цивільно-правового характеру. Тому дуже важко встановити межу, яка чітко визначала б ознаки караного обману. У більшості випадках правозастосовник, вирішуючи цю колізію, керується не чітко сформульованим правилом, а власним внутрішнім переконанням, яке часом вельми різне.

Мовчання є різновидом пасивного обману, що вчиняється шляхом такого виду бездіяльності, як свідоме замовчування винним обставин, що мають суттєве значення та, повідомлення про які було обов'язковим. Обман, як у кримінальному, так і у цивільному праві, може виражатися як у повному, так і у частковому замовчуванні про істинну інформацію. Часткове замовчування інформації означає неповноту інформації, яку необхідно повідомити адресату. Це брехня за допомогою напівправди. Під поняттям "напівправда" у такому контексті розуміють повідомлення, в яких відсутні певні елементи необхідної інформації, внаслідок чого у того, хто сприймає виникає помилкове, хибне уявлення про відображувальний об'єкт. Суб'єкт повідомляє адресату напівправду, розраховуючи на те, що він зробить з неї помилкові висновки. Напівправда передбачає свідоме повідомлення не всієї правди, необхідної адресату, а тільки частини. При чому, що стосується правової аргументації, несуттєвої її частини. Тобто основна складова напівправди – це свідоме замовчування суб'єктом частини необхідної для адресата інформації. Йдеться про один із шляхів введення в оману.

Можна говорити про напівправду, яка викликана природними причинами, і зовсім інше – напівправда, яка виникла внаслідок очевидної інформаційної патології. У першому випадку напівправда не є брехнею. Прикладом може бути промова захисника у суді. Вона майже завжди напівправда, що, у певному сенсі, вигідна для тієї сторони, яку представляє захисник. Це позитивний аспект напівправди. У противному випадку захисник не виконав би свого професійного обов'язку. Ще одним прикладом напівправди, що не може кваліфікуватися як брехня, є відмова начальника карного розшуку на зустрічі із журналістами повідомити про всі факти, пов'язані із розглядуваним правопорушенням. Людина чесно визнає, посилаючись на таємницю слідства, що не може повідомити все, що знає про цей випадок правопорушення.

У другому випадку напівправда є брехнею. Прикладом її може бути свідоме замовчування (приховування) власником-продавцем будинку від покупця факту, що по дому йде судова тяжба між попереднім власником та його рідними, які заявили на цю будівлю свої права (у відношенні "продавець – покупець" не висвітлено всієї інформації про об'єкт продажу). З юридичної точки зору таке умисне замовчування юридично значимої інформації, яка перешкоджала б угоді, може кваліфікуватися як обман.

Проте ввести в оману або зберегти вже наявну оману адресата також можливо і шляхом дезінформації, і шляхом повного замовчування істинної інформації. Зрозуміло, що йдеться про умисне її замовчування. У певних випадках приховування замовчуванням оцінюється державою як адміністративне правопорушення та кримінальне діяння. Наприклад,

приховання факту смерті батьків або дитини і одержання надалі раніше призначеної їм пенсії або утримання. Йдеться про обман щодо фактів. При розкритті змісту шахрайського обману кримінальний закон вказує на дві можливі форми злочинної поведінки людини – активну (дію) і пасивну (умисну бездіяльність). Пасивна форма обману як способу шахрайства полягає у "замовчуванні істини, неповідомленні потерпілому відомостей про обставини, знання яких істотно вплинуло б на поведінку останнього не на користь шахрая" [3]. Ще одним прикладом обману шляхом повного замовчування інформації є непредставлення декларації про доходи та витрати. Отже, мовчання як спосіб вчинення обману у правовій аргументації може виступати складовою способу вчинення правопорушення.

Щоб зазначене вище було однозначно зрозуміло, думаю, що доречно пояснити значення слова "спосіб", що використовується у такому контексті. Це важливо, оскільки слово "спосіб" може розумітися як "шлях" та як "характер" (виконання). У другому значенні цього слова йдеться про обставини характеру дії такі, наприклад, як "швидко", "тихо", "добре", "мовчки" тощо. Саме значення слова "спосіб" як шляху, яким здійснювалась діяльність, розуміється у розглядуваному випадку. Обман здійснювався шляхом замовчування істини.

Для кваліфікації такого виду злочину як шахрайство не має значення як він здійснений – шляхом обману чи зловживання довірою, через те, що у кримінально-правовій нормі про шахрайство вони закріплені як альтернативні способи вчинення злочину, але для однозначної кваліфікації цього злочину необхідне посилання на визначення зазначених понять, в якому не було б порушено жодного з правил його побудови. Тому, на мою думку, для того, щоб визначення обману як юридичного терміна ґрунтувалося на дотриманні правила співмірності, було б правильно доповнити зазначене вище визначення, враховуючи такі види пасивного обману як напівправда та мовчазна брехня. Йдеться про вказування шляху, яким вчиняється такий обман.

Вважаю, що у межах правової аргументації для граматичного вираження різниці між брехнею за допомогою напівправди та мовчазною брехнею краще було б для пояснення першої вживати слова "замовчування (приховування) частини інформації", а для пояснення другої – слова "замовчування (приховування) всієї інформації". Під поняттям "напівправда" у такому контексті розуміють повідомлення, в яких відсутні певні елементи необхідної інформації, внаслідок чого у того, хто сприймає виникає помилкове, хибне уявлення про відображувальний об'єкт. У правовій аргументації обман за допомогою напівправди може бути визначений як свідоме замовчування суб'єктом частини інформації (неповна інформація) з приводу певних фактів, обставин, подій минулого, теперішнього або майбутнього часу, яке провокує адресата на хибні висновки з достовірних фактів, з метою спотворити картину світу адресата та спонукати його із власної волі вчинити або не вчинити конкретні дії в інтересах суб'єкта. Мовчазний обман у правовій аргументації може

бути визначений як свідоме замовчування (приховування) суб'єктом всієї інформації з приводу певних фактів, обставин, подій минулого, теперішнього або майбутнього часу з метою спотворити картину світу адресата та спонукати його із власної волі вчинити або не вчинити конкретні дії в інтересах суб'єкта.

Даючи когнітивний опис аргументативної брехні, І. В. Хоменко виділяє такі компоненти брехні, як інтеракції: мовну дію, когнітивний стан суб'єкта, когнітивний стан адресата, аргументативну мету суб'єкта [4]. Спираючись на це, автор подає когнітивну схему брехні з використанням напівправди. Вона має такий вигляд:

Повідомляє (*x, y, Г*) ⊗ Знає (*x,* Слідує (*Г,В*)) ⊗ Не знає (*y,* Слідує (*Г,В*)) ⊗ ⊗ Має намір (*x,* Думав (*y,* Слідує (*Г,С*))).

Якщо мовчання розглядати як нульовий мовний акт, а сенс слова "мовчання" у розглядуваному в цій статті контексті розуміти як знак (свідоцтво) інформації, що передається, тоді таке розуміння мовчання розвиває додатковий сенс: приховування інформації. "Екстенсіонал мовчання не збігається з екстенсіоналом неговоріння. Різниця обумовлена тим, що "мовчати" передбачає зазвичай свідомість дії, а заперечна форма "не говорити" позбавлена жорсткого зв'язку з контрольованістю" [5].

Когнітивно-пропозиційний підхід не виключає можливості формалізації "мовчазних інтеракцій". З формальної точки зору різниці між "розмовною" і "мовчазною" інтеракцією немає.

Якщо замовчування (повне приховування) інформації позначити когнітивним оператором НЕ ПОВІДОМЛЯЄ, тоді, виходячи саме із зазначених компонентів брехні як інтеракції, когнітивна схема мовчазної брехні може мати такий вигляд:

Не повідомляє (*x, y, A*) ⊗ Знає (*x, A*) ⊗ Не знає (*y, A*) ⊗ ⊗ Має намір (*x,* Думав (*y, ~A*)).

Доповнюючи таблицю, яку пропонує І. В. Хоменко [6], різновиди прихованої брехні, розглянуті у цій статті, а саме, брехня з використанням напівправди та мовчазна брехня, можуть бути репрезентовані у такій таблиці:

Складові когнітивного опису	**Брехня з використанням напівправди**	**Мовчазна брехня**
Мовна дія	Повідомляє (*x, y, Г*)	Не повідомляє (*x, y, A*)
Когнітивний стан суб'єкта	Знає (*x,* Слідує (*Г,В*))	Знає (*x, A*)
Когнітивний стан адресата	Не знає (*y,* Слідує (*Г,В*))	Не знає (*y, A*)
Аргументативна мета суб'єкта	Має намір (*x,* Думав (*y,* Слідує (*Г,С*)))	Має намір (*x,* Думав (*y, ~A*))

Подані когнітивні схеми брехні містять ознаки таких її видів як брехня з використанням напівправди та мовчазна брехня. Якщо ж введення в оману конкретної особи збуджує її здійснити дію (бездіяльність) в інтересах обманщика, тоді, у правовій аргументації, вважається, що така брехня перетворюється в обман.

Поза процесом комунікації замовчування, на відміну від слова та речення, нічого не значить. Замовчування як комунікативний акт характеризується високим ступенем інформативності. У правовій аргументації обман шляхом замовчування частини юридично значимої інформації та мовчазний обман одного із комунікантів може нести інформацію про протиправне посягання ним на волю іншого. Йдеться про те, що в особи, яка знаходиться під дією обману, волевиявлення сформувалося під впливом обставин, що спотворюють її істинну волю.

У правовій аргументації мовчання може виконувати й аргументативну функцію. Мовчання тут може бути репрезентовано і як прийом маніпулювання у суперечці, і як аргумент (йдеться про аргументи *ad rem*). Мовчання у такому розумінні несе в собі потужний охоронний потенціал, оберігаючи від руйнівних наслідків недоречного або невчасно вжитого слова. Як прийом маніпулювання у суперечці мовчання у правовій аргументації може бути як "мовчанням стриманості" (наприклад, однієї зі сторін у процесі судового спору), так і "мовчанням мужності" (наприклад, відмова від надання свідчень, щоб не "підставити" когось іншого). Мовчання у такому контексті може трактуватися і як вчинок.

Мовчання як аргумент по суті справи у правовій аргументації виступає як заборона на комунікацію, визначена міжнародними нормами. Право не давати показання або пояснення щодо себе – це у першу чергу право обвинуваченого зберігати мовчання.

Вже у Римському праві приписувалося повідомляти правду тільки тому, хто мав на неї право. Статут кримінального судочинства царської Росії дозволяв не говорити правду навіть у суді. Відомий російський юрист, судовий оратор А. Ф. Коні так висловлювався на підтримку цього права у частині засвідчення проти себе та близьких родичів: "Закон щадить ті почуття, які, навіть, при усвідомленні свідком винуватості підсудного або наявності фактів, які його викривають, змушували б нерідко серце того, хто дає покази обливатися сльозами і кров'ю або шукати полегшення свого тяжкого положення у брехні. У людському погляді закону на таємничій голос крові або подружньої прихильності міститься навіть ніби визнання припустимості брехні, яка у відомих випадках, більш близька до внутрішньої правди життя, ніж об'єктивна та холодна істина" [7].

Право обвинуваченого на мовчання, право не свідчити проти себе, членів сім'ї чи близьких родичів встановлено Конституцією України (стаття 63), а відтак і в нормах КПК України (статті 43, 43–1), у статті 5 "Діяльність міліції та права громадян" Закону України "Про міліцію", де прописуються права людини, яку доставляють до райвідділу міліції. Право зберігати мовчання тісно пов'язано с презумпцією невинуватості.

Це свідоме мовчання. Особа може мовчати через незнання істинної інформації, проте вона може замовчувати власну вину або вину членів своєї сім'ї чи близьких родичів, тобто брехати шляхом мовчання. У такому випадку, мовчання у правовій аргументації, виконуючи аргументативну функцію, виступає способом захисту особистих інтересів громадян. Хоча таке мовчання і є умисним, воно у правовій аргументації не

вважається обманом, виходячи з діючих норм міжнародного права, Україна тут не є виключенням.

Отже, аналізуючи взаємозв'язок мовчання та брехні у правовій аргументації, можна зробити такі висновки: 1) мовчання у розумінні замовчування (приховування) істинної інформації може розглядатися як одна із форм прояву брехні. Тоді, у цьому контексті, крім брехні за допомогою правди, можна виділити ще й інші різновиди прихованої брехні, а саме: брехню за допомогою напівправди та мовчазну брехню (брехню за допомогою повного замовчування істинної інформації). 2) Якщо у межах правової аргументації для граматичного вираження різниці між брехнею за допомогою напівправди та мовчазною брехнею для пояснення першої вживати слова "замовчування (приховування) частини інформації", а для пояснення другої – слова "замовчування (приховування) всієї інформації", тоді можна було б уточнити визначення поняття обману в юриспруденції. Це визначення було б таким: обман – умисне спотворення дійсного стану речей, свідома дезінформація контрагента, введення його в оману шляхом повідомлення, замовчування (приховування) частини або всієї інформації з приводу певних фактів, обставин, подій минулого, теперішнього або майбутнього часу з метою спонукати його із власної волі вчинити або не вчинити конкретні дії в інтересах посягаючого. 3) У правовій аргументації мовчання, з однієї сторони, може виступати способом вчинення обману та, з іншої сторони, виконуючи аргументативну функцію, мовчання як різновид брехні може виступати способом захисту прав громадян.

1. *Хоменко И. В.* Ложь как аргументативный феномен // Модели рассуждений – 3: когнитивный подход : сб. науч. ст. / под общ. ред. В. Н. Брюшинкина. – Калининград : Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. – С. 114. 2. Великий енциклопедичний юридичний словник / за ред. акад. НАН України Ю. С. Шемшученка. – К. : ТОВ "Видавництво «Юридична думка»", 2007. – С. 546. 3. Науково-практичний коментар до Кримінального кодексу України / відп. ред. С. С. Яценко. – К. : А. С. К., 2002. – С. 385. 4. *Хоменко И. В.* Ложь как аргументативный феномен // Модели рассуждений – 3: когнитивный подход : сб. науч. ст. / под общ. ред. В. Н. Брюшинкина. – Калининград : Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. – С. 119. 5. *Радионова Е. С.* Семантика и прагматика молчания [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://library.krasu.ru/ft/ft/_articles/0088621.pdf. 6. *Хоменко И. В.* Ложь как аргументативный феномен // Модели рассуждений – 3: когнитивный подход : сб. науч. ст. / под общ. ред. В. Н. Брюшинкина. – Калининград : Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. – С. 118. 7. *Кони А. Ф.* Нравственные начала в уголовном процессе // Собр. соч. : в 8 т. Т. 4. – М. : Юрид. лит., 1967. – С. 52.

Надійшла до редколегії 02.03.12

ОНТОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ, ФЕНОМЕНОЛОГІЯ

О. Г. Башук, асп., КНУТШ

ПОНЯТТЯ "ОСОБИСТІСНИЙ ДОСВІД": ОНТОЛОГІЧНИЙ ЗМІСТ І НАУКОВЕ ЗАСТОСУВАННЯ

У статті розкривається онтологічне розуміння особистості, особистісного стосунку та набуття цілісною особистістю досвіду у схопленні єдності всього у бутті. Така повнота та всеохопність особистісного досвіду розширює галузевим наукам горизонт їхнього бачення в дослідженні людини та дозволяє враховувати її різносторонність і багатогранність, утримуючи також отримані результати в єдності задля уникнення частковості та фрагментарності у вирішенні сучасних проблем в різних сферах людського життя.

Ключові слова: особистість, досвід, "я-ти", онтологія, всеєдність.

В статье раскрывается онтологическое понимание личности, личностного отношения и приобретение целостной личностью опыта в схватывании единства всего в бытии. Такая полнота та всеохватывание личностного опыта расширяет отраслевым наукам горизонт их видения в исследовании человека и позволяет учитывать его разносторонность и многогранность, удерживая также полученные результаты в единстве во избежание частности и фрагментарности при решении современных проблем разных сфер человеческой жизни.

Ключевые слова: личность, опыт, "я-ты", онтология, всеединство.

The article exposes the ontological understanding of personality, personal relationships and acquiring person of experience in grasping the unity of all in existence. Such completeness and embracing personal experience extends industrial science horizon of their vision in the human study and takes into account its diversity and complexity, keeping also results in unity to avoid partial and fragmented in solving current problems in addressing contemporary spheres of human life.

Keywords: personality, experience, "I-thou", Ontology, unity.

На сучасному етапі розвитку західної цивілізації важливість привернення уваги наукою і філософією до особистісного бачення і виміру світу спричинено головним чином вичерпаністю та кризою "суб'єкт-об'єктного" відношення європейської картини світу. В такому повороті розробки галузевих наук повинні спиратися головним чином на ґрунтовні дослідження онтології, що дає можливість від фрагментації, вибірковості вивчення стосунків та досвіду людини різними галузями науки знову повернути нас до цілісності особистісного буття та усестороннього розуміння людини, та її нерозривності зі світом. В свою чергу це дозволить розв'язувати конкретні практичні завдання не галузево, відокремлено, з певної позиції чи точки зору, а цілісно, враховуючи всебічність і складність досліджуваного явища, щоб вирішуючи одну проблему, не було відхилення у крайнощі та не спричинювалися інші проблеми. Відмітним є те, що такі практичні розробки вже існують, а ось онтологічний базис, теоретичні філософські дослідження не розвинені в достатній мірі.

На межі XIX–XX століть важливим кроком в філософії стає подолання традиції "атомістичної" моделі людини, що протиставляла людину й навколишній світ головним чином як співвідношення частини і цілого. Така позиція наклала свій відбиток на теорію особистості, її стосунок зі

світом, а також співвідношення її внутрішніх елементів. І хоча твердження про містичну єдність всіх людей і єдність людини зі світом постійно присутня у багатьох філософів, все ж "атомістична" модель так чи інакше виринає в окремих моментах. Суттєве її подолання відбувається у філософії С. Франка і Л. Карсавіна, де за основу береться одночасно і уявлення про єдність всіх особистостей у всеєдності Людства, і розуміння людини як всеєдності [1]. В подоланні внутрішньоособистісного розчленування на елементи і співставлення їх як частин з цілим важливу роль на цьому етапі зіграла філософія А. Бергсона, де головним принципом стає цілісність душевного життя людини і неможливість їх розчленування на атоми, пов'язані між собою причинно-наслідковими зв'язками [2]. До початку XXI століття ідея всеєдності людини та цілісності її зі світом значно розширилася і розвинулася, однак і "атомістична" модель не здає своїх позицій в наукових теоріях і розробках. Який же смисл вкладається в поняття "особистісний досвід" і чому він є таким важливим для багатьох наук, піде мова в пропонованій статті.

1. Онтологічний зміст поняття та його універсальність у застосуванні галузевими науками

Нерідко суттєві труднощі виникають вже на рівні розуміння термінів і схоплення повноти їх смислу. Тому спершу коротко викладемо деякі особливості розуміння поняття "особистості", яке, на відміну від латинського слова "персона" та західноєвропейської традиції його застосування, бере свої смислові витоки з грецької мови, де звучить як "πρόσωπον" і має значення: направляти погляд на когось чи щось, знаходитися напроти когось чи чогось, іншими словами означає співвіднесену дійсність, а етимологічно походить від поняття: погляд, око, вигляд. Відтак від початку формування це поняття має навантаження безпосередньої співвіднесеності, відношення, стосування особистості до іншого. А православна традиція, що базується на грекомовній культурі, цей відтінок проносить через середні віки у філософування новітньої епохи, де поняття "особистості" виключає розуміння її як індивідуальності без простору і динаміки стосунку до чогось, це завжди "буття напроти будь-чого". Так Х. Янарас визначає "особистісний стосунок" як "видоутворюючу ознаку" особистості, її дефініцію, корінну відмінність від поняття статичної індивідуальності. Особистість – це загалом єдина можливість стосунку з сущим, а відтак, і єдине джерело істинного досвіду. Особистісне буття визначає той буттєвий простір, в якому здійснюється первинний прояв сущого [3]. Унікальність такого способу насправді полягає в тому, що він є найбільш доступним і належним саме людській істоті, в якій буття проявляє себе, понятійно схоплюючись в "стосуванні", "особистісному стосункові". Лише так буття як таке зберігає свою цілісність, не розпадається на елементи, що виконують свої окремішні функції, і в будь-якому своєму дослідженні завжди передбачає вихід і кінцеве повернення до цілого. Як наслідок отримуємо цілісність набутого досвіду та запобігання обмеженості вузькою сферою зацікавлень. Тобто в особистісному досвіді незалежно від причин, спонукань і методів аналізу отри-

маний досвід в результаті містить в собі усю повноту уявлень про предмет. Навіть якщо деякі сфери отриманого особистісного досвіду і не були проявлені та усвідомлені, свою рефлексію та осмислення вони цілком спроможні будуть за певних обставин та у разі необхідності набути пізніше без додаткових чи повторних стосунків з дійсністю.

Цікавим тут буде проаналізувати етимологію українського терміну "особистість", що накладає на поняття свій культурний відбиток, і подивитися, якою мірою воно відповідає загальній онтологічній концепції поняття "особистості". Етимологічно "особистість" походить від слова "осібно", "сам-по-собі", тобто не такий як інші; має спільний корінь з таким словом як "особливий", тобто не схожий на інших. Це головним чином дає дві ознаки "особистості": по-перше, саморозуміння себе як чогось окремого і цілого, по-друге, необхідність чогось іншого, від чого сам себе відокремлюю, порівнюю і зіставляю. І хоча акцент робиться на відокремленні, все ж без виходу із себе і стосунком з іншим власну особливість і особистість годі було б уявити. Абсолютна замкнутість і окремішність від інших спричинила б не осібність і особливість, а власний цілісний самодостатній світ без можливості будь-якого стосунку з інобуттям.

Етимологія терміну обох мов збігається з онтологічним розумінням "особистості", на відміну від таких термінів, як персона, суб'єкт, індивідуальність, які нерідко розглядаються як синоніми "особистості", однак мають обмаль спільних рис з онтологічним його розумінням. Особистість – це "спосіб буття" людини, це буттєва своєрідність, що протистоїть сущому як існуючому з її загальними ознаками. Таким сущим є природа, або світ [4]. Однак саме лише протиставлення не вичерпує сутності особистості, адже "особистість" також означає наступне: все, що є, проявляється тільки в співвіднесеності з особистістю, є тільки в рамках стосунку, що розкриває особистісну іншість. Іншими словами: особистість і суще є кордонами стосунку, в якому тільки і виявляється онтологічна проблема. Суще є лише як член стосунку, іншим членом якого виступає особистість. Не-прихованість (істина) або прихованість сущого тотожні співвіднесеності або не-співвіднесеності з особистістю. Таким чином, відправне питання онтології – питання про суще і Буття, про спосіб буття існуючого – тотожний питанню про особистість, дослідженню буттєвого факту особистісного стосунку [5].

Ще один важливий момент розуміння поняття "особистість" проясснює, яким чином особистість, що відокремлюється і протистоїть іншому, все ж забезпечує цілісність і єдність буття з цим іншим. Найперше слід зазначити, що особистість, вступаючи в стосунок з іншим, не лише трансформує себе, забезпечуючи цим відкритість і вихід до іншого, але й цього іншого з необхідністю перетворює на рівноправного члена стосунку. Тобто особистісний стосунок передбачає, що *"я"* є особистістю, однак з необхідністю і *"ти"* бачить особистістю. Однак, якщо *"я"* повинно відбутися як особистість, власною внутрішньою сутністю та свободою піднестися до цього рівня, то *"ти"* в особистісному стосунку піднімається до рівня особистості енергією, волею та силами *"я"*, перетворюючи таким чином речі та явища на "особистісну енергію" за термінологією

Х. Янараса, іншими словами, схоплюючи сам смисл речі чи явища, його буттєву наповненість, в певному розумінні проявленням платонівської ідеї речі творчим початком людської душі. Поза особистісним стосунком *"ти"* може залишатися особистістю лише потенційно, в собі, для майбутнього стосунку або допоки не стане самостійно повноцінною особистістю.

Оскільки особистісний стосунок *"я-ти"* розглядається відповідною онтологією як цілісна особистість вищого порядку, її складові через саме визначення особистості несуть на собі відбиток цілого повною мірою і в свою чергу є цілісними (як співвідносяться мікрокосм і макрокосм). Якщо для суб'єкта як емпірично-чуттєвого і предмет є лише як відчутний факт, якщо для суб'єкта раціонального і предмет є поняттям розуму, то для суб'єкта як безумовної істоти і предмет відкривається як безумовносущий. Така демонстрація взаємозалежності понять у схоплені розумом лише гостріше накладає обов'язок чіткого дотримання обраного рівня без редукування і уподібнення вищого до нижчого. Безумовна сутність того, хто пізнає, вочевидь, не може бути обмежена або зовнішнім чином визначена безумовною сутністю того, що пізнається, тому що таке обмеження прямо суперечить якості безумовності: таким чином, тут з необхідністю передбачається певний внутрішній зв'язок та істотна єдність обох. Ця єдність не дана в нашому відносному бутті, на поверхні нашої свідомості, у відчуттях та думках, але вже в загальній свідомості виражається ця єдність, цей внутрішній зв'язок з пізнаваним предметом, саме в тій впевненості, з якою ми в будь-якому предметі стверджуємо безумовне існування, а відповідно, і його єдність з нашим власним. Будь-яке пізнання є певне поєднання того, хто пізнає, з тим, що пізнається, в іншому ж випадку ані предмет не міг би перейти в нашу свідомість, ані наша свідомість не могла б проникнути в предмет; ми могли б тільки стикатися з предметом і, відповідно, знати лише цю межу або кордон, а не сам предмет [6].

Так особистісний стосунок у своїй повноті особистісного досвіду утворює мікросвіт, або мікрокосм, де діють аналогічні закони, відбуваються подібні процеси, як і в цілому світі, або макрокосмі. Прийняття такого принципу з необхідністю долучить до вивчення людини і ті галузі наукового знання, які не мають своїм предметом дослідження саме людину, однак незалежно від нашого бажання і розуміння зазначеним чином безпосередньо з нею пов'язані. Таким чином кожна окрема наука власним методом зі свого боку розкриває нам складність людської організації і можливість врахування власної специфіки у пошуку істини та універсального знання, як чудово ілюструє це спільне дослідження і створена теорія синхронності В. Паулі та К. Г. Юнга. Більше того, з позиції поданих міркувань є безперспективним дослідження людини відірвано, індивідуально від усього іншого довкола неї, а найбільше статично, без постійного врахування особистісного досвіду і плинності усіх процесів. Якщо ж такий підхід і допускається, то повернення до всеєдності буття і його безперервного розгортання на завершальному етапі дослідження конче необхідне, інакше отримане знання залишається умовним, неповним, однобічним, тобто неістинним.

Так, наприклад, Л. Карсавін допускає з метою дослідження розрізнення індивідуальної й симфонічної особистості, для чого "методологічно себе обмежимо і розглянемо перш за все індивідуальну особистість "в ній самій", тобто так, ніби вона була б єдиною реальністю і знаходилася поза будь-яким зв'язком з інобуттям. Таке самообмеження, звичайно, умовне і небезпечне. Проте воно зручне, цілком відповідає традиційному "індивідуалістичному" підходу до проблеми і певним чином обґрунтоване суттю справи" [7]. Як на цьому рівні відбувається постійний процес самороз'єднання, а потім воскресіння особистості [8], так на більш високому рівні існує двоєдність особистості з інобуттям, і воно з необхідністю також має бути особистістю, а це вже є "симфонічною особистістю, розрізнюючи в ній її певну першоєдність і її двоякість, друге – як самороз'єднуюча і самооб'єднуюча єдність, й покладаючи все це не поза її індивідуацій або моментів" [9]. Все це розширює особистість, наповнює її буттям, перетворюючи неживу матерію оточуючого світу в живу енергію особистісного досвіду. Саме так інобуття будь-чого поза мною стає особистісним буттям, а річ, що була однією з множини подібних між собою речей стає єдиною і неповторною, впізнаваною з-посеред інших, близькою.

На таких самих підставах, як досліджується Л. Карсавіном індивідуальна особистість, можна досліджувати і симфонічну особистість, оскільки вона втілюється лише в особистостях, – таким чином постає ще більш об'ємне поняття соціальної особистості. Найвищим же рівнем в такій ієрархії є світ: "Єдиним в своєму часі і просторі світ втілює своє особистісне буття, щонайменше в людстві. Він, неодмінно, – симфонічна всеєдина особистість або ієрархічна єдність множинності симфонічних особистостей різних порядків, а в них і особистостей індивідуальних. Він схожий на пасхальне яйце, що складається з багатьох розташованих один в одному яєць… Наш світ вже не може бути без особистісного буття, тому що воно в ньому вже є" [10]. І відмовлятися від врахування цілісності цього рівня буття, не звертати на нього уваги – це відмовлятися від завершеного бачення цілого, обмеживши себе лише окремими моментами, бачити частини і не розуміти їх складний взаємозв'язок, намагатися скласти головоломку, не осягнувши загального принципу і закономірностей її утворення.

2. Розгортання поняття "особистісний досвід" у галузевих науках

Онтологічне розуміння особистості, особистісного стосунку і особистісного досвіду вийшло за межі не лише онтології, залучивши перш за все такі філософські науки, як етика, антропологія, соціальна філософія та інші, а й за межі філософії як такої. Так, наприклад, через загострення ряду етичних питань в західному суспільстві поняття "особистісний стосунок" потрапляє в медичну практику та правові науки.

"Коли ми звертаємося до особистісного досвіду, то усвідомлення того, хто я є серед інших, впливає і на етичну позицію – що я як людина повинна робити". Всі ми від народження огорнуті людськими зв'язками, тобто особистісним стосунком. "Вагітність та материнство, як початковий досвід людських взаємозв'язків, які всі ми отримуємо, будучи вино-

шеними та народженими, а для декого із нас і народжуючи дітей, веде до важливих етичних висновків: 1) людина є чимось відносним, що виражається через "ти і я", а не через "я"; 2) ця співвіднесеність людини з іншим проявляється вже з першим рухом плоду в лоні матері, що пробуджує і моральний імпульс; 3) оскільки бути людиною означає мати відношення до іншого, то автономія є те, що повинно заохочуватися, а не тільки допускатися або очікуватися від людини" [11].

Найкращими методами дослідження особистісного досвіду професор факультету медичних сестер Альбертського університету (Канада) В. Бергум бачить інтерпретативні методи, такі як герменевтична феноменологія, що допомагає краще зрозуміти реальний людський досвід, сприймаючи людське життя в його цілісності, а не в тих фрагментах, що фокусуються такими частковими теоретичними системами, як фізіологія, право, теологія, соціологія тощо [12]. А з чого виходить головним чином феноменологічний метод, як не з прагнення осягнути буттєвий простір, як не із зацікавленості саме фундаментальною онтологією, що лише в своїй подальшій розробці дасть галузеві онтології як першооснову розвитку галузевих наук?

У статті "Моральний досвід вагітності та материнства" В. Бергум чудово демонструє взаємостосунок матері та дитини як *"я і ти"*, як неподільне ціле, хоча їх і двоє. Дослідниця підкреслює перетворюючу силу материнства, коли людина повертається до іншого, що змінює її саму і все її світосприйняття, коли мати відчуває себе єдиним цілим з дитиною, а не живе для іншого чи разом з іншим (це має суттєві відмінності). І саме такий досвід забезпечує, на думку В. Бергум, повноту моральної особистості [13], а отже, повинен враховуватися як в теоретичних дослідженнях, так і в практиці. Усвідомлення важливості *"ти"* для мене робить можливим самоусвідомлення і важливість для себе *"я"*. Це не егоїзм, бо для *"я"* це екстатичний процес, вихід до *"ти"*, де *"ти"* є важливішим за *"я"*. Але це і не самопожертва, оскільки *"твоє"* щастя напряму залежить від *"мого"* щастя і *"моєї"* відповідності тобі та відповідальності перед тобою. Це робота в обох напрямках, незалежно від того, ким або чим є *"ти"*, якщо це дійсно є особистісним стосунком.

Всеохопність сприйняття людського життя передбачає не лише розуміння цілісності особистості чи, навіть, стосунку *"я-ти"*, а у всеохопності буття. Адже *"я"* не ізольоване від світу і на стосунок *"я-ти"*, як цілісну симфонічну особистість" (за термінологією Л. Карсавіна), впливає іще безліч іншого через входження в свою чергу до симфонічної особистості вищого порядку. Так, наприклад, можна представити стосунок *"ти-я"-"я-ти"*, де перше *"ти-я"* – це мій стосунок з моєю матір'ю, а друге – вже мій стосунок як матері до моєї дитини, і вони цілком природно та органічно взаємодіють і зваємовпливають один на одного. В свою чергу на це все не може не впливати емпіричний досвід, психологічний стан, непередбачуване втручання зовнішньої реальності світу як випадковості тощо. Все це формує мій особистісний досвід, в той же час змінюючи мене та всю ієрархію особистостей, до яких я належу як "індивідуальна особистість". І якщо раніше будь-яка галузь науки намагалася сконцент-

руватися власними методами на власному предметі, вириваючи мене з цілого ряду нерозривних сутностей, то сьогодні гостро стоїть питання необхідності об'єднання різних сфер дослідження для можливості цілісного вивчення і всеохопності такого складного поняття, як людина в своїй повноті та складності.

І власне такий особистісний стосунок взаємозалежності спонукає до пізнання не лише іншого, але й самого себе, ріст внутрішнього світу особистості та безпосередню передачу властивостей та сутностей від одного до іншого. Загальновідомий особистісний стосунок *"я-ти"* передбачає: (1) рівність, (2) необхідність обох складових, тобто неможливість існування окремішньо та (3) взаємовплив і взаємозміни, а відтак, і це головне, – розвиток обох сторін.

Та хіба такий глибокий рівень особистісного досвіду демонструє нам лише досвід материнства, як це чудово описує та підтверджує практикою В. Бергум? Хіба не є аналогічним опис такого відчуття цілісності, взаємозалежності та взаємовпливу двох людей в коханні? Любов будь-якого рівня передбачає вихід із себе до іншого, усвідомлення нерозривності й цілісності з іншим, а також неможливість існування без іншого. В онтологічному розумінні любов як Ерос є силою, що повертає роз'єднаність реального світу до всеєдності на буттєвому рівні. Так, особистість слугує за Х. Янарасом відправним пунктом для наближення до справжнього буття, а способом цього наближення, що робить особистість доступною пізнанню, є ерос. Ерос – це аскетичне самозречення від індивідуальної самодостатності в бутті і в свідомості, всеохоплююча самовіддача в любові, де завжди розкривається унікальність і неповторність особистісного стосунку [14]. Багатоплановість людського існування і всепроникність такого явища, як Любов, на всі рівні, призводить до виникнення понятєвих суперечностей в розумінні термінів Ерос, Любов і нерідко упередженості. Оскільки ця стаття не має на меті розкрити сутність Любові, як певного способу, прояву особистісного стосунку, залишаємо лише констатування факту, що таке явище існує і має причетність до поняття "особистісний досвід". Поняття ж Ерос для онтології є категоріальним, застосовується поряд з поняттям особистість виключно в своєму онтологічному смислі та в такому контексті розкриває зміст будь-якого способу особистісного стосунку та уможливлює особистісний досвід як такий.

На жаль, не кожна людина може з тих чи інших причин набути досвіду материнства (1) чи шанс пережити справжнє кохання (2). Однак, переконані, аналогічний особистісний досвід людина здатна отримати ще в ряді особистісних стосунків, єдиною обов'язковою умовою цього є лише власна вольова активність та цілеспрямованість. Такими особистісними стосунками можна також назвати: (3) справжню дружбу, яка нерідко прирівнюється до кохання з тією лише відмінністю, що не спускається до фізіологічного рівня; (4) стосунок вчитель-учень, який подібний до материнства і є безпосередньою передачею знань і відкривання світу старшим молодшому (не має нічого спільного із системою інформування сучасної освіти); (5) зосередженість науковця, коли вченого цікавить

щось не як предмет дослідження в суб'єкт-об'єктному відношенні, а відбувається взаємопроникнення науковця і світу, коли йому відкривається рух тіл в галактиках чи атомів з його складовими, яких він фізично не може бачити і відтворити; (6) натхненність митця, коли художник чи композитор осягає саму сутність речей і відтворює її доступними йому засобами; (7) а також містичний досвід, що є особистісним стосунком людини і Бога. Найважливішим моментом будь-якого способу особистісного стосунку є забезпечення відкритості істини для особистості, набуття і передача істинного знання, отримання істинного досвіду. І нехай нікого не спантеличує останній (7) зазначений спосіб, оскільки містичний особистісний досвід століттями набувався християнськими богословами, а сьогодні їхні понятійні розробки, філософування і умовиводи визнаються і залучаються філософами та науковцями та є не менш важливими і корисними в дослідженні онтологією пов'язаних з особистістю питань.

Із-за проникнення понять особистісний стосунок та особистісний досвід з філософської онтології в нефілософські теорії виникає чудова можливість залучення досвіду, практики та доробку галузевих наук для теоретичних розробок цього питання філософією. Такий підхід матиме суттєвим плюсом той факт, що онтологічні дослідження отримають цільову причину і практичне застосування, що в свою чергу відновить довіру і поверне з периферії до центру наукового життя філософію, а головне – метафізику, з якої так чи інакше вийшло все європейське наукове різноманіття. Це дозволить уникнути на сучасному етапі розвитку "характерного для філософії возвеличення деперсоналізації, об'єктивності та раціональності на противагу конкретному живому досвіду", адже природа людини корініться в конкретних стосунках, що спостерігаються і вже описуються з позиції цілісності особистісного досвіду [15].

Таким чином "особистість" не лише дозволяє осягнути єдність буття, дотягнутися до істини, оскільки несе це все в собі, але й єдина здатна відновити таку єдність в розрізненому фізичному світі завдяки своїй вольовій активності. Відтак, цілісне наукове дослідження людини в будь-якій сфері немислиме без онтологічного базису, а онтологічне дослідження буття світу немислиме без розгортання буття особистості, що його творить, де "особистісний досвід" повертає будь-якого дослідника до єдності і цілісності буття.

1. *Евлампиев И. И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. – СПб. : Алетейя, 2000. – Ч. II. – С. 181–182. 2. *Бергсон А.* Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч. : в 4 т. Т. 1. – М. : Московский Клуб, 1992. – С. 109. 3. *Яннарас Х.* Избранное: Личность и Эрос. – М. : РОССПЭН, 2005. – С. 93–95. 4. Там же. – С. 90. 5. Там же. – С. 103–104. 6. *Соловьев В. С.* Критика отвлеченных начал // Сочинения : в 2 т. Т. 1. – 2-е изд. – М. : Мысль, 1990. – С. 722–724. 7. *Карсавин Л. П.* О Личности // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. – М. : Ренессанс, 1992. – Т. 1. – С. 31. 8. Там же. – С. 68. 9. Там же. – С. 97. 10. Там же. – С. 98. 11. *Бергум В.* Моральный опыт беременности и материнства // Человек. – 2000. – № 2. – С. 17. 12. Там же. – С. 17. 13. Там же. – С. 18–20. 14. *Яннарас Х.* Личность и Эрос // Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. – М. : РОССПЭН, 2005. – С. 89–91. 15. *Бергум В.* Моральный опыт беременности и материнства // Человек. – 2000. – № 2. – С. 17.

Надійшла до редколегії 01.03.12

УДК 1.14

Iurii Kozik, student,
National Taras Shevchenko University of Kiev

WHAT IS ORDINARY AND NON ORDINARY LANGUAGE?

This article focuses on the understanding of the question what is ordinary language according to Ludwig Wittgenstein and Gilbert Ryle. For understanding an ordinary language author refers to investigation of the meaning and relation between "forms of life" and "language games" with using etymological research. Also investigation focuses on the difference and separation between ordinary and non ordinary language. Author comes to conclusion that demarcation line them is pretty vague and it depends on concrete circumstances of form of life where we try to make a division.

Keywords: Ludwig Wittgenstein, Tolstoy, Vadim Rudnev, analytic philosophy.

Стаття фокусується на питанні, що таке буденна і небуденна мова за поглядами Людвіґа Вітґенштайна та Гілберта Райла. Для розуміння питання автор звертається до дослідження співвіднесення понять "форми життя" та "мовні ігри". Також дослідження концентрується на питанні розподілення буденної та небуденної мови. Автор доходить до висновку, що демаркаційна лінія буденної та небуденної мови є нечіткою і залежить від конкретних умов форми життя, у якій ми намагаємося здійснити розподілення.

Ключові слова: Людвіґ Вітґенштайн, Лев Толстой, Вадим Руднєв, аналітична філософія.

Статья фокусируется на вопросе, что такое обыденный язык согласно взглядам Людвига Витгенштейна и Гилберта Райла. Для понимания вопроса автор обращается к исследованию соотношения понятий "формы жизни" и "языковые игры". Также исследование концентрируется на вопросе разделения обыденного и необыденного языка. Автор приходит к выводу, что демаркационная линия между обыденным и необыденным языком является довольно расплывчатой и зависит от конкретных условий формы жизни, в которой мы пытаемся провести разделение.

Ключевые слова: Людвиг Витгенштейн, Лев Толстой, Вадим Руднев, аналитическая философия.

'Back to ordinary language' can be (but often is not) the slogan
of those who have awoken from the formalizer's dream.
Gilbert Ryle
"*Ordinary Language*"

The doctrine, as I understand it, consists in maintaining that the language of daily life,
with words used in their ordinary meanings, suffices for philosophy,
which has no need of technical terms or of changes in the signification of common terms.
Bertrand Russell
"*The cult of 'common usage'*"

Linguistic turn is one of the prominent changes in philosophical interests of the XXth age. It is hard to say that philosophers in the past did not pay any attention to language. It would be absolutely wrong, because we can find some parts of linguistic investigations even in Thomas Hobbes's works. But nevertheless language was not so important as it became in the XXth century. Both continental and Anglo-American philosophers were engaged in philosophical research of the language and were divided to these well-known traditions by their understanding of the role of language. Continental tradition turned attention to philology and culture with the help of transcendentalism. While British philosophy which was strongly influenced by German logician Gotlob Frege appealed firstly to logic analysis of the language (which was then propagandized on a continent by Viennese Group) and then to the so-

called "ordinary language". The first approach was presented mainly by Bertrand Russell and stood on the principles of logicism and desire to build logically ideal language which could be used in science to transmit scientific knowledge more correct, to describe facts clearly. The second approach stood on the importance of the investigation "how our common language actually works" From this point, how we talk in casual life and how we understand each other is more important than logical refinement.

A key figure in the philosophy of ordinary language is a person who was engaged in both logical analysis and ordinary language approaches. Ludwig Wittgenstein created one of his most brilliant papers Tractatus Logico-Philosophicus which was an effort generally consonant with Russell's researches. But the next posthumous published work changed the subject completely. But in attention to what we talk in usual life Wittgenstein wasn't the first explorer. Another prominent Cambridge philosopher who stands at the dawn of the analytical philosophy as a whole – G. E. Moore also worked with that. Nevertheless Wittgenstein is the first person who comes to mind when we hear about philosophy of ordinary languageThis school was formed by two groups of philosophers from the brightest English universities – Cambridge (where influence of Wittgenstein was the strongest and was 8cked up by numerous of his students) and Oxford[1]. (Gilbert Ryle and J. L. Austin presented more different and not so wittgensteinian understanding of ordinary language.)

So, what is this "ordinary language" which became the center of philosophical attention in England? Des8te the difference between Oxford and Cambridge approaches we should look for the answer in the Wittgenstein's heritage and primarily in the main work of later Wittgenstein – Philosophical investigations.

Wittgenstein started his philosophical work from Frege and Russell's heritage who worked with logical semantics. According to Wittgenstein they hold an old theory of meaning which has grown from the Augustine times and was named by Wittgenstein – "a picture theory". This theory means that significance of the word is an object which the word stands for. Wittgenstein says that according to this theory when we hear a word – we see a 8cture of the object in our mind which the word refers to, that's why he calls it a 8cture theory. And we see not only things, some object but also actions which appear in our mind. Wittgenstein thinks that this position gives an understanding about only a part of the language. Language as a whole is more varied. And there are different ways of how a word gets its own meaning. 8cture theory is more descriptive, where meaning of the word is a description of the object. Wittgenstein proposes another understanding of meaning which was strongly connected with pragmatics, with how a word is used.

"For a large class of cases – though not for all – in which we employ the word "meaning" it can be defined thus: the meaning of a word is its use in the language" [8, p. 20].

[1] Georg von Wright thinks that we can speak about Cambridge schools which expanded to Oxford [9].

Using the word where it gets the meaning, occurs in different contexts which were called "language games". Language games can be understood as a variety of different communications where the word has its own meaning. But language game is something which cannot be explained, only shown. And Wittgenstein shows different types of that. He explains the broad difference between language games by showing extremely different situations where words have their meaning but not stand for some object.

"Here the term "language game" is meant to bring into prominence the fact that the speaking of language is part of an activity, or of a form of life.

Review the multiplicity of language games in the following examples, and in others:

Giving orders, and obeying them –

Describing the appearance of an object, or giving its measurements–

Constructing an object from a description (a drawing) –

Reporting an event –

Speculating about an event –

Forming and testing a hypothesis –

Presenting the results of an experiment in tables and diagrams –

Making up a story; and reading it –

Play-acting –

Singing catches –

Guessing riddles –

Making a joke; telling it –

Solving a problem in practical arithmetic –

Translation from the one language into another –

Asking, thanking, cursing, greeting, praying.

– It is interesting to compare the multiplicity of the tools in language and of the ways they are used, the multiplicity of kinds of word and sentence, with what logicians have said about the structure of language" [ibid, p.12].

And what about ordinary language? How do we understand it and what is it according to Wittgenstein? When we speak about ordinary language we usually mean language which we use in our daily life. There are words which we use every day in different but understandable meanings. You can find this "ordinary language" around yourself. But nevertheless ordinary language is a not a certain "thing" and it is not some abstraction. When philosopher of ordinary language tries to look at ordinary language for solving some philosophical problem it is not something where he can look as in a box. Ordinary language is neither static nor defined. To look how the word is used in ordinary language is not to find it in some "ordinary" place, a place from which we can investigate and understand the meaning more clear. Because for Wittgenstein there is no such uninvolved average position. Ordinary language is a sum of infinite language games (and not only "ordinary" but language as well) and we can not only play in them, investigate the meaning of the words within them but also create and make up them. And Wittgenstein did it himself when he showed different language games in Philosophical Investigations.

But in our life we are surrounded by such different types of word usage that I wonder where we can find something which we might call "unordinary" language.

Gilbert Ryle[1] mentiones that des8te the fact that there is no sharp boundary between ordinary and non ordinary language, we usually understand which word is ordinary and which is not.

"When people speak of the use of ordinary language, the word 'ordinary' is in implicit or explicit contrastwith 'out-of-the-way', 'esoteric', 'technical', 'poetical', 'notational', or, sometimes, 'archaic'. 'Ordinary' means 'common', 'current', 'colloquial', 'vernacular', 'natural', 'prosaic', 'non-notational', 'on the tongue of Everyman', and is usually in contrast with dictions which only a few people know how to use, such as the technical terms or artificial symbolisms of lawyers, theologians, economists, philosophers, cartographers, mathematicians, symbolic logicians and players of Royal Tennis. There is no sharp boundary between 'common' and 'uncommon', 'technical' and 'untechnical' or 'old fashioned' and 'current'. Is 'carburetor' a word in common use or only in rather uncommon use? Is 'purl' on the lips of Everyman, or on the lips only of Everyman? What of 'manslaughter', 'inflation', 'quotient' and 'off-side'? On the other hand, no one would hesitate on which side of this no-man's-land to locate 'isotope' or 'bread', 'material implication' or 'if', 'transfinite cardinal' or 'eleven', 'ween' or 'suppose'. The edges of 'ordinary' are blurred but usually we are in no doubt whether a diction does or does not belong in ordinary parlance" [13].

In Wittgenstein's text, a word combination "ordinary language" refers directly to "ordinary life" which literary means "the way how we life." Axel Barceló made an etymological investigation about this:

…ordinary language is the language which we use in our **ordinary**(bold by Axel Barceló) life [§ 108]. Here, *gewöhnliche*, the German word for ordinary, literally means 'the way in which we live'. However, *Wöhnen*the word for living which occurs in this word is neither the same that is used in general German expressions like "living being" [*Lebewesen*], nor the one used by Wittgenstein in expressions like "form of life" [*Lebensform*] or "experience" [*Erlebniss*]; but the word used also to mean to reside or *dwell*. However, it is also noticeable that throughout his many architectonic metaphors and images all through the *Investigations*, he never uses the word *Whönen* again. Nevertheless, it may be better to translate ordinary as 'the way in which we dwell'. Therefore, ordinary language is the language we dwell by" [10].

He also noticed the difference between everyday and common in Wittgenstein:

"…**common** [*allgemeinen*] and **everyday** [*alltäglich*]. Sometimes, both terms are translated into English as 'common' in so far as they refer to certain unity in multiplicity. *Allgemeinen* literally means 'common to every person', while *alltäglich* means 'common to every day'. Wittgenstein uses them

[1] Although this paper is devoted to Wittgenstein I also take Ryle as a ty8cal example of ordinary language philosophy [2, p. 15]. There was a discussion about similarity and difference in Ryle and Wittgenstein views. I follow Hacker position which he explained in [3].

to assert the unity of language through the multiplicity of practices and practices. He uses the first term to compare *common* language against *private* language (§ 261), and the second to contrast *everyday* language versus *metaphysical* (§ 116). In this sense, all language is common (under the traditional interpretation of the private language argument), even though not all language is everyday language. The word 'common' never shows up again, but 'everyday' does, and many times. Mostly, as part of the expression *everyday language*. Furthermore, *täglich*, a slight variation of *alltäglich*, is also used to refer to everyday practice in § 197. There, Wittgenstein says that it is everyday [*täglich*] practice which connects intentional actions with their intentions" [Ibid].

So, ordinary language is a language of our everyday usage, it is also a common language in the sense that everybody knows it. But our every day language consists of a number of language games.

For understanding the meaning of the word in the ordinary language there is another important aspect.

"It is *Heimat*, i. e. **fatherland**. In § 116, Wittgenstein calls the everyday [*alltägliche*] use of words *the way they are used in their fatherland*. Notice that, in the next paragraph of this same fragment [§ 116], there is a very engaging spatial metaphor about taking words back into their cotidianity, which, in this context, means back to their fatherland. Here, Wittgenstein is no longer talking about looking at language in its ordinary use, but about taking it back to its everyday use" [Ibid].

In Barceló's paper and in the quote from Philosophical Investigations we already saw another term which is important for understanding the relation between language games and our life. This term is "form of life".

"And to imagine a language means to imagine a form of life" [8, p.8].

There are different views on the number of these forms of life. I'm certainly agreed with Backer and Hacker that there is an infinite number of forms of life[1]. And this variety is strongly relates to our ways of living, circumstances, life values and language games.

"In short, human beings in different epochs, different cultures, have different forms of life. Different educations, interests and concerns, languages, different human relations and relations to nature and the world constitute distinct forms of life. For different cultures form different conceptual structures, adopt distinctive forms and norms of representation, limited only by the vague boundaries of the concept of a form of representation or a language" [3, p.223].

I think that we can imagine a language game where that words which are known for us as special and non ordinary in a certain form of life can become everyday words.

Let's imagine the situation when some people shipwrecked on the desert island. They were scientists and they took in journey a lot of things with them. There was a number of laboratory equipment which was with them on

[1] For another position, that there is only one, human form of life see for example works of N. Garver.

the island. When they became self-organized, built houses and found food, there was nothing important to do. And they began to use their laboratory equipment just to enjoy themselves, because they had a lot of free time and as scientists they were experienced in working with that equipment. They made experiments day by day and when the morning of the new day came one often asked another:

– Hello my friend? How is your Silicium?

– Reaction is in process. And what about your microscope? Does it work well? We will need it in experiment with organics.

Then the time passed and they met a small native tribe and settled with them. The language of the tribe was so primitive that scientific English captured it. Guests taught them how to name objects and how to use a variety of English words. After decades children of the white people and aborigines grew up and they spoke the specific form of English (like African or Chinese English), but their language didn't have a substantial amount of English words like bread, newspapers, socks, tea, bicycle, to water, to tidy up and a lot of other words. But they used in everyday language words like experiment, chemistry, test-tube and some other words from scientific vocabulary because they were taught by scientists and this vocabulary became daily and ordinary language for them.

What does this example show? You see, in our everyday life words like microscope and Silicium are not ordinary words. May be the word microscope is more frequent, but Silicium is definitely not. But in language game of these scientists these words became quite ordinary and then were taken as every day language by the tribe. So we can see that if the form of life changes then the line of every day and not every day changes too. I think that this intuitive Ryle's distinction between ordinary and non ordinary is very relative. It depends on the certain cultural and time circumstances and remembering that there is no uninvolved point and there is no ordinary language as something concrete and average, because the vocabulary from chemistry can become everyday for chemists and football lexicon for football players and football hooligans. And there is no generalization about what is "ordinariness" for different people. In different language games different forms of life have their own criterion.

Wittgenstein gives another criterion which seems to be more clear in the separating that commonness of the language which surrounds us. Ordinary language is a language which works according to its duties. But its working duties also can be variety (or various?) according to different forms of life. Duties can be extremely different. Bertrand Russell and his ironic critic paper gives an example of the dialogue:

These philosophers remind me of the shopkeeper of whom I once asked the shortest way to Winchester. He called to a man in the back premises:

'Gentleman wants to know the shortest way to Winchester.'

'Winchester?' an unseen voice replied.

'Aye.'

'Way to Winchester?'

'Aye.'
'Shortest way?'
'Aye.'
'Dunno" [6, p.112].

This dialogue is a good example of language game and it shows us that certain language game can be not cognitive at all. Russell as a thinker who was close to science thought that language should transmit knowledge that was not done in the demonstrated dialogue. But Wittgenstein shows that functions can be very different[1].

"Whereas in fact we do the most various things with our sentences. Think of exclamations alone, with their completely different functions.

Water!
Away!
Ow!
Help!
Fine!
No!" [8, p.13].

Attempts to generalize duties of the language run contra his position because Wittgenstein was certainly against any philosophical generalization. He underlines his position in these words:

"We want to establish an order in our knowledge fo the use of language: an order with a particular end in view; one out of many possible orders; not *the* order" [8, p. 51].

For understanding the conception of working language it is necessary to find a language which does not work. And this not working language is a language of philosophy.

"The confusion which occupy us arise when language is like an engine idling, not when it is doing work" [ibid, p. 51].

And this not working language is philosophy, because philosophical proposition is a proposition where confusion rises.

A philosophical problem has the form "I don't know my way about" [ibid, p. 49].

And for Wittgenstein non-ordinary language is the language of philosophy. And as not working language it doesn't work properly according to the duty. For Wittgenstein philosophy takes words from their context and asks a philosophical question about them. Like "what does "mean" mean? We ask question instead of looking at different types of words usage.

"When philosophers use a word – 'knowledge', being', 'object', 'I'. 'proposition', 'name' – and try to grasp the essence of the thing, one must always ask oneself: is the word ever actually used in this way in the language game which is its original home? –

What we do is to bring words back from their metaphysical to their everyday use" [ibid, p. 48].

Philosophy pulls out words from their "fatherlands", contexts, forms of life and this makes us confused. So, ordinary language is a number of language

[1] Walter Jost in his essay “Doing Ordinary Language criticism” demonstrates that in poetry [11].

games which are directly related to our forms of living. And philosophy as non-ordinary language is a confusing word using activity which pulls out words from their contexts.

I find it hard to accept that philosophy pulls out words from their contexts. We have infinite type of word usage, forms of life and we can imagine different forms of life as we tried to show earlier. We can imagine a form of life where philosophical question will not lead us to confusion. Confusion itself will be normal duty of the using some words. It is like sages who speak with each other with riddles. Let's think about language game where the first person tells something confusing and his partner replies with something confusing too. I mean that confusions can be the duty of language working in some contexts. It is like Zen koan which has to make confusion or other puzzles and sacred riddles. We don't know whether words have meaning if we are outside some language game of if we don't know the rules of words usage.

We don't have any middle floating line which will divide sensible and nonsensical propositions. We can make up a language game where confusions will be the result of proper word using. But what is special in such language games? The special lies in the fact that confusing proposition which can be understood as nonsensical from external point of view is not nonsensical within language game. The actors of the game don't feel confused in the sense of stop8ng or idling machine. Language game is normal when the language works within. The sense of confusion meant to be a sense of an actor who, so to say, drops out from the game. Philosophical problems seem to be non-philosophical if we don't feel a confuse. So, it follows that our language (with all its inner language games) is ordinary, that is working if we feel no problem with that. But when we take the words from contexts, from their forms of life we face with problems. The problems with idling language are problems of our activity but not with the language itself.

1. *Грязнов А. Ф.* Эволюция философских взглядов Л. Витгенштейна – М. : Издательство Московского университета, 1985. 2. *Addis M.* Wittgenstein: a guide for perplexed. Continuum. – 2006. 3. *Backer G. P., Hacker P. M. S.* Wittgenstein Rules Grammar and Necessity. Blackwell. – 2009. 4. *Hacker P. M. S.* Gordon Baker's Late Interpretation of Wittgenstein // Wittgenstein and His Interpreters: Essays in Memory of Gordon Baker. – Blackwell, 2007. – P. 88–123. 5. *Passmore J.* A hundred years of philosophy. – Penguin Books Ltd., 1994. 6. *Russell B.* The cult of common usage // Bertrand Russell. The Basic Writings of Bertrand Russell. – Routledge Classics, 2009. – P. 109–113. 7. *Ryle G.* Ludwig Wittgenstein // Gilbert Ryle Collected Papers. – Routledge, 2009. – Vol. 1. – P. 258–267. 8. *Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. – Blackwell Publishers, 1997. 9. *Von Wright G.* A biographical sketch // Portraits of Wittgenstein. – Thoemmes Press, 1999. – Vol. I. – P. 63–77. 10. *Barceló A.* The Later Wittgenstein and Ordinary Language Philosophy [Electronic source]. – Access mode: http://www.filosoficas.unam.mx/~abarcelo/texts/alltaeglich.html. 11. *Jost W.* Doing Ordinary Language criticism [Electronic source]. – Access mode: http://facpub.stjohns.edu/~ganterg/sjureview/vol4–2/03Jost.htm. 12. *Ryan S. P.* Reconsidering Ordinary Language Philosophy: Malcolm's (Moore's) Ordinary Language Argument [Electronic source]. – Access mode: http://commons.pacificu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1361&context=eip. 13. *Ryle G.* Ordinary Language [Electronic source]. – Access mode: http://www.hist-analytic. org/Ryle.htm.

Надійшла до редколегії 27.02.12

Seyed Mohammad H. Mir-Mohammadi, PhD student,
National Taras Shevchenko University of Kiev

"WEAKNESS OF WILL" IN THE LANGUAGE OF RESOLUTION AND DESIRE

The traditional account of "weakness of will" identifies it with akrasia. Akrasia, in ethics' literature, is an agent's action contrary to his better judgment while other better choices are available. Among moral philosophers who identifies "weakness of will" with akrasia, Hare holds on impossibility of that. However, there is a new way of understanding "weakness of will", presented by Holton and Islamic ethics' philosophers, which explains it in the language of an agent's resolutions and desires. After investigating for the incompleteness of traditional account of "weakness of will" namely Hare's point of view, this article tries to defend the new account of "weakness of will" in the language of desires and intentions. Then, it will be clarified that in the terms of agents' desires or beliefs what "weakness of will" is and why it is possible.

Keywords: weakness of will, akrasia, possibility of weakness of will, the resolution, the desires.

Традиційно "слабкості волі" ототожнюється із акрасією. В етиці акрасія означає дію, що суперечить раціональним міркуванням дієвця, коли кращий вибір дії є наявним. Серед моральних філософів, які ототожнюють "слабкість волі" із акрасією, Хеар наголошує на неможливості останньої. Проте, існує і інше розуміння "слабкості волі", яке представлене у підході Холтона, а також в ісламській етиці, – в термінах резолюцій і бажань дієвця. Після перегляду недостатності традиційного підходу до розуміння "слабкості волі", а саме підходу Хеара, в статті пропонується захист нового згаданого підходу в термінах бажань і інтенцій. А також, прояснюється, в термінах бажань і переконань дієвця, в чому полягає феномен слабкості волі і чому він є можливим.

Ключові слова: слабкість волі, акрасія, можливість слабкості волі, резолюція, бажання.

Традиционно "слабость воли" отождествляется с акрасией. В этике акрасия обозначает действие, противоречащее рациональным суждениям агента действия, когда выбор лучшего действия является наличным. Среди моральных философов, которые отождествляют "слабость воли" с акрасией, Хэар выступает за невозможность последней. Однако, имеется и иное понимание "слабости воли", представленное в подходе Холтона, а также в исламской этике, – в терминах резолюций и желаний агента действия. После рассмотрения недостаточности традиционного подхода к пониманию "слабости воли", а именно подхода Хэара, в статье предлагается защита нового упомянутого подхода в терминах желаний и интенций. Кроме того, проясняется, в терминах желаний и убеждений агента действия, в чем феномен слабости воли и почему он возможен.

Ключевые слова: слабость воли, акрасия, возможность слабости воли, резолюция, желание.

Introduction

The problem of weakness of will is a specific topic which can be traced in moral philosophy. It can be simply stated: How can an agent act freely and intentionally in defiance of his own considered judgment as to what would be his best course of action?

The standard account of weakness of will identifies it with akrasia. Akrasia, is an agent's action contrary to his better judgment while other better choices are available [1]. So, weak-willed people fail to do what they firmly believe they are morally obliged to do [2]. As St Paul memorably and succinctly put it:

"For the good that I would I do not: but the evil which I would not, that I do" [3].

The debates among contemporary philosophers upon the standard account of "weakness of will" can fall into two groups: The first group is philosophers who believe in impossibility of weakness of will. This group of philosophers hold that it is not possible for an agent to do, freely and intentionally, contrary to his better judgment [4]. The second group is those who believe in possibility of weakness of will. They hold that weakness of will is one of the reasons which prevent people from doing better actions particularly moral ones [5].

As an example for the first approach, for the moral philosopher R. M. Hare it is impossible for a person to do one thing if he genuinely and in the fullest sense holds that he ought instead to do something else. This certainly seems to constitute a denial of the possibility of weak-willed action. In Hare's case it is a consequence of the general account of the nature of evaluative judgments which he defends [6]. But for another group of moral philosophers weakness of will is possible. They offer a general characterization of weak-willed or incontinent action. By the mentioned approach of analyzing the nature of the actions, they try to defend the possibility of weakness of will [7].

On possibility of weakness of will, there is another approach. This new approach rejects the traditional identification of weakness of will with akrasia. In this view, weakness of will considers as failure to persist one's resolution [8], [9].

Holton is a philosopher who defends the latter approach. In his article, 'Intention and Weakness of will', he denies the traditional identification of weak-willed actions. For Holton, when ordinary people speak of weakness of will they have in mind a certain kind of failure to act on one's *intentions*. What matters for weakness of will, then, is not whether you deem another course of action superior at the time of action [10].

The latter approach can be presented in two different versions. The first version, as for Holton, never reduces the intention or resolution to a desire or belief. So, there is no requirement to analyze weakness of will in the terms of desires or beliefs [11], [12], [13]. However, the second version, as it can be traced in Islamic Ethics, explains the intentions or resolutions, which justifies the possibility of weak-willed actions, in the language of desires. So 'weakness of will' will be indentified as abandoning one's intentions or resolutions which come from desires [14], [15].

This article tries to clarify why the traditional account of weakness of will presented by Hare is incomplete and what can be taken, instead, as an explanation for weakness of will. For the first step, I use one of the schools in Islamic ethics know as Mutazilite ethics which enables me to clarify why Hare's point of view is incomplete. For this purpose, I use the works of George F. Hourani who has outstandingly developed this school in Western ethics. Then, for finding an alternative interpretation of weakness of will, I present Holton's and Islamic-ethics-based viewpoints which identify weakness of will with resolutions and desires.

The outline of the paper is as follows. In the first section I give Hare's account which believes in impossibility of weakness of will. In the second I present the

new way of understanding of weakness of will which rejects the traditional account, i. e. Holton's point of view. In the third I present another interpretation of weakness of will in the language of desires and intentions. Then, based on Islamic ethics I try to find a view in which these approaches can be integrated.

Hare on Impossibility of Weakness of Will

For R. M Hare, one of the moral philosophers, it is impossible for a person to do one action if he genuinely and in the fullest sense holds that he ought instead to do something else. In Hare's case it is a consequence of the general account of the nature of evaluative judgments which he defends [16].

According to Hare, the function of moral philosophy is that of enabling us to think better about moral issues by exposing the logical structure of the language in which this thoughts is expressed [17]. So, he is impressed by the 'special character' of evaluative judgments. He begins by identifying, as the fundamental different feature of evaluative judgments, that which lends them a special character, that evaluative judgments are intended to *guide conduct* [18].

All evaluative judgments play role for an agent to do actions. These functions can be known as "guide conduct" in his view. *Guide conduct* is an action-guiding which answer to the practical question "What shall I do?" For Hare, none of the descriptive statements can answer to the practical question. So the evaluative judgments, (or the properties which express them), are not descriptive statements [19]. Then, *Let me do that action* is the answer which these non-descriptive properties require [20].

So in Hare's point of view, the process of doing action which includes evaluative judgments is as follows: If *agent A* agrees to do action *a*, according to his evaluative judgment it will be understood as "*He shall do action a"*. Then it will be entailed such a command *Let do action a.*

One of the way in which we can understand the moral principles which *agent A* believes is investigating the actions he *did*. For Hare, this way is one of the best ways helps us to know one's moral principles [21]. Also, *agent A* does not believe in the goodness of *action a* if he does not do that. These two important points show the impossibility of weak-willed actions.

As it mentioned earlier, according to the process of doing actions in Hare's point of view, it is true to conclude that everyone always does what he thinks he ought to. So if someone did/does not do an action, it means that he did/does not consider that action as the better or best action. On this view, then, akratic or weak-willed actions as we have understood them are impossible [22].

Though there are some important points hidden in this view, as two of them mentioned above, it does not have ability to justify immoral actions while an agent is doing. In order to clarify this incompleteness, I use a classification for actions mentioned in one of the schools in Islamic ethics, i. e. Mu'tazilite ethics[1].

[1] Mutazilite ethics is one of the schools in Islamic ethics. This school, which is also known as *rational ethics*, holds that human's ration can discover the goodness or badness of actions. Contrary to this approach, another school in Islamic ethics, Ash'ari ethics, holds that the standard of right and wrong is the will or law of God; the human's ration is not able to discover it. Similar to Ash'ari's view can be traced in Western ethics which is known as 'The Devine Command Theory' [23].

According to Hourani's interpretation of different types of actions in Mutazilite ethics, some actions in this school of Islamic ethics are *always* rationally wrong. So there is no moral context in which those actions can be considered good, even in moral dilemmas. In other words, according to the terms used in this view, there are some actions which are always evil such as Wrongdoing (*zulm*), regardless of circumstances, useless acts, etc. [24].

If so, in a situation in which *agent A* does at least one the actins mentioned above, how can Hare's view justify that *agent A* evaluates it as a good action? For it is impossible to consider that action good. According to Hare's process of doing actions, *agent A*'s evaluative judgment will guide him to stop doing that while he is doing.

Note that there is a far distance between actions which mentioned earlier as an evil and those which might be considered bad in *some* of contexts. This is not possible for an agent to evaluate evils, rationally and intentionally, as a good action.

Another factor which this view fails to take into account is the effect of temptation. As McNaughton says, it is natural to say that the agent might be overcome by temptation [25]. Indeed, what the terms such as temptation, passion, etc. suggest is that the agent's will was not entirely under his control.

For presenting more defendable view, we need to take into account factors such as mentioned above. If so, in order to judge what is best I need to attain a conception of the situation in which various considerations in favour of different courses of action find their proper place; in order to avoid being tempted away from my considered judgment when the time comes to act I need to sustain that conception so that no features of the situation come to have an undue prominence. If I fail to sustain that conception then I may act weakly.

Holton on Possibility of Weakness of Will

In an outstanding essay published in 1999, Richard Holton argued that weakness of will is not action contrary to one's better judgment at all. Weakness of will indeed is a kind of failure to stick to one's plans [26]. So, weakness of will is abandoning one's intention by him which he already has formed.

Holton tries to defend the weakness of will in a new way which is different from the traditional ones. He develops the idea that the central cases of weakness of will are best characterized not as cases in which people act again their better judgment, but as cases in which they fail to act on their intentions [27].

Of course not all cases of abandoning or failing to act on a previously formed intention count as weakness of will. I intend, for instance, to run five miles tomorrow evening. If I break my leg tomorrow morning and fail to run five miles tomorrow evening, I will not have exhibited weakness of will. As another example, if an agent made a decision to go for a picnic yesterday and he is abandoning his intention because of raining, we do not consider it as a weak-willed action. If all cases in which agents abandon their intentions should not be considered as weakness of will, how can we distinguish weakness of will from other types of abandoning intentions?

In order to clarify cases which are not the weak-willed ones, Holton introduces some characters which play role for understanding weakness of will. For him, as also for Bratman [28], cases in which agents reconsider their intentions *reasonably* should not be considered as a weak-will one. Because of being raining, for example, abandoning the intention to go to a picnic is not a weak-willed action. For this reconsideration is reasonable [29].

For Holton, there is always a connection between resolution and weakness of will: If someone over-readily revise a resolution, that is weakness of will [30]. So, in the first step he differentiates between resolution and simple intentions. In the second, he clarifies the connection between weakness of will and resolution.

Resolutions serve to overcome the desires or beliefs that the agent fears they will form by the time they come to act, desires or beliefs that will inhibit them from acting as they now plan. For example, the strong desire for a cigarette may bring the irrational belief that it won't do any harm [31]. In other words, resolutions are intentions that are formed precisely in order to insulate one against contrary inclinations one expects to feel when the time comes.

The distinction between resolutions and simple distinction helps us, also, to distinguish weakness of will from caprice. If an agent over-readily revises a resolution, that is weakness of will; if they over-readily revise simple intention, that is caprice. For example, suppose that someone forms a resolution to go to a particular restaurant. If he revises his resolution unreasonably, he would not merely be capricious; he would display weakness of will[1] [32].

Holton's presentation of the process in which agents form intentions or resolutions never reduces them in to desires or beliefs. As we can see in his articles [33], he defends a view different from the versions of belief-desire account.

The first version of belief-desire account explains all intentional action in the terms of agent's beliefs and desires. Agents' desires play the role for motivating them to do an action. Another version of belief-desire account holds that intention is a third mental kind. Agents, always, experience a conflict between desires and intentions and will stick to the winner of the conflict.

Although Holton's approach explaining weakness of will keeps the idea that the basic mental states are desires, beliefs, and intentions, it holds that there is a separate faculty of will-power which plays an independent role in agents' decision making [34].

Contrary to Hare, Holton's theory of weakness of will open a room for some important issues such as temptation and passion. However, it is not clear that why we should not reduce the will-power to beliefs or desires or both. If beliefs or desires are not the resources of the will-power, where does it come from? Is it possible for an agent to handle it? If so, how can he/she do such a things without knowing the resources or the process in which the will-power comes from?

[1] To distinguish the mentioned differences, Holton gives the same example. He uses the term "intention" to explain weakness of will. Here, contrary to Holton's example I have used the term" resolution" instead of "intention" to explain weakness of will. For there is always a connection between resolutions and weakness of will from his point of view.

Islamic Ethics on possibility of weakness of will

One of the ways of understanding the possibility of weak-willed actions, is focusing on actions from the inside [35]. When we explain an ordinary action by appeal to the agent's reasons, we are explaining what he did from his point of view as an agent. We are trying to explain his action from the inside; to show the process of thought by which he arrived at his decision.

Islamic ethics, also, explains an agent's action from the inside. The difference between the approaches presented by Islamic, moral philosophers and the theories similar to Holton's is in the order of resources which play roles in forming resolutions. According to Islamic ethics, different beliefs produce different desires[1] which form intentions and resolutions.

For doing *action a*, for example, according to Islamic ethics, there is a process in which *agent A* does *action a*: the assertion[2] of *action a*, the desire for doing *action a*, the intention for doing *action a*, and finally the resolution for doing *action a* [38]. Although this process is so similar to the picture that Holton draw, the following example clarifies the mentioned process.

Suppose that John runs into a poor woman. She asks him some help. John at first refuses to help her. After thinking more deeply and remembering his belief that "helping others is a moral duty", he decides to come back and help her. Then, he gives her some money.

This example tries to explain the process of doing actions. According to the mentioned process, John produces a desire to help others by thinking about the belief. But it is not enough to do the action. He, then, formed an intention to help that woman. When he decided to help her firmly, he indeed stuck to the resolution which he had formed.

Note that from this point of view, intentions and resolutions reduce to desires. Indeed, a desire can become an intention and then a resolution when it becomes stronger. Resolutions are the strongest form of desires. Also, the agents play key role to form intentions and resolutions [39].

As I mentioned earlier, Holton holds that the only cases in which agents fail to act on their intentions or resolutions are weak-willed cases. There is still another case which can be considered as a weak-willed case. According to Islamic ethics' point of view, cases in which agents cannot form resolutions or intentions can also be considered as weak-willed ones. For all

[1] The same approach can be traced in Western ethics, too. There is a dispute among anti-Humeans that how and under what conditions moral belief can itself motivate. Some hold that moral belief is sufficient to motivate directly. Believing that it is right to help others will move the believer to act so. Others hold that moral beliefs produce desires, which then motivate in conjunction with the moral beliefs that produced them. Believing that it is right to keep a promise, for instance, produces a desire to do so, and these two issues jointly move the believer to act so as to keep the promise [36].

[2] Assertion, here, has the same meaning as assertion (apophanseis), in Aristotle's terminology. The sentence which belongs to a belief must have the following structure: it must contain a subject (hupokeimenon) and a predicate and must either affirm or deny the predicate of the subject. Thus, every assertion is either the affirmation (kataphasis) or the denial (apophasis) of a single predicate of a single subject [37]. Suppose that I believe that "helping other people is good". According to the mentioned structure, the subject of this sentence is "helping other people" and the predicate is "good". Then, the agent affirms the predicate of the subject by believing that "helping other people is good".

agents play role to form their resolutions or intentions. If John, in the example, could not form a resolution to help that woman, then he would be considered as a weak-willed agent.

In this view, who plays a more visible role in weak-willed situations is the agent. For agents form resolutions or intentions. If so, an agent who cannot stop forming the resolution or intention for doing those actions which are always considered bad (evil), such as actions mentioned in Mutazilite's ethics, is a weak-willed one. Based on this view, it is possible to investigate for solutions which help weak-willed agents overcome weakness of will.

Is it possible to integrate the approaches?

These three points of view, i. e. Hare, Holton and Islamic-ethics-based point of view, try to explain the process of doing actions from inside. Contrary to other approaches, Hare holds on impossibility of weakness of will. Is it possible to integrate these three points of view?

If we accept the classification of actions presented by Mutazilite ethics, it might be possible to integrate the mentioned approaches. By Mutazilite ethics, actions are classified to two different groups: Grounds and Aspects. Groundes are those actions which are *always* bad (evil) or good. Aspects are those actions which are prima facie good or bad; depending on the situation, they might be considered good or bad[1].

According to the classification, it is possible to integrate the approaches: Hare's view is an acceptable approach in actions known as "Grounds"; and Islamic-ethics-based and Holton's approaches are acceptable in actions known as "Aspects".

In the following interpretation of Hare's view point presented by McGuire, weakness of will is impossible in grounds. The agents are passing four-step process in arriving at an action: (1) the agent asks himself 'what am I to do?' (2) he moves to the position. 'I ought to do …; (3) he decides 'I shall …" (4) he does something [45]. In all actions known as grounds, all agents are rationally motivated to quit the action if it is an evil,or do the action if it is a good. So weakness of will is impossible.

However, in the aspects, weakness of will is possible. For during the process, the agent should form intentions or resolutions to be motivated for doing action. Based on Hare's point of view if they quit their resolutions, they are weak-willed agents. Based on Islamic-ethics-based point of view, if they could not form the intentions or resolutions, they also are weak-willed agents.

[1] In order to clarify the Mutazilite's classification of different types of actions, let us compare it with W. D Ross's theory of duties. Ross presents two different types of duties: Prima and Ultima Facie Duties. [40] Prima facie duties, in his point of view, are several, systemized [41] moral principles that can be actualized in the case before the agent depends on their determination [42]. Ultima facie duties are therefore the prima facie duties which actualized by the agent in the case before them [43]. So, according to this view, some actions can be considered good while they are Prima facie bad. For example telling lie is, prima facie, a bad action. However, it is a good action, ultima facie, if it saves someone's life. Mutazelite's ethics added another group of actions. This group of actions, known as Grounds, is those which are always evil or good. The actions such as regardless of circumstances, useless acts, etc. are the example of this group which are always evil [44].

So, weakness of will is impossible in grounds because agents rationally are motivated to do or quit actions while in aspects the motivation's process should be completed by forming or sticking to resolutions. Weakness of will, then, would be possible.

1. *Stroud, Sarah*. Weakness of Will // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). 2. *McNaghton, David.* Moral Vision; An Introduction to Ethics. – Blackwell, 1991. – Chap. 8. – P. 118. 3. *St Paul*. Romans. – Chap. 7. – Vol. 19; cited from *McNaghton, David*. Moral Vision; An Introduction to Ethics. – Blackwell, 1991. – P. 118. 4. See, e. g. *Hare, R. M.* The Language of Morals. – Oxford : Clarendon Press, 1952. – P. 172. 5. See, e. g. *Davidson, D.* How Is Weakness of the Will Possible? // Davidson, 1980; *McNaghton, David*. Moral Vision; An Introduction to Ethics. – Blackwell, 1991. – Chap. 8. 6. *Hare, R. M.* Freedom and Reason. – Oxford : Clarendon Press, 1963. – P. 56. 7. *Davidson, D.* How Is Weakness of the Will Possible? // Davidson, 1980. – P. 22. 8. *Holton, R.* Intention and Weakness of Will // Journal of Philosophy. – 1999. – № 96. – P. 241–262. 9. *Holton, R.* How is Strength of Will Possible? // Stroud and Tappolet, 2003. – P. 39–67. 10. *Holton, R.* Intention and Weakness of Will // Journal of Philosophy. – 1999. – № 96. – P. 241–262; See also *Stroud, Sarah*. Weakness of Will // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). 11. *Bratman, M.* Intention, Plans and Practical Reason. – Cambridge : Harvard University Press, 1987. 12. *Harman, G.* Change in View. – Cambridge : M. I. T. Press, 1986. 13. *Holton, R.* Intention and Weakness of Will // Journal of Philosophy. – 1999. – № 96. – P. 241–262. 14. *Tabatabaei, Seyyid Muhammad Husayn*. The elements of Islamic Metaphysics. – London : ICAS PRESS, 2003. – P. 77–78. 15. *Mulla-Sadra, Mafatih al-ghayb*. An exposition of MS's scriptural and philosophical hermeneutics / ed. N. Habibi. – ed. vers. 2007. – Chap. 4. 16. e. g., *Hare, R. M.* The Language of Morals. – Oxford : Clarendon Press, 1952. 17. *Hare, R. M.* Freedom and Reason. – Oxford : Clarendon Press, 1963. – P. V. 18. See, e. g., *Hare, R. M.* The Language of Morals. – Oxford : Clarendon Press, 1952; *Hare, R. M.* The Language of Morals. – Oxford : Clarendon Press, 1952. – P. 1, 127. 19. Ibid. – P. 46. 20. *Hare, R. M.* Freedom and Reason. – Oxford : Clarendon Press, 1963. – P. 55. 21. *Hare, R. M.* The Language of Morals. – Oxford : Clarendon Press, 1952. – P. 1. 22. Ibid. – P. 169. 23. For Mutazelite and Ash'ari ethics, see *Hourani, George F.* Reason and Tradition in Islamic Ethics, 1985. – P. 67–98, 118–124; For 'The Devine command Theory' in Western ethics, see *Frankena, William K.* Ethics, 1973. – Chap. 2. 24. *Hourani, George F.* Reason and Tradition in Islamic Ethics, 1985. – P. 103. 25. *McNaghton, David*. Moral Vision; An Introduction to Ethics. – Blackwell, 1991. – P. 121. 26. *Holton, R.* Intention and Weakness of Will // Journal of Philosophy. – 1999. – № 96. – P. 259. 27. *Holton, R.* Willing, Wanting, Waiting. – Oxford, 2009. – P. 70. 28. *Bratman*. Intention, Plans and Practical Reason. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1987. – P. 68. 29. *Holton, R.* Willing, Wanting, Waiting. – Oxford, 2009. – P. 75–76. 30. Ibid. – P. 77. 31. Ibid. – P. 1–5, 20–21, 77. 32. Ibid. – P. 77. 33. *Holton, R.* Intention and Weakness of Will // Journal of Philosophy. – 1999. – № 96. – P. 241–262; See also *Holton*, *R.* How is Strength of Will Possible? // Stroud and Tappolet, 2003. – P. 39–67. 34. *Holton, R.* How is Strength of Will Possible? // Stroud and Tappolet, 2003. – P. 39–40. 35. *McNaghton, David*. Moral Vision; an Introduction to Ethics. – Blackwell, 1991. – Chap. 8. – P. 123. 36. *Rosati, Connie S.* Moral Motivation // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). 37. *Smith, Robin*. Aristotle's Logic // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). 38. *Tabatabaei, Seyyid Muhammad Husayn*. The elements of Islamic Metaphysics. – London : ICAS PRESS, 2003. – P. 77. 39. *Mulla Sadra, Mafatih al-ghayb*. An exposition of MS's scriptural and philosophical hermeneutics / ed. N. Habibi. – ed. vers. 2007. – Chap. 4. 40. *Ross W. D*. The Right and the Good. – Oxford : Clarendon Press, 1930. – Chap. 2. 41. Ibid. – P. XXXVI. 42. Ibid. – P. XXXV, 19, 21–23. 43. Ibid. – P. XXXIII. 44. *Hourani, George F.* Reason and Tradition in Islamic Ethics, 1985. – P. 67–98. 45. *McGuire, M.* Decision, Resolution and Moral conduct // The philosophical Quarterly. – 1961. – № 11. – p. 61–67.

Надійшла до редколегії 22.02.12

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

В. І. Богдановський, докторант, КНУТШ

СПЕЦИФІКА МОРМОНІЗМУ ЯК РІЗНОВИДУ НАВКОЛОХРИСТИЯНСЬКОГО РЕЛІГІЙНОГО НЕТРАДИЦІОНАЛІЗМУ

В статті розглядаються віровчення, організаційна структура, культова та благодійна діяльність Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів.
Ключові слова: нетрадиційна релігія, віровчення, церква, культ, благодійність.
В статье рассматривается вероучение, организационная структура, культовая и благотворительная деятельность Церкви Иисуса Христа Святых последних дней.
Ключевые слова: нетрадиционная религия, вероучение, церковь, культ, благотворительность.
The article deals with doctrine, organization, cult and charitable activities of the Church of Jesus Christ of Latter-day-Saints.
Keywords: nontraditional religion, faith, church, cult, charity.

Вступ. Нетрадиційними релігіями називають такі релігійні комплекси, які історично не успадковані від минулих епох певним етносом і не укорінилися в його побуті й культурі. В цьому розумінні нетрадиційними для певних етносів в окремі історичні періоди їх розвитку можуть бути навіть світові релігії. Наприклад, християнство до прийняття його в якості державної релігії Русі, було нетрадиційним для східних слов'ян, які в той час переважно були язичниками. З часом нові і нетрадиційні релігії або зникають, або перетворюються на традиційні. Одним з різновидів сучасних нетрадиційних релігій для сучасних українців є навколохристиянські релігії. До них слід віднести, на наше переконання, і "Церкву Ісуса Христа Святих останніх днів" (ЦІХСОД, або церкву мормонів). Цю церкву ми називаємо навколохристиянською, оскільки, з одного боку, у віровченні і культово-обрядовій діяльності мормонів наявний досить сильний вплив християнства, відповідно, мормони вважають себе (і лише себе!) істинними християнами; проте, з іншого боку, віровчення й обрядова практика цієї релігійної громади надто далеко відійшли від традиційного (біблійного) християнства і вона давно перетворилася на самостійну релігію. Головним чином, підставою вважати мормонізм за окрему нехристиянську (або навколохристиянську) релігію дає визнання мормонами, окрім Біблії, власних священних й віроповчальних книг: "Книги Мормона", "Вчень і Завітів" та "Дорогоцінної перлини", які були написані і продиктовані засновником цього напрямку Дж. Смітом-молодшим (1805–1844 рр.).

Розвиток нетрадиційних релігій у сучасну епоху глобалізації, їх взаємозв'язки з державами, вплив на політику, економіку та інші сфери суспільного життя привертає увагу багатьох дослідників в Україні та інших країнах. В нашій державі цей феномен досліджували такі відомі фахівці як В. Д. Бондаренко, В. С. Єленський, А. М. Колодний, В. І. Лубський,

Л. О. Филипович та ін. Сучасний стан розвитку нетрадиційних релігій й харизматичних сект в Україні досліджують Є. В. Ліхтенштейн, В. М. Петрик, С. В. Сьомін та інші науковці. В Росії взаємодію між нетрадиційними релігійними організаціями та суспільством у своїх працях розглядали такі знані вчені як Є. Г. Балагушкін, П. С. Гуревич, Л. Н. Митрохін, Д. В. Поспєловський, К. Б. Привалов та ін. В західних країнах цей феномен у свої роботах розглянули: П. Антес, Е. Баркер, В. Бюне, Х.-Д. Допмен, Дж. Есслемонт, Ф. Зімбардо, Дж. Мейєндорф, Г. Ратке, Д. А. Уелч, С. Хассен та інші дослідники.

Стрімке розповсюдження нових і нетрадиційних релігій викликало тривогу у середовищі релігійних мислителів, які належать до традиційних конфесій. Проте конфесійно зумовлений підхід цих авторів передбачає заздалегідь готову настанову щодо шкоди неокультів як єретичних або язичницьких учень. В той же час ці роботи дозволяють зорієнтуватися у визначенні конкретного змісту віровчень і методів діяльності нових релігійних рухів. У цьому контексті найбільш відомими є роботи протестантських теологів: У. Мартіна, У. Дж. Макдауелла, Т. Гондоу, П. Робертсона та ін. За останніх два десятиліття в пострадянських країнах теж вийшло немало робіт, в яких православні богослови (О. Л. Дворкін, А. Кураєв та ін.) досліджують релігійний нетрадиціоналізм. Представники традиційних християнських конфесій рішуче заперечують істинність віровчення мормонів.

Основна частина. Релігійна організація Церкви Ісуса Христа святих останніх виникла ще в першій половині XIX ст. в США. Її послідовники стверджують, що їх Церква носить ім'я Ісуса Христа тому, що віра в Нього є наріжним каменем віровчення мормонів. Термін "святі" позначає тих, хто в повсякденному житті намагається наслідувати приклад Господа, а словосполучення "останніх днів" (смисловий переклад – "наших або нинішніх днів") уведене було для того, щоб відрізняти нинішніх послідовників Христа від тих, які були Його учнями тоді, коли Він жив на Землі.

Ідейно мормонізм почав формуватися ще у 1820 році, коли Джозеф Сміт-молодший отримав перше "одкровення". Мормони вірять, що тоді перед ним стали Бог-Отець і Бог-Син, які оголосили, що Дж. Сміта обрано пророком для служіння в новій епосі, оскільки всі ті, хто в наші часи називають себе християнами, відхилилися від істинної віри. Починаючи з 1823 року йому також нібито неодноразово являвся ангел, який назвав себе Моронієм (сином пророка і літописця Мормона). Мороній повідомив Сміту, що той обраний для особливої місії і тому йому вищі сили відкриють йому таємницю золотих листів Писання, в яких міститься "вся повнота" Євангелія. Дж. Сміт "переклав" ці писання у 1830 році. Цей текст отримав назву "Книга Мормона". У прихильників ЦІХСОД він має авторитет нарівні з Біблією. Основний зміст "Книги Мормона" складає розповідь про дві цивілізації, що нібито існували тисячі років тому на Американському континенті. Перша з них, відповідно до мормонського вчення, була заснована частиною будівників Вавилонської вежі після того, як Бог змішав людські мови. Біля витоків другої стояли праведні

іудеї (два загублені "коліна Ізраїлеві"), які дивним чином перейшли з Палестини на територію сучасних США після розгрому Єрусалима вавилонським царем Навуходоносором у 587 році до н. е. Поступово деякі з нащадків переселенців впали в гріх, і за це Бог зробив їх темношкірими. Праведники ж залишилися білими, і, як повідомляє "Книга Мормона", саме до них, в Америку, після того як Він воскрес з мертвих в Єрусалимі, прийшов Христос, давши їм істинну віру. Надалі між грішниками і праведниками почалася війна, у результаті якої друга цивілізація загинула. Поступово мормони відмовилися від своїх расистських забобонів, а з 1978 року навіть вищі посади в ієрархії їхньої церкви можуть займати люди, незалежно від кольору шкіри.

Мормони переконують, що й після вознесіння Ісуса Христа, Бог-Отець продовжує давати нові одкровення своїм пророкам, головним з яких є Дж. Сміт. Таким чином, для мормонів християнська Біблія не є остаточним Одкровенням – її доповнюють і продовжують тексти, передані через Дж. Сміта, а також пророцтва його спадкоємців (Б. Янга, Дж. Тейлора та ін.). Ось, що, наприклад, пишеться в "Книзі Мормона", щодо нових пророцтв: "7. І ще кажу вам, тим, які відкидають одкровення Божі та говорять, що вони були припинені, що немає ні одкровень, ні пророцтв, ні дарів, ні зцілень, ні говоріння мовами, ні тлумачення мов. 8. Ось я кажу вам: той, хто відрікається від усього цього, не знає Євангелія Христового; так, він не читав Священних писань, а якщо і читав, то не зрозумів їх. 9. Бо читаємо ми, що Бог той же вчора, сьогодні і навіки, і що в Ньому немає ні зміни, ні тіні зміни… 11. Та ось, я покажу вам Бога чудес, а саме Бога Авраама, Бога Ісака і Бога Якова; і це є той самий Бог, який створив небо й землю і все, що в них є… 18. І хто скаже, що Ісус Христос не вчинив багато великих чудес? І багато великих чудес було скоєно апостолами. 19. І якщо тоді відбувалися чудеса, чому Бог перестав бути Богом чудес і в той же час не припинив бути незмінним Буттям?. 20. І причиною тому, що Він перестає творити дива серед дітей людських, є те, що вони впадають у зневіру і відходять від праведного шляху, і не знають Бога, на Якого їм слід сподіватися… 29. Дивіться, не хрестіться негідним чином; дивіться, не приймайте негідно причащання Христове; але виконуйте все з гідністю, і робіть це в ім'я Ісуса Христа, Сина живого Бога, і якщо будете робити цю річ і витримаєте до кінця, то ні в жодному разі не будете відкинуті. 30. Отож, я кажу вам, і я кажу наче з мертвих, бо знаю, що мої слова дійдуть до вас… А тепер ось, ми написали цей літопис в міру нашого знання письменами, які називаються серед нас зміненою Єгипетською мовою, переданим нам і зміненим нами згідно нашій мові… 34. Але Господь знає те, що ми написали, і Він… підготував засоби для тлумачення цього" [3]. Згідно одкровенням "Книги Мормона", Бог Отець і Христос володіють вічними фізичними тілами, а Святий Дух є істотою, яка наділена духовним тілом. Усі вони є трьома самостійними Богами. Бог Отець за допомогою своїх небесних помічників (безтілесних духів) створив духовні тіла для споконвічно існуючих людських душ, які потім фізично народжуються на

Землі. Бог Отець розробив план випробовування для душ людей через їх земне життя. Саме для цього випробовування людині дається свобода волі. Мета життя людини – стати подібним до Отця Богом. Обожнення людини називається "піднесенням". Але досягти цієї мети можуть тільки мормони, які суворо виконують усі вимоги своєї церкви. Після Страшного Суду представники вищої мормонської ієрархії теж стануть богами й дістануть можливість діяти у власних світах (на своїх планетах). Звичайні ж мормони перебуватимуть у Царстві блаженства. Умови вічного життя для дрібних грішників з числа не мормонів, а представників інших релігій, мало будуть відрізнятися у гірший бік від нинішніх земних. Великі ж грішники потраплять у пекло.

Навесні 1830 року Дж. Сміт організував власну релігійну організацію, яку спочатку назвав Церквою Христа. Перші мормони неодноразово переселялися зі штату в штат, де між ними й місцевими жителями майже одразу розпочинались конфлікти. Однією з головних причин цих скандалів була поширена тоді серед мормонів практика багатоженства. Піднесення мормонізму пов'язане із ім'ям їх "Другого Пророка" – Брігама Янга, який керував громадою в 1844–1877 роках. Він проявив себе розумнім, здібним, проте досить авторитарним організатором. Б. Янг мав понад п'ятдесят дружин і багато десятків дітей. У 1848 році під його керівництвом мормони перебралися до штату Юта, де заснували свою столицю – місто Солт Лейк Сіті. Деякий час Б. Янг був губернатором штату Юта, проте між ним і федеральною владою спалахнув конфлікт, який навіть набув форми збройного протистояння. Щоб уникнути повного розгрому, мормони погодилися на компроміс з федеральною владою, а Б. Янг склав із себе повноваження губернатора. Після смерті Б. Янга в мормонських общинах поступово установилася моногамія, а до кінця XIX ст. віровчення й організаційні принципи мормонізму склалися остаточно.

Мормонська релігійна громада організована за теократичним принципом з елементами демократії. Всесвітній центр ЦІХСОД знаходиться в м. Солт Лейк Сіті. Мормони складають 75% населення цього міста. Тут здіймається головний мормонський храм, увінчаний шістьма вежами і позолоченою статуєю ангела Моронія. Очолює Церкву мормонів Президент-пророк, який наділяється цією посадою пожиттєво. Мормони називають своїх Президентів пророками, оскільки вірять, що ті нібито й в наші часи регулярно одержують одкровення від Бога стосовно методів керівництва всією організацією. На теперішній час (з лютого 2008 року) цю громаду очолює шістнадцятий Президент – Томас С. Монсон. Президент має двох найближчих радників, які утворюють Перше Президентство Церкви. Наступний ступінь ієрархії складається із Кворуму 12 Апостолів, які разом із Радою сімдесяти розробляють політику ЦІХСОД й здійснюють поточне управління її громадами. Членство в цих найвищих органах також надається до кінця життя. Далі йде президентство території – керівний орган мормонської організації на тій чи іншій великій території. Президентства поділяються на кола, кожне з яких налічує від 2000 до 4000 мормонів, філії, округи та групи (найменших за

кількістю громади мормонів, кількість членів яких може бути менше, ніж 100 осіб). У нових для Церкви місцях вся поточна адміністративна робота зосереджується в місіях, основний обов'язок яких – поширення мормонізму. Професійне священство відсутнє, посвяченими для служіння вважаються всі чоловіки старші за 12 років, однак священство поділяється на "старше" ("мельхіседеківське") та "молодше" ("ааронівське"). В організації і проведенні богослужінь беруть участь переважно представники старшого священства, якими можуть бути лише чоловіки після того як їм виповниться 18 років.

Усередині мормонських громад підтримується сувора дисципліна. Кожному віруючому ставиться в обов'язок ходити на всі богослужіння, семінари й інші заходи Церкви, а також беззаперечно виконувати вказівки старійшин. Керівництво ЦІХСОД ретельно стежить, щоб їх парафіяни вели здоровий спосіб життя. Мормонам суворо заборонено палити, вживати алкоголь і наркотики. Більшість адептів мормонізму прагнуть постійно підвищувати свій освітній і соціальний статус. Особливу увагу мормони звертають на свій зовнішній вигляд: чисто й акуратно вдягаються, виховують у собі хороші манери. Складене Дж. Смітом "Укладання віри" вимагає від мормонів бути відданими вірі, чесними, цнотливими, доброзичливими й творити добро всім людям, щоб поступово "вростати" у небесне Царство вже тут у своєму земному житті.

Обов'язком кожного члена громади є залучення до організації нових парафіян (причому існують планові нормативи, інструкції і форми звітності). Більше 65 000 мормонів-місіонерів щороку працюють в усьому світі. Як правило, місіонерами стають молоді чоловіки терміном на півтора-два роки, які попередньо проходять спеціальні підготовчі курси. Один з основних їхніх місіонерських прийомів – це відвідання приміщень, переходячи "від дверей до дверей". Іншим засобом місіонерської роботи мормонів є відкриття недільних шкіл або курсів. Мормони широко використовують радіо і телебачення для передачі коротких, але продумано складених рекламних сюжетів, наприклад, про зразкове сімейне життя членів їх громад. У більшості мормонських центрів існують спеціальні бібліотеки. Коли відвідувачі-читачі записують в формуляри свої прізвища й адреси, співробітники їх фіксують і посилають згодом своїм місіонерам у відповідних районах. Активно освоюють мормони й Інтернет. Вони мають декілька офіційних сайтів, наприклад, в Україні – http://www.ldschurch.com.ua.

Зараз кількісний склад ЦІХСОД нараховує приблизно 13 млн. адептів і ця організація має щорічний дохід у кілька мільярдів доларів (найбільша їх частка формується за рахунок збору обов'язкової "десятини" з доходів своїх членів). Крім того, більшість мормонів робить час від часу й добровільні пожертви, які витрачається на проповідницьку й добродійну діяльність Зауважимо, що контроль за використанням коштів в мормонській церкві ведеться досить ретельний.

В Україні мормони з'явились лише у 1990 році, а їхню першу громаду було зареєстровано наступного року. В нашій країні зараз нараховуєть-

ся лише близько 12 тис. активних мормонів. Вітчизняні філії ЦІХСОД відкрито у Харкові, Дніпропетровську, Макіївці, Одесі, Сімферополі, Львові та ін. містах. Їхнє центральне Релігійне Управління знаходиться у Києві. Адміністративно українські мормони входять до складу президентства Центральної та Східної Європи з центром в Москві. Темпи поширення мормонізму в нашій країні аж ніяк не можна вважати значними. Всього станом на початок 2011 року в Україні діяло 54 громади мормонів, з яких 20 не отримали офіційної реєстрації [4].

Зібрання і служби мормонів проходять у молитовних будинках або будь-яких просторих приміщеннях. Мормони визнають таїнствами лише обряди хрещення, причастя й шлюбу. Їх богослужіння схоже на протестантське і складається з проповіді, читання священних текстів і співу псалмів. Таїнство хрещення проводиться у вигляді одноразового занурення у воду. Ще один характерний мормонський обряд – хрещення померлих (душі яких нібито перебувають до останніх часів в спеціальному духовному світі). Через цей обряд померлі нібито також "стають" мормонами і можуть розраховувати на краще існування наприкінці часів. Проведення цього обряду викликає рішучий осуд з боку прихильників традиційного християнства, які вважають його блюзнірським [83]. Мормони пояснюють необхідність такого "хрещення" тим, що Ісус Христос не завершив своєї земної місії, адже Його було вбито. Не завершив Він її й після свого воскресіння з мертвих. Він здійснить її лише тоді, коли "викупить з рабства гріха" й, тим самим, спасе кожного сина й кожну дочку нашого Отця. Відтак, ні живі не можуть стати досконалими без мертвих, ні мертві без живих. Кожному мормону слід долучитися до цієї праці, щоб звільнити тих, хто через свою необізнаність та несприятливі обставини виявились нездатними жити за Божими обітницями. Для цього треба об'єднати й сполучити батьків і дітей, доки весь ланцюг Божої сім'ї не буде поновлено. У зв'язку з цим, мормони збирають детальні відомості про своїх померлих родичів і знайомих. І не лише своїх. З 1894 року мормонами була створена Бібліотека Сімейної Історії (Family History Library) в Солт Лейк Сіті. Працівники цієї установи збирають й обробляють дані з метричних книг, переписів населення та інших документів, що містять імена людей, які раніше жили на Землі.

Процес здійснення таїнств у мормонських храмах залишається покритим завісою таємниці. Ці храми доволі нечисленні, їх лише 134 на весь світ. В тім числі слід згадати недавно відкритий в Києві храм, який є єдиним в СНД і Східній Європі. Відвідини справжнього храму є великою честю для мормона, її виявляються гідними лише незначна частина з них. Рядовим мормонам проголошують на проповідях, що, якщо їх жодного разу не запросили до храму на богослужіння, то вони даремно прожили своє життя. Серед мормонських ритуалів особливого значення надається "таїнству небесного шлюбу". Через цю церемонію мормон нібито одержує вічну дружину. Мормони вірять, що, коли вони одержать божественний статус, від цього шлюбу у них народиться на їхній планеті нове людство, щодо якого вони будуть в буквальному значенні Богами-Отцями.

Благодійні програми мормонів частково фінансується за рахунок добровільних пожертв членів ЦІХСОД. Наприклад, усі "мормони постяться один день на місяць і заощаджені на їжі гроші жертвують людям, які потребують допомоги" [5]. Зекономлені у такий спосіб ресурси спрямовуються на гуманітарні проекти. Добродійні програми і гуманітарні проекти ЦІХСОД спрямовані, насамперед, на членів власної релігійної організації. Церква мормонів піклується про духовний і матеріальний добробут своїх членів й надає їм підтримку в здобутті освіти, професійному вдосконаленні, збереженні фізичного здоров'я і духовних сил.

Надання допомоги людям, які не є членами ЦІХСОД здійснюється мормонами через власну благодійну організацію (Latter-day Saint Charities). Добродійна діяльність здійснюється в наступних формах: надання одягу і речей; поліпшення умов життя (аж до надання житла вихідцям з соціально незахищених верств населення, насамперед, безпритульним дітям); забезпечення лікувальних закладів ліками і медичним устаткуванням; облаштування притулків і будинків-інтернатів для дітей-інвалідів та людей похилого віку; надання допомоги населенню в місцях стихійних лих і воєнних дій. Крім того, мормони забезпечують навчальною літературою школи, проводять консультації у сфері медицини і сільського господарства. Також досить часто гуманітарні постачання здійснюються мормонами через недержавні добродійні організації: "Дім милосердя", Місії Міжнародного Червоного Хреста і т. ін. Згідно інформації, яку надає сама ЦІХСОД (на своїх Інтернет сайтах), її члени брали участь у роботі більш ніж трьох тисяч гуманітарних проектів в 137 країнах світу. У країнах Східної і Центральної Європи мормони почали надавати гуманітарну допомогу ще у 1988 році, а на початок XXI ст. ця допомога склала в грошовому еквіваленті понад 52 млн. дол. США.

В Україні ЦІХСОД також активно надає гуманітарну допомогу, щорічно звітуючи про її обсяги. Так за 2011 рік мормони в Україні надали гуманітарну допомогу на 2 359 506 $, а протягом 2005–2011 рр. їх допомога склала 14 734 991 $. Гуманітарні служби ЦІХСОД співпрацюють з місцевими організаціями по всьому світу, полегшуючи страждання та навчаючи принципам самозабезпечення. Мормони допомагають організаціям, а не окремим особам. Їхньою метою є збільшення здатності цих організацій піклуватися про тих, кому вони служать. Також вони слідкують, щоб діяльність, започаткована їх благодійним проектом, продовжувалась і після припинення фінансування. Мормони запевняють, що вони активно шукають тих, кому потрібна допомога, і допомагають людям будь-якої національності та релігійної приналежності [6].

Висновки. На переконання закордонних і вітчизняних богословів-традиціоналістів, діяльність усіх без винятку нетрадиційних релігійних громад має яскраво виражений деструктивний характер, оскільки несе загрозу психічній сфері життєдіяльності громадян; руйнує соціальні інститути і зв'язки (сім'ї, заклади освіти, армію і т. ін.); порушує культурно-історичні традиції; загрожує деградацією морально-етичних цінностей і т. ін. Проте, на наше переконання, такі оцінки діяльності адептів цих

громад є далекими від розуміння її сутності й цілей. Наприклад, мормонів не було помічено в скоєнні "підривної діяльності", щодо України. Навіть поверхове спостереження за добродійною діяльністю адептів цієї громади дозволяє зробити висновок, що вона спрямована на формування їх позитивного іміджу в суспільній свідомості і, крім того, на встановлення партнерських контактів з представниками державних та інших громадських структур. На переконання мормонських лідерів, це має сприяти збільшенню чисельності послідовників ЦІХСОД і розширенню сфери її впливу на вітчизняний соціум. Більшість соціальних проектів мормонів мають яскраво виражену місіонерську спрямованість, а також економічно-комерційну складову. Але засуджувати їх за це несправедливо, оскільки будь-яким організаціям потрібні матеріальні засоби для підтримки власного існування. На наше переконання, не слід використовувати щодо нетрадиційних релігійних громад необґрунтовані узагальнення. Адже всі вони є досить різними: одні такі рухи конфронтують з суспільством, інші терплять його як неминуче зло, треті цілком плідно взаємодіють з ним. Якщо деякі нетрадиційні релігійні групи мають серйозні проблеми із законом, то інші є цілком законослухняними. Лідери деяких нових і нетрадиційних релігійних рухів є дуже багатими і пихатими, а лідери інших – цілком скромні і доброзичливі. І, нарешті, якщо для одних людей приєднання до подібних релігійних груп завершується соціальним крахом, то для інших – знаходженням сенсу життя і кращого шляху для самореалізації. Отже, оцінюючи діяльність різних нових і нетрадиційних релігійних громад, слід застосовувати комплексний диференційований підхід й враховувати всі їх особливості.

1. *Дворкин А. Л.* Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. – 3-е изд., перераб. и доп. – Нижний Новгород : Изд-во Братства во имя св. кн. Александра Невского, 2003. 2. *Робертсон П.* Ответы на 200 самых важных вопросов / [пер. с англ. А. Д. Бакаулов, Е. В. Чернозатонская]. – М. : Протестант, 1992. 3. *Смит Дж.* Книга Мормона [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://bookmormon.ru. 4. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2011 року. Затверджено наказом Держкомнацрелігій від 28 лютого 2011 р. № 09 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.irs.in.ua/files/statistic/2011.01.01_zvit_f1.pdf. 5. *Элбакян Е. С.* Церковь Иисуса Христа святых последних дней: прошлое и настоящее // Религиоведение. – 2003. – № 4. – С. 23–37. 6. Підсумковий звіт про надану гуманірну допомогу Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів. Щорічний Звіт про діяльність в Україні з 1.01.11 до 31.12.11 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.ldschurch.com.ua/Fileadmin/_Temp_/2011_HSR_Report_Ukraine_UKRAINIAN.pdf.

Надійшла до редколегії 01.03.12

ЗМІСТ

МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ТЕОРІЇ ТА ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Білодід В. Д.
Методологія етнонаціонального розуміння історії В. Б. Антоновичем 3
Валявко І. В.
Проблеми джерелознавства у вітчизняній історії філософії
та процес її систематизації 12
Вдовина О. Я.
Особливості символіко-алегоричної думки Кирила Туровського
в контексті ідейних засад християнського Середньовіччя 28
Вдовиченко Г. В.
Проблематика філософії культури у дослідженнях П. Демчука
з історії зарубіжних філософії і суспільно-політичної думки 36
Волковський В. П.
Київська духовно-академічна філософія
як предмет історико-філософського дослідження 85
Довга Л. М.
До проблеми впровадження богословських текстів
у поле культурологічного дослідження 54
Йосипенко С. Л.
Філософія та національна ідентичність 61
Поліщук Н. П.
Філософський дискурс прагматизму (історико-філософський аспект) 70
Руденко С. В.
Сутність та основні методологічні системи
раціональної реконструкції історії української філософії 78
Симчич М. В.
"Українська філософія": історико-філософський канон
чи дослідницький проект? 87
Стратій Я. М.
Інокентій Ґізель про природу поєднання душі й тіла 92
Філіпенко Н. Г.
Георгій Флоровський і Василій Зеньковський:
відмінність інтерпретацій історії релігійної філософії
(на прикладі "Науки про людину" В. І. Нєсмєлова) 103
Чайка Т. О.
Феномен чуда в давньокиївській агіографії:
методологічні передумови дослідження 110
Шеремета О. Ю.
Етичне вчення Андрея Шептицького
як зразок української неотомістичної думки 119

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Грицишина М. В.
Досвід сенсуалізму Дж. Локка і безпосередність враження Д. Юма 128

Колісник О. В.
Постмодерні стратегії бачення самоідентифікації 135
Стоян Д. В.
Юліан Вассиян як представник українського радикального націоналізму 142
Ханчич В. М.
Виховання як предмет аналізу в філософії французького Просвітництва 151

ЛОГІКА ТА ДИСЦИПЛІНИ ЛОГІЧНОГО ЦИКЛУ

Щербина О. Ю.
Взаємозв'язок мовчання та брехні у правовій аргументації 160

ОНТОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ, ФЕНОМЕНОЛОГІЯ

Башук О. Г.
Поняття "особистісний досвід": онтологічний зміст і наукове застосування 168
Kozik Iurii
What is ordinary and non ordinary language? 176
Seyed Mohammad H. Mir-Mohammadi
"Weakness of will" In the language of resolution and desire 184

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Богдановський В. І.
Специфіка мормонізму як різновиду
навколохристиянського релігійного нетрадиціоналізму 192

ДО ВІДОМА АВТОРІВ

Редколегія збірника наукових праць "Гуманітарні студії" висуває до авторів такі **технічні вимоги**:

- обсяг статті – 20-22 тис. знаків з пробілами;
- мова – українська, російська, англійська;
- стаття має містити анотацію та ключові слова українською, російською та англійською мовами, УДК;
- формат – RTF,
- шрифт – Book Antiqua;
- кегль: тексту статті – 10, посилань – 9;
- інтервал між рядками – 1.

Оформлення посилань:

- посилання в тексті подаються по порядку арабськими цифрами в квадратних дужках ([1]) без використання автоматичних зносок;
- у кінці статті має міститись нумерований список посилань на літературу по порядку цитування в тексті з вказаними сторінками відповідно до вимог ВАК України. (Наприклад: 1. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество; [Пер. с англ.,общ. ред., сост. А. Ю. Согомонов] – М.: Политиздат, 1992. – С. 197.);
- редколегія вважає некоректним подвійний переклад.

Текст подається на CD, дискеті з роздрукованим примірником або надсилається електронною поштою.

E-mail: rudenko-@ukr.net

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Редколлегия сборника научных работ "Гуманітарні студії" ставит перед авторами такие **технические требования**:

- объем статьи – 20-22 тыс .знаков с пробелами;
- язык – украинский, русский, английский;
- статья должна содержать аннотацию и ключевые слова на украинском, русском и английском языке, УДК;
- формат – RTF;
- шрифт – Book Antiqua;
- кегль: текста статьи – 10, ссылок – 9;
- междустрочечный интервал – 1.

Оформление ссылок:

- ссылки в тексте подаются по порядку арабскими цифрами в квадратних скобках ([1]) без использования автоматических сносок;
- в конце статьи должен быть нумерованный список ссылок на литературу по порядку цитирования в тексте с указаним страниц в соответствии с требованиями ВАК Украины. (Например: 1. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество; [Пер. с англ., общ. ред., сост. А. Ю. Согомонов] – М.: Политиздат, 1992. – С. 197.);
- редколлегия считает некорректным двойной перевод.

Текст подается на CD, дискете с распечатанным вариантом или присылается на электронную почту.

E-mail: rudenko-@ukr.net

Наукове видання

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 12

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський

**Формат 60x84$^{1/16}$. Ум. друк. арк. 11,86. Наклад 100. Зам. № 212-6139.
Гарнітура Times. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл14.
Підписано до друку 23.07.12**

**Видавець і виготовлювач
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
б-р Т. Шевченка, 14, м. Київ, 01601
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; факс (38044) 239 31 28
e-mail: vpc@univ.kiev.ua
WWW: http://vpc.univ.kiev.ua
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02**