

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 13



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.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 340.12

М. П. Альчук, канд. філос. наук, доц., ЛНУ ім. І. Франка, Львів

ФІЛОСОФІЯ ПРАВА Б. КІСТЯКІВСЬКОГО: СИНТЕЗ МОНІЗМУ І ПЛЮРАЛІЗМУ

У статті акцентується увага на аналізі методологічних проблем у філософсько-правових дослідженнях в Україні. Наголошується на особливому значенні філософії права як методології правових наук. У працях українських філософів права, зокрема Богдана Кістяківського, розкрито вагомість синтезу методів – монізму та плюралізму.

Ключові слова: монізм, плюралізм, синтез, філософія права.

В статье акцентируется внимание на анализе методологических проблем философско-правовых исследований в Украине. Подчеркивается особенное значение философии права как методологии правовых наук. В работах украинских философов права, в частности Богдана Кистяковского, раскрыто весомость синтеза методов – монизму и плюрализма.

Ключевые слова: монизм, плюрализм, синтез, философия права.

The article concentrates on the analysis of methodological problems in the philosophical and legal research in Ukraine. There is special significance of philosophy of law as the methodology of legal sciences. In the works of Ukrainian philosophers of law, in particular, Bogdan Kistyakivskyi, revealed the importance of synthesis methods – monism and pluralism.

Keywords: monism, pluralism, synthesis, philosophy of law.

Українські вчені у філософсько-правових дослідженнях дедалі більшу увагу зосереджують на філософсько-методологічному дискурсі. В енциклопедичних виданнях, монографіях, наукових статтях, лекційних курсах, підручниках науковці (В. Андрущенко, Є. Андрос, О. Бандура, А. Баумейстер, В. Бачинін, В. Бігун, М. Братасюк, В. Горський, О. Грищук, Л. Депенчук, Є. Бистрицький, А. Єрмоленко, К. Жоль, С. Йосипенко, Ю. Калиновський, С. Кримський, А. Козловський, М. Костицький, В. Кузнецов, А. Лой, В. Лук'янець, С. Максимов, М. Марчук, М. Михальченко, М. Попович, С. Пролесев, П. Рабінович, С. Сливка, В. Табачковський, О. Хома, В. Шинкарук, Л. Шкляр, В. Шкода, В. Ярошовець) компетентно і критично аналізують сучасні важливі та актуальні філософсько-правові проблеми і суперечності, оцінюють та інтерпретують окремі твердження і філософські вчення з метою налагодження перспективного та плідного діалогу. Філософи, політологи, юристи, соціологи у дискусіях критично осмислюють реальний стан суспільства та шукають шляхи його розвитку. Дискусія як культурна цінність перетворюється на дискурс, що стає інтелектуальним важелем подальшого поступу філософії права на теренах сучасної України. Наукова еліта несе відповідальність за культуру мислення і самосвідомість нації. Вирішення сьогоденних проблем української філософії знаходить значне підґрунтя в інтелектуальній спадщині мислителів минулого століття.

Сьогодні українська держава намагається відшукати своє місце в Європі та світі, коли ж розбудовуються суспільно-політичні і правові інститути, особливої вагомості набуває звертання до джерел, до витоків української філософсько-правової думки, адже вони засвідчують наближеність відповідних концепцій до європейських ідеалів і цінностей. Значущим матеріалом є спадщина філософів права, яка, попри серйозне значення для вітчизняної філософсько-правової думки, протягом довгого періоду залишалася у нас малодослідженою.

Метою статті є історико-філософський аналіз світоглядно-методологічних проблем, які висвітлюють особливості становлення української філософсько-правової думки з огляду на її європейський контекст.

Філософський розвиток після І. Канта сприяв ще більшій залежності науки про право від філософії. На початку XIX ст. наука про право стала повністю підпорядкованою філософії. У філософії права розроблялись проблеми наукових правових знань. Г. Гегель найкраще виразив таку повну залежність науки про право від філософії. Зокрема він писав, що "наука про право є частиною філософії" [1]. Б. Кістяківський зазначав, що в гегелівській філософії права дослідження права здійснюється в системі соціальної філософії, в якій розкривається його значимість. Отже, проблеми науки про право розглядали як філософію права. Правознавець зазначав, досліджуючи філософські системи І. Канта і Г. Гегеля, що філософія існує у вигляді окремих систем, в яких вона себе проявляє. Через множинність таких систем виявляється плюралізм підходів, які розкриває філософія. Він наголошував, що філософія права розкривала цікаві співвідношення між ідеями, але не виробляла стійкі знання про право в першій половині XIX століття.

Б. Кістяківський, досліджуючи філософські системи І. Канта і Г. Гегеля, зауважував, що філософія існує у вигляді окремих систем, в яких себе виявляє. Через множинність таких систем виявляється плюралізм підходів, які розкриваються філософією. Звідси випливає і докорінна формальна відмінність філософії від науки. "Якщо філософії притаманні універсалізм та цілісність, які не властиві науці, то, з іншого боку, їй чужі сталість та загальнозначуща переконливість, які становлять головну рису науки" [2]. Вчений наголошував, що філософія права розкриває цікаві співвідношення між ідеями та наукове пізнання права. У такому руслі слід розглядати наукове дослідження Б. Кістяківського "Соціальні науки і право. Нариси з методології соціальних наук і загальної теорії права" (1916).

Зазначимо, що Б. Кістяківському притаманний підхід, який відповідав напряму неокантіанської філософії та сприйнятий від них. Найбільш відомі представники баденської філософської школи – В. Віндельбанд, Г. Рикерт, Е. Ласк – звертали увагу не на побудову філософських систем із наукового знання, що уже є і пізнане. Вони досліджували гуманітарні і природничі науки та їх відмінності. Для гуманітарних наук важливо виокремлення цілей, які протилежні природознавству. Людина створює свій світ цінностей, які досліджуються логікою, етикою, естетикою – ціннісними науками. Неокантіанці проводять дослідження послідовно і

строго планомірно у всіх соціальних науках, зокрема у правознавстві і державознавстві. Їхня головна увага спрямована "на створення нового наукового знання шляхом аналізу набутих досягнень науки та розкриття тих методологічних принципів, які лежать в основі окремих наукових дисциплін" [3]. В. Віндельбанд і Г. Рикерт розробляли проблеми методології гуманітарних наук у зв'язку з головними засадами філософії культури, з духом філософського критицизму та у вигляді системи цінностей. Філософію культури вони розглядали "не у вигляді завершеної деонтологічної системи Г. Когена. У відповідності з істинним духом філософського критицизму вона виявляється у своїх головних передумовах у вигляді системи цінностей" [4]. Цінності розглядали не лише як умову історичного розуміння, а й пізнання взагалі. Своєрідність їхніх наукових інтересів і мета пізнання – це дослідження історичних наук у ціннісній і цілісній сфері буття.

Для методологічного плюралізму, який висвітлює складність явищ, характерні не лише різні позиції і різні методи, а й їх розмежування. Гносеологічний і методологічний плюралізм – множинність методів дослідження багатогранних явищ світу. Плюралізм – це "принципове обґрунтування множинності позицій про пізнаваний об'єкт та множинність методів його дослідження" [5]. Такий підхід склався під впливом Х. Зігварта, його праці "Логіка" та критики Дж. С. Міля ("Логіка"), яка веде до методологічного монізму. Такі особливості притаманні вченому та проводилися чітко у всій науковій діяльності – від узагальнень до спеціальних розгалужень.

Філософ зазначав, що методологічно неправильно орієнтувати науку про право на якусь одну спеціальну дисципліну гуманітарного-наукового знання. Така орієнтація на кожну окрему дисципліну можлива і приводить лише до частково вірних наукових результатів. Тому Б. Кістяківський наполягав на природності судження, "що науку про право потрібно орієнтувати на всій сукупності гуманітарних наук" [6]. Методологічна вимога полягає у тім, що право не може відноситися лише до однієї сторони культурного життя людей. Так, право однаково пов'язане чи з державним устроєм, чи з суспільними відносинами, чи з душевними переживаннями.

Для методологічного плюралізму, який висвітлює складність явищ, характерні не лише різні позиції і різні методи, а й їх розмежування. Гносеологічний і методологічний плюралізм – множинність методів дослідження багатогранних явищ світу. Плюралізм – це "принципове обґрунтування множинності позицій про пізнаваний об'єкт та множинність методів його дослідження" [7]. Такий підхід склався під впливом Х. Зігварта, його праці "Логіка" та критики Дж. С. Міля ("Логіка"), яка веде до методологічного монізму. Такі особливості притаманні вченому та проводилися чітко у всій науковій діяльності – від узагальнень до спеціальних розгалужень.

Плюралізм (від лат. *pluralis* – множинний) – філософське поняття, що визнає множинність ідей, концепцій стосовно однієї (єдиної). Вживається

ся також і як філософський принцип, що узгоджує тенденції єдності (інтегративності) та різноманітності (диференціації). В. Хвостов (1868–1920) – відомий представник плюралістичної концепції, яку абсолютизував, відкидаючи монізм. Він був послідовником плюралістичного вчення В. Джеймса, представника прагматизму. В. Хвостов зазначав, що він переконаний у плюралістичному характері світу і самої людини – носія морального закону [8]. Він вважав оптимістичною і правильною лише плюралістичну концепцію, що може спонукати до самодіяльності в моральному відношенні.

Монізм (від грец. μονιμός – один, єдиний) – філософське поняття, що визнає одне (єдине) стосовно множинного (плюрального). У філософії розкривається у двох значеннях: з одного боку – визнається внутрішня (якісна) однорідність світу; з іншого – єдність походження світу (єдність початку). Б. Кістяківський критикував моністичні позиції М. Бердяєва і С. Булгакова. М. Бердяєв абсолютизував віру, протиставляючи науковому знанню. Так він підкреслював, що лише віра дає істинне знання, тобто, "знання вище і повне, бачення всього, безмежного" [9]. У праці "Філософія господарства" (1912) С. Булгаков відстоював автономність філософії стосовно релігії.

Л. Лопатін (1855–1920) розкрив співвідношення монізму і плюралізму у статті "Монізм і плюралізм". Він виокремив два значення монізму в філософії: по-перше, як внутрішню однорідність світу (якісні властивості буття); по-друге, як єдність походження світу (джерело, причини) [10]. Характерним для людського розуму, логіки мислення є прагнення єдності. Недоліком монізму філософи вважають неможливість виведення множинності речей із первинної єдності. Наведено приклади історико-філософських вчень стародавніх матеріалістів-атомістів, середньовічних схоластиків, які дотримувались дуалістичних поглядів про відношення духу і матерії та моністичних щодо творіння світу Богом. Також класичним вважається філософське вчення Б. Спінози: монізм про походження речей – єдина божественна субстанція; плюралізм теорії безмежної множинності божественних атрибутів. Зокрема він підкреслював, що Бог є причиною всіх речей, а його атрибути виражають діяльну сутність – розум, волю, життя, всемогутність ..., а його модус буття – єдність, вічність, необхідність. У людському досвіді світ – це множинність явищ, предметів, істот. На початку ХХ ст. багато філософів відкидали монізм, абсолютизуючи плюралістичний підхід. Під плюралізмом розуміли множинність буття. На думку Л. Лопатіна, і абсолютний монізм, і абсолютний плюралізм приводять до логічних суперечностей. Лише **"поняття єдність множинності і множинність єдності"** [11] розкривають реальність буття. Така глибока думка про єдність одного і множинного, на наше переконання, дасть змогу систематизувати різні підходи до правознавства і дати інтегральне визначення предмета дослідження.

У дослідженні соціально-наукового знання Б. Кістяківський зазначав, що "як методологічний, так і особливо гносеологічний, плюралізм... не виключає монізму в кінцевому синтезі" [12]. Отже, мається на увазі ді-

лектичне поєднання монізму і плюралізму, а не протиставлення їх. Філософ зауважив, що "загалом наука про право поступово проторює власну дорогу, створюючи суто наукове знання про право" [13]. Він підкреслював самостійне значення науки про право. Для цього він розглянув головні моменти співвідношення філософії та науки про право, аналізуючи важливі періоди історичного розвитку відношень між ними. Можна підсумувати, що наука про право – це не що інше, як правознавство. Також є всі підстави називати Б. Кістяківського правознавцем, бо розкрив право з різних сторін та вказав на синтез і цілісність цих знань у філософії культури.

Таке завдання можна здійснити лише за допомогою "аналітичної та критичної перевірки і синтезу, який би об'єднав різноманітне наукове знання, яке дає філософія загалом і філософія культури зокрема" [14]. Б. Кістяківський виокремив метод доповнюваності, а не додатковості, тим більше не вживав їх як синоніми. Він вживав такі вислови – "сукупність гуманітарних наук", "сума наук про людину" тощо. На нашу думку, дискусійним є приписування використання поняття "додатковості" замість "доповнюваності" у теоретико-методологічних дослідженнях Б. Кістяківського. В. Тимошенко підкреслює, що він "був прихильником плюралістичного (синтетичного) підходу до держави. Критично осмислюючи погляди і підходи як попередників, так і сучасних йому вчених, він розвивав ідею доповнювальності (додатковості), тобто множинності, плюралізму методів соціальних досліджень" [15].

На той час панівне становище догматичної юриспруденції негативно впливало на становлення філософії права та в наукових дослідженнях її проблем. Він критикував послідовного позитивіста Г. Шершеневича, який намагався дати загальнофілософське антропологосоціологічне обґрунтування своєї загальної теорії права, але йому це не вдалося зробити. Зокрема він підкреслював, що філософія права не може бути побудована лише на юридичних науках. Другий недолік – методологічний, адже метод недостатньо з'ясований теоретично, а практично визначається у випадкових зв'язках, які встановлюються між загальною теорією права і догматичною юриспруденцією [16]. Дослідники наголошували на використанні методу позитивної юриспруденції для успішного становлення справжньої науки. Отже, теорія права виникла як узагальнення окремих частин позитивної юриспруденції. Б. Кістяківський зауважував, що метод науки розроблявся не шляхом дослідження її суті, а завдяки успіхам позитивної юриспруденції. Такий метод формально-логічно узагальнює та класифікує явища. Це – метод юридичної догматики, який не розкриває та не пояснює головну проблему загальної теорії права, що таке право [17]. Для вивчення догматичної юриспруденції достатньо застосовувати методи формальної логіки як описові методи: узагальнення, зведення норм до понять, класифікація, виведення із понять наслідкових суджень, які формуються шляхом формально-логічних узагальнень. Такі методи – безумовно достовірні та загально значимі для догматичної юриспруденції, але не достатні для загалом

льної теорії права. Філософ зазначав, що "догматична юриспруденція – наука описово-класифікаційна, а загальна теорія права – теоретично-пояснююча" [18].

Б. Кістяківський з'ясував, що наука про право відноситься до царини гуманітарних наук. Також він ставив завдання з'ясувати методологічну природу науки про право. "Для того, щоб наука про право була побудована методологічно правильно, вона має бути зорієнтована не на тій або іншій гуманітарно-науковій дисципліні і не на всій сукупності їх, а передовсім на філософії культури і лише через неї на всій сумі гуманітарних наук, об'єднаних за допомогою філософії у цілісну систему наукового знання" [19]. Для досягнення цієї мети необхідно звернутися до критичної філософії І. Канта, "яка направляє свій інтерес на наукове знання в процесі його творення" [20]. Б. Кістяківський підкреслював, що принципи критичної філософії І. Канта суттєво та достеменно потрібно опрацьовувати для того, щоб вони відповідали запитам тогочасного наукового знання і потребам гуманітарних наук. Таке дослідження можливо здійснити, завдяки аналізу праці І. Канта "Критика чистого розуму".

Ф. Тарановський виділяв та акцентував увагу на нормативному аспекті права і на історичному підході до науки про право у працях філософа. Він зауважував, що Б. Кістяківський не придумував і не визначав методологічних положень, а виводив їх із історично накопичених наукових знань. "Методи дослідження автором *en action*, – у безпосередньому їх застосуванні у конкретно-науковому матеріалі. Завдяки цьому державотворчі і юристи знайдуть у працях автора не лише методологічні вказівки, а й взірці їх застосування до важливих проблем науки про право і державу" [21]. Право у своєму емпіричному бутті пов'язане з різними галузями явищ, тому потрібно його розкрити. Таке завдання – не в тому, щоб злити ці елементи в одному, а в тому – щоб більш строго, ретельно і детально проаналізувати, поєднуючи створене позитивним емпіризмом із виявленим, провіреним неокантіанством.

Б. Кістяківський переконливо доводив, що гуманітарні науки дають суттєвіші знання, ніж одні узагальнення емпіричних фактів. Методологічна вимога орієнтувати науку про право на всю сукупність гуманітарно-наукового знання привела до переконання, що потрібно шукати опертя у філософії [22]. На початку ХХ ст. такою філософією, поза сумнівом, виступила неокантіанська філософія представників Баденської школи, погляди яких розкривав Б. Кістяківський. Він підкреслював, що філософія права сприяє всебічному пізнанню права, тому аналізував доробок учених у цій сфері дослідження і детально окреслював всі особливості. Для того, щоб наука про право була методологічно правильно сформована у цілісну систему наукового знання, філософ розглянув декілька варіантів такої побудови.

Філософ права розкривав наукові дослідження другої половини ХІХ століття, адже тоді вивчалися правові явища з антропологічних, соціальних, психологічних, нормативних підходів. На його думку, це сприяло появі різноманітних шкіл у правознавстві. Та наукове розши-

рення знань не повинно розмивати право і змішувати з іншими явищами. Б. Кістяківський зазначав важливість методологічного плюралізму у вивченні права. Тобто, було підтверджено, що право – явище державно-організаційне, соціальне, психологічне, нормативне. Право ніколи не зливається з будь-якими конкретними явищами дійсності, а завжди – самотнє і автономне та має сприяти людині в її особистому та суспільному житті. Отже, коли замінюють правознавство філософією, психологією, чи соціологією, то це методологічно неправильно у науковому дослідженні.

Сучасна філософія складається з різноманітних філософських систем і напрямів, тому філософська методологія – це множинність оригінальних, своєрідних методологічних систем. Ці системи не можуть абсолютизуватись, бо мають сенс лише у межах предметної сфери їх застосування. Звідси – важливість синтезу методів монізму і плюралізму, якого повинні дотримуватись і філософи, і дослідники конкретно-наукових програм чи проєктів. Також важливо зрозуміти методологічні підходи до аналізу сутності права як загальнолюдського і національного явища. Для того, щоб максимально правильно й адекватно оцінити те, що відбувається у суспільстві, потрібно досягнути емпіричну реальність крізь призму філософського світогляду. Тобто, необхідно не лише розуміти, а й керуватися у своїй діяльності філософськими методами, які розкривають і охоплюють дійсність у всьому розмаїтті її окремих сторін.

1. Гегель Г. Философия права / Г. Гегель ; [Пер. с нем. Б. Г. Стоппнера и М. И. Левиной]. – М. : Мысль, 1990. – С. 60.
2. Кістяковскій Б. А. Соціальныя науки и право. Очерки по методології соціальных наук и общей теорії права / Б. А. Кістяковскій. – М. : Изд-е М. и С. Сабашниковых, 1916. – С. 224.
3. Там же. – С. 388.
4. Там же. – С. 389.
5. Тарановскій Ф. В. Б. А. Кістяковскій. Соціальныя науки и право. Очерки по методології соціальных наук и общей теорії права / Ф. В. Тарановскій // Журналь Министерства Юстиції. – Петроградъ, 1917. – № 2–3. – С. 296.
6. Кістяковскій Б. А. Соціальныя науки и право. Очерки по методології соціальных наук и общей теорії права / Б. А. Кістяковскій. – М. : Изд-е М. и С. Сабашниковых, 1916. – С. 382–383.
7. Тарановскій Ф. В. Б. А. Кістяковскій. Соціальныя науки и право. Очерки по методології соціальных наук и общей теорії права / Ф. В. Тарановскій // Журналь Министерства Юстиції. – Петроградъ, 1917. – № 2–3. – С. 296.
8. Хвостов В. М. Плюралистическое міропониманіе / В. М. Хвостов // Вопросы философии и психологии. – 1911. – Кн. IV. – С. 377.
9. Бердяев Н. А. Философия свободы – Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – М. : Правда, 1989. – С. 53.
10. Лопатин Л. М. Монизм и плюрализм / Л. М. Лопатин // Вопросы философии и психологии. – 1913. – Кн. II (117). – С. 64.
11. Там же. – С. 83.
12. Кістяковскій Б. А. Проблема и задача соціально-научного познанія / Б. А. Кістяковскій // Вопросы философии и психологии. – 1912. – Кн. 112. – С. 116.
13. Там же. – С. 389–390.
14. Там же. – С. 384.
15. Тимошенко В. І. Плюралістична теорія держави Б. О. Кістяківського / В. І. Тимошенко // Право України. – 2005. – № 3. – С. 122.
16. Кістяковскій Б. А. Соціальныя науки и право. Очерки по методології соціальных наук и общей теорії права / Б. А. Кістяковскій. – М.: Изд-е М. и С. Сабашниковых, 1916. – С. 423–424.
17. Там же. – С. 425.
18. Там же. – С. 432.
19. Там же. – С. 384.
20. Там же. – С. 388.
21. Тарановскій Ф. В. Б. А. Кістяковскій. Соціальныя науки и право. Очерки по методології соціальных наук и общей теорії права / Ф. В. Тарановскій // Журналь Министерства Юстиції. – Петроградъ, 1917. – № 2–3. – С. 302.
22. Кістяковскій Б. А. Соціальныя науки и право. Очерки по методології соціальных наук и общей теорії права / Б. А. Кістяковскій. – М.: Изд-е М. и С. Сабашниковых, 1916. – С. 394.

Надійшла до редколегії 19.01.12

СВОБОДА ЯК ВИЩА ЦІННІСТЬ У СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ М. ДРАГОМАНОВА

У статті проаналізовано проблему свободи в соціально-філософській концепції М. Драгоманова. Висвітлено погляди мислителя на проблеми української нації та держави в цілому, окреслено чинники, необхідні для проголошення особистих, культурних, політичних свобод українського народу.

Ключові слова: демократизм, концепція, національна ідея, особа, поступ, свобода, федералізм.

В статье проанализирована проблема свободы в социально-философской концепции М. Драгоманова. Освещены взгляды мыслителя на проблемы украинской нации и государства в целом, обозначены факторы, необходимые для провозглашения личных, культурных, политических свобод украинского народа.

Ключевые слова: демократизм, концепция, национальная идея, личность, продвижение, свобода, федерализм.

The following article analyses the problem of liberty in Drahomanov's social-and-philosophic concept. Author's views on the problems of Ukrainian nation and state as a whole, outlining, and factors, necessary for proclamation of individual, cultural and political liberties of Ukrainian people are described.

Keywords: democratism, concept, progress, national idea, person, liberty, federalism.

Свобода для українського народу і для кожного українця зокрема є досить актуальним і далеко не загальним абстрактно-теоретичним питанням, а таким, яке чекало свого вирішення не одне століття у зв'язку з багатовіковою неволею та жорстокою, подекуди навіть кровопролитною, боротьбою за національне визволення. В історичному бутті українського народу це усвідомлення свободи втілювалося в завдання здобути національну незалежність та державно-політичну самостійність. Воно включало в себе розуміння того, що людина не може бути вільною, якщо поневолений її народ, і навпаки, народ не може бути по-справжньому вільним, якщо є поневоленою окрема особа. Отже, це – усвідомлення тієї обставини, що належний і матеріальний, і національно-духовний розвиток можливий лише в умовах свободи, оскільки остання для народу – життєствердна необхідність, і разом з тим – умова його порятунку.

Сучасна соціальна дійсність вимагає критичного осмислення попереднього етапу розвитку суспільства, пошуку нових варіантів і моделей соціальної поведінки та індивідуального самоутвердження людини. В цьому контексті особливої актуальності набуває філософський аналіз проблеми свободи в українській філософській думці попередніх століть. Метою статті є аналіз філософсько-антропологічних поглядів мислителя та основних ідей – значимість людської особи, її добробут і щастя, які є важливими у поступі суспільства.

Українська інтелігенція була провідним учасником національно-визвольного руху, виступаючи на правах захисту ідеї свободи і демократії та громадянського поступу в соціально-політичному житті України. За її прямої участі розвивався й оновлювався дискурс свободолюбства і незалежності особи від влади.

Непересічним представником ліберального руху, який уособлював боротьбу за свободу українського народу, був Михайло Петрович Драгоманов (1841–1895). На переконання мислителя, завдання кожної людини, як і народу, – в пізнанні себе, в прагненні розвиватися разом з цивілізацією. М. Драгоманов проголошував необхідність пов'язати український національний рух та його програму з європейськими ліберально-демократичними цінностями. Він зазначав, що пізнання себе вимагає від народу високої національної самосвідомості, а рівень цивілізованості народу – настільки низький, що не дозволяє йому піднятися до цієї самосвідомості, отже, до прагнення відродити свободу. Так, українці багато втратили, бо коли більша частина народів Європи створювали свої держави, їм це не вдалося. Згідно з концепцією М. Драгоманова, людська індивідуальність є вищою цінністю. Це виражається, насамперед, у розширенні та зміцненні індивідуальних прав. Мислитель вірив, що історія свободи є історією обмеження державної влади. "Громада потрібна людям тільки для того, щоб кожному було найліпше. Значить, і громада тільки тоді буде мила кожному, коли вона не неволить нікого: бути в ній чи не бути. І громада мусить бути спілкою вільних осіб... Ціль та зветься безначальство: своя воля кожному й вільне громадство й товариство людей і товариств" [1].

Недоторканість особистої сфери є важливішою за участь у створенні, формуванні колективної політичної волі, а індивід з його волею є основою всіх можливих соціальних порядків. У листі до Івана Франка М. Драгоманов зазначав, що принципи сучасної всесвітньої цивілізації найбільш відповідні поступові: лібералізм в його найпосплідовнішій формі, федералізм – в справах державних, демократизм – в соціальних справах; асоціація в справах економічних, раціоналізм – в справах письменництва, науки [2]. Згодом ліберальні ідеї М. Драгоманова перейняли Михайло Павлик, Іван Франко, Богдан Кістяківський. В середині 90-х років XIX ст. такі ідеї в Україні отримали подальше розповсюдження.

Світогляд Михайла Драгоманова вироблений наполегливими і впертими зусиллями, працелюбством, щирістю, переконаністю та вірністю ідеалам. Для нього свобода була святиною, якій треба служити всіма силами. Він розумів її як незалежність особи і народу від гніту, церкви, а окремих груп і класів – від привілеїв і монополій, виокремлюючи їх солідарну рівноправність. Також розглядалась незалежність окраїн від центру, окремих народностей – від панівної нації і нових ідей, совісті – від абсолютних догматів, що проголошувалися деспотичною владою чи панівною церквою. Його суспільно-політичні погляди вирізнялись твердою, незламною вірою у визвольну могутність культури, просвіти для народу.

І. Лисяк-Рудницький зазначав, що в його політичному мисленні центральним пунктом і визначальним чинником є безпосередньо ліберальна ідея. В. Лісовий стверджує, що М. Драгоманов є передусім політичним мислителем. У дослідженні спадщини М. Драгоманова він вказує на його лібералізм як доктрину, відповідно до якої людська особистість є визначальною цінністю. Мислитель вірить, що історія свободи є історією обмеження державної влади, а не збільшенням її [3]. Національну

свободу М. Драгоманов розумів як частину політичної свободи. Остання не може мислитись без свободи соціальної. Такі ідеї об'єднувало найважливіше для розуміння його суспільного ідеалу – це федералізм.

Потрібно зазначити, що І. Франко піддав критиці погляди М. Драгоманова, бо той побоювся займатися політикою й пропонував розвивати лише українську мову, літературу, освіту. Щодо позиції М. Драгоманова, то І. Франко зробив висновок, що "вона постала на ґрунті політично несвободнім..." [4]. М. Драгоманов помилявся, бо абсолютизував західноєвропейські ідеали. І. Франко зауважив, що "глибока і сильна віра в західноєвропейські ідеали соціальної рівності й політичної волі заслонювала перед його очима ідеал національної самостійності..." [5]. Такі погляди І. Франка підтримують критики та дослідники життя та творчості М. Драгоманова, стверджуючи, що той не знайшов в українській філософії гідної традиції.

Ідеалом національної політики демократії, формою реалізації ідей свободи особистості та народів він вважає федеративний союз громад (общин), країв та областей, у якому кожна нація, в тому числі й українська, була б самостійною одиницею і де найповніше може проявитися національна автономія. Можливість реалізації національної свободи М. Драгоманов бачить саме у федеративній організації суспільства, і навіть політична свобода в Російській імперії була для нього вторинною, як немислима без визнання рівноправ'я та самоврядування всіх її народів... [6]. Проте мислитель не відкидає взагалі ідеалу національної незалежності та державної самостійності, адже "без політичної самостійності, чи автономії, не може бути і автономії національної" [7].

Драгоманівський федералізм 70-х років XIX ст. – це уявлення про майбутнє суспільство соціальної рівності, вільну федерацію вільних громад. Саме цю теорію називають "громадівським соціалізмом", тобто громади у цьому суспільстві об'єднуються в спілку громад, а останні – в спілку спілок. Гарантувати свободу громадян, товариств і народів може лише федеративний лад, утворений на засадах децентралізації, як вільна спілка вільних і самостійних у місцевих справах громад. Для досягнення цієї мети М. Драгоманов визначив три етапи: духовно-просвітницький, політичний та реформування соціально-економічних відносин.

Свою концепцією М. Драгоманов намагався забезпечити національні інтереси українців шляхом конституційно-правової реорганізації Росії, права самоврядування окремих регіонів та національностей, надання гарантій основних конституційних прав громадян, вільного розвитку української культури.

Пріоритет прав особи – ось цей класичний принцип намагається М. Драгоманов відстояти у "Вільній спілці". На перше місце він висуває формування держави на засадах політичної свободи, під якою розуміється система прав людини і громадянина, недоторканність особи, життя, приватного листування, національності, мови, свободи совісті, друку, об'єднань, носіння зброї, вибору житла і занять, а також право позову на посадову особу чи відомство та спротиву незаконним діям чиновників. Жоден законодавчий акт не може скасувати цих прав та обов'язків гро-

мадянина. Концептуальна домінанта такого співвідношення "громадянин – суспільство – держава" постійно присутня у всіх політологічних працях М. Драгоманова. Зазначимо, що для обґрунтування цього принципу він активно залучає досвід демократичних країн.

Зокрема, Т. Андрусак у монографії "Шлях до свободи (Михайло Драгоманов про права людини)" зауважує, що М. Драгоманов у "Вступному слові до «Громади» 1878 р." підкреслив: "Нам українцям, тепер треба доложити до тих основних прав ще і волю кожної породи людської, а також громади й країни, тобто вільності федеральні" [8].

У дослідженнях творчості та праць М. Драгоманова Б. Кістяківський відмічав, що навіть у своєму автобіографічному нарисі мислитель визначив свою тактику в австрійській і російській Україні таким чином: "Як соціаліст за своїми ідеалами, – пише він, – маю певність, що здійснення цього ідеалу можливе тільки у певній поступності і за високого розвитку мас, а тому й досягти його можна радше за допомогою розумової пропаганди, як кривавих повстань. Через те що Україна – моя вітчизна – розділена на дві частини, австрійську й російську, і через те що в першій існує певна політична свобода, якої нема в Росії, то, по моєму розуму, діяльність соціалістів у кожній частині має бути особня: в Австрії можна розпочинати організацію властиво соціалістичної партії з робітників і селян русинів у спілці з поляками та євреями, в Росії ж треба передовсім добути політичну свободу; соціалістичні ж ідеї можуть поки поширюватись у Росії тільки науково-літературним способом. Добути ж політичну свободу в Росії українська нація, на мою думку, може не шляхом сепаратизму, а лише спільно з іншими націями і краями Росії шляхом федералізму". Можна стверджувати, що М. Драгоманов не стояв осторонь проблем становлення українського народу, української нації. Розв'язання національного питання для нього було одним з найважливіших.

М. Драгоманов відкидає отождолення нації з поняттям держави. Під поняттям нації він розуміє націю-етнос. Він стверджує, що кожен індивід несе в собі національні ознаки (мову, традиції, звичаї), що свідчить про те, що національне живе в індивіді. Тому невід'ємним правом кожного індивіда є право творити націю, національну спільноту. Ослаблення нації руйнує єдність людства. Мислитель також наголошує на тому, що відмова від рідної мови затримує розвиток, поступ нації та людства загалом.

Акцентуючи свою увагу на конечній необхідності національно-культурної, духовної, мовної єдності східних і західних українців, М. Драгоманов чітко визначає орієнтири цього єднання, а отже, національної ідеї: "Все, що може виходити в громадських справах з етнографічно-національного почуття – се змагання до національної незалежності. Та й то для того, щоб воно стало будущим фактором у народному житті, треба, щоб і воно ослохнілось свідомостю певних матеріальних і моральних інтересів... Українці в однім місці будуть сваритися з Татарами, в другім з Мадярами, в четвертім з Москалями і т. д., а все таки до думки про національну солідарність не дійдуть, як се почати ми бачимо і в історії, і навіть в сучасності нашого народу, в котрім свідомість національної солідарності ще виробляється дуже важким процесом" [9].

М. Драгоманов також рішуче відкидає будь-який натяк на слово "філ", тому що, за його переконанням, кожен український мислитель, науковець чи дослідник повинен бути "ні українофіл, ні славянофіл, а просто Українець зо вселюдскими тенденціями, або людина української нації (*homo nationis ukrainicae...*), а до того така людина, котрій доля судила познакомитись не в книгах тільки, а в житті з земляками австрійськими, зблизитись з ними радістю і горем... і нарешті працюю" [10].

Одним із шляхів розвитку українського суспільно-політичного життя, на думку М. Драгоманова, є наслідування передових західноєвропейських наукових, освітньо-культурних традицій, ідеалів свободи й демократії. Він писав, що ніколи не пропускав нагоди говорити молодим українцям, про те, що "вони не можуть уважати себе навіть образованими, доки не вивчать, по крайній мірі, двох-трьох західно-європейських мов... Не раз усно і печатно говорив я, що українське письменство доти не стане на міцні свої ноги, доки українські письменники не будуть діставати всесвітні образовані думки й почуття просто з Західної Європи, а не через Петербург і Москву, через російське письменство..." [11].

Отже, національна ідея набуває у М. Драгоманова принципово нового значення. Насамперед, треба виділити основну характерну ознаку його національно-патріотичного світогляду – його безсумнівне "всеукраїнство", яке полягало в ідеї української нації як чогось окремого і одноцільного без огляду на державні кордони. М. Драгоманов виступив з поняттям України як одноцільної території, заселеної українським народом, без огляду на офіційні назви поодиноких частин цієї території: "Українцям треба товариства та товариства, праці та праці скрізь – од Кубані до Тиси!.." [12]. Точним означуванням етнографічних меж української землі він вкоренив у психіці української інтелігенції ясну свідомість та почуття єдності української нації.

Право народу на самовизначення було однією з головних умов розвитку суспільства для М. Драгоманова, оскільки повноцінний і гармонійний розвиток людської особистості можливий лише у контексті рідного народу. "Я ж навернувся на щастя чи нещастя, до українства від європеїзму", – писав він у листі до Антоновича [13].

Т. Андрусак у своїй монографії наголошує на позиції М. Драгоманова щодо права народу на самовизначення. Саме здобуття національної незалежності, створення своєї держави є головною передумовою забезпечення кожному представникові конкретного народу всіх прав людини [14].

Характерною особливістю культурно-просвітницької діяльності М. Драгоманова був демократизм, який у нього перетворився в логічну систему ідей. Найважливіші з них – це захист прав пригноблених, право на культурний розвиток українського народу, вільні права окремих людей і націй, які можливо здійснити за федерації народів. Також він визнавав найвищими цінностями особу та культуру народність, що самовизначаються.

Глибокі знання української історії допомогли М. Драгоманову зробити важливе узагальнення: тенденція історичного розвитку українського народу, а водночас і його мова, як і тенденція українського визвольного

руху, в своїй основі збігається з тенденцією вселюдського прогресу. Від самих українців залежить, чи вистоять вони як щось самостійне, котре безпосередньо йде до великої мети прогресу європейських громад, чи залишаться провінційним родичем.

Великою заслугою мислителя є також те, що він був першим політичним діячем і мислителем, завдяки діяльності якого українці згадали, що вони – європейці, що Україна – країна Європейського континенту і культури. Важливі завдання для нього – відновити перерваний зв'язок України з Європою, поставити український визвольний рух на засади новітніх європейських суспільних досягнень.

У своїй праці "Чудацькі думки про українську національну справу" він переконує, що сама по собі думка про націю не може привести людство до свободи та правди для всіх. Необхідно шукати чогось іншого – загальнолюдського, що було б вище над усіма національностями та згармонізувало б їхні відносини. Проте ця ідея "космополітизму і людства" зовсім не суперечить ідеї національності, а лише творить її вищий порядок.

Наукові дослідження М. Драгоманова – видатного українського історика, літературознавця, фольклориста, економіста й філософа – не лише стали надбанням тогочасного літературознавства, а й дали поштовх подальшому розвитку української суспільно-політичної думки. І. Франко, І. Лисяк-Рудницький зазначали, що його ідеї виявилися прийнятнішими на галицькому ґрунті, хоч зазнали їхнього впливу і діячі Наддніпрянщини, яким у роки національно-демократичних перемін довелося розбудовувати державу.

М. Драгоманов твердо стояв на позиції, що поки український народ не напише своєї власної історії, не відновить звичаїв, традицій наших предків, пам'яток нашої мови, пісень, не виробить власного лексикона та граматики, ще рано говорити як про українську культуру, так і українську націю загалом. Тому й сам мислитель велику увагу приділяв вивченню та розвитку української мови і літератури, ретельно вивчав творчість Т. Шевченка, П. Куліша.

1. *Драгоманов М. П.* Переднє слово [До "Громади" 1878 р.] / М. Драгоманов // *Вибране.* – К. : Либідь, 1991. – С. 296.
2. *Драгоманов М.* Листи до Ів. Франка і інших. 1881–1886 / М. Драгоманов ; видав [уклад., авт. передм. та приміт.] Іван Франко. – Львів, 1906. – С. 83–84.
3. *Лісовий В. С.* Драгоманов і Донцов // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 9. – С. 89.
4. *Франко І.* Поза межами можливого / І. Я. Франко // *Вибрані суспільно-політичні і філософські твори.* – К. : Державне Видавництво Політичної Літератури УРСР, 1956. – С. 357.
5. Там само. – С. 359.
6. *Драгоманов М. П.* Русскій кулак и болгарская свобода / М. П. Драгоманов // *Собрание политических сочинений.* – Paris : Societe nouvelle de librairie et edition, 1906. – Т. 2. – С. 520.
7. *Драгоманів М.* Листи на Наддніпрянську Україну / М. Драгоманів. – К. : Видавниче Товариство "Криниця", 1917. – С. 47.
8. *Андрусяк Т.* Шлях до свободи (Михайло Драгоманов про права людини) / Т. Андрусяк. – Львів : Світ, 1998. – С. 50.
9. *Драгоманів М.* Листи на Наддніпрянську Україну / М. Драгоманів. – К. : Видавниче Товариство "Криниця", 1917. – С. 17.
10. Там само. – С. 90.
11. *Драгоманов М. П.* Чудацькі думки про українську національну справу / М. Драгоманов // *Вибране.* – К. : Либідь, 1991. – С. 479.
12. *Драгоманов М. П.* Шевченко, українофіли і соціалізм / М. Драгоманов // *Вибране.* – К. : Либідь, 1991. – С. 327–429.
13. *Андрусяк Т.* Шлях до свободи (Михайло Драгоманов про права людини) / Т. Андрусяк. – Львів : Світ, 1998. – С. 51.
14. Там само. – С. 53.

Надійшла до редколегії 17.02.12

КЛАСИЧНА НОВОЧАСНА ФІЛОСОФІЯ: НОВЕ РОЗУМІННЯ ЛЮДИНИ В БРИТАНСЬКОМУ ЕМПІРИЗМІ

У статті розглядається специфіка модерного погляду на розуміння людини та її істотних проявів. Подається аналітичне порівняння розуміння сутнісних ознак людської природи британськими мислителями Дж. Локком та Д. Юмом. На підставі проаналізованих джерел пропонується узагальнений висновок щодо нового розуміння людини у новочасній філософії.

Ключові слова: філософія Нового часу, досвідна філософія, чуттєве сприйняття, людська природа.

Статья предлагает рассмотрение специфики современного взгляда на понимание человека и его существенных проявлений. Предлагается аналитически сравнить понимание характерных черт природы человека британскими мыслителями Дж. Локком и Д. Юмом. На основании проанализированных источников делается вывод о новом понимании человека в философии Нового времени.

Ключевые слова: философия Нового времени, опытная философия, чувственное восприятие, природа человека.

Article examines the specifics of the modern approach to understanding people and their significant implications. Served analytical comparison of understanding the essential features of human nature by British thinkers J. Locke and D. Hume. Article offers a general conclusion about new understanding of man in modern philosophy based on the analyzed sources.

Keywords: philosophy of Modern Times, skilled philosophy, sensory perception, human nature.

Актуальність пропонованої статті зумовлена сучасними тенденціями у всебічному розгляді проблеми людини. Саме тому звернення до теоретичних надбань мислителів доби модерну слугує сучасному аналітику не лише надійним методологічним підґрунтям, але і дозволяє зазірнути до невичерпних та мало пізнаних глибин людської природи. На прикладі філософських систем Дж. Локка та Д. Юма і здійснюється одна із спроб унаочнити людину в її найістотніших проявах.

Метою даного дослідження є порівняння та аналітичне узагальнення поглядів Дж. Локка та Д. Юма щодо розуміння "human nature" як самостійного предмета філософських розвідок.

Ступінь розробки даної проблематики набуває дедалі яскравішого втілення у філософських працях як вітчизняних так і закордонних аналітиків. І це цілком закономірно, оскільки питання, підняті в добу модерну, не втрачають своєї актуальності і на сьогоднішній день.

В основі концепції досвідної філософії Дж. Локка та проблематики пов'язаної з враженням у філософії Д. Юма лежить нова концепція розуміння людини. "... Новий час – це не стільки певний хронологічний період від одного століття до іншого, скільки специфічний тип осмислення взаємодії людини і світу, який запропонував відмінне порівняно з попередніми епохами розуміння як сутності людини і світу, так і процесів їхнього взаємозв'язку" [1].

Для обґрунтування концепції нового розуміння людини в новочасній класичній філософії, на наш погляд, слід акцентувати увагу на тому, що з основних наявних типів життя людини можна вивести певні типи знання, які в історичному поступі змінювали один одного. Спершу варто

відштовхуватися від, власне, божественного походження людини, де фіксується факт створення людини Богом в філософії Середньовіччя, а також в філософії епохи Відродження, де на противагу існуючому релігійному, церковному, монастирському, зрештою божественному життю, яке мало офіційний характер, створюються умови життя, спричинені монастирським укладом.

Згодом же виникає протилежне попередньому немонастирське, нецерковне, нерелігійне, небожественне знання, яке дістає назву "human" (людське знання). Природа цього знання не мала статусу дійсного, оскільки дійсним був лише Бог. Але таке розуміння людського знання дало можливість розпочати обґрунтування нового розуміння власне природи людини як такої.

Є ціла низка визначень природи людини, серед яких такі, що пов'язані з людською екзистенцією, самовизначенням, самодіяльністю, самоствердженням, єднанням чуттєвого та раціонального, емоційністю та ін.

Новочасна філософія, фактично, по-новому поставила проблему філософії людини. Людина визнається поцейбічною, чуттєво-сприйнятною, здатною до чуттєво-предметної діяльності; свідомо-доцільною, творчо-цілеспрямованою та спрямованою на освоєння дійсності.

І тому таке розуміння людини, як поцейбічної, реально-діючої істоти стало предметом новочасної філософії, яка дістала назву класичної. Новий погляд на людину криється ще й в протилежних напрямках пізнання: "...разом з початком Нової філософії вже виникає суперечка між протилежними напрямками пізнання... Одна сторона вважає єдино істинним пізнання речей через чуттєве (чувственне) сприйняття, інша – за допомогою розуму, або ясного і чіткого мислення: там досвід (empeiria), тут розсудок (ratio) вважається єдиним засобом для вирішення філософської задачі, тому це рішення і варто шукати в протилежних напрямках..." [2].

Наприклад, Ф. Бекон стверджує поняття людини як емпіричної істоти, яка зрештою здатна до перетворення, до власного самоствердження. В філософії Дж. Локка, ідея людини, як чистої дошки, розглядається з точки зору способу залучення людини до соціального досвіду, до оволодіння предметно-практичними навичками, та людське розуміння себе як соціально – орієнтованої істоти: "... наша пізнавальна спроможність цілковито відповідає не лише всім інтересам людини, але й тим цілям в сфері пізнання, які вона може собі поставити. Не маючи можливості пізнати весь обсяг речей (з причини недостатньої сили розуму), людина все ж може ясно та чітко пізнавати ті речі, з якими вона має справу..." [3].

З'ясовуючи можливості пізнання, Локк відкидає тотожність "порядку ідей" і "порядку речей", що була властива філософії раціоналізму. Сумніви, які виникають щодо цієї тотожності, спонукають англійського мислителя задаватися питаннями, які стають основою його міркувань. Виходячи з цього, він спрямовує свою увагу, а з нею і своє вчення, проти теорії "вроджених ідей" Декарта, проголошуючи душу людини "чистою дошкою" (tabula rasa), на якій чуттєвий досвід малює свої візерунки,

важаючи досвід основою будь-якої філософії, від досвіду залежить саме по собі знання.

На думку Локка, результатом чуттєвого досвіду індивіда є пізнання, всі людські знання мають досвідне походження. "... чим менше чуттів у людини чи іншої істоти, чим менш чисельні і блідіші враження, утворені за допомогою них, чим слабші здібності, які застосовуються до вражень, тим далі вони від пізнання" [4].

Дж. Локк поділяє досвід на зовнішній, який людина набуває через органи відчуття, і, таким чином, стає основою для чуттєвого пізнання природи, і внутрішній, який людина набуває через внутрішнє самосприйняття, що стає основою для рефлексії. Ідеї-уявлення, які виникають із цих досвідів є простими або складними. Уявлення, які безпосередньо зумовлені подразненнями, тобто йдуть від об'єкта, Локк називає простими ідеями. Ці ідеї поділяються на ідеї, які виникають внаслідок рефлексії (процеси свідомості), ідеї, в яких беруть участь як зовнішнє чуттєве сприйняття так і рефлексія (ідеї насолоди, часу).

Оскільки прості ідеї безпосередньо зумовлені подразненнями, що походять від об'єкта, то розум поводитьсь пасивно. Свою активність розум виявляє лише шляхом порівняння, поділу, поєднання й абстрагування. Завдяки діяльності розуму відбувається продукування складних ідей: субстанцій, модусів і відношень. Дж. Локк називає субстанціями види й одиничні речі, які існують самі-по-собі. Модуси – це складні ідеї, що не існують самі-по-собі, а є складовою частиною субстанцій. Відношення – це причини і наслідки. Слід також звернути увагу на те, що під час аналізу внутрішнього і зовнішнього досвіду виявляється, що не всі ідеї адекватно відображають свій об'єкт.

Отже, Дж. Локк розрізняє у чуттєвому сприйнятті первинні і вторинні властивості. Первинні властивості характерні для зовнішніх речей, наприклад, протяжність, форма, щільність, а вторинні властивості – це колір, запах, смак, які є лише суб'єктивними відчуттями. "Звідси Локк робить висновок, що ідеї первинних властивостей тіл схожі з ними та їх прообразами, що справді існують у самих тілах, але ідеї, що викликаються в нас вторинними властивостями, зовсім не мають схожості з тілами. У самих тілах немає нічого схожого з цими нашими ідеями. У тілах, що їх ми називаємо за цими ідеями, є лише здатність викликати в нас ці відчуття. І те, що є блакитним, солодким або теплим в ідеї, те в самих тілах, які ми так називаємо, є лише певний обсяг, форма і рух непомітних частинок" [5].

Таким чином, виводячи все знання з досвіду і розрізняючи первинні та вторинні властивості або якості, у Дж. Локка виникають певні труднощі у тлумаченні категорії "субстанція", ідея якої, на його думку, не сприймається ні через відчуття, ні через рефлексію. Агностична позиція Дж. Локка з його сенсуалістичними посиленнями на відповідні досвідно-емпіричні дані засвідчує, що він не міг довести початкові принципи, які лежать в основі його філософії, і які є метафізичними.

Для філософії Дж. Локка специфічною прерогативою є акцентування уваги на гносеологічних проблемах – передусім, на пізнанні саме людсь-

кої природи, а не природи як такої. Це дає підстави вважати, що, на відміну від Ф. Бекона, емпіризм якого мав переважно методологічну спрямованість, і на відміну від Т. Гоббса, емпіризм якого можна вважати систематизацією вчення Бекона, філософію Дж. Локка можна вважати принциповим протиставленням емпіричної системи системі раціоналізму.

Виявляється, що можна вважати філософську систему Дж. Локка, з одного боку, "однобічною", а з іншого – вершиною розвитку сенсуалізму, оскільки саме Дж. Локку вдалося обґрунтувати тезу про чуттєве походження ідей і знань. Крім цього, слід зауважити, що Дж. Локк визначального значення надає не лише, і не стільки зовнішньому досвіду, скільки внутрішньому, і на цій підставі англійця можна вважати мислителем, який надав розвитку сенсуалізму та емпіризму в цілому: "... у досвіді можна вбачати або ж відчуттєві сприйняття людей (сенсуалізм), або ж стан психіки у цілому, і зокрема розуму (емпіричний раціоналізм). Сенсуалізм водночас буває або ж ідеалістичним, коли заперечується існування зовнішнього матеріального чинника відчуттів, або ж матеріалістичним, коли досвід розглядається як сукупність відчуттєвих сприйнятів об'єктивно означених об'єктів – тип сенсуалізму, що належить Локку" [6]. Крім цього, емпіризм Дж. Локка більш рефлексивний у порівнянні з емпіризмом Ф. Бекона чи Т. Гоббса.

"... Г'юм відносив себе до емпіричної традиції Бекона, Ньютона, Локка, Шефстбері, Мандевіля, Хатчесона та Баталера, "які поставили науку про людину на нову опору, привернули увагу та зацікавили публіку ... Г'юм відрізнявся від інших у намаганні розкрити всі аспекти людської природи, за винятком незначної області, яка була апіорною, та у прийнятті результатів досліджень, хоч якими б вони не були. Інші зупинялися раніше на тому або на іншому" [7]. У своєму основному творі "Трактат про людську природу" Д. Юм вказує на те, що його основне завдання полягає в тому, щоб запровадити у науки про людину емпіричні методи дослідження, спираючись при цьому на досвід і спостереження.

"Наскільки Г'юм обмежував себе наукою про людину – а саме це він здебільшого робив – настільки ж він присвятив себе фактам, практичним наслідкам свого емпіричного дослідження природи людини" [8]. Д. Юм розглядає людську природу, насамперед, як проблему людських пізнавальних здатностей: "... аналізуючи пізнавальну спроможність, а отже, й можливості істинного та хибного пізнання, Д. Юм із самого початку висловлює власні міркування щодо загальної можливості адекватного опису цієї пізнавальної спроможності" [9], розв'язок якої можливий зовсім на новій основі, при чому ця основа цілком емпірична.

Таким чином, безпосереднім об'єктом нашого досвіду є зміст нашої свідомості, в основі якої лежать перцепції, які Д. Юм поділяє на два класи: враження й уявлення. Він говорить про це так: "Усі перцепції людського розуму зводяться до двох відмінних один від одного родам, які я буду називати враженнями (*impressions*) та ідеями" [10].

Це два різновиди сприйняття, враження мають більшу силу і якість: "...під ідеями я буду розуміти слабкі образи цих вражень у мисленні та

суджені..." [11]. Отже, ідеї, принаймні прості, такі ж, як і враження, тільки слабші.

Кожна проста ідея має просте, схоже на неї враження, а кожне просте враження пов'язане з відповідною ідеєю. Всі наші прості ідеї у своїй первісній формі походять від простих відповідних їм вражень, які вони точно відтворюють.

Натомість складним ідеям нема потреби бути подібними до вражень. "...враження – я розумію не спосіб породження в душі живих сприйнятів, але винятково самі ці сприйняття ..." [12]. Доказом того, що враження з'являються першими є досвід; наприклад, сліпий від народження не має ідеї кольорів.

Ті з ідей, що зберігають значний ступінь живості первісних вражень, належать до пам'яті, решта ідей – до уяви: "... враження або зберігає при своєму новому з'явленні значну міру своєї початкової живості та виявляється чимось середнім між враженням та ідеєю. Здатність, за допомогою якої ми повторюємо свої враження першим способом, називається пам'яттю, інша ж – уявою" [13].

Д. Юм стверджує, що коли в нас є ідея людини, то вона зберігає всю особливість враження від людини. Розум не може сформулювати будь-якого уявлення про кількість чи якість, не сформувавши точного уявлення про ступені її вияву. Абстрактні ідеї, самі-по-собі, одиничні, проте в своїй репрезентації вони можуть ставати загальними.

Ця теорія, будучи новітньою формою номіналізму, може мати два заперечення – одне логічне, друге психологічне. Почнімо з логічного заперечення. Д. Юм зазначає, що коли ми помічаємо схожість між кількома предметами, ми всім їм даємо одну назву. З цим погодиться кожен номіналіст. Але фактично загальна назва, наприклад, "кіт", така ж нерелятивна, як і кіт узагалі. Таким чином, номіналістичне розв'язання проблеми універсалій виявляється неспроможним через недостатню суворість застосування самих принципів номіналізму: ті принципи хибно застосовуються тільки до "речей", проте не до слів.

Психологічне заперечення серйозніше. Уся теорія ідей як відбитків вражень, викладена Д. Юмом, може підлягати запереченню в тому, що в ній не беруться до уваги непевності. Кажучи, що ідеї походять від вражень і точно їх відтворюють, Д. Юм виходить за межі психологічної правди.

Нема, каже Д. Юм, враження від Я, отже, нема ніякої ідеї Я. "Як на мене, коли я найглибше поринаю в те, що я зву своїм Я, я завжди зашпортовуюсь об те або те окреме сприймання – тепла чи холоду, світла чи тіні, любові чи ненависті, страждання чи насолоди. Я ніколи не можу зловити самого себе без сприймання і ніколи не можу спостерігати щось інше, крім сприймання" [14]. Може, іронічно погоджується Д. Юм, є й філософи, що можуть сприймати самих себе, але, "не беручи до уваги кількох здатних на таке метафізиків, про всю решту людства я намілюсь стверджувати, що люди не більш ніж жмутки або сукупності різноманітних сприймань, що йдуть одне за одним з невлвовимою швидкістю й завжди перебувають у постійному рухові та зміні" [15].

Таке розуміння ідеї "Я" є досить важливим. Насамперед, "Я", якщо така річ існує, ніколи не сприймається, отже, ми не можемо мати ідеї "Я". Якщо прийняти даний аргумент, то його слід ретельно сформулювати. Жодна людина не сприймає свого власного мозку, і все ж у певному істотному розумінні людина має "ідею" мозку. Такі "ідеї", що є вивідними від сприйняття, не належать до основного з погляду логіки запасу ідей, вони складні й описові – отже, якщо принцип Юма вірний, що всі прості ідеї походять від вражень, і якщо той принцип відкинуто, то ми знову змушені повернутися до "вроджених" ідей. "Таким чином, розвиваючи локківсько-беркліанську тезу про докорінну відмінність між двома родами буття, якими є буття речей та буття розуму ..., Д. Юм так само як і його попередники з самого початку відмовляється не лише від можливості існування природжених ідей ..., але й від необхідності введення в свою систему очевидності Божественної присутності ..., що гарантувала б постійну наявність зв'язку між речами та ідеями" [16].

Звертаючись до сучасної термінології, ми можемо сказати: ідеї речей або явищ, які не сприймаються завжди можна визначити на основі сприйнятих речей або явищ, тому, замінивши визначення, що потребує подальшого визначення, ми, не вводячи будь-яких речей, що не сприймаються або явищ, завжди можемо стверджувати, що наші знання емпіричні. Таким чином, все психологічне знання можна сформулювати, не вводячи категорію "Я". Крім того, "Я", згідно з визначенням, може бути тільки жмутком сприйнятого, а не новою простою "річчю".

З цього не висновується, що немає простого "Я", а впливає тільки те, що ми не можемо знати, є "Я" чи його не існує в наявності, і що в будь-яку сферу наших знань "Я" може ввійти тільки в якості пучка сприйняття. Цей висновок важливий для метафізики, оскільки дозволяє позбутися основних слідів вживання "субстанції"; важливий для теології, оскільки скасовує все нібито знання про "душу"; важливий для аналізу пізнання, оскільки показує, що категорія об'єкта і суб'єкта не є обґрунтованою.

Значну увагу Д. Юм приділяє тлумаченню поняття ймовірність, під яким він не має на увазі те знання, яке розкриває математична теорія ймовірності, але виводить поняття ймовірності до когорти невірогідного знання. Наприклад, те, що виводиться з емпіричних фактів, але не сам висновок, що не спирається на докази. Ймовірність обіймає все наше знання про майбутнє і знання про неспостережені частини минулого і теперішнього. По-суті, ймовірність обіймає все, крім, з одного боку, безпосереднього спостереження, а з другого – логіки й математики. Аналіз такого "ймовірного" знання приводить Д. Юма до певних скептичних висновків, які однаково важко і спростувати, і визнати.

Д. Юм починає з визначення сімох типів філософських відношень: схожості, тотожності, просторово-часових відношень, співвідношень кількості чи числа, ступенів якості, суперечливості і причинності. У свою чергу, філософ поділяє ці відношення на два види: ті, що залежать тільки від ідей, і ті, які можна змінювати, не змінюючи ідей. До перших належать схожість, суперечливість, ступені якості, співвідношення кіль-

кості чи числа. Просторово-часові і причинні відношення лишень імовірне. Алгебра і арифметика – єдині науки, в яких ми можемо провести довгу низку міркувань, не втрачаючи вірогідності. Геометрія вже не така вірогідна, як алгебра і арифметика, бо ми не можемо бути впевненими щодо істинності її аксіом.

До відношень, що спираються не тільки на ідеї, належать тотожність, просторово-часові відношення і причинності. У перших двох розум не виходить за межі того, що безпосередньо постає перед чуттям. (Просторово-часові відношення, стверджує Д. Юм, можуть бути сприйняті і можуть формувати частини вражень). Тільки причинність дозволяє нам виводити якусь річ або явище з іншої речі або явища. Тільки причинність створює такий зв'язок, який породжує певність, що існування чи дії певного об'єкта передуює якимось інше існування, чи дія зумовлює друге існування чи дію.

У картезіанській і схоластичній філософії зв'язок причини і наслідку вважали так само необхідним, як і всі логічні зв'язки. Перший справді серйозний виклик цьому поглядові кидає Д. Юм, з якого і починається новітня філософія причинності. Філософ вважає, що є закон, згідно з яким існують судження типу "А спричиняє В", де А і В – класи подій.

Д. Юм зауважує, що силу, з допомогою якої один об'єкт є причиною руху іншого, неможливо виявити з ідей двох об'єктів, так що причину і наслідок ми можемо знати тільки з досвіду, а не з розважань чи роздумів. Твердження "те що почалось, мусить мати причину", каже Д. Юм, не містить інтуїтивної вірогідності, на відміну від тверджень логіки. Він приходить до погляду, що, кажучи "А спричиняє В", ми маємо на увазі тільки те, що між ними існує якийсь необхідний зв'язок. Наше уявлення про причину і наслідки – це лиш уявлення про певні об'єкти, які завжди поєднані між собою. Ми не можемо розкрити причини цього поєднання.

В своїй теорії Д. Юм маніпулює визначенням "віри", яка, на його думку, є живою ідеєю, пов'язаною або асоційованою з теперішніми враженнями. Завдяки асоціації, якщо А і В були постійно поєднані в минулому досвіді, враження А створює ту живу ідею В, що й становить віру в В. Це дає пояснення, чому ми віримо, що А і В поєднані між собою; сприйманий образ А пов'язаний з ідеєю В, і ми приходимо до думки, що А пов'язане В, хоча насправді така думка безпідставна.

Д. Юм неодноразово повторює твердження: те, що нам видається необхідним зв'язком між об'єктами, є насправді тільки зв'язком між ідеями тих об'єктів: звичка детермінує розум, – саме це враження, або детермінація, й прищеплює нам ідею необхідності. Нанизування прикладів, що приводить нас до віри, буцімто А спричиняє В, не додаючи нічого нового до об'єкта, але в розумі призводячи до асоціації ідей; таким чином "необхідність – це те, що існує в розумі, а не в об'єктах.

Остаточний результат юмівських досліджень того, що видається нам знанням, здається, не таким, якого, на нашу думку, він прагнув досягти. Підзаголовок його книги виглядає наступним чином: "Спроба запровадити експериментальний метод у судженнях на моральні теми". Очевидно, що Д. Юм розпочав з віри, буцім науковий метод виявляє правду,

всю правду й саму тільки правду, проте закінчує він переконанням, що віра ніколи не буває розумною, оскільки ми нічого не знаємо. Сформулювавши аргументи цілковитого скептицизму, Д. Юм не спростовує цих аргументів, а знову повертається до природної довірливості.

Природа завдяки абсолютній і невідкладній необхідності дала нам можливість судити так само, як і дихати та відчувати: "... оскільки сам Д. Юм не лише не відмовляється від ідеї зовнішнього світу, а, навпаки, демонструє її продуктивність для процесу побудови науки. Так, саме скептицизм щодо відчуттів жодним чином не лише не заперечує їх, але й не знижує їх цінності. Йдеться лише про те, що відчуття не дають нам можливості сприйняти світ-у-собі (світ об'єктів), а наша віра в нього є не наслідком логічних побудов, а виключно продуктом уявлення. Однак навіть такий висновок не є підставою зречення цієї віри" [17].

Ми навіть не можемо бачити певних об'єктів у яскравішому та виразнішому світлі з огляду на їхнє звичайне поєднання з теперішніми враженнями, так само як ми не можемо не помічати навколишніх речей, коли при яскравому сонячному світлі спрямовуємо на них погляд. "... повний скептицизм неможливо підтримувати. Це може статися лише у кабінеті, а поза кабінетом природа бере своє і пристрасті перемагають розум. Наука про людину не може бути відділена від справ життя; це практичне питання і воно вимагає практичного філософа, того, то бажає жити своєю філософією" [18]. Той, хто завдасть собі клопоту спростувати цей цілковитий скептицизм, насправді дискутуватиме, не маючи опонента, і намагатиметься аргументами обґрунтувати властивість, якою природа з самого початку довіку обдарувала розум і яку зробила неминуchoю. "Скептик, – провадить Д. Юм, – далі розважатиме і віритиме, хоча й визнаватиме, що не може захистити свій розум розумом; на такий же підставі він повинен погодитись із принципом існування тіла, дарма що не може казати, ніби хоч якийсь філософський аргумент потверджує його правдивість. Ми можемо запитати, що породжує в нас віру в існування тіла? Проте марно питати, існує тіло чи ні. Це факт, істинність якого ми повинні визнавати в усіх наших розважаннях" [19]. Наведена вище цитата – початок розділу "Про скептицизм щодо чуттів". Після довгих розважань розділ закінчується таким висновком: "Скептичний сумнів, як щодо розуму, так і чуттів, – це хвороба, якої ніколи не можна остаточно вилікувати, вона щоразу повертатиметься до нас, дарма що ми її проганятимемо, а часом нам навіть здаватиметься, ніби ми остаточно її позбулися. Тільки безтурботність і неухважність можуть нам стати хоч якимись ліками. Через те я цілком на них покладаюся; приймайте за істину, що, хоч би якими могли бути погляди читача тепер, через годину він буде переконаний, що є і зовнішній, і внутрішній світ" [20].

Нема ніякої рації вивчати філософію, – так вважає Д. Юм, – хоча що для людей певної вдачі це приємний спосіб марнувати час. "В усіх життєвих ситуаціях нам слід дотримуватися нашого скептицизму. Якщо ми віримо, що вогонь пече, а вода охолоджує, то це тільки тому, що думати інакше нам коштуватиме великих страждань. Навіть якщо ми філософи,

слід дотримуватися тільки скептичних принципів, спираючись на прихильність, яку ми відчуваємо до філософувань" [21].

Філософія Д. Юма, байдуже, хибна вона чи істинна, свідчить про крах раціоналізму вісімнадцятого сторіччя. Д. Юм, як і Дж. Локк, виходить з наміру прийняти сенсуалістичну та емпіричну позиції. Він намагається нічого не приймати на віру, а прагне з'ясувати, які знання можна почерпнути з досвіду та спостереження.

Але, Д. Юм доходить небезпечного висновку, що з досвіду і спостереження нічого не можна навчитися. Нема такої речі, як розумна віра. Якщо ми віримо, що вогонь пече, а вода охолоджує, то лише тому, що думати інакше нам коштуватиме великих зусиль. Ми не можемо не вірити, але й сама ця віра, котрою ми віримо не може бути обґрунтована розумом. Жодна лінія поведінки не раціональніша за будь-яку іншу, бо вони здебільшого ґрунтуються на ірраціональних переконаннях. Д. Юм каже про те, що помилки в релігії небезпечні, а помилки в філософії сміховинні. "Небезпечний" – це причинне слово, і хто скептично ставиться до причинності, той не може знати, того, що насправді є "небезпечним". По суті, в подальших частинах трактату та в ході розмірковувань Юм зовсім забуває про свої фундаментальні сумніви і пише здебільшого так, як писала б і решта освічених моралістів тієї доби.

Таким чином, для Юма – "людина виступає не як стародавня сократівсько-платонівська або сучасна картезіансько-лейбніцівська *тварина, що думає*, а як істота, в якій переважають почуття, емоції, пристрасті, схильності" [22].

1. Прокопов Д. Є. Інтерпретація хиб в європейській філософії XVII – середини XVIII століть : монографія. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2008. – С. 12. 2. Фишер К. История новой философии: Введение в историю новой философии. Фрэнсис Бэкон Верлуамский. – М. : Издательство АСТ, 2003. – С. 494. 3. Прокопов Д. Є. Інтерпретація хиб в європейській філософії XVII – середини XVIII століть : монографія. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2008. – С. 278. 4. Локк Дж. Соч. : в 3 т. Т. 1. / Дж. Локк. – М. : Мысль, 1985. – С. 197. 5. Там же. – С. 96. 6. Історія філософії : підручник / Ярошовець В. І., Бичко І. В., Бугров В. А. та ін. ; [за ред. Ярошовця В. І.]. – К. : Видавництво ПАРАПАН, 2002. – С. 285. 7. Моссер Е. К. Передмова // Гюм Д. Трактат про людську природу: Спроба запровадження експериментального методу міркувань про об'єкти моралі / Д. Гюм ; [за ред. та передм. Е. К. Мосснера ; пер. з англ. П. Насада]. – К. : Видавничий дім "Всесвіт", 2003. – С. 14. 8. Там само. – С. 22. 9. Прокопов Д. Є. Інтерпретація хиб в європейській філософії XVII – середини XVIII століть : монографія. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2008. – С. 321. 10. Юм Д. Трактат о человеческой природе / Д. Юм. – М., 1998. – С. 68. 11. Юм Д. Соч. : в 2 т. Т. 1. / Д. Юм. – М. : Основы, 1966. – С. 62. 12. Там же. – С. 63. 13. Там же. – С. 69. 14. Юм Д. Трактат о человеческой природе / Д. Юм. – М., 1998. – С. 298. 15. Там же. – С. 299. 16. Прокопов Д. Є. Інтерпретація хиб в європейській філософії XVII – середини XVIII століть : монографія. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2008. – С. 338. 17. Прокопов Д. Є. Філософування в контексті скептицизму в "Трактаті про людську природу" Д. Юма // Мультиверсум. Філософський альманах. – К. : Центр духовної культури, 2004. – № 43. – С. 6. 18. Моссер Е. К. Передмова // Гюм Д. Трактат про людську природу: Спроба запровадження експериментального методу міркувань про об'єкти моралі / Д. Гюм ; [за ред. та передм. Е. К. Мосснера ; пер. з англ. П. Насада]. – К. : Видавничий дім "Всесвіт", 2003. – С. 23. 19. Юм Д. Трактат о человеческой природе / Д. Юм. – М., 1998. – С. 239. 20. Там же. – С. 267. 21. Там же. – С. 270. 22. Моссер Е. К. Передмова // Гюм Д. Трактат про людську природу: Спроба запровадження експериментального методу міркувань про об'єкти моралі / Д. Гюм ; [за ред. та передм. Е. К. Мосснера ; пер. з англ. П. Насада]. – К. : Видавничий дім "Всесвіт", 2003. – С. 23.

Надійшла до редколегії 13.02.12

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ ТА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ В ЕКЗИСТЕНЦІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ Ж.-П. САРТРА

У статті проаналізовано проблему свободи та відповідальності в екзистенційній філософії Ж.-П. Сартра. Свобода і відповідальність представлені головними феноменами людського буття та основними концептами у філософії мислителя.

Ключові слова: свідомість; свобода; вільний вибір; відповідальність; екзистенційна філософія.

В статье проанализировано проблему свободы и ответственности в экзистенциальной философии Ж.-П. Сартра. Свобода и ответственность представлены главными феноменами человеческого бытия и основными концептами в философии мыслителя.

Ключевые слова: сознание, свобода, свободный выбор, ответственность, экзистенциальная философия.

In article the problem of freedom and responsibility in Sartre's existential philosophy is analyzed. Freedom and responsibility are represented by main phenomena of human being and main concepts of the thinker's philosophy.

Keywords: consciousness, freedom, free choice, responsibility, existential philosophy.

Торкаючись всіх сфер та граней людського буття, свобода та відповідальність є своєрідним представленням та відображенням вільного суб'єкта, індивідуальності та автентичності. Будучи в центрі філософсько-антропологічних, гуманістичних та соціологічних концепцій Аристотеля, Августина, І. Канта, Ф. Ніцше, Е. Фрома – центральним проблемним питанням даної статті у розумінні умов та структур особистісного існування кожної людини, виступатиме свобода та відповідальність, які, чи не найкраще, відображені у філософській традиції екзистенціалізму.

Дослідження в сфері екзистенційної філософії знаходять свій яскравий вияв у працях українських дослідників – В. Ляха, К. Райди, М. Пазенка, О. Соболя, Л. Ситниченко, Г. Шалашенко, Є. Андроса, А. Дондюка, а також у працях зарубіжних філософів та істориків філософії: В. Кузнецова, С. Великовського, Г. Стрельцової, Т. Тузової, Л. Андрєєва, В. Вольнова, Е. Коссака, Л. Стевенсона, Б.- Г. Леві, Е. Юровської.

Однак, висвітлення та аналіз специфіки розвитку і особливостей проекту свободи та відповідальності, конкретніше буде стосуватися екзистенційної філософії Ж.-П. Сартра, в якій зазначається взаємозв'язок свободи та відповідальності з людським вибором людини, як головних структур її існування. Мета статті – обґрунтування та виявлення особливостей концепції свободи та відповідальності у філософії Ж.-П. Сартра, як одного із суттєвих антропологічних вимірів буття людини у сучасній філософській думці.

Критика Сартром людського існування у філософсько-літературних творах, трагічних станів екзистенції, пропагування "філософії страху та відчаю" не втратили свого сенсу і для розвитку його філософських ідей. Єдиним ключем для їхнього розуміння виступає свобода людини, яка є у Сартра більше, ніж темою його творів, оскільки свобода скоріш ототож-

нювалася із буттям, з свідомістю, із прагнення вистояти та відбутися в якості людини. "Прихильність свободі – не просто ідея, не тільки пафос всієї сартрівської діяльності; її неможливо відділити від його натури, від його способу життя, від його побуту" [1]. Про свободу постійно йдеться в нашому бутті, і як стверджує сам Сартр, "всі мої "способи буття" однаково виявляють її..." [2], саме тому, ми повинні мати повне розуміння свободи.

Свобода у філософії Сартра виступає першою умовою дії, яка є інтенційною. "Передаючи цю свободу людині, Сартр тим самим вводить в свою онтологію "невизначеність" (автономію) і продуктивність свобідної дії як констатуючий елемент буття" [3]. Дія набагато перевершує наявне буття, відкидає даність, володіє достатнім пріоритетом перед дійсним, і можливе, таким чином, може зреалізуватися. Адже, не намагаючись бачити можливість покращення ситуації, свобода всіляко заперечується. Проте, свобода виступає як можливий намір заперечення даного, і тому конструє дію, яка можлива саме завдяки свободі. Відмовляючись від цього, людина сама може втратити її, а втрачається вона тоді, коли вона не усвідомлює того, що може змінити ситуацію, не усвідомлює себе як таку, що бере участь у зміні цієї ж ситуації. В такому випадку, вона взагалі розглядається як річ, як така, що не здатна діяти. У своїй праці "Буття і ніщо", Сартр говорить, що "діяти – це змінювати форму світу, використовувати засоби з огляду на певну мету, створювати такий організований інструментальний комплекс, щоб унаслідок низки зчеплювань і зв'язків, зміна, здійснена в одній ланці, спричиняла зміни в усій низці і зрештою давала передбачений результат" [4]. Таким чином, свобода постає невід'ємною частиною людської реальності, адже, "в найпростіших прикладах із життя ставиться важливе питання людського існування – питання про свободу людини" [5].

Розпочинаючи свою філософську діяльність з феноменології, для Сартра, способом існування свідомості є неантизація, тобто заперечення будь-якої визначеності та детермінації зсередини. "Отже, неантизація (тобто зведення наявних умов до стану "ніщо") є передумовою для виявлення первісної свободи" [6]. "Я" як "для-себе" здатне перетворюватися в ніщо, завдяки чому суб'єкт сам формує свій власний світ. Посередництво неантизації та проектності свідомості, спричинює можливість буття ставати феноменом, а світу – набувати конкретності та сингулярної тотальності. Для того, щоб ця тотальність існувала і знаходила себе як "світ", потрібна свобода, що стає очевидною в актах "неантизації", в яких не має ніяких інших основ, ніж вона сама, адже свобода є абсолютно безпідставною; "свобода є не еквівалентно-функціональна цінність, а умова ціннісного виміру взагалі" [7].

Свобода мислиться Сартром як світ, що ні в якому разі не може отожднюватися з світом "речей-в-собі", бо вільна лише та людина, яка ними не детермінована. Свобода не підлягає визначенню, вона не має сутності, і не підводиться під якусь необхідність, адже в ній існування передує сутності та визначає її. І коли людина свобідна – вона в пошуках самої себе та у виборі самої себе. Свобода – це те, що допомагає

знайти свою ідентичність, вибрати свій предметний світ, який може по праву бути для людини, бути її структурою. Завдяки свободі, Сартр намагається дати людині її автономію і реальність, не редукуючи її до якихось структур, причин чи ідей. "Свобода – це рух, за посередництвом якого екзистенція повертається до своєї початкової природи, усвідомлює цю природу і з її усвідомленням реалізує її по-справжньому" [8]. Однак, свободі Сартра можна закинути багато аргументів, які її спотворюють, і, взагалі, роблять неможливою. Ними можуть виявитися як клас, мова, історія, нація, держава, перед якими людина просто беззахисна. Всі ці приклади є яскравим проявом обмеження свободи. Та слід зауважити, що наявність цих перешкод, зайвий раз говорить про очевидність свободи.

Розуміння свободи як провідної характеристики людського буття, постає в залежність та функціонує завдяки вільному вибору людини, що є проявом вибору цінностей та сенсів. Людина є свобода, яка обирає та є засудженою на свободу, закинута у неї. Свобода не є випадковим вибором, вона є свободою "для-себе", просвітленням буття чи розривом у бутті, своєрідним моментом вирішення. "Свобода, ця "основа основ", є корінням усякого вибору" [9].

Вибір у філософії Сартра набуває глибинної значущості. Існування дано людині вже, "...існуванням заповнене все, і людині від нього нікуди не дітися" [10], саме тому кожен має існувати, для того щоб обирати. Те, що ми обираємо, є нашою сутністю, своєрідним способом, за допомогою якого ми існуємо. Тому кожен раз, коли людина розмірковує та обирає, це завжди є вирішальний час. Деяким вибором себе і є наша свідомість, тому ми повинні думати про себе як про таких, що обирають для себе цінності і певний сенс у всьому акті свого існування, бо сама свідомість і є оцінкою. Ми постійно себе обираємо шляхом відкидання та заперечення того, чим ми є, та чим ми були, "...ми здатні робити вибір та ініціювати дії, що містять в собі найглибші рівні нашого буття" [11], адже це своєрідний шлях від тієї істоти, яка була, до істоти, якої ще немає.

Будучи у світі, людина зустрічається з ситуаціями, які є абсолютно незалежними від неї, і які набувають своєї повноти лише тоді, коли проходять через свободний вибір людини. Звісно, людина може і відмовитися від долання тих чи інших перешкод, "...але в цьому випадку мова буде йти не про ліквідацію об'єктивної перешкоди, а про ліквідацію мого проекту, про дійсне обмеження моєї свободи" [12]. Для Сартра вибір постає невідворотним у житті людини. Однак, уникнення вибору, призводить до потрапляння у "неправильну віру", одним із проявів якої є уникнення відповідальності. Замість життя в якості суб'єкта, який відчуває свою свободу, людина перетворюється просто на об'єкт. Для Сартра, жити, а особливо діяти у "неправильній вірі" означає відвернутися від свободи і від створення сенсу та цінностей для себе самого, означає існувати як об'єкт і бути подібним до нього, що визначається законами природи, незважаючи на те, що вибір цієї віри є так само свободним як і будь-який інший. Проте, одним із головних завдань, які прагне вирішити Сартр, не є сам свободний вибір, і те, що людина його робить, а те, що в

умовах, які дані людині для її існування, людина не може уникнути цього вибору. Філософ стверджує, що кожна людина повинна робити свій власний вибір свого світу.

Кожний вибір виникає в своєрідній пустоті, ніби з самого початку, без жодного впливу ціннісних установ чи умов. Неантизації піддається будь-який внутрішній і зовнішній результат. Саме тому межею для людини є той самий свободний вибір, і вона робить його навіть тоді, коли не хоче цього робити, і керується при цьому дорефлексивними пластами її внутрішнього світу. Слід зауважити, що людина вибирає цілісністю свого "Я", завдяки чому її вибір реалізується у вчинку, а "...для людської реальності-бути – це вибирати себе; до неї ні ззовні, ні зсередини не приходить нічого, що вона б могла отримати чи прийняти" [13]. Сартр стверджує, що вибір екзистенційний, коли ситуація доленосна, коли вона критична, і коли не має можливості уникнути вибору. Коли людина переживає дійсно критичні ситуації в своєму житті, і вибору як такого у неї не має, а розраховувати на якісь шанси є безглуздом, то єдиним залишається те, що людина "приречена" на свободу. Свобідна людина завжди на своєму шляху зустрічає певні перешкоди, які не створені нею, і їхній супротив для неї виникає у вигляді її свободного вибору, який є завжди всупереч.

Розкриваючи специфіку вільного вибору, слід зауважити, що в даному випадку виникають деякі неточності. Зокрема, замкнувши свободу у лоні свободного вибору, Сартр замикає свободу у самій свідомості, тому свобода постає простою властивістю людини щось змінювати і лише в своїх думках. Така свобода взагалі не може бути прийнята як така, що вносить якісь корективи у навколишній світ. Вибору людини, передусє первинний та початковий проект та вибір, що є певним вирішенням проблем буття, і ми даємо йому існування, оскільки ми втягнуті у нього, і переживаємо його. Тобто первинний вибір – це своєрідна поява у світі, яка абсолютно абсурдна, і яка є абсолютно несвідомим актом людини. Оскільки людина приречена на свободу, значить вона не вибирає бути свободною, вона є просто закинута у свободу. Первинний вибір і вибір людини постійно суперечать, один з них виражає дійсну свободу, оскільки керується людиною, а інший не піддається контролю і є необхідністю. Це ж переходить у дуалізм самої свободи і необхідності. Отже, якщо людина не може подолати той первинний вибір, то вона перебуває у залежності.

Первинний вибір виявив людину на світ, причому нав'язавши сам її проект, від якого вона намагається звільнитися. Цей проект йде проти її бажань і не дає повністю здійснитися. Первинний вибір у Сартра грає роль тотального відчуження людини. Людина є визначеною початковим проектом, а свобода людини постає як фатум, оскільки людина змушена постійно вибирати. В протистоянні проти детермінізму, Сартр сам сповідує його у своїй концепції свободи. Первинний вибір постає як причина всіх інших виборів, визначає бажання та цілі. Сама ж свобода виступає як сутність і визначає людське життя. Тобто, людина не зміню-

вала світ своїм діями, не шукала нові шляхи за посередництвом вибору, а змінювала свідомо в першу чергу себе, просто утверджуючи своє власне значення по відношенню до інших.

Свобідне буття людини здійснюється в ситуаціях, які виникають через людський вибір, і не має іншої ситуації за посередництвом свободи. "Свобода – це якраз ніщо, яке було в серці людини і яке змусило людську реальність робитися замість бути". Свобода та свободний вибір Сартра виступають з своєрідною етичною вимогою тотальної особистісної відповідальності людини, де мислитель показав "...методологію дослідження свідомості і діяльності людини як суб'єкта відповідальності і спосіб опису світу як кореляту моральної свідомості" [14].

Уявлення Сартра про відповідальність імпліковане у всіх його теоретичних конструкціях, які описують свідомість, світ, екзистенційний досвід, конкретні соціальні процеси, історію загалом. "Ми беремо слово "відповідальність" у його звичному значенні "усвідомлення, що ти – незаперечний автор якоїсь події чи об'єкта" [15], і "ситуація моя ще й тому, що вона є образом мого вільного самовибору, і все, що вона презентує мені, є моїм, оскільки це репрезентує й символізує мене". Коли ми вибираємо, то вибір йде до кінця, "...тут не має жодного примусу, бо примус не може мати влади над свободою" [16]. Вибір ми робимо щодня, тому кожен з нас несе за нього відповідальність. Людина стикається з абсолютною відповідальністю, вона скрізь натрапляє на себе і власні проєкти, і її покинутість та фактичність полягає у приреченості бути відповідальним за саму себе. Тому, "буття для-себе" не є основою ні для себе, ні для буття інших, натомість, воно має визначати суть буття – в собі і за своїми межами. Хто ж в страху реалізовує своє буття, кинутого у відповідальність, він тоді є свободою, "... яка цілком розкриває себе саму і буття якої перебуває в самому цьому розкритті" [17].

Екзистенціалізм віддає кожній людині в володіння її буття і покладає на неї повну відповідальність за своє існування, за те, що вона є. Говорячи про те, що людина відповідальна, значить, що вона відповідальна не лише за свою індивідуальність, а й за всіх людей. Філософ стверджує, що "коли ми кажемо, що людина сама себе вибирає, ми маємо на увазі, що кожен з нас вибирає себе, але цим ми також хочемо сказати, що, обираючи себе, ми обираємо всіх людей" [18], тобто, вибираючи в першу чергу себе, вона обирає людину взагалі.

Розмірковуючи про людську відповідальність, Сартр зазначає, що саме через неї можливе розуміння сенсу "тривоги", "закинутості", "відчаю". Відповідно, "...людина, яка на що-небудь зважається та усвідомлює, що обирає не тільки своє власне буття, але й те, що вона ще й законодавець, який обирає одночасно з собою і все людство, не може уникнути почуття повної та глибокої відповідальності". Тривога завжди присутня тоді, коли людина бере на себе відповідальність за будь-яке рішення, на яке наважується у своєму житті. Вибір здійснюється, а тоді він має цінність, і тривога, про яку тлумачить екзистенціалізм, пояснюється прямою відповідальністю за інших людей. Сама ж відповідаль-

ність нерозривно пов'язана із поняттям "залученості", яке означає, що людина незалежно від своєї волі та свідомості опиняється включеною в динамічний взаємозв'язок зі всіма людьми. В таких умовах будь-яка дія, а також бездіяльність визначають вплив на все, що відбувається у світі. В цьому гуманістичному дусі, Сартр формує основний принцип етики, який зобов'язує людину бути завжди свobodною та самостійною. Свобода – це те "ніщо" в самій людині, що примушує її робити себе, замість того, щоб просто бути, бо "бути" для людини завжди означає "обирати себе". На думку Сартра, людина несе на власних плечах важкість всього світу: вона відповідальна за світ і за саму себе, це і є спосіб буття.

Людське буття не має основи, людина просто закинута в світ, вона свobodна і відповідальна, тому "ми повинні визнати нашу відповідальність за все, що відбувається з нами, – не тільки за наші дії, але і за погляди, емоції, схильності та характери" [19]. В даному випадку, екзистенціалізм Сартра постає таким, що робить можливим людське життя і припускає людську суб'єктивність. "Але суб'єктивність, яка досягається як істина, не є суто індивідуальною суб'єктивністю, оскільки, як ми вказали, в мисленні людина відкриває не тільки саму себе, але й інших людей" [20]. Людство саме себе визначає, тому самодетермінація – головна характеристика людського стану. Екзистенціалісти, до яких належить Сартр, "...висувають на перший план відповідальність людини за вибір своєї поведінки, життєвої позиції і життєвого шляху" [21]. Це єдина теорія, що додає людині гідність і не робить з неї об'єкт.

Екзистенційна концепція Сартра пропонує нам своє бачення "відокремленого індивіда", котрий має мужньо і послідовно відкидати від себе "заклики" світу, відстоюючи своє право на нічим не детермінований вибір. Сутність людини – це те, як вона вміє використати своє існування в різноманітних ситуаціях. Звідси й головна теза французького мислителя – "існування передєє сутності". Саме завдяки існуванню людина обирає сама себе, свою самість, самореалізується та є свobodною та відповідальною.

1. Андреев Л. Жан-Поль Сартр: свободное сознание и XX век. – М.: Geleos, 2004. – С. 81.
2. Райда К. Поняття свободи в екзистенціалізмі // Свобода: сучасні виміри та альтернативи. – К.: Український Центр духовної культури, 2004. – С. 130.
3. Тузова Т. Ответственность личности за свое бытие в мире: критика концепций французского экзистенциализма / под ред. А. А. Михайлова. – Минск: Наука и техника, 1987. – С. 40.
4. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / пер. з фр. В. Лях, П. Таращук. – К.: Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2001. – С. 458.
5. Постер М. Ранний Сартр: экзистенциалистское понимание свободы. (Экзистенциальный марксизм в послевоенной Франции. Гл. 3. / пер. с англ. А. В. Дьякова // Философско-антропологические исследования. – Курск: Изд-во КГУ, 2008. – № 1–2. – С. 107.
6. Лях В., Лях Р. Свобода в контексті визначення людського існування: "онтологічна" структура чи форма реалізації // Свобода: сучасні виміри та альтернативи. – К.: Український Центр духовної культури, 2004. – С. 162.
7. Пазенок В. Феномен свободи в сучасних західних філософських концепціях // Свобода: сучасні виміри та альтернативи. – К.: Український Центр духовної культури, 2004. – С. 33.
8. Аббаньяно Н. Структура экзистенциализма. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм / пер. с итал. А. Л. Зорина. – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 201.
9. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки / пер. з фр. В. Шовкун. – К.: Основи, 1998. – С. 76.
10. Сартр Ж.-П. Нудота: роман, п'єси. – Харків: Фолио, 2006. – С. 156.
11. David A. Joplin. Sartre's moral psychology // The

Cambridge companion to Sartre / ed. by Christina Howells. – Cambridge University Press, 1992. – Р. 109. 12. Кузнецов В. Жан-Поль Сартр и экзистенциализм. – М. : Изд-во Моск. университета, 1969. – С. 121. 13. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / пер. з фр. В. Лях, П. Тарашук. – К. : Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2001. – С. 607. 14. Тузова Т. Ответственность личности за свое бытие в мире: критика концепций французского экзистенциализма / под. ред. А. А. Михайлова. – Минск : Наука и техника, 1987. – С. 6. 15. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / пер. з фр. В. Лях, П. Тарашук. – К. : Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2001. – С. 751. 16. Там само. – С. 753. 17. Там само. – С. 754. 18. Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – це гуманізм // Зарубіжна філософія ХХ ст. Кн. 6. – К. : Довіра, 1993. – С. 133. 19. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / пер. з фр. В. Лях, П. Тарашук. – К. : Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2001. – С. 180. 20. Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – це гуманізм // Зарубіжна філософія ХХ ст. Кн. 6. – К. : Довіра, 1993. – С. 137. 21. Коссак Е. Экзистенциализм в философии и литературе. – М. : Политиздат, 1980. – С. 113.

Надійшла до редколегії 06.02.12

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

КОНЦЕПЦІЯ ІНТЕНЦІОНАЛЬНОСТІ ДЖ. СЬОРЛЯ В ЯКОСТІ СПОСОБУ РОЗУМІННЯ САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ ОСОБИ

Стаття присвячена з'ясуванню змісту концепції інтенціональності в аналітичній філософії сучасного американського філософа Дж. Сьорля.

Ключові слова: інтенціональність, намір, тло, ілюкутивний акт, самоідентифікація.

Статья посвящена определению концепции интенциональности в аналитической философии современного американского философа Дж. Сьорля.

Ключевые слова: интенциональность, намерение, фон, иллюкутивный акт, самоидентификация.

The article is devoted to consideration the conception of the Intentionality as a way of understanding identity in the analytic philosophy of the modern American philosopher J. Searle.

Keywords: intentionality, intention, background, illocutionary act, selfidentification.

Дослідження інтелектуальної та цілеспрямованої діяльності людини в аспекті інтенціональності є одним з вагомих підходів, який дає можливість більш об'єктивного розуміння механізмів творення значень людиною на шляху її самоздійснення та реалізації самоідентифікацій. Дане бачення проблеми є актуальним аспектом філософських розробок аналітичної філософії кінця ХХ – початку ХХІ століть. Сучасний американський філософ Дж. Сьорль у своїй філософії мови, зокрема концепції мовленевих актів, що є складовою аналітичної філософії дії, намагається пояснити в першу чергу природу вираження того, що людина має на увазі за рахунок мовлення, ілюкутивних актів, інтенціональних станів, які посідають вагомe місце в розкритті механізмів творення та вираження сенсів, що формують внутрішні стани людини, її самість та самоідентифікацію.

Феномену інтенціональності крім класичних досліджень з феноменології Е. Гусерля, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понті присвячено багато праць представників сучасної американської аналітичної філософії, зокрема Д. Деннета, Т. Нагеля, К. Макінна, та інших.

Метою даної статті є дослідження феномену інтенціональності у концепції Дж. Сьорла, що дозволяє, в свою чергу, по новому розкрити поняття розуміння, формування наміру особи, її думок, того, що вона має на увазі в процесі мовлення, тобто розгляд дій, які є найбільш вагомими в процесі утворення й реалізації самоідентифікації людини.

Розглядаючи мовлення в якості складної системи прояву поведінки людини (часом несвідомої) згідно чітких правил, Дж. Сьорль вважає, що оволодіння мовою передбачає опанування правилами цієї поведінки. Відкриття цих правил фактично є поясненням поведінки індивіда, оскільки розуміти й пояснити означає знати значення, яке детерміновано даною мовою. Одним із способів дослідження та пояснення правил людської активності для філософа є розгляд ілюктивного акту, суттєвої складової поведінки особи, що співпадає в своїх головних характеристиках у носіїв всіх національних мов загалом, виступаючи частиною єдиного загальнолюдського інституту, а не елементом однієї окремо взятої національної мови, оскільки поняття про акт твердження, акт запитання чи обіцяння, й т. ін., є загальним явищем мови людини.

Наступним поняттям аналізу та дослідження цілеспрямованої діяльності людини виступає інтенціональність, за допомогою якого Дж. Сьорль досліджує мовлення людини, утворення нею слів, намірів, того, що особа має на увазі й промовляє, втілюючи у своїй реальності.

Крім того, дослідник звертає увагу на цілковиту залежність вимови звуків під час процесу мовлення й процесу написання письмових знаків від наміру людини та її думок (того, що вона має на увазі). Проте, безперечно, це є взаємозалежний процес де значення вимовлених звуків чи написаних літер залежить в першу чергу від конвенційних правил даної мови. У такий спосіб Дж. Сьорль визнає роль поняття, які виконують репрезентативні функції: значень (meaning), мовних виразів, мовної конвенції в розумінні мови як феномена спілкування людей та вагомого показника людської самоідентифікації.

Дослідник підкреслює, що розгляд багатоаспектних проявів мовленевого поведіння людини, її репрезентативних та інтенціональних аспектів, дозволяє розкрити механізми дії мови як єдиного загальнолюдського феномену соціальної поведінки та способу ідентифікації себе.

Інтенціональність у словниках визначається традиційно як спрямованість на когось або щось, й постає формою вираження свого відношення до того, що промовляється. Вперше додатковий сенс ментальних феноменів наприкінці XIX ст. помітив Ф. Brentano, вказавши, що їм всім властива інтенціональність на відміну від фізичних речей, у яких вона відсутня. Поняття інтенціональності мало у нього декілька смислів, зокрема, філософ вважав, що через інтенціональність ментальне не може бути зведено до фізичного, а об'єктами інтенціональності незалежно від природи можуть виступати будь-які фізичні речі й те, що володіє свідомістю та значенням. Така теза Ф. Brentano фактично поділила світ на ментальне та фізичне, що є протиставленням, а не продовженням одне одного. На дану думку філософія XX століття відповіла двома напряма-

ми: біхевіоризмом, який намагався подолати виникнувший розподіл на фізичне та нефізичне за допомогою об'єктивістських стратегій психології поведінки, й феноменологією, що розробила ментальний, суб'єктивний аспект інтенціональності.

Б. Ф. Скіннер, як біхевіорист, об'єктивний аналіз можливостей поведінки людини, сконцентрував на описові факторів, що спостерігаються зовнішньо, без звернення до ментальних станів. Ці складові поведінки індивідів для дослідника повністю зводились до регулярних механічних реакцій організму на стимули зовнішнього світу без потреби їх подальшого дослідження на інтенціональному та ментальному рівнях. У. Куайн, вважаючи, що інтенціональність не піддається логічному аналізу й не може бути включена у нейрофізіологічну мову науки, розглядав феномени, які вона описує химерними. Проте не всі представники аналітичної філософії так відносились до інтенціональності. Філософія Л. Вітгінштейна, Дж. Райла, Р. Чішолма, П. Гіча та інших, намагається природу інтенціональності досліджувати не тільки на рівні проблем співвідношення фізичних та ментальних об'єктів, а й на рівні мови. Але зафіксована Ф. Brentano дихотомія інтенціонального й фізичного не була знята мовними та логічними аспектами його дослідження, виявивши себе у двоякому пошукові причини інтенціональності: у внутрішніх властивостях індивідуальної особи, та дії зовнішніх обставин, які розкриваються за допомогою об'єктивних інтерсуб'єктивних методів. Залежно від рішення проблеми внутрішнього та зовнішнього (*intrinsic* – *extrinsic*) аналітична філософія розділилась на два напрями: прихильників точки зору, що інтенціональність є зовнішньою установкою людини (У. Селларс, У. Куайн, Р. Рорті, П. Черчленд, Д. Деннет, Д. Девідсон, Дж. Хогеленд, та інші); й представників концепції, що інтенціональність є внутрішнім (*intrinsic*) станом людини, який притаманий її свідомості від початку (Дж. Сьорл, Дж. Фодор, Т. Нагель, С. Кріпке, та інші).

Дж. Сьорль, в класичній гуссерлівській традиції, розглядає інтенціональність сутністю свідомості, звертаючи увагу, що через інтенціональні переживання, які є основою внутрішньої характеристики свідомості, можна розкрити всі стани психіки, оскільки вони отримують своє значення в свідомості тільки у зв'язку з цією інтенціональною актуальністю.

Американський філософ досліджує інтенціональність як філософсько-семантичну концепцію, яка виходить з того, що підґрунтям адекватної теорії семантики природної мови має бути поняття комунікативного наміру того, хто говорить. Так, згідно дослідника, жодне інше поняття, яке торкається проблем семантики мови, зокрема поняття значення (*meaning*) мовного виразу, не може бути визначено без участі комунікативного наміру. Таким чином, теорія інтенціоналізму Дж. Сьорля претендує на пояснення феномену вираження думок в ході комунікації за допомогою мови та станів виразу наміру людини мовними засобами.

В своїй концепції інтенціоналізму Дж. Сьорль не поділяє положення інших аналітичних філософів, які вважають, що мовні значення (*meanings*) тієї чи іншої природної мови не залежать від суб'єктивних

намірів, будь-яких інших характеристик внутрішнього світу чи конкретної ситуації використання; а також, що дослідження значень мовних виразів має проходити без врахування ментальних станів суб'єкта.

Американський філософ П. Стросон з приводу аналізу мовних виразів стверджував, що є два підходи на даний момент у філософії мови: теорія комунікативного наміру та теорія формальної семантики, вважаючи, що перший підхід тяжіє до перебільшення другорядного та випадкового. Дослідник погоджується, що неможливо дати адекватний опис поняття значення (meaning) не звертаючись до факту присутності у того, хто говорить складного наміру, який звернений до слухачів. "Безперечно, можливо знайти певну регулярність в тому, що людина має намір повідомити за допомогою промовляння певних речень й тим, що ці речення конвенціонально позначають. Проте, система семантичних та синтаксичних правил, з яких складається знання мови, й які детермінують значення речень – зовсім не є системою правил для комунікації... Абсолютно можливо, щоб людина повністю розуміла ту чи іншу мову,... не маючи жодних думок про його комунікативні функції" [1]. Дж. Сьорль такої точки зору не притримується.

Дослідник, крім того, до класичного розуміння інтенціональних станів, що виявляють себе через думки, бажання, переконання, твердження, наміри й інші ментальні стани, які спрямовані на справи та об'єкти зовнішньої дійсності, додає потужний вплив додаткових обставин Тла (Background), під впливом дії якого й формуються всі перераховані стани. Вони відрізняються, як стверджує філософ, від внутрішніх станів людини (біль, нудота й т. ін.) тим, що абсолютно не спрямовані на об'єкти оточуючого світу. Тобто йдеться про контекстну залежність буквального значення інтенціональних станів й ілокутивних актів. Людина має певний намір, мотивоване бажання тільки в залежності від додаткових припущень, які створюють атмосферу того чи іншого Тла (Background). Формулюючи закони дії Тла, дослідник наголошує, що інтенціональність проявляє себе через дію та сприйняття (так само як і самоідентифікація), а Тло (Background), в даному випадку, виступає можливістю форм вияву особою власної активності. Тло (Background), як вже зазначалось, не є інтенціональним, складаючись з психічних властивостей, установок, певних диспозицій, витримки, манери поведінки, й т. інше, проявляє себе тільки тоді, коли є прояв інтенціонального явища у думках, діях, сприйнятті людини.

Для наукового пояснення механізму утворення інтенціональних станів, які несуть певні значення й ними наповнюють мовленеві акти, можливо скласти відповідну класифікацію додаткових обставин, що таким чи іншим способом впливають на буквальне значення речень. Теоретично цьому існують заперечення: Тло мінливе, невизначене й специфікація одних додаткових обставин покличе за собою інші, але це може сприяти розкриттю всього багатства буквального значення речень.

Людина при трактуванні буквального значення речення виходить за означені межі буквальності, використовуючи безсвідомо припущення

Тла (Background), безпосередньо пов'язаних із даною ситуацією. Крім того, "Тло (Background), виконуючи також функцію пре-умови по відношенню до інтенціональності, лишається непомітним для інтенціональності, так само, як око не бачить самого себе" [2]. Тобто, для буквального значення речення притаманна контекстна відносність, яка залежить від парадигми припущень запропонованих Тлом у конкретному випадку. Без Тла (Background) інтенціональні стани не можуть функціонувати, оскільки не можуть детермінувати самі по собі власні умови виконання чи задоволення. Тло (Background) забезпечує різноманітні умови можливостей, які дозволяють функціонувати окремо взятим формам інтенціональності, згідно Дж. Сьорла. Причини існування Тла (Background) є каузальними, проте не визначальними, оскільки, даний феномен є необхідним, але не надає достатніх умов для того, щоб розуміти, бажати, здійснювати намір, й т. ін. В даному випадку філософ виділяє таку вагому складову своєї концепції як те, що зміст інтенціональності не є самоінтерпретованим поняттям, й має контекстуальну залежність значення, через що будь-яке розуміння потребує певного Тла (Background) та Мережі інтенціональних станів. "Контекстуальна залежність (в даному випадку ми можемо простежити аналогію з самоідентифікацією) є не просто рисою семантики змісту, а характерною особливістю лінгвістичної, інтенціональної, чи будь-якої іншої репрезентації взагалі" [3]. Відносність значення проявляє себе в тому, що речення може детермінувати різні умови істинності відносно різних варіантів припущень Тла, при тому, що це речення не має подвійного смислу: "те, що є характерним для сприйняття, постає типовим й для свідомості в цілому: на чому б я не фокусував свою увагу, це буде відбуватись на тлі, що не є центром уваги" [4].

Це саме можна стверджувати й про самоідентифікацію особи, яка завжди залежить від тих обставин (контексту), які на неї впливають, наповнюючи її відповідним до ситуації змістом й засобами вияву його назовні.

Крім того, за допомогою концепції інтенціональності як репрезентації Дж. Сьорль намагається прояснити природу інтенціональних об'єктів, проводячи аналогію у своєму розмежуванні інтенціональних об'єктів та репрезентативного змісту з розмежуванням змісту та референції Г. Фреге, коли певна дескрипція відноситься до об'єкту за допомогою сенсу, який не є власним сенсом даного об'єкту, тобто він не володіє всіма власними властивостями, які має у дійсності [5]. Усвідомлення ідентичності інтенціонального об'єкта з дійсним об'єктом відбувається в аспекті репрезентування репрезентативного змісту інтенціонального стану.

Значення (meaning) висловів пов'язано з уявою конкретної особи про умови справжності, суперечності, розуміння, та іншими семантичними та психологічними поняттями, що вказує на тісний зв'язок мовлення з тим хто його здійснює. Тобто, до структури свідомого сприйняття відноситься той факт, що наші звичні сприйняття завжди структуровані: "я сприймаю не просто недиференційовані форми, але моє сприйняття організовано в об'єкти й властивості об'єктів. З цього слідує, що будь-яке (нормальне)

бачення є баченням як, будь-яке нормальне сприйняття є сприйняттям як, й в цілому, будь-яка свідомість є свідомістю чогось..." [6].

Яким же чином те, що промовляється людиною отримує інтенціональність, коли виходить з того, що інтенціональність ментальних станів не виводиться з будь-яких більш ранніх, первинних форм інтенціональності, але внутрішньо притаманна самим станам? Дж. Сьорль вважає, що свідомість диктує інтенціональність при вимовленні звуків, написові знаків на папері й т. ін., нав'язуючи умови задоволення конкретного ментального стану утворенням фізичних феноменів.

Формулюючи своє бачення інтенціональності, Дж. Сьорль наділяє нею й фізичні сутності (як звукові хвилі, сліди чорнил та графіту, що лишаються на папері після написання літер). На відміну від інтенціональності ментальних станів людини, інтенціональність фізичних сутностей, що також впливає на атмосферу спілкування, не притаманна їм від природи, фізичні сутності набувають властивості інтенціональності лише від того, що людина робить їх такими своїми намірами та думками. Інтенціональність фізичних сутностей, що опосередкована мовним спілкуванням, може бути адекватно пояснена такими поняттями, як конвенція та сенс, що відрізняється від значення (meaning). Г. Фреге з цього приводу говорить, що сенс є складовою частиною речення, й має своє вираження у думках, які є результатом вислову сенсів в ході спілкування, підкреслюючи таким чином статус сенсів, як публічних об'єктів. З цього приводу наступний сучасний американський філософ Н. Гудмен стверджував, що "Ми можемо мати слова без світу, але не світ без слів чи інших символів" [7]. Дане твердження наближається до нашого сприйняття складності всіх структур, що так чи інакше, на свідомому чи несвідомому рівні, ментально чи фізично, здійснюють вплив, демаркують собою самоідентифікацію людини й, врешті, суспільства загалом.

Речення є синтаксичним об'єктом, якому нав'язані (imposed) властивості репрезентування, й все це поєднується з тим, що мова в своїй сутності є соціальним феноменом де форми інтенціональності, які посилюють мову, є соціальними формами.

Отже, Дж. Сьорль проблему вираження того, що людина має на увазі (meaning) розкриває через положення про те, що свідомість (mind) нав'язує інтенціональність сутностям, які по своїй природі не є інтенціональними, доводячи можливість, того що "просто речі, предмети (things) репрезентують собою щось" [8].

Як вже зазначалось, ментальні стани людини інтенціональні по своїй природі, вони є спрямованими на щось інше, ніж вони сами: на предмети, стан справ, оскільки володіють умовами здійснення намірів, задоволення потреб. Дж. Сьорль вважає, що фізичні сутності, які опосередковані людським спілкуванням, можуть теж позначати умови задоволення, вказуючи на щось. Під час виконання мовленевого акту свідомість (mind) нав'язує фізичному вираженню умови реалізації того, що намагаються виразити ментальні стани (фактично людська самість). Завдяки свідомості, вважає філософ, звуки, які промовляються в ході мовленевого акту, набувають

інтенціональності. "Питати про значення відповідно означає запитувати про інтенціональний зміст, що супроводжує дану форму втілення на рівні фізичних сутностей" [9]. Наявність значення виявляє себе на рівні володіння інтенціональним змістом й пов'язано з наміром репрезентувати те, що мається на увазі по відношенню до фізичних подій, які складають частину умови задоволення наміру, й згідно Дж. Сьорля, повинні самі мати умови задоволення характерних для фізичних подій, тобто актів мовлення. Таким чином, при обговоренні проблеми значення виразів, що є також проявом самості людини під час комунікації, дослідник надає вагомості інтенціям того, хто приймає участь у процесі мовлення, намагаючись здійснити відповідний вплив на слухачів. Проте, виділяючи в значимих намірах людини репрезентаційний (*representing intention*) та комунікаційний (*communication intention*) аспекти, Дж. Сьорл звертає увагу на те, що вони несуть різне смислове навантаження й незалежні одне по відношенню до одного. Намір репрезентації відповідає за передачу суті твердження того, про що йдеться під час розмови, намір комунікації, в той час, пов'язаний з метою впливу на слухачів та учасників процесу даної комунікації. Перевага філософом надається репрезентації: "комунікативний намір складається з наміру того, що слухач повинен розпізнати те, що даний акт був здійснений з наміром репрезентації" [10].

Отже, як стверджує дослідник, людина свідомо за допомогою лінгвістичних значень та засобів в ході ілюктивного акту виявляє свій інтенціональний стан з метою дозволити іншим людям дізнатись про нього, й значення (*meaning*), торкається лише речень та мовленевих актів, а не інтенціональних станів.

Підводячи підсумок, зазначимо, що проблема вираження того, що людина має на увазі, її намірів, згідно Дж. Сьорля є головною метафізичною проблемою теорії мовленевих актів й центральним питанням його теорії інтенціональності. Його концепція інтенціональності є актуальною й дозволяє більш детально зупинитись на проблемі вираження внутрішнього світу людини в сучасних умовах, її мотивацій, що так чи інакше проявляються через самоідентифікацію особи. Подібно до того, як буквально значення речення детермінує різні умови справжності по відношенню до різноманітних наборів припущень, так і парадигми обставин, що пропонуються Тлом (*Background*), впливають на варіанти істинності наміру особи, її самість та самоідентифікацію й потребують подальшого дослідження.

1. *Strawson P. F. Meaning and Truth* // Strawson P. F. *Logico-Linguistic Papers*. – London : Methuen & CO LTD, 1971. – P. 170–189.
2. *Searle J. R. Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*. – Cambridge : Cambridge University Press, 1983. – P. 157.
3. *Searle J. R. The Background of Meaning* // *Speech Act Theory and Pragmatics* / eds. J. R. Searle, F. Kiefer, M. Bierwisch. – Boston, 1980. – P. 230–231.
4. *Searle J. R. A Re-Discovery of the Mind*. – Cambridge, Mass. ; London : A Bradford Book. – 1992. – P. 128.
5. *Searle J. R. Intentionality and the Use of Language* // *Meaning and Use* / ed. A. Margalit. – Boston, 1979. – P. 185.
6. *Searle J. R. A Re-Discovery of the Mind*. – Cambridge, Mass. ; London : A Bradford Book. – 1992. – P. 128.
7. *Goodman N. Ways of Worldmaking*. – Cambridge, 1978. – P. 6.
8. *Searle J. R. Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*. – Cambridge : Cambridge University Press, 1983. – P. 167.
9. *Ibid.* – P. 28.
10. *Ibid.* – P. 168.

Надійшла до редколегії 27.01.12

В. В. Мудраков, здобувач, ЧНУ імені Ю. Федьковича, Чернівці

РЕЛІГІЙНІ КОНОТАЦІЇ ФІЛОСОФСЬКИХ ШУКАНЬ РАНЬОГО Ф. НІЦШЕ ЯК ПЕРЕДУМОВА СТАНОВЛЕННЯ ЙОГО ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ

У статті простежується шлях формування та динаміка розвитку філософії релігії Фрідріха Ніцше в ранній період його філософського становлення, а також аналізуються ідейно-смыслові джерела, що вплинули на формування світогляду мислителя.

Ключові слова: релігія, релігійність, віра, Бог, істина.

В статье прослеживается путь формирования и динамика развития философии религии Фридриха Ницше в ранний период его философского становления, а также анализируются идейно-смысловые источники, имевшие влияние на формирование мировоззрения мыслителя.

Ключевые слова: религия, религиозность, вера, Бог, истина.

The article traces the path of formation and dynamics of the Friedrich Nietzsche's "philosophy of religion" during his – philosophical formation – early works. The ideological and semantic sources that influenced the outlook of the philosopher are analyzed.

Keywords: religion, religious, faith, God, truth.

In jeder Religion ist der religiöse Mensch eine Ausnahme...

(У кожній релігії релігійна людина – це виняток ...)

Фрідріх Вільгельм Ніцше

Філософські погляди Ф. Ніцше викликають широкий спектр різних думок і позицій у багатьох поколінь мислителів. Дехто вважає його епохально значущим письменником і філософом людини та моралі, натомість інші "інкримінують" – дилетантизм, нігілізм, імморалізм, цинізм. "Аристократ за інстинктами, палко відданий істині та красі, сильний й інтелектом, і почуттям, з душею владною і пристрасною, мислитель, учений, музикант і поет – Ніцше є натурою напрочуд багатою та складною" [1]. Таку характеристику Ф. Ніцше подибуємо у А. Ліхтенберже. Саме неординарність та оригінальність Ф. Ніцше дають пролог для нової мисленнєвої епохи, нової культурно-філософської орієнтації, констатуючи проблематизацію самим життям старих кантівських засад чесноти та добросовісності. І не випадково саме з його ідейного шукання починається відлік так званої новітньої філософії. Задані філософські тональність та ритм дали життя і вектор розвитку багатьом мисленнєвим й мистецько-культурним напрямкам, а "стилістика мислення, методологія і мовні парадигми стали надовго зразками й нормами європейської ментальності" [2].

Хоча з дня смерті філософа пройшло вже понад сто років його філософські ідеї не втрачають актуальності й до нині. Йдеться не про "забезпеченість" чи тим більше своєчасність в нинішніх умовах ідей "найнесвоєчаснішого" філософа, а про сміливість Ф. Ніцше, який кидає виклик не лише своїй добі, а усім і будь-якій із них, демонструючи тим самим постійне прагнення відділитися від юрби з її жадобою до комфорту та конформізму. Тож простежити становлення поглядів мислителя

на релігію – особливо важливо, беручи до уваги перш за все те, що мав на увазі Ж. Дельоз, коли твердив про необхідність нашого становлення "іншим", тим, що діє наперекір теперішньому й минулому [3]. У цьому контексті й визначається актуальність проблеми, де ідейний пласт Ф. Ніцше ініціює величезний простір все нових і нових смислів, змушуючи нас з новою силою та натхненням філософувати над порушеними ним проблемами.

Окремо варто підкреслити нагальність вивчення колізій світоглядної еволюції таких мислителів, як Ф. Ніцше, в умовах духовних трансформацій в сучасній Україні. Адже нерідко уявлення про погляди Ф. Ніцше в сучасному українському інтелектуальному просторі залишаються "заручниками" двох заздалегідь упереджених ідеологічних тенденцій. Перша з них зумовлена стереотипними марксистсько-ленінської ідеології, а друга – настановами фанатичної релігійності, не готової чути альтернативних позицій та утверджувати себе в конструктивному діалогові з ними, а не на шляхах тотального заперечення й шельмування. А втім, на відміну від деяких надміру заангажованих сучасних ревнителів "релігійної духовності" справжні корифеї релігійно-філософської думки (наприклад, К. Ясперс, М. Бердяєв) були особливо чутливі до ідейного шукання Ф. Ніцше, бачили глибинні цивілізаційні та життєво-особистісні причини виникнення в європейській культурі модерну феномена його філософії, визнавали небадьову перейнятість Ф. Ніцше подальшою долею духовної культури Заходу. В їх очах він – не огульний заперечувач традиційних цінностей, а постать, що гостро відчула кризу європейського духу й усвідомила спотворені форми релігійності як один із чинників такої духовно-соціальної ситуації. Обрана тема, апелюючи до раннього досвіду духовних шукань Ф. Ніцше, фокусує увагу на самих початках трансформації його уявлень від екзистенційно мотивованого релігійного благочестя до перших проблисків критики релігії, так само екзистенційно мотивованої, а отже, внутрішньо щирої. Рефлексія над досвідом світоглядних шукань раннього Ф. Ніцше може надати конструктивні імпульси духовного імунітету як від фанатичної авторитарної релігійності, так і від "бацил" безпринципного цинізму сучасної масової "псевдокультури". Це особливо важливо в умовах світоглядної дезорієнтованості значного сегменту сучасного українського суспільства, яке перебуває досі в ідейних тенетах успадкованих від тоталітарного минулого стереотипів, парадоксально поєднаних з деперсоналізуючими тенденціями засвоєння найгірших взірців масової культури західної цивілізації споживання. Напруга ідейного шукання вже раннього Ф. Ніцше імпліцитно вчить опосередковувати будь-який духовний пошук онтологією власної особистісності, що так важливо, зокрема й для молодих інтелектуалів сучасної України.

Тому предметом даного дослідження є шлях становлення поглядів філософа на релігію, а також їх ідейно-символічній передумови. Метою статті є виявити специфіку передумов та сутність формування філософії релігії Ф. Ніцше і його концепції релігійності, основою та умовою якої стали "переоцінка всіх цінностей", "смерть Бога", "шлях до надлюдини"

та "вічне повернення". Застосування терміна "філософія релігії" щодо спадщини Ф. Ніцше вважаємо методологічно обґрунтованим, хоч і робимо застереження: йдеться не про дисциплінарно структуровану галузь релігієзнавства, а про живий процес філософування щодо релігійних цінностей та їх життєво-антропологічної значущості. З іншого боку, ідеї Ф. Ніцше щодо релігії ставали і стають методологічним вектором для багатьох авторів, що працюють в рамках дисциплінарно структурованої філософії релігії.

Сьогодні Ф. Ніцше популярний по-новому. З ним жваво полемізують і частіше за інших цитують в новітніх філософських текстах, де його думка продовжує ініціювати та стимулювати пошуки нових смислових координат і значень. Ідеї Ф. Ніцше стали визначальними для багатьох сучасних філософських напрямків, тематизувавши, тим самим, кращі філософські тексти ХХ століття: "Сутінки Європи" О. Шпенглера, "Повстання мас" Х. Ортеги-і-Гассета, книги та статті М. Гайдеггера, які він присвячує аналізу проблеми метафізики й феномену нігілізму, праці пізнього Е. Гуссерля із тематикою "кризи європейських наук". Не можна не згадати й російських мислителів М. Бердяєва, Л. Шестова, Є. Трубецького, а також західноєвропейських письменників Т. Манна, С. Цвейга, Г. Ібсена та інших, ідеї яких проростають з доктрини великого німецького філософа. Особливо популярний й актуальний Ф. Ніцше стає в епоху "переоцінки всіх цінностей", із настанням "золотого віку постмодерну" (Ж. Дерріда, Ж. Дельоз, М. Фуко).

Дослідженню філософської спадщини видатного німецького мислителя присвячена величезна кількість томів різних спрямувань. З-поміж інших, де нехай частково, та все ж висвітлюється ранній етап філософських шукань Ф. Ніцше, виділяються праці Г. Гербера, М. Гайдеггера, А. Ліхтенберже, Ф. Юнгера, К. Ясперса, а також дослідження сучасних науково перспективних авторів.

Великий масив досліджень лише спонукає до нових, оскільки кожне нове, аж до "вічного повернення", повернення-прочитання відкриває перед шукачами все нові й нові перспективи вияву та актуалізації смислових рівнів його філософії та їх можливих інтерпретацій. Навіть при великій кількості найрізноманітніших досліджень ідейно-філософської спадщини видатного філософа недостатньо розвіданим залишається спадок періоду його ранньої творчості. Така ситуація, як на мене, спричинена тим, що, з погляду деяких авторів, світоглядні позиції та смисложиттєві пошуки періоду від юного студента Пфорта і до Базельського професора класичної філології не несуть у собі якоїсь смислової глибинності і є більше філологічного спрямування ніж філософського. А відтак, не викликають якоїсь актуальності й значущості особливо щодо релігії. А втім, "імпульси та ідеї його зрілої філософії виникли в юнацьких творах (*Jugendsschriften*, 1858–68), коли він був ще хлопчиком" [4], стверджує К. Ясперс. Тож, будучи нащадком протестантських пасторів, Ф. Ніцше успадкував "особливий релігійний ген", що спричинив резонанс загально цивілізаційного значення.

Ставлення філософа до релігії починає формуватись ще в ранньому дитинстві. "Найбільш улюбленим читанням було читання Біблії, за що його ровесники прозвали маленьким пастором" [5]. "Ф. Ніцше пам'ятаючи батька і наслідуючи його приклад, як і всі чоловіки їх роду, готувався стати пастором, одним із вибранців Божих, що говорять від Його імені" [6]. Навіть один із перших опусів, який за традицією мав присвячуватись усім керманичам Пфорти, (головним девізом-настановою закладу було: "Виховання дітей мусить готувати їх до релігійного життя!" [7]), як подяка за сприяння "вступу в життя", був присвячений саме Богові. При виборі напрямку для здобуття спеціальності майбутній мислитель схиляється до філології і складає досить таки розлогий план занять з циклу природничо-наукових дисциплін, при цьому визначаючи релігію фундаментом будь-якого знання. Ф. Ніцше "вміє узгодити, принаймні в теорії, любов до Бога й віру, що любов ця повинна керувати всім нашим життям, – з любов'ю до істини та переконанням, що така любов також повинна слугувати для нас у житті керівним принципом" [8]. Цієї точки зору й притримується Ф. Ніцше у свої шкільні роки. І така артикуляція тональності зрозуміла, оскільки означена позиція формується в сім'ї, яка належала до типу дуже побожних і водночас дуже освічених протестантських сімей, які досить органічно вміють поєднувати живу релігійність з особливо загостреним інтересом до знання.

Однак в душі Ф. Ніцше зріє велика і серйозна переміна. Він все більше захоплюється віяннями романтизму та наукою. Хаотичність та строкатість світу зачаровує і водночас лякає його. Віра в гармонію між наукою та релігією починає хитатися і Ф. Ніцше відчуває, кризу його віросповідних принципів й переконань. Це добре ілюструє лист друзям самого Ф. Ніцше (від 27 квітня 1862 року), де в кінці він цитує навіть Л. Фойєрбаха: "в основних постулатах християнського вчення говориться лише про істини людського серця. Це символи, оскільки вище завжди слугує лише символом іще більш високого. «Віруючі блаженці» означає ніщо інше, як стару істину, що лише серце, а не знання, здатне зробити щасливим. Те, що Бог став людиною, вказує лише на те, що людина мусить не в нескінченному шукати своє блаженство, а творити свої небеса на землі; мрія про потойбічний світ завела людину в оману щодо земного життя. Ця мрія була плодом дитячої фантазії людства. ...через *такі (курсив В. М.)* важкі сумніви і боротьбу людство мужніє: воно визнає в собі «начало, концентрацію, завершення релігії»" [9]. Але сліди побожності повністю не зникають, оскільки його мучать докори сумління, які нагадують про догму минулого і головне – його дитячу мрію – піти шляхом батька. Тож цілком виправдано стверджувати, що юний Ф. Ніцше повільно і з неабиякими психологічними рефлексіями звільняється від впливів релігії. Зовсім згодом свою позицію він обґрунтовує й у науково-публіцистичному есе. Юнак пише досить цікавий філософський етюд "Fatum und Geschichte" [10] (1962), де в контексті критики історизму наголошується на всій проблемності засад християнського віровчення – існування Бога, безсмертя, авторитету Біблії, богонатхненності то-

що [11]. Варто зазначити, що в праці "Fatum und Geschichte" вбачаються не лише мотиви сумніву щодо авторитетності та значущості релігійних постулатів, а й інші конструкції культурокритичних та релігієборчих настроїв. "Звичка, прагнення до більш піднесеного, розрив із навколишньою дійсністю, заперечення всіх існуючих форм громадськості, підозра – а чи не було людство протягом ось уже як двох тисяч років жертвою міражу, нарешті – відчуття власної самовпевненості й божевільної зухвалості – всі ці переживання всередині нас ведуть безперервну, з перемінним успіхом боротьбу, допоки важкі випробування, печальні події не повернуть наше серце до старої дитячої віри" [12] – цитує філософа А. Ліхтенберже. Якщо Ф. Ніцше і вважає себе християнином, то його християнство має суто символічний характер.

Ще один факт, що свідчить про характер трансформацій ідейно-релігійної тембральності Ф. Ніцше подибуємо у Жана Гранье: "розриву Ніцше з християнством сприяло прочитання книги Фредеріка Давіда Штрауса «Життя Ісуса» в 1865 році" [13]. Твір "Життя Ісуса" є у двох варіантах, що розділяються майже тридцятирічним періодом, заповненим важливими соціально-політичними подіями, особистими життєвими негараздами і напруженою роботою. Головна ідея – міфологічне підґрунтя християнства. Христологічна концепція праці, по суті, поклала початок новому етапу наукової біблеїстики, і, що важливо в нашому контексті, надала нових імпульсів для формування філософії релігії Ф. Ніцше.

В решті-решт Ф. Ніцше приходить до висновку, яким ділиться зі своєю сестрою Елізабет Ніцше (лист від 11 липня 1865 року), що людина мусить зробити вибір між релігією, віруваннями, що дістались від предків, і шляхом самотнього одинака, якому не щастя і мир потрібні, а істина, хай навіть жаклива та огидна [14]. Стає зрозуміло, що саме відбувається в душі протестантського юнака. Він вірить в істину і в традиційного Бога, утримуючись від "культового" поклоніння їм. Але насправді – предметом його релігійності був "Бог істини", тому з часом він постає перед дилемою "Бог" чи "істина". "Він зрадив би своїм найсильнішим інстинктам, пішов би проти голосу совісті якщо б не відмовився від легкої дороги віри – не вибравши «героїчного» шляху вільного дослідження" [15]. Ф. Ніцше залишився вірним своїй релігійній совісті: "живому внутрішньому переконанню він приніс у жертву заповідане історією традиційно сформоване вірування" [16].

Олії у вогонь, долив А. Шопенгауер, вплив якого на ідейно-світоглядне формування Ф. Ніцше важко переоцінити. "Першу скрипку" у філософській симфонії головного песиміста виконує Воля. Світом не керує ані людина, ані фатум, ані Бог. Головним керманичем нашого життя постає – Воля. Юний Ф. Ніцше, який захоплено прочитавши "Світ як воля і уявлення", що безпощадно побиває всі наївні вірування XIX століття і розвінчуючи всі дитячі мрії людства, утверджує свою неприязнь до релігійних систем та ідеологій. Він ніби вчувши висновки А Шопенгауера про "подолання релігій" [17.] стає на шлях пошуку "нової істини", зміцнюючи тим самим "свою-нову" релігійно-філософську орієн-

тацію. Саме "цей автор, – пише Т. Румянцева, – змусив його повірити в те, що він знайшов для себе нехай і жорстоку, але істину" [18].

Знайомство з іще більш вагомим генієм у житті Ф. Ніцше – Р. Вагнером відбулось як миттєве загорання пристрасті. "На вагнерівську стежку його привів «Трістан» – «небезпечно-миле» творіння, створене «страшною і приємною безкінечністю». З тієї хвилини, коли клавир «Трістана» з'явився на пюпитрі ніцшеанського роялю, філософ позиціонує себе як «вагнеріанець»" [19]. Та таке заочне знайомство порівняно з кульмінацією дружби митців – ніщо. 25-річний філолог і 56-літній композитор відчували взаємний духовний потяг тому й увесь подальший розвиток дружби проходив у темпі *allegro*. Нескінченні дискусії про творчість, упереджене обговорення робіт і задумів один одного чергуються з простими життєвими розмовами. Особисте спілкування з великим новатором виявилось найсильнішим каталізатором вагнеріанства Ф. Ніцше і мало свій відтінок на вплив релігійно-філософських шукань. Аналізуючи якусь наукову працю Р. Вагнера "Держава і релігія" Ф. Ніцше у листі другу (від 4 серпня 1869 року) [20] ділиться своїми враженнями, характеризуючи її як вельми достойний філософсько-політичний трактат, зміст якого вказує на те, що релігія – ілюзія, догми якої символізують глибинну єдність та любов, і таку ілюзію необхідно всіляко підтримувати в народі. У тому ж листі йде мова про ще один твір за написання якого узявся Р. Вагнер, але вже музичного спрямування – (*Götterdämmerung*) "Загибель богів". Його назва говорить сама за себе і вказує на вектор подальшого розвитку релігійності мислителя, яка об'єктивується дещо пізніше у праці "Весела наука" із основним її концептом – "смерть Бога".

"Вплив філософії А. Шопенгауера і Р. Вагнера в перший період філософсько-літературної діяльності Ф. Ніцше відповідав двом основним його пристрастям його розуму і серця – його філософському запереченню дійсності і його бажання оновити життя..." [21] – резюмує російський філософ Є. Трубецької.

Уся подальша динаміка розвитку релігійно-філософських мотивів характеризується релігієборчими тенденціями. Психологічний геній Ф. Ніцше "діагностуючи" їхні соціально-антропологічні наслідки філософує над цінностями релігійних систем. "Потреба в порятунку", "почуття гріховності", "прагнення до аскетизму" – одне за іншим ці атрибути релігійної душі виводяться на світло нещадності ніцшеанського пізнання. У сенсі життя мислитель перестає бачити лише випробування, послані Богом, які скеровують на шлях спасіння. Ф. Ніцше прагне викривати ідеологеми релігійних систем, прагне до більш високого рівня самосвідомості, і прагне навчитися цього, самостійно критикуючи певні аспекти авторитетності релігійних світил.

Відмовлячись від християнства, Ф. Ніцше розумів усю серйозність цього кроку тому всі релігійно-філософські варіації раннього періоду – періоду становлення любові до мудрості, лунають з особливим колоритом важливості, а згодом проростають в основні концепти філософії релігії видатного німецького мислителя. Крім того, релігійні переживан-

ня юного філософа виливаються в дуже специфічний "свій-інший" образ релігійності, який Ф. Ніцше розвиває в своїй зрілій філософії у "поствагнерівський період". "Перша ластівка" актуалізувала себе у всіх подальших працях, де Ф. Ніцше пропонує певну програму життя, яка передбачає обов'язковий етап осмислення значення божества.

Слід зазначити, що для раннього періоду творчості Ф. Ніцше є характерним незадоволення певними аспектами культурного простору, а згодом і всіх сфер сучасної йому культури (особливо німецької). Саме в цей період і з таких посилів зароджується ідейний вектор необхідності цілком і повністю відкинути увесь культурний спадок.

Варто вказати й на те, що своєю життєво-сисловою позицією він стимулює до аксіологічної верифікації всіх вірувань, в яких людство віками знаходило втіху, в якій вбачаються зачатки його концепту "переоцінка всіх цінностей".

Отже, ставлення Ф. Ніцше до релігії на ранньому етапі дуже колізійне. Можна стверджувати, що воно значною мірою визначається питанням, чи додає релігія щось до сприйняття існування, активної життєвої позиції, чи діалектика релігійної істини та ілюзії роблять якийсь внесок у судження про нашу екзистенцію.

Ф. Ніцше виступає не тільки як безкомпромісний критик релігії, зокрема християнської. Його цікавить цілісна картина еволюції духу. У результаті своїх ранніх рефлексій, Ф. Ніцше приходять до нового осмислення, як історіософії релігії, так і розвитку релігійної свідомості в цілому. Положення, які відстоює філософ, полягають в тому, що не існує універсального закону розвитку, який здійснювався б сам по собі, роблячи людство все більш досконалим, незалежно від наших уявлень про досконалість. Всі наші свідомі потяги, схильності, інтереси, звички, уподобання, словом все, що формує стиль нашого життя, слугує чітким показником спрямованості та якості еволюційного процесу. Наша доля залежить від правильності наших оцінок.

У філософії та історіософії релігії Ф. Ніцше бачить прекрасну ілюстрацію залежності між життям і думкою, між поведінкою та ідеологією. Як різні містичні умонастрої породжуються виснаженням, регресивним життям, так і життя, деградує, знаходить підтримку в релігійному світогляді. Однак, невірно було б думати, що тут йде мова про банальне виродження. Глибина думки Ф. Ніцше полягає в тому, що, навіть переживаючи стадії занепаду, звертаючи на тупикові шляхи, суспільство не втрачає ще повністю своїх творчих сил. Головним є те, що програма життя, яку згодом запропонує Ф. Ніцше, містить смисложиттєвий потенціал, потенціал мудрості й духовного життєствердження. В чому б не звинувачували одного з найпопулярніших філософів новітньої доби, його підхід спонукає до глибинної рефлексії над смисложиттєвими орієнтирами, сприяє протистоянню тенденціям ідеологічного омасовлення, "релігійного гламуру", розвиває критичне мислення, а водночас вселятиме тверду віру в нескінченний потенціал духовно-творчого вдосконалення особистості, відповідальної за власний життєвий проект, за власний вибір образу буття.

1. Лихтенберже А. Философия Ницше / Анри Лихтенберже. – СПб. : Издательство О. Н. Поповой, 1901. – С. 31. 2. Румянцева Т. Г. Ницше // История философии: Энциклопедия. – Минск : Интерпрессервис ; Книжный Дом, 2002. – С. 712–715. – (Мир энциклопедий). 3. Делёз Ж. Ницше [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/look/xxxb/delez>. 4. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования / К. Ясперс. – СПб. : Владимир Даль, 2003. – С. 121. 5. Мочкин А. Н. Фридрих Ницше (интеллектуальная биография) / А. Н. Мочкин – М., 2005. – С. 16. 6. Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше / Даниэль Галеви. – Рига : Сприндлитс, 1991. – С. 12. 7. Там же. – С. 15. 8. Лихтенберже А. Философия Ницше / Анри Лихтенберже. – СПб. : Издательство О. Н. Поповой, 1901. – С. 19–20. 9. Ницше Ф. Письма / сост., пер. с нем. И. А. Эбаноидзе. – М. : Культурная революция, 2007. – С. 23. 10. Nietzsche F. Fatum und Geschichte. Gedanken. April 1862 [Electronic source]. – Access mode: <http://www.thenietzschechannel.com/works-unpub/youth/1862-fahg.htm>. 11. Ibidem. 12. Лихтенберже А. Философия Ницше / Анри Лихтенберже. – СПб. : Издательство О. Н. Поповой, 1901. – С. 20–21. 13. Гранье Ж. Ницше / Жан Гранье ; пер. с фр. В. А. Чернышева. – М. : АСТ : Астрель, 2005. – С. 7. 14. Ницше Ф. Письма / сост., пер. с нем. И. А. Эбаноидзе. – М. : Культурная революция, 2007. – С. 30–31. 15. Лихтенберже А. Философия Ницше / Анри Лихтенберже. – СПб. : Издательство О. Н. Поповой, 1901. – С. 22. 16. Там же. – С. 15–16. 17. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Дополнения / А. Шопенгауэр ; пер. с нем. Ю. И. Айхенвальд. – Минск : Харвест, 2005. – С. 964–971. 18. Румянцева Т. Г. Фридрих Ницше / Т. Г. Румянцева. – Минск : Книжный Дом, 2008. – С. 43. 19. Полкова Л. Хроника "звездной дружбы". Ф. Ницше и Р. Вагнер [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/biograf/litera/star-friends>. 20. Ницше Ф. Письма / сост., пер. с нем. И. А. Эбаноидзе. – М. : Культурная революция, 2007. – С. 68–69. 21. Трубецкой Е., кн. Философия Ницше. Критический очерк / кн. Евгений Трубецкой. – М. : Типо-литография Т-ва И. Н. Кушнерев и Ко., 1904. – С. 9.

Надійшла до редколегії 30.01.12

О. О. Ніколаєнко, студ., КНУТШ

МЕТАФОРОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ ФІЛОСОФІЇ Ф. НІЦШЕ (НА МАТЕРІАЛІ ТВОРУ "ТАК КАЗАВ ЗАРАТУСТРА")

У статті розглянута роль метафори для філософії Фрідріха Ніцше та простежені особливості її втілення у контексті твору "Так казав Заратустра" (1885).

Ключові слова: метафора, Фрідріх Ніцше, становлення, надлюдина, вічне повернення.

В статті розсмотрена роль метафори для філософії Фрідріха Ніцше у особливості її втілення в контексті твору "Так говорив Заратустра" (1885).

Ключевые слова: метафора, Фридрих Ницше, становление, сверхчеловек, вечное возвращение.

The article deals with the role of metaphor for Friedrich Nietzsche's philosophy and with peculiarities of its embodiment in context of his work "Thus Spoke Zarathustra" (1885).

Keywords: metaphor, Friedrich Nietzsche, becoming, Uebermensch, eternal return.

Одним з найпотужніших впливів на гуманітарну думку ХХ століття була філософія Фрідріха Ніцше (1844–1900). Саме до його ідей надлюдина та вічного повернення, переоцінки всіх цінностей і волі до влади як головної властивості сущого звертались такі видатні постаті як М. Гайдеґер, М. Шелер, К. Ясперс, Т. Манн, Ж. Дельоз, Ж. Дерріда, М. Фуко та ін. Однак ці мислителі зосереджували менше уваги на поетичному рівні творчості Ніцше, який став своєрідним продовженням риторичної традиції часів античності, де провідна роль надавалась не рівню доказовості, а метафорам, що поглиблювали розуміння дійсності. Важливо у даному разі зазначити той факт, що Ніцше мав класичну філологічну освіту та захоплювався духом еллінської культури. Таким чином, перед нами постає актуальне завдання – з'ясувати роль мета-

фори для філософії Ніцше і простежити особливості її втілення у текстах мислителя (на прикладі "Так казав Заратустра"). Проте, перш ніж розпочати роботу, слід розглянути питання теорії метафори з метою вибору методологічного шляху.

До питання теорії метафори звертались такі дослідники як Р. Якобсон (Празький лінгвістичний гурток), Г.-Г. Гадамер, П. Рікер (філософська герменевтика) Д. Девідсон, Р. Рорті Дж. Серль, М. Блек (аналітична філософія), Д. Лакофф, М. Джонсон, А. Вежбицька (когнітивна школа), А. Річардс (англійське літературознавство), М. Хестер (психолінгвістика) та ін. Але на наш погляд, варто спершу зосередити увагу на теоретичній позиції Айвора Річардса (1898–1979), оскільки вона акумулює літературознавчий, риторичний та філософський підхід до вивчення метафори, що дозволить якомога повніше прочитувати тексти Ніцше та давати їм відповідне тлумачення.

Погляди Річардса, представлені у працях "Принципи літературної критики" (1924) та "Наука і поезія" (1926), стали підґрунтям для формування такої літературознавчої течії як "Нова критика". Глибоке прочитання творів, себто виявлення множинності пластів смислу і водночас загального текстового смислу, увага до багатозначності та семантики, неоднозначності, амбівалентності, образної системи, і перш за все до метафори та порівнянь є засадничими принципами для Річардса та "Нової критики" (У. Емпсон, К. Брукс, К. Берк, Н. Фрай, до того ж, близькими до угруповання були поети Т. С. Еліот та Е. Паунд). Саме Айвор Річардс зауважує, що після античності історія риторики демонструє погляд на метафору як на прикрасу, засновану на гнучкості слів, особливому мистецькому вмінні [1]. Метафору розглядали як додатковий механізм, а не як основну форму мови. Ця ж традиція виокремлювала лишень декілька способів утворення метафори і обмежувала сфери її використання: "Тому вона примушувала розглядати метафору лише як мовний засіб, як результат заміни слів чи контекстних зсувів, у той час як в основі метафори лежить запозичення і взаємодія ідей (thoughts) і зміна контексту" [2]. Річардс характеризує власне думку як метафоричну і здатну розвиватись через порівняння, звідки і виникає метафора у мові, адже запитуючи про те, як працює мова, ми одночасно запитуємо про те, як ми мислимо і відчуваємо. Окрім цих міркувань Річардс намагається виокремити експліцитне наукове знання про метафору і вводить два терміни задля описання її структури, а саме "зміст" (tenor) і засіб вираження, "оболонка" (vehicle). Проте варто зауважити, що "оболонка" не є доповненням чи прикрасою "змісту", що залишається незмінним, лише взаємодіючи у парі вони здатні продукувати значення метафори. Цей подвійний процес, взаємний обмін між значеннями слів, на думку Річардса, накладається на світ, який ми сприймаємо. Але і сам світ також є продуктом ранньої або випадкової метафори. І без цього знання ми не зможемо правильно аналізувати метафору [3]. Метафора виступає у даному разі провідником тієї інформації, яку неможливо перекласти.

Таким чином, ми бачимо, що теорія Айвора Річардса є семантичною за своєю природою. Однак семантична модель має недолік. Вона, вва-

жає Поль Рікер (1913–2005), не приділяє належну увагу таким вагомим складникам метафоричного процесу як відчуття, уява та тілесність. Спробуємо розглянути теорію метафори Поля Рікера з метою розширення семантичного погляду.

В першу чергу, Рікер згадує Аристотеля, якому належить вже перше сформульоване судження про метафору. Воно містило деякі міркування стосовно того, що Рікер називатиме семантичною роллю уяви (і деякою мірою відчуття) у процесі створення метафоричного смислу [4]. Аристотель говорив про дикцію, елокуцію і стиль, фігурою якого є метафора. Ці компоненти певним чином реалізують мовлення (логос). Дар створення гарних метафор Аристотель пов'язував зі здатністю бачити схоже, а їхня яскравість вміщена у вмінні "показувати" смисл, який вони виражають. Тут, на думку французького філософа, є припущення щодо зображального виміру метафори, яке можна назвати зображальною функцією метафоричного значення [5]. І цей вимір безпосередньо пов'язується з чуттєво-тілесним аспектом, адже вже сам вираз "фігура мовлення" (риторична фігура) має на увазі те, що в метафорі мовлення відбудовує природу тіла, зображуючи форми і риси, які зазвичай характеризують обличчя чи фігуру людини. Це, каже Рікер, відбувається так, наче метафора (тропи) забезпечує мовленню квазітілесне втілення, а повідомлення тоді отримує своєрідну форму.

Поль Рікер на підтвердження своєї тези посилається на Романа Якобсона (1896–1982), який пропонує подібну інтерпретацію, коли характеризує поетичну функцію мови як цінність повідомлення для нього самого. Також герменевт згадує болгарського гуманітарія, Цветана Тодорова, котрий визначає фігуру як мовлення, що здобуває свою здатність бути побаченим. Суголосна теза була висунута Маркусом Хестером у книзі "Смисл поетичної метафори", що була створена у руслі "лінгвістики" Вітгенштайна і традицій англо-американської філософії свідомості. Хестер розглядає сенсорний, даний у відчуттях, аспект поетичної мови. Хоча об'єктом дослідження Хестера є поетична мова, однак ті положення, що він викладає, можуть доповнити семантичну теорію метафори і наповнити її важливим іконічним змістом. Отже, зазначимо ці положення:

✓ Поетична мова створює "злиття" смислу і відчуття, чуттєвого сприйняття. Це відрізняє її від мови непоетичної, де смисл, завдяки конвенційності знаку, максимально "чистий" від сенсорного компоненту.

✓ "Злиття" смислу і відчуття породжує об'єкти, що замкнені на собі. Знаки звичайної мови мають референтів, у поетичній мові знак є об'єктом, а не посередником – "тим, на що дивляться (looked at)", а не "тим, скрізь що дивляться (looked through)". Тут мова, як зазначає Рікер, виявляється матеріалом, наче мрамор для скульптора. Суголосить це положення і визначенню "поетичного" Романом Якобсоном, адже поетична функція робить акцент на власне повідомленні, а не на його референтній функції.

✓ Самодостатня властивість поетичної мови дозволяє їй будувати уявний світ [6].

На думку Рікера, з цими вихідними положеннями Хестер вносить значні зміни у поняття чуттєвого сприйняття (*sensible*), зближуючи його з поняттям уявного, на ґрунті чого виникає оригінальна концепція читання, яку можна застосовувати і до поетичного твору загалом, і до окремої метафори. Саме в акті читання виявляється функція метафори "бачити як", себто функція подібності. "Бачити як" представляє спосіб реалізації уявного. "Бачити як" забезпечує зв'язок між засобом вираження, оболонкою, образом (*vehicle*) і змістом, смислом (*tenor* за Річардсом). Рікер зазначає: "Пояснити метафору – означає перерахувати значення, у рамках яких образ бачиться як смисл. «Бачити як» – це інтуїтивний стосунок, що утримує разом смисл і образ" [7]. "Бачити як" – це почуття-дія, що дозволяє, вважає Хестер, обрати з квазісенсорного потоку уявного, що виникає при читанні, релевантні аспекти [8].

Підводячи підсумок, слід наголосити на виявлених ключових моментах, важливих для дослідження метафори у творчості Ніцше. По-перше, функція метафори не є суто декоративною, адже метафора має подвійну структуру – зміст і засіб вираження, оболонку, які продукують її значення. В основі метафори – запозичення і взаємодія ідей, зміна контексту. Але такий рух метафоричного процесу неможливий без сенсорного та іконічного аспектів. Вони забезпечують образність метафоричного значення, реалізацію функції подібності.

Поль Рікер вважав, що почуття-дія "бачити як" може бути успішним чи зазнати поразки. Поразка – це доля нецікавих, банальних чи стертих метафор. Успіх очікує ті метафори, які здатні викликати подив і відчуття відкриття. Такими метафорами продовжує вражати творчість Фрідріха Ніцше, що сповнена динамічною уявою. Наразі наше завдання полягає у аналізі ключової метафорики твору "Так казав Заратустра" (1885), оскільки саме він уповні демонструє комплекс ідей філософа, що викликали резонанс у інтелектуальних колах ХХ століття і отримали своє продовження та інтерпретації.

На нашу думку, однією з головних метафор Ніцше, є метафора вершини. Невипадково, що з неї починається оповідь "Заратустри": "Коли Заратустрі виповнилось тридцять років, він покинув свою батьківщину і озеро своєї батьківщини і пішов в гори. Тут він насолоджувався своїм духом і своєю самотністю і протягом десяти років не стомлювався від цього" [9]. *Вершина, гора* виступає тут вираженням вільної миті, позбавленням від турбот, зосередженням та усвідомленням майбутньої дії. Це час, коли людина готується перевершити саму себе і позбавитись від накопиченої волі. Це час підготовки до переоцінки всіх цінностей, себто можливості сказати "ні" колишній сутності і вийти на рівень справжніх цінностей, де життя сприйматиметься як головна мета: "У сні, в останньому ранковому сні, стояв я сьогодні на високій скелі – по ту сторону світу, тримаю терези і зважував світ" [10]. Вершина або гора має сприятися не як утеча від світу землі з її хибними цінностями, а як наступ на небо, де холодне агресивне повітря, що дозволяє волі відмовитись від тягаря колишніх цінностей і прийняти рішення задля нової аксіологізації. Власне *повітря* стає метафорою для тих агресивних, але необ-

хідних якостей людини, своєрідною "радісною люттю", яка гартує волю і готує її до переходу на рівень надлюдини. Щоб бути надлюдиною, слід навчитись бути легким та ефірним, мов повітря: "Хто одного разу навчить людей літати, зсуне з місця межове каміння; у нього все межове каміння саме злетить у повітря, він знову назве землю ім'ям «легка»" [11]. Така дія супроводжується ще однією метафорою, метафорою **сходу сонця**. Для Ніцше вона так само стосується моменту прийняття рішення і контакту з майбутнім, коли воля готова до свого становлення. Схід сонця – акт неперервного рішення, без якого не може воля. Зміст цієї метафори скеровує до ідеї вічного повернення. Щоденно воля сходить до майбутнього немов сонце, поновлюючи відповідальність за власне становлення і буття. Усвідомлення вічного повернення є усвідомленням проективності волі та смерті старого бога, ідеологій, оцінок. Цьому і вчить Заратустра: "Я вчу вас про надлюдину. Людина – це дещо, що має долатись" [12]. Схід сонця є кінестезою суті надлюдини, що також сходить [13]. Саме для підготовки становлення надлюдини, Заратустра спускається з гір на землю і починає своє вчення. Однак його ніхто не розуміє, лунає прохання показати надлюдину і сміх. І у цей момент з'являється **канатовий танцівник**, ще одна метафора на позначення легкої волі, яка готова до переходу, адже танцівник підіймається вгору над натовпом і не лякається можливої смерті, тому що смерть є умовою народження надлюдини: "У людині можна любити тільки те, що вона – перехід і загибель" [14]. Проте свою волю можна усвідомити лише за рахунок метафори **безодні**, яка є антитетичною до метафори **вершини**. Безодня споглядається у Ніцше завжди з вершини та інспірує динаміку становлення волі. Ніцшеанець, споглядаючи безодню, отримує віталістичну силу для переходу та переоцінки, а слабка людина лишень падає у безодню. Недарма Ніцше каже: "Людина – це канат, натягнутий між твариною та надлюдиною, – канат над безоднею" [15].

Звертається Ніцше і до метафори **моря**. Найяскравіше вона представлена на початку третьої частини твору. Заратустра вирушив у дорогу в гори, аби досягнути протилежної частини острова, де знаходилась прекрасна гавань, з якої відпливали кораблі, що брали з собою бажаючих відправитись у море. Саме на горі до Заратустри приходить розуміння: гори неможливі без моря: "Звідки походять найбільші гори? – так запитував я колись. Тоді я дізнався, що вони виходять з моря. Про це свідчать їхні породи і схили вершин їхніх. З найнижчого має вирости найбільше до своєї вершини..." [16]. Ніцше, як і романтики, асоціює море з долею та плинністю, тому саме мореплавцям Заратустра оповідає про найбільшу із загадок: "Вам, зухвалим шукачам, тим, хто випробовує долю, – тим, хто під оманними парусами відправляється у лиховісні моря..." [17]. Море все одно сходить до гір, себто доля сходить до вирішального моменту переоцінки всіх цінностей. Оповідь про загадку зближує ці дві стихії, адже глибина є невід'ємною від висоти: зростає одна, зростає й інша [18]. Розглянемо детальніше загадку: Заратустра йшов вгору і порівнював цей шлях зі шляхом униз. У цей час йому являється карлик, який тягне вчителя донизу, але той протистоїть. У мета-

форі *карлика* Ніцше передає пародію на самого Заратустру. Карлик наслідує Заратустру, немов важкість протистоїть легкості. Він долає ситуації, але на плечах у Заратустри. Це одна з найбільших небезпек, що криє у собі можливу зраду принципу переоцінки цінностей і викривляє правильне тлумачення надлюдини, тому вчитель скидає метушливого карлика, тим самим звільнюючись для вирішального моменту.

Далі Заратустра описує *ворота*. Дана метафора концентрує у собі образ часу. Над воротами знаходиться напис "Мить", а поруч з ними дві дороги, які мають протилежні напрямки. Власне час можна побачити з позиції миті, з позиції "тепер", звідси і розходяться дороги у минуле та у майбутнє. Але це ще не вирішення загадки, лишень натяк на нього. Метафора загадки виступає запитування про вічне повернення. І, щоб надати правильну відповідь, недостатньо сказати (як це робить Карлик), що час – коло, де дороги є його відрізками а все пряме є ілюзією. Тоді ми маємо випадок циклічного розуміння часу, тобто повернення того ж самого. Таємниця ж вічного повернення полягає у грі випадкового, що означає розуміння буття як становлення і ствердження. Ніцше представляє цю концепцію у метафорі *пастуха*, якому у горлянку заповзла змія. Пастух не міг нічого зробити, проте почув благання Заратустри відкусити змії голову: "І пастух відкусив, як радив йому мій крик; відкусив голову змії! Далеко сплюнув її він – і став на ноги..." [19]. Зробивши такий вчинок, пастух оновився і став просвітленим, почав сміятись. Метафора *сміху* у даному разі акумулює сили новонародженої надлюдини. Людина у відповідний момент подолала себе і прийняла вирішальне рішення на користь становлення. Так вона стала надлюдиною, яка відбувається на лінії перетину двох генеалогій. З одного боку, вона народжується у людині завдяки загибелі старої сутності. З іншого боку, народжуючись у людині, надлюдина не є лишень породженням людини. Як зазначає Жиль Дельоз у книзі "Ніцше", надлюдина – витвір кохання Діоніса та Аріадни [20, 57]. Заратустра – вчитель надлюдини, Діоніс – батько надлюдини. *Діоніс* з його міфічною історією переходу життя в смерть і навпаки для Ніцше є метафорою ствердження. У свою чергу пара Діоніса та Аріадни є подвійним ствердженням, вічним поверненням: "Так це (курсив Ніцше) було – життя? – скажу я смерті. – Ну що ж! Ще раз!" [21, 548]. Це діонісійське ствердження і народження надлюдини Ніцше акумулює у метафорі *Великого Полудня*. Для давніх греків чи єгиптян час полудня був часом фатуму, екзистенційного жаху, породжував почуття смерті і повернення мертвих з того світу. Через це у полудень ворота храмів зазвичай зачинялись, і туди заборонялось входити навіть жерцям. Пастухи ж відмовлялись пасти стада і ховались у чагарниках. Це свідчить про анулювання неможливості повернути час. Тим самим полудень пробуджує неспокій. У християнській традиції полудень вважається часом, коли Христос загинув на хресті. За коментарем Каллоїса апатія (*acedia*), від якої страждали монахи, починаючи від Святого Антонія, є наслідком несвідомих жахів, пов'язаних з полуднем. Франклін Рудольф Анкерсміт, нідерландський філософ та історик, пов'язує жах Великого Полудня з досвідом природи і ландшафту, адже полудень –

це зеніт сонця, висока температура, відсутність повітря, а у південних середземноморських країнах об'єкти (дерева, будівлі тощо) змішуються зі своїми тінями, викликаючи ефект витіснення з власної реальності. Природа відвертається від людини [22]. Для Ніцше Великий Полудень відчувається і переживається зовсім інакше. Це час, якого очікували і прагнули: "Це мій ранок, гримить мій день: *вставай-но, вставай Великий Полудень!..* (курсив Ніцше)" [23]. Метафора Великого Полудня позначає народження, цілісність, діонісійське щастя. Однак дане щастя неможливе без описаних вище моментів, воно ніби складається з низки попередніх звершень. Також зв'язок Великого Полудня з концепцією вічного повернення підкреслює думку про унікальність кожного часового моменту на його перетині з вічністю. Можливо, саме тому цією метафорою завершується твір.

Отже, ми розглянули метафорику твору "Так казав Заратустра". Її особливості втілення у тексті дозволяють нам говорити про три групи метафор: часові (схід сонця, ворота з написом "міль", Великий Полудень); просторові (вершина, повітря, безодня, море); антропоморфні (канатовий танцівник, карлик, пастух, сміх, Діоніс). Взаємодіючи між собою, вони вказують на онтологічну позицію, яка має трансцендентний характер, адже у виході за власні межі і доланні себе Ніцше вбачає істину. Таким чином, філософа не цікавить теоретико-пізнавальний характер істини. Його увага зосереджується на становленні, яке має увінчати людину духом індивідуалізму, самоволодінням і перевести на рівень надлюдини. І саме завдяки метафорам Ніцше вдається здійснити топографію та хронологізацію становлення й народження надлюдини. Метафори простору дозволяють нам побачити вертикаль становлення, де баланс людини між верхом та низом, між жахом та майбутньою діонісійською радістю надлюдини. Метафори часу говорять про концепцію вічного повернення, що неможливе без рішучості, вибору на користь становлення та гри випадкового. В свою чергу антропоморфні метафори вказують на ті якості, якими має володіти людина, щоб здобути народження нової сутності, себто вона повинна протистояти важкості і повсякденному, бути легкою задля переоцінки всіх цінностей. Зрештою, сам Ніцше у неопублікованій праці "Про правду і брехню в позаморальному сенсі" каже: "Що таке істина? Рухлива армія метафор, метонімії та антропоморфізмів, коротше кажучи сума людських стосунків, які були поетично й риторично сублімовані, перетворені та прикрашені постійним використанням. Люди ж вважають їх твердою, канонічною, неминучою реальністю. Істина – це ілюзія, про ілюзорну природу якої всі забули, це метафори, які часто використовувались, стерлись, загубили свій відбиток і тепер більше схожі на простий метал, ніж на монету" [24].

Новий недогматичний спосіб мислення Фрідріха Ніцше, як вже зазначалось, інспірував філософську думку XX століття. Варто зазначити, що такий вплив відбувається не тільки на понятійному рівні, але й на рівні використання метафор. Зокрема, екзистенціальна аналітика Dasein в праці "Буття і час" Мартіна Гайдеггера неможлива без метафор простору й часу, а його неопублікований щоденник "Beiträge zur

Philosophie. Vom Ereignis" ("До справи філософії. Про подію") рясніє власне ніцшеанськими метафорами. Пізніше до метафори Ніцше звертаються представники постструктуралізму (Мішель Фуко, Жиль Дельоз, Жак Дерріда та ін.), оскільки вона сприяла введенню літературної форми у філософський текст.

1. Ричардс А. Философия риторики // Теория метафоры. – М., 1990. – С.45–46. 2. Там же. – С. 47. 3. Там же. – С. 47–48. 4. Рикер П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение // Теория метафоры. – М., 1990. – С. 417. 5. Там же. 6. Рикер П. Живая метафора // Теория метафоры. – М., 1990. – С. 446–447. 7. Там же. – С. 451. 8. Hester M. B. The Meaning of Poetic Metaphor. – The Hague, 1967. – P. 1801. 9. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла : сочинения. – М. : Эксмо ; Харьков : Фолио, 2008. – С. 297. 10. Там же. – С. 441. 11. Там же. – С. 446. 12. Там же. – С. 299. 13. Башляр Г. Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 1999. – С. 208. 14. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла : сочинения. – М. : Эксмо ; Харьков : Фолио, 2008. – С. 302. 15. Там же. – С. 301. 16. Там же. – С. 414. 17. Там же. – С. 415. 18. Хайдеггер М. Вечное возвращение равного (Лекции 1923–1944 годов) // Онтология времени. – 2000. – № 3. – С. 18. 19. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла : сочинения. – М. : Эксмо ; Харьков : Фолио, 2008. – С. 419. 20. Дельоз Ж. Ницше / пер. с франц., послесл. и коммент. С. Л. Фокина. – СПб. : Аксиома, Кольна, 1997. – С. 57. 21. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла : сочинения. – М. : Эксмо ; Харьков : Фолио, 2008. – С. 548. 22. Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры / пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломеец, В. Катаева – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – С. 416–419. 23. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла : сочинения. – М. : Эксмо ; Харьков : Фолио, 2008. – С. 556. 24. Nietzsche F. Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn [Electronic source]. – Access mode: <http://www.textlog.de/455.html>.

Надійшла до редколегії 20.03.12

В. М. Петрушов, д-р філос. наук, проф., УДАЗТ, Харків

МЕТАМОРФОЗИ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ ВІД ОНТОЛОГІЇ ДО ГРАМАТОЛОГІЇ У ПЛОЩИНІ АДОГМАТИЧНОГО ДИСКУРСУ

З позиції розробленої автором концепції європейського адогматизму розглядається проблема руху філософської думки від онтології до граматології, на матеріалі постмодерністських побудов розкриваються особливості і перспективи цього руху.

Ключові слова: адогматизм, граматологія, доксема, епістема, логіка, наратив, онтологія, парадокс, скептицизм.

С позиции разработанной автором концепции европейского адогматизма рассматривается проблема движения философской мысли от онтологии к граматологии, на материале постмодернистских построений раскрываются особенности и перспективы этого движения.

Ключевые слова: адогматизм, граматология, доксема, логика, нарратив, онтология, парадокс, скептицизм, эпистема.

From the perspective of the concept of European adogmatism developed by the author the problem of movement of philosophical thought from ontology to gramatology, the material of the posmodernism constructions has disclosed the features and prospects of this movement.

Keywords: adogmatism, gramatology, doksema, logic, ontology, narrative, paradox, skepticism, episteme.

Загальновідомий гайдеггерівський вислів "мова є дім буття" спричинив потужний поштовх до філософського осмислення онтологічного значення мови на усьому комунікативному просторі як найбільш універсального та виразного засобу побудови найширшого кола семантичних конструкцій й образів. Відомо також, що зазначений вислів має ще своє

"граматологічне поширення", а саме: "Вивільнення мови з-під граматики на простір будь-якої більш вихідної сутнісної структури доручено думці й поезії" [12, с. 267]. Тут мається на увазі надання онтологічного статусу мові у разі її "вивільнення" від граматичних утисків та обмежень метафізичного характеру, бо інакше буття аж ніяк не зможе вміститися в стінах мовної будівлі – ні на рівні поверхів (тобто у розмаїтті смислових значень), ні на рівні заглиблення фундаменту (тобто в можливостях укорінення думки в стислих контекстних структурах, звільняючих її від зайвих інтерпретацій або ж експлікацій).

Не можна стверджувати, що Дерріда не читав цих гайдеггерівських рядків, як і те, що він не скористався ними при написанні своєї відомої книги "Про граматологію" (1967). То ж "граматологічний простір" став для багатьох структуралістів та постструктуралістів місцем різноманітних мисленнєвих експериментів з простором як то акцентування уваги на "складках", "випуклостях", "деформаціях" й таке ін. Проте за надмірною кількістю специфічних термінів та понять структуралістських (відверто кажучи, постмодерністських, хоча Дерріда не визнавав саме слово "постмодерн") дискурсів, не слід не помічати головного прагнення нових "критиків метафізики" – чітко визначити межі метафізичної думки, для чого сам текст підлягав деконструкції. Тому поважаючи себе філософ, просякнутий у своєму мисленні духом метафізики, вічної як і сам світ, навряд чи погодиться віднести граматологічні пошуки, а тим більш – витіснення метафізики на периферію нашого світовідчуття, до плідних зусиль філософського розуму. Адже усі спроби сучасних письменників, літературознавців та мистецтвознавців наблизити до себе філософію є марними: писати літературні твори, навіть успішно писати (заради грошей!), зовсім не означає піднесене філософування, яке б зумовило метафізичне прозріння. Сучасна література дуже вдало відображає морально-чуттєвий стан нинішнього суспільства, патологічно впадаючи в обійма еротичного жанру на кшталт збуджуючого фалоцентризму або ж клінічного вагінізму, тим самим знижуючи рівень інтелектуальної напруги сприйняття життєвих проблем, зводячи їх до тривіальних наслідків фрейдизму. А той, хто зникає до подібної літератури, вже ніколи не зважиться піднятися на щабель вище до складних філософських творів, у яких на першому плані завжди постають питання сенсу існування світу й людини у ньому. Отже там, де відмежовуються від метафізики (в текстах чи взагалі у житті), там відмежовуються й від самої людини. Якщо сприймати граматологічну деконструкцію як знаряддя репресії метафізики, то шлях "від онтології до граматології" – це шлях позбавлення людини усього людського: індивідуальності, моралі, душі, екзистенції, трансцендентного і багато чого іншого, у чому міститься людська сутність. Проте цього не приховує постмодернізм – його мета полягає в здійсненні метаморфози буття у небуття [6].

Історія руху філософської думки у напрямі від онтології до граматології вже досліджувалась у багатьох працях, зокрема у [9, с. 13]. У даному дописі автор викладає адогматичний погляд на проблему еволюції

деяких структуралістських концепцій, які все ще мають вплив на розвиток сучасного критичного мислення.

Якщо традиційно досліджувати шляхи формування філософії критичної думки, треба було б вже вкотре "переглядати" історію філософії взагалі: постмодерністи, почавши з аналізу "того, що зроблено", прийшли до проблеми осмислення того, "як це зроблено". У свій час цю обставину помітив відомий французький історик культури М. Фуко. Він вважав, що для сучасності суттєвим є не визрівання однієї ідеї, а існування багатьох ідей, не причинні зв'язки між елементами знання, а поділяючі їх межі та пороги. Так з'явилася його знаменита праця "Археологія знання", в якій М. Фуко сформулював погляди, вельми далекі від традиційної "історії ідей": "археологія знання" не шукає загальних засад, під які можна було б підвести всі події та явища, вона використовує такі концептуальні засоби, які виявляють взаємодію між різними видами дискурсивних практик.

Авторська думка полягає у тому, що, зважаючи на безмежне поле критичного мислення, саме "археологія скептицизму" в генезисі ідей "археології знання" наближає нас до концептуальних засад дослідження такого феномену як "європейський адогматизм" у контексті широкого розуміння критики як атрибуту становлення нового знання і головної рушійної сили зміни світоглядної парадигми [8, с. 27].

У якості робочої дискурсивної практики оберемо наративну форму дискурсу, яка дозволяє охопити досить широке коло текстів, думок, поглядів, пов'язаних з усвідомленням людського досвіду у подоланні конфліктів, протиріч, напруги у стосунках, інакше кажучи, з ситуаціями, у яких критичне та скептичне мислення набуває першорядності.

Філософський дискурс як різновид наративу будемо уявляти собі у вигляді текстуальної композиції епістеми (знань як таких) і доксеми (думок про ці знання), що відповідає структуралістичному визначенню наративної лінгвістичної моделі. Характер взаємодії епістеми з доксемою визначатиме жанр наративу: релевантні відношення притаманні оповідальним текстам, контрадикторні відношення властиві критичним текстам, фантазмагорії визначатимуть зміст міфів і т. ін. Враховуючи, що нас цікавить поле текстів адогмативного спрямування, то й головну увагу приділятимемо критичним наративам, у яких епістема опиняється на перехресті суперечностей, протилежних думок, парадоксальних суджень та висновків, які утворюють семантичний простір доксеми.

Людина, розмірковуючи над тією чи іншою когнітивною системою, яка передається їй у вигляді наративу, піддається відповідним переживанням когнітивно-емоційного характеру: заглибленню, зацікавленості, сумніву і т. ін. Мабуть, для кожної людини, критично налаштованої до сприйняття навколишнього і внутрішнього світів, найпершим виявом стану є сумнів, сумнів у тому, що ці світи такі, як нам здаються. З цього приводу М. Фуко писав: "У житті бувають миті, коли, щоб продовжити дивитися або розмірковувати, не можна обійтися без бажання взнати, чи можна міркувати інакше, ніж міркуєш, й сприймати інакше, ніж ба-

чиш... Але що ж є таке філософія..., якщо не критична робота думки над самим собою. І чи не в тому полягає її справа, щоб визнавати – замість того, щоб узаконювати вже відоме, – як і до якої межі можна було б міркувати інакше" [11, с. 43].

На тлі скептичного сприйняття епістемі існуючі знання виглядають вже дещо інакше – вони поступово втрачають свою переконливість. Поміркований скепсис, як і здоровий глузд, здатний надати імпульс до переусвідомлення застарілих, консервативних епістем. Але ж деякі форми радикального скептицизму, скажімо, як нігілізм, врешті-решт спричиняють зміни світоглядної парадигми в цілому. Відбуваються такі концептуальні зсуви або, як ще кажуть, тектонічні злами ідеології за рахунок накопичення досить потужного критичного потенціалу в загальноохоплюючій доксі (суспільній думці) внаслідок чого діюча епістема під впливом "атакуючої критики" починає змінюватися або докорінно перетворюватися.

Уся історія філософії, як і культура людства загалом, – суцільний приклад таких змін, що й підсумовує М. Фуко: "У французькій історії, рівно як і в німецькій критичній теорії, мова, власне, йде про глибинне вивчення розуму, структурна автономія якого несе з собою історію всіляких догматизмів та деспотизмів, – отже, розуму, який досягає свого звільнення лише при умові, що йому вдається звільнитися від самого себе" [11, с. 46].

Думка М. Фуко про "самозвільнення розуму" ("звільнення від самого себе") у наведеному контексті сприймається як квінтесенція в критично-скептичній протидії "всіляким догматизмам і деспотизмам". Отже, коли мова йде про деякий філософський наратив, у якому епістемна і доксема складові перебувають у стані діалектично-метафізичного "визволення розуму" від самого себе, то слід мати на увазі, що йдеться вже не просто про скептичний настрій філософа, а про ентелехієне оформлення самого духу філософування, яке ми й називаємо європейським адогматизмом. "...Боротьба з Платоном... породила у Європі розкішне напруження духу, якого ще не було на землі..." [7, с. 560].

Таким чином, досліджуючи скептицизм на археологічному зрізі історико-філософських "епістем" (у сенсі Фуко), ми поширюємо наративну модель на загальноісторичний процес еволюції критичного мислення, яке в сучасній формі європейського адогматизму стає дедалі впливовішим чинником інтелектуальної культури сьогодення. Власне кажучи, до концепції адогматизму ми прийшли шляхом дедуктивної експлікації структуралістської формули "наратив = епістема + доксема". Цій формулі ми надаємо ще більш узагальнений вигляд із значно ширшим контекстом її тлумачення, а саме: "історія = розум + віра" (тут віра вбирає в себе увесь спектр вірувань – релігійних, когнітивних, гносеологічних та ін.). Тут мається на увазі, що історичний процес можна інтерпретувати у вигляді дисконтинуальних (які безкінечно вміщують одна одну) стадій розвитку – циклів взаємодії розуму й віри. З приводу такого розширеного тлумачення наведеної формули слід зробити важливе зауваження до

можливості застосування наративної моделі як концептуального засобу дослідження адогматизму: "Показати дещо як наратив – не означає "екстерналізувати" деяку "внутрішню" реальність і надати їй лінгвістичної форми. Скоріше навпаки, наративи представляють собою форми, внутрішньо властиві нашим способам одержання знання, яке структурує наше сприйняття світу і самих себе. Висловлюючи це інакше, можна сказати, що той дискурсивний порядок, в якому ми сплітаємо світ наших сприйнять, виникає тільки як *modus operandi* самого цього наративного процесу. Тобто ми спочатку маємо справу не з якоюсь репрезентацією, але з деяким специфічним способом конструювання і встановлення реальності" [2, с. 42].

З цього судження можливо зробити висновок, що наратив здатен бути "дискурсивним порядком, в якому ми сплітаємо світ наших сприйнять" тільки як *modus operandi* самого цього наративного процесу, тобто здатен бути історичною проекцією ("історією філософської думки") драматичної долі розуму в його стосунках з вірою. При такому підході до інтерпретації наративу виникає проблема, яка потребує постійної до себе уваги: ми повинні думати над тим, чи є наратизація (розказування) життя та його проживання одним й тим же по суті феноменом, чи "життя" та "історія життя" складним чином переплетені та залучені в один процес продукування смислів і значень. Неважко помітити, що вказана проблема зводиться до екзистенціювання "історії", з одного боку, і до виокремлення феноменологічного "життєвого світу" в історичному контексті, з іншого. Це означає, що ракурс історичної проекції стосунків розуму й віри повинен бути різноаспектним – як феноменологічним (при домінуванні епістеми над доксею, що породжує раціональний скептицизм і переростає (перетворюється) у гуссерлівську критику натуралізму та історизму), так і екзистенціальним (при домінуванні докси над епістемою, що викликає ірраціональний скептицизм і перетворюється, наприклад, у кіркегорівську критику спекулятивної діалектики Гегеля).

Отже, метаморфози філософської думки в межах формули "наратив = епістема + доксема" полягають в онтологічних коливаннях (переходах) від феноменологічного сприйняття світу до екзистенціального або ж навпаки, що залежить від історичних обставин домінування наративних складових "епістема / доксема". Як відзначає відомий німецький філософ В. Вельм, автор сучасної парадигми транверсального розуму, "дедуктивні системи світових складових живуть завдяки подвійному знанню про їх предмети – згідно з їхнім систематично-дедуктивним виведенням, а також згідно з їхнім повсякденно звичним тлумаченням" [3, с. 28].

Це у повній мірі стосується й концепції європейського адогматизму: отримавши її як результат систематично-дедуктивного розгортання наративної структури "епістема * доксема", ми дійшли висновку, що розмаїття адогмативної думки перетинають звичні нам тлумачення феноменологічного та екзистенційного походження. Останні мають методологічний вплив на "конструкцію" адогматизму: систематично-дедуктивне розгортання наративної структури відбувається переважно

як феноменологічний аналіз, а її повсякденно-звичне тлумачення зосереджується у лоні екзистенціальних роздумів. А це у свою чергу свідчить про те, що адогматичне філософування вибудовується на так званій "подвійній рефлексії" предметів, що досліджуються. "Подвійне знання" про предмет світоглядного значення, яке виокремлене В. Вельшем у нашому розумінні – це здатність трансцендентальної свідомості до подвійної рефлексії, коли "і світло епістемі потребує контрасту докси" (В. Вельш), а ще виразніше, коли "світло відкриває людині красу, але воно ж відкриває нам і потворність... Жодна наука, жодне мистецтво не може дати того, що приносить з собою пітьма" (Л. Шестов).

Але ж чи можна одній і тій же людині сприймати без вагань красу й потворність на однаковій шкалі цінностей? Чи можна сплутати істинне з хибним при відсутності надійних критеріїв вірогідності? Ці та інші питання з наявними протилежностями – питання одного порядку: відповіді на них не є безсумнівними. Сумнів обумовлюється невизначеністю чинників, їхньою розмитістю, нечіткістю. Прагнення позбутися такого негативу в пізнанні, прийняття рішень підштовхує людину до пошуків шляхів та способів подолання "апріорної невизначеності" або ж можливості докорінно змінити саму ситуацію (чи то ґносеологічну, чи то життєву).

З онтологічної точки зору співвідношення епістемі і доксеми в критичних наративах є показовим індикатором скептицизму з боку самого філософа, який може займати або раціональну, або ірраціональну точку зору. Можна припустити, що об'єктивно виважена критика адогматичного характеру повинна уникати крайнощів (як когнітивізм чи неопозитивізм). Рівень скепсису коливається між прийняттям чи неприйняттям відповідної світоглядної позиції як раціональної, так і, можливо, ірраціональної орієнтації. Тому в критичному плані наративи здатні віддзеркалювати різноманітні світи – дійсні, пов'язані з реальним існуванням, а також евентуальні (імовірні, можливі, уявні, віртуальні) світи, які існують лише за певних умов, наприклад, трансцендентні світи, які пов'язані з досвідом переживання і відчуття містичного (містичне як спосіб відкриття буття у нових вимірах).

Структуралісти (постструктуралісти), здійснюючи критику метафізичних текстів, і не помітили, як створили уявний текстовий світ, що теж містить мета – метафізику, але вже відповідну до запитів інтелектуалів свого часу. У цьому немає нічого "антиметафізичного", а просто з'явився новий спосіб творчої критики – "деструктивний" перегляд існуючих текстів та написання нових дискурсів, "вільних" від класичних канонів метафізики.

Адогматизм не можна вибудувати суто раціональним чи суто ірраціональним (метафізичним), він має бути "універсальним сумнівом" як з одного боку, так і з іншого, пізнавальним, а не наскрізь заперечуючим. Тим більше, що вся історія людства просякнута постійними зіткненнями раціональних та ірраціональних світоглядів. Цей факт знайшов своє відображення у наповненому змістом понятті епістемі, яке запропонував Фуко: епістема – це прихована від безпосереднього спостереження

мережа відношень між "словами" та "речами", на основі якої будуються притаманні для тієї чи іншої епохи коди сприйняття, практики пізнання, народжуються ідеї і концепції.

Також відомо, що доксографічні дослідження античності та середньовіччя здійснювалися як критичні дослідження – ще Арістотель рекомендував філософам власні дослідження передувати критикою думок попередників. Отже доксеми (докси) епістемно-генетично (епістемологічно) містять у собі критичний потенціал, який реалізується філософами, вченими, митцями у наративних формах відображення позитивних та негативних сторін різних творів.

З урахуванням історичної еволюції наративного комплексу "епістема – доксема" (античність, середньовіччя, Відродження, Новий час, сучасність) та критичних зв'язків між основними світоглядними системами, можна побудувати на основі логічного квадрату так званий "адогматичний квадрат" (у дусі наглядно-структуралістської традиції) [8, с.39].

У кожен історичний час знайдуться філософські дискурси, на яких вибудовуються деякі епістеми метафізичної орієнтації, на інших же – епістеми діалектичної спрямованості. Між цими епістемами виникає характерний діалог, а відношення між ними набувають чинності "логіки діалога логік", яка формується у "напруженні останніх питань буття" (термінологія, яка запропонована В. С. Біблером [1, с. 87]).

Досліджуючи творчу спадщину Л. Шестова, особливо критичне ставлення мислителя до різних філософських систем, автор дійшов висновку про існування характерної шестовської (адогматичної) логіки парадоксу, яку було названо логікою "можливості неможливого" [8, с. 247–248]:

- ✓ Це відбувається зараз тому, що потім воно може зовсім не відбутися.

- ✓ Цього зараз не сталося тому, що потім воно обов'язково відбудеться.

- ✓ Це існує тому, що воно обов'язково колись має зникнути.

- ✓ Це не існує тому, що воно колись буде існувати.

Як бачимо, адогматична логіка нібито "відвернута" у часі від минулого і цілком спрямована у майбутнє (логіка, якою керується сучасна синергетика у своїх світоглядних та методологічних підвалинах [5]). І це дає нам підстави заявити про те, що шлях філософської думки від "онтології до граматології" завжди залишається відкритим для пошуку "альтернативного буття" до вже існуючого: "Як онтологічні, гносеологічні засновки відіграють вирішальну роль у логіці, в обґрунтуванні логічних систем, так й прийняття тієї чи іншої логіки визначає підхід до вирішення цієї низки філософських, теоретико-пізнавальних питань" [10, с. 43].

Структуралістська логіка "контрметафізичної оборобки (деконструкції) текстів зумовила деякі онтологічні парадокси, які не можна не помітити, виходячи із характеристики сучасної епістеми" [4, с. 93]: "Епістема сучасної доби дає ключ для розуміння ускладнення, посилення різноманітності та якісних відмінностей різних царин суспільного життя за цієї доби. При цьому вирішальну роль у цих змінах відіграють такі чинники:

спосіб буття життя, саме як життя, пропонує людині свої форми; зазначене вище пропонується людині за допомогою її тіла; спосіб буття виробництва та його вплив на людину опосередковані бажаннями людини; спосіб буття мови, як і цілий шлях історії, прояснені словами, дані людині у шерезі логічного мислення. Все це веде до тієї кореляції різних царин життя людини, яке є умовою народження вперше в історії людини саме як людини. Але навіщо? Невже тільки для того, щоб тут-таки, за сучасної доби, усвідомити неминучість смерті людини?"

Як виникає у М. Фуко ця парадоксальна ситуація? На думку Заїченко Г. А., "значною мірою вона визначена не тільки анонімною, тобто такою, що фактично виключає можливість свідомого втручання людей, природою сучасної епістеми, але й характером критики ним гуманізму" [4, с. 93]. Загалом для філософської методології М. Фуко характерна тенденція приниження статусу філософії, суверенності пізнавального процесу як особистості, так і суспільства, а також універсальна прагматизація істини, яка не залишає місця вільному пошуку об'єктивної істини суверенним суб'єктом пізнання. У зв'язку з цією прагматизацією М. Фуко не лише заперечує філософсько-теоретичні ("метафізичні") концепції Декарта й Канта, але й не бачить можливості творення сучасної "метафізики". Замість цього він пропонує критично-філософську історіографію. Взагалі генеалогія Фуко, деконструкція Дерріда, паралогізм Ліотара – всі вони запропоновані їхніми авторами як різновиди практичної діяльності, а не як теорії. У цьому слід вбачати серйозне застереження філософам, які намагаються "закрити" філософію як теоретичний та творчий світогляд, тобто як "метафізику", бо позаяк, "закривають" її, вони "закривають" і людину "як особистість". Де немає особистості, там немає й свободи. Де немає свободи, там "закривають" і суспільство. Тому разом з неминучою "смертю людини (як у Фуко) настає кінець історії", ідея якого виявилась у філософії постмодернізму, особливо у Ж. Дерріда.

З свого боку ми зауважимо, що у всіх, хто декларує у філософському контексті "смерть людини", є одна "невибачлива" риса суспільно-особистого існування – хай там що відбувається з історією, але ж собі не слід відмовляти у "принадах" життя. І це викликає іронічне ставлення до ідеологів постмодернізму, як і до їхніх "концепцій".

Філософія завжди вимагала відвертості та щирості думок та вчинків, тоді жодна метафізика не заважатиме ані писати, ані спілкуватися. Але ж незручність сучасних постмодерністів, із висловлювання того ж Р. Рорті, полягає у "метаонтологічному посіданні" на огорожі між так званим реалізмом й так званим ірреалізмом.

Подвійність постмодерністської моралі – це те, що не дає змоги сучасному суспільству обрати вірні філософські орієнтири й напрямки руху від "онтології до граматології" – руху впевненої ходи подолання буттєвих проблем.

1. Библер В. С. Итоги и замыслы (конспект философской логики культуры) // Вопросы философии. – 1993. – № 5. 2. Брокмейер И., Харре Р. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // Вопросы философии. – 2000. – № 3. 3. Вельш В. Транс-

версальность. Трансверсальный разум и разум вообще // Культура у філософії ХХ століття: Матеріали IV Харк. міжнародн. Сковородинівських читань. – Харків, 1997. 4. *Заїченко Г. А.* Долі філософії та культури наприкінці ХХ сторіччя // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – № 1, 2. 5. *Князева Е. Н.* Саморефлексивная синергетика // Вопросы философии. – 2001. – № 10. 6. *Кутырев В. А.* Оправдание бытия // Вопросы философии. – 2000. – № 5. 7. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла : сочинения. – Харьков : Изд-во "Фолио", 1998. 8. *Петрушов В. М.* Європейський адогматизм: історико-філософська ретроспектива, сучасні інтенції. – Харків : УкрДАЗТ, 2007. 9. *Реале Д., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. – СПб., 1997. 10. *Смирнова Е. Д.* Логика и философия // Вопросы философии. – 2000. – № 12. 11. *Фуко М.* Жизнь: опыт и наука // Вопросы философии. – 1993. – № 5. 12. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме. Время и бытие : статьи и выступления / пер. с нем. Библина В. В. – СПб. : Наука, 2007. 13. *Ярошовець В. І.* Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму. – К., 2008.

Надійшла до редколегії 20.03.12

ЕТИКА

УДК 316.64:316.47:172

П. Г. Дулин, д-р филос. наук,
ННУ им. В. А. Сухомлинского, Николаев

ТОЛЕРАНТНОСТЬ В СИСТЕМЕ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

На фундаменте перфекционистской нормативно-этической программы и рестриктивной концепции морали анализируется понятие "толерантность" как формирующаяся общечеловеческая ценность, актуализирующая качественно новую гражданственность, основанную на ненасилии, пацифизме и консолидации.

Ключевые слова: агапизм, перфекционизм, рестриктивность, пацифизм, идеал, совещенность, партикулярность, моральные ценности.

На фундаменті перфекціоністської нормативно-етичної програми і рестриктивної концепції моралі аналізується поняття "толерантність" як загальнолюдська цінність, що формується і актуалізує якісно нову громадянськість, засновану на ненасиллі, пацифізмі та консолідації.

Ключові слова: агапізм, перфекціонізм, рестриктивність, пацифізм, ідеал, бездоганність, партикулярність, моральні цінності.

On the foundation of perfectionism legal ethical and moral concept of restrictive notion of "tolerance" is analyzed as an emerging universal human value, actual qualitatively new citizenship based on non-violence, pacifism and consolidation.

Keywords: tolerance, consolidation, perfectionism, restrictive, pacifism, ideal, excellence, moral values.

Не будет преувеличением утверждение о том, что кризис морали является одной из глобальных социогуманитарных проблем современности, актуализирующих анализ тех духовных ценностей, которые традиционно консолидировали общество. Толерантности в этом ряду принадлежит одно из приоритетных мест.

Появление термина "толерантность" часто связывают с Нантским эдиктом, изданным в 1598 г. французским королём Генрихом IV, благодаря которому протестанты и католики пришли к долгожданному компромиссу. Правда, этому согласию предшествовала одна из самых кровавых ночей в мировой истории – Варфоломеевская, организованная в Париже 24 августа 1572 г. Екатериной Медичи и Гизами. Впрочем, Нантский эдикт был вскоре отменён, сначала частично, а в 1685 г. Людовиком XIV – полностью.

Толерантность (от лат. *tolerantia* – терпение) – терпимость к чужим взглядам, мнениям, нравам, привычкам, верованиям, поведению, образу жизни, обычаям, чувствам, идеям. Первая необходима во всех сферах социальных связей и отношений. Она является признаком достаточной аргументированности определённой позиции, которая не избегает духовной конкуренции [1].

В Декларации принципов толерантности, утверждённой Генеральной Ассамблеей ООН в 1995 г. толерантность определяется как уважение, принятие и адекватное понимание богатого многообразия культур мира, форм самовыражения и способов проявлений человеческой ин-

дивидуальности. Ей способствуют знания, открытость, общение и свобода – мысли, совести и убеждений. Толерантность – это гармония в многообразии, это моральный долг, политическая и правовая потребность. Толерантность: 1) добродетельна, поскольку делает возможным достижение и сохранение мира и способствует ему. Её фундаментом является признание незыблемости универсальных прав и свобод человека; 2) обязательна для всех субъектов социальных отношений. Она способствует утверждению плюрализма, демократии и правопорядка; 3) означает, что каждый волен придерживаться своих взглядов и убеждений и признаёт такое же право за другими. Одним словом, толерантность признаёт природную различность людей, обладающих правом жить в мире и сохранять свою индивидуальность.

Толерантность – это поведение, поддерживающее и понимающее различия. Её суть в уважении ценностей и традиций личности независимо от её национальности и вероисповедания. Онтологическая и гносеологическая суть толерантности в том, что мир исключительно разнообразен. И задача любого общества – принять и сохранить это разнообразие. Для этого вся система жизнедеятельности, воспитания и образования должна строиться на презумпции равноценности всех людей и недопустимости нивелирования их различий.

Являясь одним из основных демократических принципов, толерантность начала утверждаться в качестве общезначимого постулата социальных коммуникаций после буржуазных революций. Однако до сих пор она постоянно нарушается, ограничивается или отвергается на межличностном, межгрупповом и государственном уровнях. Целиком или частично она отвергается, например, авторитаризмом и тоталитаризмом в силу их идейного абсолютизма.

Почему толерантность является глобальной общечеловеческой, социогуманитарной проблемой современности?

Люди часто нетерпимы не только по отношению друг к другу, но, прежде всего, по отношению к себе, о чём свидетельствует мировая и отечественная суицидальная статистика. Так, за последние 10 лет ежегодно в Украине от самоубийств погибает 13000 человек. За период с 1985 по 2005 г. общее число погибших в результате самоубийства превысило 230000 человек. Ежедневно в Украине в результате самоубийств умирает 35–40 человек и совершается около 500 суицидальных попыток. При этом национальная стратегия суицидальной превенции в Украине отсутствует [2].

Украинское общество исключительно гетерогенно, как в полиэтническом, так и в конфессиональном отношении. Сегодня в Украине проживает более 130 этнических групп, анализ которых показывает, что каждый пятый житель Украины не является этническим украинцем.

Вместе с тем, в украинском законодательстве до сих пор нет корректного определения понятий: "национальное меньшинство", "титольной нации", "коренные народы", а также отсутствуют чёткие механизмы реализации прав национальных меньшинств. В обществе существуют

опасные региональные и этнические диспропорции, обусловленные слабостью адекватной политики, в частности: а) языковой, что привело к социальному напряжению и стало одной из причин раскола Украины; б) адаптации и социализации ранее депортированных народов, легальных и нелегальных беженцев. Среди населения сохраняются высокие установки на эмиграцию.

Сегодняшний дефицит толерантности является прямым или косвенным следствием достаточно острых проблем, существующих в разных сферах общественной жизни страны.

В социально-экономической сфере такими проблемами являются, например, занятость представителей нацменьшинств и их участие в процессе приватизации. Эти проблемы наиболее ярко проявляются в среде той части населения Украины, которая в последние 20 лет возвратилась из мест депортации.

В социогуманитарной сфере: недостаточное количество школ для нацменьшинств; слабое владение последними украинским языком, ограничивающее, в частности, их возможности поступления в вузы; малый объём СМИ на языках нацменьшинств.

В сфере общественно-политической: на фоне общей низкой политико-правовой культуры населения Украины, многие нацменьшинства существенно или полностью отчуждены от процесса принятия решений на всеукраинском, региональном и локальном уровнях.

Наивно полагать, что только решение вышеназванных проблем автоматически приведёт к утверждению в обществе духа и философии толерантности. Опыт более благополучных современных обществ однозначно свидетельствует о том, что для такой стабилизации необходимы серьёзные инвестиции, в том числе, системная и целенаправленная культурно-воспитательная и образовательно-просветительная работа. На каких теоретико-методологических принципах и концептуальных основах она может и должна строиться?

За основу нашего рассуждения примем ту данность нравственной практики, которая выражена в золотом правиле нравственности, получившем распространение во всех известных и развитых культурах: "И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними" (Лк. 6:31).

Сфера морали образуется отношениями человека к себе, к другим людям и к Богу. В деятельности человека условно выделяют два пласта. Первый связан с активностью по выживанию. Второй – со свободной реализацией себя. Поэтому ценности делятся на материальные (земные, практические) и идеальные (возвышенные, духовные) в зависимости от того, какой пласт деятельности они обслуживают и организуют.

Потребности в слиянии, единении и стабильности в контактах с другими, в идентификации – базовые потребности человека, удовлетворение которых воспринимается человеком как высшее благо, или идеал, формирующий иерархию ценностей [3].

Другую классификацию ценностей предлагают религии. В любой последней конечное предназначение человека усматривается в приобще-

нии (приближении, стремлении) к Богу – обожении, через личное совершенствование и спасение. В религиозном мировоззрении Бог выступает как абсолют, а мораль – одним из средств обретения человеком этого абсолюта. Богом заповеданы и санкционированы основные нравственные ценности и требования. Соответственно всё, что приближает к Богу, возвышает человека. Высшие ценности – это такие, посредством которых человек приобщается к Богу (возвращается к изначальному единству с Ним), низшие – такие, которые отвращают человека от Бога, удаляют от Него.

Анализ базовых моральных требований показывает, что мораль объективно предзадана человеку – не только в социокультурном, но и в эпистемологическом плане: человек не познаёт, но лишь осознаёт, осваивает, практикует мораль. Мораль трансцендентна повседневному опыту человека и дана ему абсолютно. Этим объясняется: 1) "привязанность" всех культурно-исторических образов морали к определённым религиозным системам; 2) то, что религиозная этика говорит языком, наиболее адекватным опыту самой морали. Последняя – это механизм опосредствования сакрального, или духовного опыта и опыта эмпирического. Мораль переводит возвышенные заповеди на язык практических отношений. Моральные ценности безусловны и абсолютны, т. е. они не ограничены и не детерминированы никакими эмпирическими условиями и не обуславливаются неморальными ценностями.

Основываясь на идеале всечеловеческого единства, мораль формулирует требования, которые носят универсальный характер, и ставит человека в положение, когда он необходимо выражает себя универсализуемым образом. Лишь строя своё поведение по универсальным программам, человек способен практически реализовать себя как разумное, волевое и внутренне свободное существо. С этой точки зрения заповедь любви, во-первых, устанавливает отношение к абсолютному и универсальному началу – к Богу. Во-вторых, абсолютный стандарт, который являет это начало, противопоставляется человеку как единичному и себялюбивому существу. В-третьих, в отношении к ближнему человек должен исходить из своего отношения к Богу. Тем самым другие оказываются представителями общего, универсального начала, и в отношении к ним человек должен преодолевать свою партикулярность, т. е. эгоизм. Партикулярность проявляется, прежде всего, в отдельности, отчуждённости (отвергнутости, отделённости, отстранённости) человека, как от Бога, так и от других людей, а порой и от себя самого.

В универсальности и трансцендентности морали коренится особенность морального должноствования, сопрягающего идеал и действительность. Противоречие должного и сущего, т. е. того, что вменяется человеку в обязанность, и того, в каких формах человек воплощает моральные требования в своих практических отношениях с другими людьми, является одним из фундаментальных противоречий морали. Моральное сознание фиксирует эту антитезу в форме различия и противостояния общего и частного интереса, универсальности и партикулярности.

Две основные внутренние антитезы морали "универсальное (всеобщее) – партикулярное (частное)" и "Я – другие" являются фундаментом, над которым возвышается всё здание морали, её базовые императивно-ценностные системы. Если эти антитезы представить как координаты, то на их пересечении и конституируются основные моральные ценности, или принципы – наслаждения, пользы, личного совершенства и милосердной любви.

Эту схему морали удачно иллюстрирует "Этический квадрат" [4]. Сочетание приоритетного отношения к себе с доминированием частного интереса характеризует гедонизм, в котором высшей ценностью и целью человека является наслаждение и все обязанности человека подчинены его желанию получать наслаждения. Сочетание приоритетного отношения к другим с доминированием частного интереса характеризует утилитаризм, согласно которому морально ценным является то, что помогает достичь определенной цели (успеха), т. е. чего-то полезного. Сочетание приоритетного отношения к себе с доминированием общего интереса характеризует перфекционизм, согласно которому высшей ценностью является совершенство и каждый должен совершенствоваться, стремясь приблизиться к идеалу. Иными словами, в перфекционизме приоритетность отношения к самому себе актуализируется в личном устремлении к идеалу и, как следствие, – в сконцентрированности на изменениях внутри себя, направленных на приближение к идеалу. Сочетание приоритетного отношения к другим с доминированием общего интереса характеризует агапизм, согласно которому высшей нравственной ценностью является человек, и обязанностью каждого является содействие благу другого.

Если представить выделенные позиции как модели поведения, то "этический квадрат" модифицируется следующим образом. Сочетание приоритетного отношения к себе и к другим с доминированием частного интереса характеризует соответственно гедонизм и утилитаризм, т. е. такие системы нравственных установок, согласно которым человек содействует соответственно своим целям или целям других, исходя из своего понимания блага. Сочетание приоритетного отношения к себе и к другим с доминированием общего интереса характеризует соответственно перфекционизм и агапизм, согласно которым человек содействует соответственно своим целям или благу других, исходя из того, что он считает благом.

Возможные крайности в каждой позиции выражаются следующим этическим квадратом. Сочетание приоритетного отношения к себе с доминированием частного интереса характеризует гедонизм, в котором сублимация выражается в творчестве, а девиация – в садизме. Сочетание приоритетного отношения к себе с доминированием общего интереса характеризует перфекционизм, в котором сублимация выражается в аскетизме, а девиация – в гордыне. Сочетание приоритетного отношения к другим с доминированием частного интереса характеризует утилитаризм, в котором сублимация выражается в благотворительно-

сти, а девиация – в своекорыстии и групповом эгоизме. Наконец, сочетание приоритетного отношения к другим с доминированием общего интереса характеризует агапизм, в котором сублимация проявляется в самоотверженном подвижничестве, а девиация – в патернализме.

В рассматриваемом контексте сопоставим ценности перфекционизма и этики дисциплины. Язык последней – это язык упорядочения, которое не обязательно предполагает подавление, хотя не исключает его. Упорядочение может основываться на разных типах дисциплины и дисциплинарности в зависимости от того организационного пространства, в котором они утверждаются [5]. Дисциплинарность представляет собой порядок, опосредованный ограничением свободы выбора и масштаба произволения индивидов, включённых в этот порядок добровольно или принудительно. Ассоциация, товарищество, клуб, корпорация, орден, политическая или криминальная организация, секта, отряд, бригада, группа, кафедра, коллектив, исправительное или духовное учреждение, – таковы различные по своему характеру и функциональному предназначению пространства дисциплинарности, непременно или факультативно обустроивающие образ жизни и мысли включённых в них индивидов.

Все формы социальной этики дисциплинарны. В их рамках адаптивность доминирует над совершенствованием. В дисциплинарности важна внешняя упорядоченность сама по себе. Дисциплинарность может перемежаться с авторитарностью. Но между ними есть существенные различия. При авторитарном типе регулирования поведения (и мыслей) сам по себе авторитет является доминирующим и приоритетным фактором, а дисциплина является средством утверждения авторитета. При дисциплинарном – порядок важен сам по себе, а авторитет используется для поддержания порядка. Авторитарная мораль требует высокого уровня адаптивности, которая в договорных отношениях ниже, поскольку каждый раз обусловлена решением, принятым самими участниками этих контрактных мини сообществ. Они сами устанавливают условия этих отношений и, как правило, вольны продолжать или прерывать их. В конвенциональных отношениях их участники сами являются субъектами дисциплины. В авторитарных отношениях дисциплина устанавливается авторитетом.

Дисциплина ограничивает, а авторитарная дисциплина подавляет, т. е. становится репрессией. Дисциплинарные санкции носят по преимуществу негативный характер, хотя могут быть и позитивными (выраженными в соответствующих знаках почёта). Но поскольку они не касаются существа дела, которое оформляет дисциплина, по содержанию они так же негативны: человек через них сводится к порядку как таковому. Дисциплина предполагает исполнительность, которая идёт из сердца в порядке послушания и добросовестного соблюдения. Отсутствие исполнительной дисциплины означает неповиновение, которое является выражением своеволия и анархизма.

Таким образом, лексика дисциплинарного языка включает следующие ключевые слова: порядок, авторитет, ограничение, толерантность,

негативная санкция, угроза, адаптивность, послушность, добросовестность, страх (перед авторитетом или страх наказания), стыд, слава и позор, своеволие, надежда.

Язык совершенствования, в котором происходит возвышение над обыденностью и отвержение её рутинности, — это язык сублимации. Если это отвержение действительно морально мотивировано, оно не может быть антинормативным.

Моральные регулятивы в большей степени побудительны, чем запретительны. Моральное требование не предполагает угрозы, его санкция носит идеальный характер, оно обращено к человеку как сознательному и свободному субъекту, которого мораль лишь побуждает и мотивирует.

Требования нравственности задают форму воления, т. е. мотивированность действия. В морали важно то, что человеком будет сделано ради исполнения требования. Именно в рамках рестриктивной концепции морали (согласной с ограничением) получают развитие те идеи упорядочения, взаимодействия, договора, автономии, которые противостоят капризу, анархическому своеволию, неоправданной самонадеянности, произволу.

Перфекционизм сам по себе носит организованный и упорядоченный характер. Внешнему, репрессивному порядку здесь противопоставляется порядок внутренний, духовно возвышающий личность. Понятие совершенства предполагает идею высшего стандарта, с которым соотносятся цели и результаты предпринимаемых человеком усилий. Отсюда понятно, насколько существенным для перфекционистского сознания является понятие идеала, который выступает исключительно важным ценностно ориентирующим фактором поведения человека. Принимая определенный идеал, человек подчиняет себя ему и ограничивает себя в соответствии с вытекающими из него требованиями. Совершенствующийся человек посвящает себя служению идеалу, самоограничению. В стремлении к идеалу он самореализуется. Он сам определяет свой путь к идеалу и сам понуждает себя к нему. Он обращается к идеалу в ответ на "зов", это своеобразный "ценностный ответ", но в той мере, в какой этот ответ производится сознательно, неподражательно и неподотчетно, он инициативен. Человек совершенства может благоволить перед авторитетом, но он неавторитарен. Его авторитет интериоризирован и обнаруживается в голосе совести и поступках "по совести".

Таким образом, лексика перфекционистского языка включает следующие ключевые слова: идеал, авторитет, самоограничение (аскеза), толерантность, положительная санкция, вдохновляющее побуждение, самореализация, служение, инициативность, благоговение (перед авторитетом), совесть, сознание собственного несовершенства, свобода, надежда.

Перфекционизм как императивно-ценностная система оппозиционна социальной этике. Преодоление обыденности в совершенствовании начинается с противодействия стихийности и стереотипности социально-

функциональных взаимодействий человека. Это перфекционистское противодействие проявляется в переосмыслении привычной жизни, в неприятии потока предрассудков, в отвержении навязываемых смыслов. Перфекционистское усилие предполагает личностно определённое самосовершенствование и самоорганизацию. Поэтому идея совершенства развивается как упорядочение человеком собственной жизни. Перфекционизм любого типа неизменно содержит в себе дисциплинарную программу.

Дисциплина – это ограничение. Совершенствование (самосовершенствование) – это духовное возвышение. При гуманистическом подходе совершенствование понимается как личное раскрепощение и творческое самоопределение. Однако при ригористическом понимании совершенствования возвышение предстаёт и с другой своей возможной стороны – как самоограничение. Совершенствование как духовное возвышение не исключает дисциплины (самодисциплины) а стало быть и ограничения (самоограничения). Поэтому дилемма "дисциплинарности и перфекционизма" существенно относительна, т. к. перфекционизм всегда дисциплинарен.

Реальная тернистость личного пути к совершенству отражена в известном перфекционистском парадоксе: "Несовершенство – момент совершенства" [6]. Совершенствование опосредствовано деятельным усердием в добродетели, а предварительно – внутренней подготовкой себя к этому. Эта подготовка выражается в аскетике, т. е. самоограничении и духовности, которые являют усилие личности к самоперемене: отвержение себя – несовершенного в устремлении к лучшему. Самосовершенствование личности предполагает три уровня дисциплины в отношении: к себе, к другим и к Богу (идеалу).

Таким образом, хотя дисциплинарность и перфекционизм представляют различные парадигмы, они, в конечном счёте, непременно сочетаются в последовательном осуществлении перфекционистской нормативно-этической программы. Суть последней в том, что высшей моральной ценностью является совершенство и каждый человек должен постоянно совершенствоваться в стремлении приблизиться к идеалу, которым для воцерковленной, религиознообязанной личности является Бог.

Мораль как всепроникающая радиация пронизывает все сферы индивидуальной и социальной жизнедеятельности. Моральное сознание системно, т. е. все его категории "работают" (развиваются и функционируют) во взаимосвязи и взаимодействии. В этом контексте, реальные возможности стать более толерантным и, соответственно, консолидированным, – современное украинское общество имеет. Для актуализации этих возможностей необходимо.

Во-первых, перестроить систему современного нравственного воспитания на фундаменте перфекционистской нормативно-этической парадигмы и рестриктивной концепции морали, для этого, естественно, следует внести соответствующие корректировки в программы и планы образовательных и воспитательных заведений.

Во-вторых, поскольку миром правят идеи, а одной из самых глубоких идей, когда-либо существовавших у человечества, – является идея

Бога, без которого невозможно создать ничего красивого. Без Бога можно создать одно только безобразие – доказывал, в частности, Н. А. Бердяев и большинство классиков русской религиозной (преимущественно православной) философии. Религия традиционно была выразителем, хранителем и носителем самой высокой духовности. Нормальная, здоровая (не фанатичная) религиозность значительной части украинского общества станет гарантом постепенного овладения языком (как "домом бытия", согласно М. Хайдеггеру) христианской этики, существенно утраченным в эпоху воинствующего атеизма. Именно этот язык идентифицируется как наиболее адекватный опыту самой морали. Благодаря ему, в частности, актуализируются реформы и модернизация в направлении организованного, т. е. нравственно здорового, толерантного, духовно и материально благополучного социума.

1. Философский энциклопедический словарь [Текст] / ред.-сост. Е. Ф. Губский [и др.]. – М. : ИНФРА-М, 2000. – С. 457.
2. Как нам уменьшить число самоубийств в Украине: проект национального плана действий (общественная инициатива) / Коллектив авторов. – Одесса : Интерпринт, 2007. – С. 22.
3. Гусейнов А. А. Социальная природа нравственности [Текст] / А. А. Гусейнов. – М. : МГУ, 1974. – С. 146.
4. Дьюи Дж. Реконструкция в философии / Дж. Дьюи ; пер. с англ. М. Занадворова, М. Шикова. – М.: Логос, 2001.
5. Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы [III. Дисциплина] / М. Фуко ; пер. с фр. В. Наумова ; под ред. И. Борисовой. – М. : Ad Marginem, 1999.
6. Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения: О началах. О личности / Л. П. Карсавин. – М. : Ренессанс, 1992. – С. 216.

Надійшла до редколегії 12.03.12

УДК 111+133.2

А. Ю. Морозов, канд. філос. наук, докторант, КНУТШ

Я, СВІТ, АБСОЛЮТ ЯК ПРЕДМЕТ ІНТУЇТИВНОГО ДОСВІДУ: ЕТИЧНИЙ АСПЕКТ

У статті розглянуто класичні проблеми метафізики з позиції філософсько-етичного аналізу. Підкреслюється, що саме завдяки інтуїтивному надчуттєвому досвіду відбувається зустріч людини зі світом, Богом і внутрішнім Я (самістю), відкриваються цінності гідності, добра, гармонії, єдності.

Ключові слова: трансцендентальне Я, самість, світ як ціле, Абсолют, гідність, інтуїтивний досвід.

В статье рассматриваются классические проблемы метафизики с позиций философско-этического анализа. Подчеркивается, что благодаря интуитивному сверхчувственному опыту происходит встреча человека с миром, Богом и внутренним Я (самостью), открываются ценности достоинства, добра, гармонии, единства.

Ключевые слова: трансцендентальное Я, самость, мир как целое, Абсолют, достоинство, интуитивный опыт.

The classical metaphysical problems are regarded in the article from ethical point of view. It is underlined that man's meeting with God, world and inner self and revealing the values of goodness, dignity, harmony, and wholeness happen because of inner intuitive experience.

Keywords: transcendental Ego, selfness, world as a whole, absolute, dignity, intuitive experience.

Сьогодні багато говорять про те, що наша доба характеризується "пост-метафізичним мисленням" (Ю. Габермас). Але очевидно потреба

у духовній орієнтації та досягненні смислу дедалі зростає, і тому інтерес до метафізики не зникає. Адже він продиктований насамперед морально-екзистенційними запитами і потребами людини. Як зазначає Е. Корт, "метафізичне знання має живе значення для саморозуміння особи у екзистенційно-антропологічному значенні" [1], а тому – додамо від себе – завжди є водночас і етичним знанням. Це таке знання, що розкриває моральну сутність людини, яка реалізує себе у "відкритому горизонті буття". А. Гусейнов справедливо зауважує, що "етика істотним чином пов'язана з метафізикою. Питання про добро неминуче ставить питання про буття" [2]. Саме тому три класичні метафізичні проблеми – Я, Бог і світ – є етичними проблемами. Але оскільки вони не є звичайними емпіричними об'єктами, відповідно їх аналіз передбачає апеляцію до специфічних форм надчуттєвого досвіду.

На прикладі звернення конкретної особи (аскета, відлюдника) до Бога в акті умоглядного споглядання, "розумної молитви" чи прозріння, неважко зрозуміти, що боговідношення є передусім етичним актом. Тут людина і Бог вступають в діалог, в якому розкривається певна моральна цінність, передусім те, що вони обидва є суб'єктами, особистостями, а не об'єктами-речами. До того ж в релігійних традиціях цей діалог уможливлюється праксисом (попереднім моральним очищенням, аскезою) і оголошується сенсом і метою існування. Тому, як справедливо зазначає Е. Левінас, "етичне відношення не тільки не готує до релігійного життя і не впливає з нього, а є саме це життя" [3]. У стосунках Я-Бог розкривається сутність екзистенції не як "буття до смерті", а як "буття по той бік смерті", по той бік часового у напрямку вічності (Е. Левінас), що має "смак до безкінечності" (Ф. Шлейермахер). Варто зазначити й те, що етичний зв'язок Я-Бог можна розглядати з феноменологічної точки зору, тобто з позиції внутрішнього переживання, а не з теологічно-догматичної позиції. Це автоматично знімає питання про онтологічний статус того, що дано в досвіді, а відтак й закиди філософії, що буцімто вона не здатна аналізувати релігійні феномени.

Якщо ми беремо випадок атеїста-богоборця, то це є також своєрідним боговідношенням, хоча й зі знаком "мінус". Для нас важливо, що в ідейній боротьбі атеїста присутні етичні аспекти – людина кидає виклик Богові, ризикує, йде на екзистенційний бунт, нескореність вищій силі, шукаючи свою власну правду, гостро відчуваючи несправедливість, аморальність цього світу. Це вже передбачає моральну мужність, відповідальність, почуття гідності. Але бунтарське "ні" Абсолюту все одно імпліцитно означає "так" певній абсолютній величині, силі, цінності, смислу. Абсолютні цінності повністю зникнуть не можуть, вони просто міняють свій знак. М. Гайдеггер якось точно підмітив, що антиметафізична філософія Ніцше є оберненим платонізмом, тільки в першому випадку абсолютизується поцейбічне, а в другому – потойбічне. Але ж моральні принципи і настанови все одно продиктовані цією вихідною світоглядною абсолютизацією (хоча й вона має різні вектори).

Тепер розглянемо проблему самовідношення. Важливо зрозуміти, що для будь-якої людини першим Іншим виступає вона сама. Невипа-

дково, фундаментальна праця Поля Рікера так і називається "Сам як інший". Власне, поділ на Я-Інший відбувається всередині самого Я завдяки тому, що Я має подвійну онтичну структуру, виступаючи одночасно і суб'єктом, і об'єктом. В актах самоспостереження, самоаналізу, саморефлексії ми об'єктивуємо наше Я. Для етики суб'єкт-об'єктна структура Я означає те, що особа сама собі (від)дана, доручена. Те, що ми самі собі дані – це беззаперечний факт. Таку самоданість можна розуміти передусім в онтологічному значенні. Йдеться про очевидність нашого реального існування для нас. Ми буквально "поставлені перед фактом" нашого власного існування. Цей факт очевидний і не потребує доказів, бо схоплюється безпосередньо, інтуїтивно ("мислю, отже існую"). Але набагато цікавіше дослідити моральні експлікації, що випливають з факту існування Я і безпосереднього знання про це. В силу того, що ми існуємо як буття-в-світі і "закинуті" в цей світ, ми дані самим собі у розпорядження, вільні розпоряджатися власним життям. Отже, самоданість і самовідношення – це також і моральна проблема. Людина не просто володіє свободою, а відчуває свою свободу як тягар, важке каміння, тому що вона несе відповідальність за неї передусім перед самою собою. Вихідна свобода особи спрямована на неї саму – звідси ми можемо вивести моральні практики "турботи про себе" (М. Фуко) або навпаки практики самообмеження, аскези, а в граничному випадку – самодеструкції. Отже, самовідношення – фундаментальний вид етичного відношення.

Важливо вказати й на те, що існує рівень Я, який не об'єктивується і діє ніби "за спиною" рефлексії. Це своєрідна *terra incognita* нашої особистості, центр, який в різних традиціях називають самістю, душею, атманом, трансцендентальним Я. В такому випадку етичне самовідношення постає як звернення наявного емпіричного Я до прихованого і необ'єктивованого Я, центру, що може бути схоплений у специфічному досвіді себе. В цій необ'єктивованій суб'єктності потрібно шукати *вихідну онтологічну гідність особи*. Якщо ми апіорі "приречені" (Ж. П. Сартр) на свободу, розумність і моральну відповідальність – в першу чергу відповідальність за себе, то це відбувається завдяки нашій родовій сутності, тобто на глибинному трансцендентальному рівні. У такому разі свобода у найфундаментальнішому сенсі слова є не просто економічною свободою у просторі "вільного ринку", а насправді є трансцендентальною свободою, що корениться у надрах нашого Я, і яка уможливорює всі інші похідні емпіричні "свободи". Ми не можемо штучно сконструювати чи створити вихідну гідність, ми здатні лише відкрити її в собі і досягнути як моральну цінність. Вихідна гідність як певна потенція (можливість) людини вже апіорі дана їй.

Отже, наша вихідна онтологічна гідність полягає в тому, що ми є суб'єктами, яким дана свобода. Більш того ми здатні переживати *абсолютну* цінність нашої гідності, яка відкривається в моральному досвіді самовідношення. Ми вже говорили про відношення Я-Абсолютний Інший в контексті боговідношення. Давайте тепер проаналізуємо зв'язок

між цим етико-релігійним інтерсуб'єктивним зв'язком і самовідношенням. В цьому контексті нам близька теза Гегеля про те, що абсолют як дух – це не щось зовнішнє, що протистоїть кінечному сущому як деяка протилежність чи антитеза, а внутрішнє джерело нашого життя. Як відомо, настанова свідомості, що ототожнює абсолютне і трансцендентне, насправді хибна, адже, за Гегелем, вона є розірваною "нешасною свідомістю", що не досягла вищого рівня усвідомлення, рівня абсолютного знання, на якому суб'єктивний дух починає брати участь в самопізнанні абсолютного духу. Лише на рівні абсолютного знання ми досягаємо ту істину, що оскільки людина сама є продуктом розгортання абсолюту, то знання людини про абсолют є, з одного боку, самосвідомістю абсолюту, а з іншого боку, – знанням людини про саму себе, про свою справжню сутність, або краще сказати, про свою абсолютну основу. Слід згадати й те, що знання для Гегеля – це не щось мертве і фіксоване, а процес, рух, відношення свідомості, коротше кажучи, досвід. Тому можна сказати, що знання істинної природи себе здобувається у досвіді себе, в досвіді самовідношення. Проводячи паралель між гегелівськими "предметом в собі" і предметом для нас (знанням про предмет), в контексті моральної проблематики можна аналогічним чином говорити й про особу-в-собі (те, якою вона є насправді) та особу-для-нас (те, як вона себе являє). В процесі морального пізнання свідомість переосмислює, розширяє свої знання про Іншого, намагаючись збагнути, схопити Іншого таким, яким він є сам по собі, зануритися в його внутрішню сутність (або як сказав би Гегель, у "волю в собі"). Це і є справжнім моральним досвідом Іншого. Якщо ж предметом моєї свідомості виступаю Я сам, тобто Я як Інший для себе ("своє Інше"), тоді відповідно можна говорити про досвід самого себе. Слідуючи думці Гегеля, у цьому досвіді також присутня діалектика Я-для-мене (те, що я про себе знаю) та Я-в-собі (моя справжня сутність). Метою такого досвіду є абсолютне знання про себе. Але чи може такий досвід Я-в-собі чи Іншого-в-собі ґрунтуватися виключно на розсудкові, якщо йдеться про пізнання саме внутрішньої сутності особистості, її ноуменальний, а не феноменальний бік? Висловимо припущення, що розсудок охоплює завжди феноменальне, а пізнання ноуменального передбачає апеляцію до позарозсудкових інтуїтивних форм мислення: віри, споглядання, переживання, симпатії, "логіки серця". Звісно, наші інтуїції згодом оформлюються в поняття і в розсудкове знання для того, щоб ми змогли передати це знання іншим і сподіватися на розуміння. Це означає, що в досвіді себе і в досвіді ближнього насправді існує діалектика дискурсивного та інтуїтивного, про яку писав Гегель. Але в даному разі нам важливо підкреслити, що якщо брати Іншого не як "об'єкт", певну "наявність", "проблему", а розглядати його як неповторний необ'єктивований "феномен", який розкривається як певна само-очевидність і неприхованість, то таїнство співучасті в ньому, відкриття і схоплення його цінності в моральній правді відбувається завдяки цим позарозсудковим інтуїтивним формам.

Повторимося ще раз, що ми солідарні з Гегелем в тому, що сфера абсолютного є не стільки зовнішньою, скільки внутрішньою інстанцією щодо людини. В абсолютному трансцендентне збігається із трансцендентальним. Звідси випливає, що етичне відношення між кінечним людським Я і трансцендентним абсолютном є насправді специфічним самовідношенням. Звісно у дослідників завжди є спокуса проінтерпретувати відношення людина-абсолют під релігійно-теїстичним кутом зору, тобто як дещо трансцендентне, і зрештою стерти за допомогою абсолюту різницю між філософією і релігією. Власне сам Гегель писав, що "предмет релігії, як і філософії, є вічна істина в самій її об'єктивності: Бог і ніщо крім Бога та роз'яснення Бога. Філософія є пізнання не-світового, не пізнання емпіричного буття і життя, але знання того, що вічно, що є Бог... Роз'яснюючи релігію, філософія роз'яснює саму себе, і навпаки – роз'яснюючи себе, вона допомагає глибше зрозуміти релігію... Таким чином філософія і релігія співпадають воедино" [4]. Але по-перше, слід підкреслити, що поняття абсолют не завжди відсилає до авраамічного контексту, і не обов'язково означає особистісного Бога християнства. У гегелівському варіанті це більше схоже на індуїстську картину світоустрою. По-друге, в нашій роботі це поняття ми розуміємо більш широко. На наш погляд, під абсолютним мається на увазі цінність, яка має безумовний і нерелятивний характер. Абсолютність цінності обумовлюється її метафізичним і понад-часовим характером. Як пише російський філософ М. Бахтін, "цінність завжди є понадчасовою... Задаючи людині уявлення про майбутнє, вона не співвідносить її з часовою віссю, із хронологією. Це – смислове майбутнє" [5]. Цієї ж думки притримуються і неокантіанці В. Віндельбанд, Г. Рікерт, Г. Коген. На їх думку, існує "безумовна надчасова цінність", або певна множина загально значимих універсальних цінностей (ідеалів), без яких культура і мораль не можуть існувати. Для неокантіанців вони є над-емпіричними, об'єктивними ідеалами і виступають цілями самі по собі, або "важливостями-у-собі" (Д. Гільдебранд). Саме вони формують моральні норми і взагалі всю сферу належного. Тут необхідно згадати те, що основний наголос неокантіанці робили на переносі абсолютних цінностей із трансцендентного у трансцендентальний світ, з свідомості Бога – у людську свідомість на апріорному рівні (так звану "чисту свідомість" або "чисту волю"). Абсолютні цінності з платонівського світу ідей "переїхали" до чистої свідомості трансцендентального суб'єкта, яка є вільною від окремих психологічних характеристик і не дана в звичайному досвіді, але є трансцендентальною умовою можливості будь-якого конкретного досліду. Щоб дістатися цього рівня, потрібно припустити існування специфічного "трансцендентального досвіду" (Ранер, Лотц). Отже, досвід самовідношення може бути емпіричним (якщо він стосується об'єктивованого Я) і трансцендентальним (якщо йдеться про осягнення необ'єктивованого, чистого Я).

Якщо ми приймаємо точку зору неокантіанців і оголошуємо трансцендентальний суб'єкт носієм цінностей, можемо продовжити, що і сам цей суб'єкт є найвищою цінністю. Отже, самовідношення, що розгорта-

ється між емпіричним і трансцендентальним Я, є тим більше етичним за своїм характером актом. В залежності від особливостей термінології опишемо відношення між Я та Абсолютом (який тут ми розуміємо як внутрішньо притаманну нашій свідомості абсолютну цінність) як розведення двох аспектів. З одного боку, існує особа як певна емпірична інстанція на поверхні повсякденного існування, "буття-для-інших", феномен, мінлива і плинна "персона" (Юнг), тобто соціальна маска-роль, що перебуває в полоні "природної настанови свідомості" (Гуссерль). З іншого боку, є те, що за цим емпіричним рівнем особи приховане – глибинна апіорна сутність, буття-в-собі, "самість" (Юнг), "чиста свідомість", що має абсолютне значення і цінність. Оцей другий глибинний сутнісний рівень особистості, що прихований за емпіричним явищем, ми тлумачимо одночасно і як належний рівень. Таким чином опишемо досвід самовідношення як досвід відношення конкретного суцього Я (на рівні дійсності, актуальності) до ідеального і належного Я (на рівні сутнісно-потенціальному). Між цими двома рівнями є певне відчуження і інтуїція як раз і покликана подолати це відчуження, досягти єдності, в першу чергу із самим собою. На наш погляд, коли така єдність із собою досягнута, це стає умовою й для досягнення всеєдності на рівні соціальної взаємодії з іншими. Також припустимо, що саме у єдності із самим собою слід шукати первинні витоки общинності, колективізму, солідарності, братерства тощо. Коли ця вихідна єдність із собою порушена, це проєктується і на соціальні процеси.

Отже, досвід себе є водночас і досвідом "належного", в якому відкриваються моральні цінності, в тому числі і цінність себе як особистості, як суб'єкта, що ніколи остаточно не редукується до об'єкта, речі. Такий досвід може поставати як нетематичний (імплікативний), так і тематичний (експлікативний). На наш погляд, найважливіша зустріч, що може статися у житті кожного, є зустріч із самим собою, із "справжнім" собою. Це і є етична подія, відкритість самому собі. Джерелом належного тут як раз і виступає це ідеальне трансцендентальне Я як "своє Інше" в глибинах емпіричного Я. Звідси постає моральне зобов'язання чи імператив, суть якого полягає в тому, що емпіричне Я повинно не лише пізнати, але й досягти належного рівня, глибинної прихованої сутності, стану "алетеї" (проявленості і відкритості). По суті, вся історія європейською культури пронизана цією дихотомією суцього і належного, емпіричного і трансцендентального, яка знаходиться всередині самої людини (від сократівського "пізнай самого себе" до "подорожі до самого себе" у ЛСД-дослідженнях С. Грофа). Щоправда зустріч із самим собою може носити й травматичний характер. "Втеча від свободи" (Е. Фромм) може означати в цьому контексті втечу екзистенції від самої себе. Найчастіше пересічна людина так і робить, використовуючи свою свободу лише для того, щоб відмовитись від неї у екзистенційному "ні" самій собі.

Вище ми вказали на те, що людина володіє висхідною гідністю, яка відкривається їй як абсолютна цінність. Однак, хоча вона апіорі дана людині, цей факт затулений, прихований від неї, адже базова екзистен-

ційна ситуація, в яку людина "закинута" – це ситуація відчуження від абсолютної цінності. Можна проінтерпретувати це як ситуацію самовідчуження. Людині, що розчинена в емпіричній конкретиці, важко побачити абсолютну основу свого життя, абсолютну підставу, єдність і цілісність свого існування. В такому разі екзистенціальним завданням людини виступає повернення до самої себе, до єдності із самою собою. Тут ми могли б сформулювати наш власний моральний імператив: Чини завжди так, щоб дійти до ясного усвідомлення себе, до алетей власної цінності, досягай рівня "в собі і для себе" (Гегель). Думати ясно про себе, пізнавати власну сутність, що є належним рівнем, якого треба досягти – це не формальна гносеологічна, а конкретна моральна задача. Як писав свого часу Б. Паскаль, "...Вся наша гідність полягає у мисленні (думці). В цьому відношенні ми повинні возвеличувати себе, а не по відношенню до простору і часу... Тож намагатимемося навчитися добре мислити: ось принцип моральності" [6]. Якщо ми розпочнемо добре мислити про самих себе, сподіваючись розкрити нашу самість, то цього можна буде досягти лише в акті самотрансценденції, переростання і виходу за межі наявного, даного. Проте, в тому ракурсі розгляду, про який ми заявили на початку, самотрансценденцію слід тлумачити не як здатність свідомості виходити назовні, а радше як здатність занурюватися в глибини себе. Тобто на наш погляд, сутність екзистенції як буття в світі, яку екзистенціалісти етимологічно виводять з екстазу, є самозануренням. Конкретним механізмом самотрансценденції-самозанурення є специфічний внутрішній інтуїтивний моральний досвід – тобто досвід, в якому знання отримується не дискурсивно, а за допомогою прямого безпосереднього споглядання, переживання, вчування, посутності і т.д. Саме через інтуїтивний досвід людина здатна подолати ситуацію самовідчуженості і осягнути власну гідність як певну над-часову цінність.

Вище ми розглянули етичне як сферу стосунків між Я та Іншим, виокремивши самовідношення, в якому у ролі Іншого виступає Я саме для себе. Слід додати, що етичним може виступати і світовідношення, виходячи з досократівського розуміння "етосу" не тільки як характеру і чесноти, але і як житла і місцеперебування. Якщо екзистенція – це буття-в-світі, тобто людина є внутрішньо-світовим суцям, то етос означає місцеперебування в світі, в якому особа самоздійснюється і самореалізується. Фактично образ світу нерозривно пов'язаний із самообразом. Від нашого відношення до світу як до цілого залежить ставлення до всього конкретно-одиночного (речей, індивідів, соціальних процесів). Тому світовідношення можна розглядати як моральну проблему. Світ як деяке ціле, цілокупність, яку я ставлю перед собою, "пред-ставляю", наділяю смыслом і цінністю, сприймаю як певне благо чи зло, може без сумніву, бути тематизованим як проблема, що становить інтерес для філософсько-етичного аналізу. Слід коротко вказати на те, що наше світовідношення є історичним. Стародавня філософія дає нам приклади розуміння світу як живого організму. В Новий Час виникає криза цілісного світовідношення, сам світ як щось кінцеве і обмежене щезає, посту-

пившись ідеї безкінечності. З позиції філософії XX ст. інтерес до світу як до цілого повертається завдяки зусиллям Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, О. Фінка тощо. Але в будь-яку епоху світовідношення є важливим підґрунтям для етики, адже з нього можна вивести моральне ставлення людини до природи (те, що згодом стануть називати екологічним мисленням), до іншої людини, до суспільства, держави тощо. Якщо етичне – це інтерсуб'єктивне, то світовідношення є умовою можливості розгортання інтерсуб'єктивності, а відтак – і умовою можливості етичного. Світ – це тло всіх моїх дій і всього можливого досвіду, у тому числі і досвіду самого себе. Світ – це деяка сукупність дійсності, що наперед дана. У акті саморефлексії Я апіорі віднаходить себе у світі як таким, що "закинутий" у нього. Світовідношення входить імпліцитно у самовідношення. Декартівське "мислю, отже існую" вже нетематично містить знання про те, що я існую не десь ізольовано, у штучному вакуумі, але у світі. Як зазначає Е. Корет, "самосвідомість завжди опосередкована світом досвіду... Те, що в цілому є деякий світ речей поза мною і навколо мене, не є питанням. Це хоча й опосередковано досвідом, але безпосередньо очевидно" [7].

Тепер покажемо, яким чином світовідношення пов'язане із інтуїтивним досвідом. Світ не даний нам об'єктивно, але завжди опосередкований суб'єктивним пізнанням і розумінням. Тому ми можемо говорити про картину світу і про світогляд. Однак, картина світу не дає людині відчуття цілісності – вона лише передбачає "синтез емпіричних конкретно-наукових пізнань в деяку цілісність сукупного взіріння" [8]. Можна говорити про біологічну, фізичну, астрономічну картини світу. У тому ж самому сенсі емпіричної конкретики говорять про образи людини в різних науках. Водночас світогляд якісно перевищує картини світу, бо він є таким розумінням дійсності, що не зводиться до емпіричного пізнання чи дослідження, але передбачає теоретичне і практичне відношення людини до світу як до цілого. Картина світу виключає людину і намагається представити світ об'єктивно, нейтрально, максимально очищено від цінностей, відтак це позбавляє нас можливості морально оцінити цей світ. Натомість світогляд стосується самої людини, він включає в себе розуміння життя і саморозуміння, переплетіння пізнання і оцінки "світу людини" та "людини у світі". Саме слово "світогляд" передбачає те, що ми робимо огляд світу, споглядаємо його, при чому мається на увазі, що характер цього споглядання не чуттєвий, адже ми не можемо споглядати світ як ціле фізично. Йдеться про розумове, інтелектуальне споглядання. Моральним завданням, в такому разі, є прорив людини від картин світу до цілісного світовідношення завдяки "інтуїції світу" (термін наш). Схоплення світу як цілісності та реальності підводить нас до розуміння світу як певного блага. Побачивши цілісність світу, ми також здатні побачити його гармонійність, і якщо людина визнає, що ця гармонійність – реальна, то звідси випливає таке бачення світу, в якому реально існує моральна цінність справедливості, морального космічного закону, воздаяння. В різних традиціях цей моральний закон називають Дхармою, Логосом, Дао тощо. Якщо світ має мо-

ральну цінність і він існує як певна реальна гармонійна єдність, то відповідно людські мотиви і вчинки також набувають реальної сили. З єдності світу як природи, що дається нам інтуїтивно, можна вивести єдність життєвого світу, в якому людина взаємодіє з іншими. Усвідомлення живої єдності породжує конкретні соціальні форми співжиття – общину, громаду тощо. Отже, якщо у нас є розуміння соціальної єдності, світу як громади, (згадаймо шевченківський заклик "треба миром, громадою..."), то ми повинні завдячувати цьому інтуїції світу.

Вищесказане підводить нас до наступних висновків. Суб'єкт-суб'єктні етичні відносини завжди так чи інакше потребують в якості умов власної можливості самовідношення, світовідношення і боговідношення. Ці три умовні точки – Я сам для себе (моя самість чи душа), Абсолют (Бог), світ (не-Я як простір моральної реалізації для Я) – задають траєкторію всіх конкретних емпіричних етичних відносин в повсякденному житті та основу їхніх подальших інтерпретацій в додатковій етичній рефлексії. Звісно, ці умови можливості не завжди чітко усвідомлюються нами, але вони присутні як тло, на якому розгортається наша поведінка і стосунки. В "Критиці чистого розуму" Кант називає ці три теми (Бог, світ, душа) ідеями чистого розуму, які дані нам апіорі завдяки сутності розуму. Ми повинні їх мислити, але не можемо їх пізнавати як дійсні, бо для пізнання потрібен синтез чуттєвого споглядання і мислення розсудку. Отож, пізнання обмежене явищем і не може прорватися у річ-у-собі, яка припущена, але не пізнана. Та все ж ми маємо природну схильність для мислення душі, світу і Бога. Підкреслимо, що Кант заперечував метафізику саме як науку, тому що брав за взірць справжньої науки природознавство, очевидно перебуваючи в полоні метанаративів Модерну. Однак позбавитися метафізичних ідей до кінця він не зміг, адже тоді він би знищив свою систему зсередини. Метафізичні ідеї знову виникають у Канта вже на сторінках "Критиці практичного розуму" у вигляді "постулатів практичного розуму" [9], як предмет віри розуму, на яких насправді ґрунтується і знання, і моральна поведінка. Отже, наша основна ідея полягає в тому, що за допомогою введення поняття "інтуїтивний моральний досвід" у вітчизняний академічний філософський дискурс, можна наблизитись до пізнання того, що Кант позначив як всього лише "мислиме".

1. *Корет Э.* Основы метафизики. – К. : Тандем, 1998. – С. 21. 2. *Гусейнов А. А.* Идея абсолютного в морали. – М. : МГУ, 2004. – С. 13. 3. *Левинас Э.* Избранное: Тотальность и Бесконечное. – М. ; СПб. : ЦГНИИ ИНИОН РАН, 2000. – С. 30. 4. *Гегель Г.* Сочинения. Т. IV. – М. : Мысль, 1937. – С. 54. 5. *Бахтин М. М.*: pro et contra. Личность и творчество М. М. Бахтина в оценке русской и мировой гуманитарной мысли. Т. I / сост., вступ. ст. и коммент. К. Г. Исупова, хронограф В. И. Лапуна. – СПб. : РХГИ, 2001. – С. 12. 6. *Паскаль Б.* Думки // Філософська думка. – 2008. – № 5. – С. 103. 7. *Корет Э.* Основы метафизики. – К. : Тандем, 1998. – С. 179. 8. Там же. 9. Див.: *Кант И.* Критика практичного розуму. – К. : Юніверс, 2004.

ОНТОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ, ФЕНОМЕНОЛОГІЯ

О. Г. Башук, асп., КНУТШ

ОНТОЛОГІЧНИЙ ЗМІСТ ПОНЯТТЯ "ДОСВІД" В ОСОБИСТІСНОМУ ВИМІРІ

У статті розкривається онтологічний зміст поняття "досвід" на противагу традиційному для західноєвропейської філософії гносеологічному його розумінню та суб'єкт-об'єктному відношенню. У статті здійснюється спроба не заперечити чи підтримати якусь позицію або теорію, а продемонструвати можливість та необхідність зведення наявного філософського багажу в єдину велику всеохоплюючу теорію досвіду для вирішення інших проблемних питань філософської науки.

Ключові слова: особистість, досвід, істина, пізнання, свідомість.

В статье раскрывается онтологический смысл понятия "опыт" в отличие от традиционного для западноевропейской философии гносеологического его понимания через субъект-объектное отношение. В статье осуществляется попытка не опровергнуть или поддержать какую-либо позицию или теорию, а продемонстрировать возможность и необходимость возведения имеющегося философского багажа в единую большую всеобъемлющую теорию опыта для решения других проблемных вопросов философской науки.

Ключевые слова: личность, опыт, истина, познание, сознание.

The article reveals the ontological meaning of "experience" as opposed to traditional Western epistemological philosophy and his understanding of the subject-object relation. The article is an attempt not to deny or support any opinion or theory, but demonstrate the possibility and necessity of the construction of the existing philosophical baggage into one big comprehensive theory of expertise to deal with other problematic issues of philosophy as a science.

Keywords: personality, experience, truth, cognition, consciousness.

Кожна історико-філософська епоха розкриває ряд основних філософських понять в світлі заданої актуалізації, проблематики в конкретний час і конкретному місці. Це не говорить про не-істинність тих чи інших визначень та концепцій, а лише про їх конкретність, а отже, вузькість, обмеженість чи односторонність. Не даремно М. Гайдеггер закликав повернутися до античних смислів понять як найбільш широких і глибоких, оскільки упродовж наступних епох розвитку європейської філософської думки зміст понять лише звужувався за рахунок заглиблення в аналіз, деталізацію та розчленування дослідженнями. Однак ця позиція аж ніяк не знаменує негативний чи незворотний процес для філософських понять, адже після виявлення найдрібніших смислових відтінків під час усебічного аналізу кожного поняття найрізноманітнішими історико-філософськими школами, напрямками та навіть окремими філософами, на сучасному етапі відчувається потреба і прослідковується тенденція до синтезу накопиченого матеріалу не лише філософською галуззю знання, узагальнення наявного досвіду з метою отримання найглибшого, всеохоплюючого смислу, онтологічного змісту конкретних понять філософії, саме того пласту розуміння визначень, який Гайдеггер називав фундаментальною онтологією на противагу навіть так званим галузевим онтологіям, що також розкривають онтологічний зміст понять, але вже у світлі та в застосуванні їх конкретною галуззю наукового знання [1].

Спроба розглянути в цьому пункті дослідження таке поняття, як "досвід" нашою мовою, на ряд труднощів та моментів, які слід неодмінно враховувати, щоб залишатися на заданому рівні дослідження і не впасти до суперечок "про слова" та не зіскочити на інший можливий рівень розуміння поняття. Найскладнішим моментом для подолання, на наш погляд, постає вже вироблена стійка традиція бачення поняття "досвід" в світлі гносеології та закладеного Кантом напрому історичного розвитку поняття. І з цим дуже важко сперечатися в традиції західноєвропейської філософії в її межах, її термінами і спираючись на її філософські тексти. Для того, щоб принаймні допустити можливість існування інших рівнів пізнання та інших можливостей набуття досвіду, необхідно для початку розширити джерельну базу зацікавленень та досліджень, включити до сфери дослідження проблеми в академічній філософії щонайменше тексти російської релігійної філософії, східної й містичної філософії та низку близьких до філософії текстів, багатих на описи безпосереднього позанаукового досвіду. По-друге, вийти за межі виключно філософських напрацювань, оскільки сучасні галузеві науки потребують глибшого осмислення накопичених фактів і вже подають результати таких спроб. А по-третє, прийняти хоча б можливість, допустити також істинність та залучити до розгляду інші форми досвіду, так звані позараціональні, такі як релігійний, містичний тощо.

Так склалося, що "досвід" європейською філософською традицією розглядається виключно у поєднанні з поняттями "розум" та "свідомість", тому, на жаль, не враховується можливість отримання матеріалу для осмислення та усвідомлення з інших джерел, окрім умоглядних та емпіричних. Все це, відтак, обмежує справжню широту поняття "досвіду", який є також і онтологічною категорією, стаючи продуктом певного вищого духовного осягнення буття надрозумовими здібностями людини, занурення в глибини понадчуттєвого та підняття свідомості людини до безпосередніх даностей певним буттєвим способом, доступному лише людині, конкретних буттєвих, або сутнісних, істин.

Саме через свою широту та багатоплановість історія філософії так і не змогла дійти до певного однозначного визначення поняття "досвід". Окрім того, як зазначив Г.-Г. Гадамер, поняття "досвіду відноситься... як би парадоксально це не звучало, – до числа найменш зрозумілих понять, якими ми володіємо" [2]. З одного боку, через фундаментальність цього поняття, що спричиняє труднощі для будь-яких спроб вписати його в конкретну теорію в усій своїй повноті, з іншого – складність структури та багатоплановість "досвіду" надає можливості у його дослідженні зосереджуватися лише на ключових моментах, важливих саме для цієї теорії, випускаючи з поля зору усі інші моменти. Саме через це і наше дослідження в своїй спробі хоча б якось окреслити поняття "досвід" стоїть на тій позиції, щоб не давати жодного однозначного єдиноправильного визначення. Для потреб же чистого розуму і в дусі європейської традиції цілком покладатися лише на можливості нашого розуму і рухатися лиш в межах рації, варто наголосити на можливості та потребі

враховувати усі відтінки використаного нами поняття, цим самим не звужуючи його розуміння чимось одним, а навпаки, розширюючи поняття "досвід" до своїх найбільших меж розуміння, застосування та впливу.

Усі європейські філософські школи з усім своїм різноманіттям насправді всього лише в різній послідовності та різними словами описують основні моменти поняття "досвід", які в результаті абсолютно не суперечать один одному, а навпаки доповнюють один одного у разі їх найширшого розгляду та узагальнення в так званій "метатеорії досвіду" [3]. Враховуючи той момент, що надати визначення поняттю завжди означає смисловим чином обмежити його, що насправді суперечить інтересам цього дослідження, вважаємо за доцільне лише наголосити на важливих смислових моментах поняття, наявних так чи інакше в усіх концепціях осмислення поняття "досвіду", починаючи від Платона, включаючи сенсуалізм та емпіризм, аж до трансценденталізму та феноменології.

Значення і важливість досвіду були досліджені вже Кантом в "Критиці чистого розуму": досвід є головним продуктом нашого розсудку. З нього починається все пізнання (Кант говорить про "безодню досвіду"). Проте судження досвіду ніколи не є строгими, а завжди тільки приблизно всезагальними. Будь-яке розширення нашого пізнання не може спиратися ні на що інше, окрім як на розширення нашого досвіду. Однак сам досвід є результатом діяльності духу, спирається на відомі "форми розсудку", які тільки й роблять можливим досвід. Лише завдяки досвіду або можливому досвіду поняття отримують свою реальність. Висновки, які виходять за рамки можливого досвіду, виявляються оманливими [4].

Згідно з Дільтеєм, будь-яка наука є досвідна наука, але тільки психічне життя, а не зовнішній світ може бути досліджуваний безпосередньо, оскільки весь досвід є в межах нашої природи [5]. В історико-філософському вимірі досвід постає як важливий, історично наскрізний елемент пізнавальної і практичної діяльності людини. Досвід нерідко називають однією з форм фіксації, збереження й передавання знання в процесі комунікації, хоча це положення автор статті спробує заперечити нижче. Виділяється кілька значень досвіду, що мають однаково важливий з філософського погляду сенс і в різних філософських традиціях пріоритет надається одній з цих форм: це досвід як реакція органів чуття людини, як емпіричне знання, дорефлексивна основа знання, як інтуїтивно експліковане з практики знання, підсумковий результат з практики. Поступове розходження науки і життєвої практики розвели і два відтінки значення: повсякденне (життєське) розуміння досвіду, що суттєво відрізняється від наукового. Однак погодитися цілковито з цим важко, бо хто з провідних науковців зміг би в своїх геніальних винаходах відрізнити індивідуальне формування уявлень про світ від систематичного спостереження за явищами.

Все вищенаведене з легкістю дозволяє зрозуміти, чому і як від певного розуміння досвіду складається певна філософська традиція його осмислення. Наприклад, з досвідом як чуттєво-конкретною формою пізнання пов'язана дискусія про джерело пізнання й адекватність знання

дійсності; з досвідом як емпіричним знанням пов'язане з'ясування проблеми теоретичного й емпіричного в пізнанні; з досвідом як категорією, що входить до структури діяльності, тісно пов'язані проблеми співвідношення традицій і новаторства у творчості, внутрішніх і зовнішніх чинників розвитку науки тощо. Окрім того, слід розрізняти зовнішній досвід, під яким розуміється сприйняття світу зовнішніх речей, і внутрішній досвід як факт переживання суб'єктом самого себе, власних ментальних дій, певних станів, які не зумовлені зовнішніми впливами. Внутрішній досвід як рефлексія розуму над власною діяльністю і способи її прояву вперше було вирізняє Локком [6] та докладно розглянуто Гегелем [7].

Досвід так чи інакше є, перш за все, знанням, однак знанням невід'ємним від свідомості або особистості, це не будь-яке знання, а лише активне знання, усвідомлене, невід'ємне від пізнавальної діяльності людини. Досвід – це точка у пізнанні, яка об'єднує суб'єкта й об'єкта, а в певній доволі масштабній сфері внутрішнього досвіду і взагалі не розрізняє поділу на суб'єкт та об'єкт і не містить в собі їх відношення. І хоча європейська філософія розглядає суб'єкт-об'єктне відношення як пріоритетне, однак ніяким чином не може ані звести до нього, ані виробити альтернативу у вивченні "внутрішнього досвіду". Однак, неможливість уподібнити або звести різні теорії до спільного знаменника, насправді, говорять не про їх помилковість, а про те, що істина десь посередині. Адже виважені та продумані теорії досвіду на позиції сенсуалізму чи емпіризму, наприклад, рано чи пізно доходили висновку, що усвідомлення на чистій чуттєвості чи спостереженні залишається неможливим. Так само продемонструвало в історії філософії свою неможливість і абсолютно чистий позачуттєвий досвід. Хоча, продовжуючи міркування, варто зауважити, що з іншого боку, розгляд "досвіду" як складної багатогранної системи можливо і наближає нас теоретично до істини, але відводить занадто далеко від реальній дійсності та можливості втілення цих істин в життя, без чого, на наш погляд, філософія в її істинному значенні неможлива як така і філософське дослідження відтак втрачає свою істинну суть.

Які ще важливі моменти бачить філософія в понятті "досвід"? Це осмислення-упізнання як накладання вже відомого на нові факти, а може це набуття нових смислів у стиканні з новими емпіричними даними. Для вже наявного знання у розумі розширення досвіду – це накопичення нових фактів і осмислення їх у світлі вже відомого як співставлення, аналогія, подібність тощо. Це розширення вже відомих наявних смислів, додавання до них нових відтінків і можливостей. Але скільки б філософія не задавалася питанням, звідки беруться нові смисли: вони є вродженими чи є пригадуванням того, що ми вже знаємо, чи, може, безпосередньо сприйняті нашою свідомістю, яка є насправді "чистою дошкою", або створювані нами самими образи дійсності, що потім підтверджуються або спростовуються в процесі подальшого пізнання, – відповідь не претендує на абсолютну істину, а лише задовольняє потреби дослідника в потрібній йому теорії і в кожному конкретний досліджуваний момент проявляється своєю гранню в заданому світлі.

Як і процес осягнення смислів окремою особистістю упродовж її життя, вкрай схожим є процес осягнення поняття людством загалом упродовж його історії. Так само, як дитина пізнає один і той же предмет сотні разів поволі зростання і щоразу він перед малечею постає як новий і непізнаний, демонструючи або відкриваючи ще невідому свою грань, так і кожна філософська епоха стикається начебто вже з давно відомим поняттям, однак відкриває його для себе з абсолютно нової, невідомої до цього сторони, досліджуючи все по-новому і намагаючись зі своєї висоти заперечити увесь попередній доробок філософської думки (як дитина, що виростає з власних штанців). Отож, по мірі осягнення нових смислів предмет пізнається по-новому у новому світлі цього смислу.

Дитину можна "надресувати" і розвинути її розум вузько на запам'ятовування та видачу певних знань, але її не можна примусити зрозуміти смислову залежність і впізнавати істинні смисли речей допоки дитина сама до цього не буде готова, не сповниться бажанням побачити, не вхопить, не зрозуміє, яким шляхом рухається і, насамкінець, не прозріє, тобто не почне бачити сама власними очима розуму, а не всього лише цитувати відоме і завчене. Ось тільки тоді це особистість, ось тільки тоді тут можливий особистісний досвід та пізнання істини, а до цього це лише мавпочка і мавпування інших, запам'ятовування відомих і визнаних істин та відпрацьована модель поведінки за встановленим зразком. Не допустити таких помилок або пришвидшити рух до повноцінної особистості можна лише шляхом виховання. Це проблема не навчання, а саме виховання, адже цьому неможливо навчити, до цього можна лише підвести, невпинно і послідовно. Однак усі зусилля завжди зводяться нанівець, якщо матеріал сирий, якщо людина внутрішньо не готова, як, за словами древніх мислителів, непридатний посуд для наповнення його вином – чи то дірявий, чи то брудний, чи то з надто вузьким горлечком. Сучасні дослідження психіки людини, зокрема дитячої, яскраво демонструють людські можливості та індивідуальні межі кожного. Так, існують смислові структури або поняття, до яких вкрай важко, а подекуди і просто неможливо з певних причин підвести навіть дорослу людину, однак деякі діти здатні в силу індивідуальних особливостей схопити такий матеріал практично самотужки, керуючись, наприклад, виключно власним інтересом. Роль дорослого в таких випадках зводиться лише до того, щоб надати цій дитині щонайменше можливість знайомства з необхідним матеріалом, залишаючись практично осторонь, в найкращому ж випадку – направляти, коли виникає на те потреба і ця допомога буде доречною.

Осмислення, осягнення смислу – це внутрішня готовність і зовнішній поштовх. Це зустріч, тут немає первинного і похідного. Роль зовнішніх факторів, взаємозв'язків ретельно досліджена європейською філософією, зв'язок же особистості та дійсності наразі не є предметом цього дослідження. А ось внутрішній механізм в процесі виникнення досвіду є вкрай цікавим, малодослідженим і таємничим для європейських дослідників, оскільки вони з одного боку тяжіють до виключної науковості, а

внутрішню сферу життєдіяльності людини важко зробити предметом науки і підвести її дослідження під всі критерії науковості; з іншого ж боку не вироблена або втрачена в Європі традиція роботи та виховання внутрішньої сфери самої людини.

З огляду на всі ці труднощі й перепони, розмова і будь-які висновки щодо внутрішніх особистісних властивостей та процесів сама по собі є проблемною і, переконаний автор, викличе багато заперечень та критики. Однак, це дослідження спрямоване на підняття внутрішнього пласту особистості, тому автор бере на себе сміливість висловлювати думки, далекі від загальноприйнятих. Отже, внутрішня готовність особистості в процесі формування досвіду та її власне пізнання пояснюється кількома особливостями. По-перше, зрілістю самої свідомості, її вродженими та набутими можливостями до пізнання й осмислення, адже, якою не була б прихильність кожного до тої чи іншої філософської концепції, існують, описані та діють у людини обидві здатності, а чому надавати перевагу – вродженому чи набутому, це вже особисті смаки кожного індивідуально. По-друге, вже наявним багажем, який накопичений до цього. На разі не важливо яким способом і за яким принципом: починаючи від крайності "tabula rasa" до платонічного знання як пригадування. В даному випадку це питання непринципове. Більш принциповим і важливим для цього дослідження є рівень осмислення, оскільки об'єктом дослідження визначено онтологічний вимір на протизагу традиційному носеологічному рівню дослідження проблеми досвіду та особистості.

Здавалося б, що на всіх рівнях для людини діячем є єдине – розум. Однак, філософія чудово розуміє відмінність і особливість таких проявів єдиного розуму як теоретичний і практичний, побутовий-приземлений і філософський-окрилений тощо. Через це і пізнання, як основний вид діяльності людського розуму, є предметом абсолютно усіх рівнів і напрямків дослідження людини загалом і особистості зокрема від онтології й богослов'я, як наук, що мають справу з найвищими рівнями прояву свідомості та людської особистості, до педагогіки та психології, як наук, що змушені працювати та виправляти нерідко найнижчі й ниці її прояви. В цьому контексті варто пам'ятати, що всупереч загальноприйнятим стереотипам, не лише найрізноманітніші галузі науки займаються проблемами особистості та досвіду, але й деякі нетрадиційні для європейської культури види діяльності та пізнання.

І нехай не вводить в оману стиль автора роботи, простота термінології та повсякденність прикладів. Це лише спосіб бути зрозумілим і доступним, насправді ж за загальноновживаною термінологією мають на увазі найбільш широкий і всеохоплюючий зміст, заглиблення до фундаментального онтологічного смислу без накладання вузько-теоретичних смислів, а точніше сказати – для включення в себе усіх можливих відтінків, розуміння і тлумачень різних традицій, шкіл і філософських систем, що насправді потребує фундаментального вивчення і глибокого осмислення існуючих знань. Якщо здаватиметься, що Ви знайомі з концепцією, що заперечує чи суперечить викладеному, то спробуйте подивитися ширше, не шукайте відмінне, а спробуйте побачити спільне, коли роз-

беретеся в суті проблеми, то, автор переконаний, Ви побачите, що Ваша позиція лише доповнює, конкретизує або виділяє певну окрему рису, але аж ніяк не суперечить цілому.

У ході проведення більш широкого дослідження, ніж можна викласти в одній науковій статті, поняття досвіду предстало перед нами значно більшою та багатшою, ніж прийнято вважати, категорією, що потребує вироблення власної метатеорії, а наразі зроблено лише кілька важливих висновків. Отже, знання без досвіду – це як теорія без практики. Особистісний досвід – це індивідуальний неповторний непередаваний шлях, яким можна пройти тільки одному і тільки самому і ніким іншим, тільки тим, кому цей шлях належить. Допомогти можна, підтримати і зорієнтувати, але кожен повинен пройти свій і тільки свій шлях особисто і власними зусиллями.

Мета ж цього дослідження не описати досвід, а продемонструвати можливість і один зі шляхів осягнення істини, який полягає в безпосередньому онтологічному схопленні істини. Істина – це мета, дороговказ, приз, що дістається переможцю, що гідно пройшов свій шлях. Однак істина відкривається тільки завдяки особистісному досвіду на індивідуальному шляху. Досвід може бути опосередкованим, істина може бути вивчена, запам'ятовувана, але сприйнята, пережита і вкорінена в особистості лише через пережите і осмислене нею – особистісний досвід. Загальне знання – це лише приписи, орієнтири, знаки на шляху. Через це подекуди протилежні, нічим не дотичні теорії визнаються однаково істинними, що для обмеженого розуму, який здатен прийняти і триматися лише однієї вузької позиції і не здатен піднятися до глобальних горизонтів не лише наукових, але й світоглядних. Відтак, конкретна теорія стає єдиною істинною, а всі інші хибні, через що останні відкидаються та заперечуються. Та достатньо вирости, піднятися над полем розгортання усієї проблеми, охопити поглядом усі можливості та нюанси, і стає очевидним і зрозумілим, що шляхів безліч, а точніше у кожного свій шлях, все залежить від особистісного вибору, і тому, хто йде одним зі шляхів, інші шляхи недоступні. Очевидним стає лише те, що залишилося подоланим і позаду, коли досягнута певна мета, завершений певний етап.

Отже, обране нами тут поняття, а точніше – категорія, "досвіду" так чи інакше вже містить в собі ряд понять, чим і вбачається дуже вигідним і зручним терміном для застосування у нашому дослідженні, оскільки розширює зміст обраної теми дослідження до найбільших меж, що вбачається за необхідне включити до вивчення та охопити у розгляді поставленої проблематики. Відтак, категорія "досвіду" у цьому дослідженні включила у своє коло розуміння низку понять, наприклад, таких, як "пізнання", "рефлексія", "судження", "свідомість", "самопізнання" та ряд інших філософських понять, що охоплюють сферу розумінь починаючи від чуттєвості до уможглидності, усю широту можливих знань від апріорних до наукових, а також включаючи повсякденний досвід та позараціональний досвід, інтуїцію та вплив несвідомого на формування особистісного досвіду.

Сюди ж додається злиття суб'єкта й об'єкта не лише у внутрішньому досвіді, але й в зовнішньому особистісному досвіді, як відсутність їх

розчленування, як Єдність, що передує на онтологічному рівні можливості пізнання. Така єдність обумовлює найбільш достовірний спосіб пізнання, безпосередність схоплення сутностей та відкритість перед особистістю істини. Це все той же відомий древнім грекам дельфійський принцип "пізнай самого себе" – і ти пізнаєш Всесвіт, це принцип подібності та єдності мікро- та макрокосму. Через цю єдність певні теорії як точки зору не можуть розвести знання і досвід, а інші намагаються їх розвести до повного заперечення досвіду як такого. Однак, знання, втілені чи дотичні до життя, – це і є живий досвід з одного боку, а з іншого, досвід – це осмислена поведінка і діяльність, пропущена через свідомість, що внутрішньо збагачує людину. Тому можна сказати, що досвід завжди індивідуальний, особистісний, але тим не менш певним чином в процесі свого накопичення збагачує знання цілого, того Єдиного, частиною чого завжди залишатиметься Людина. Більше того, якщо у Канта в суб'єкт-об'єктному відношенні досвід збігається зі знанням, то в онтологічному вимірі, коли для людини "бути", означає "жити", то особистісний досвід таким чином збігатиметься із самим життям.

1. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина. – Харьков : Фолио, 2003.
2. Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. – М., 1988. – С. 409.
3. Мінаков М. А. Історія поняття досвіду : монографія. – К. : Вид. Парапан, 2007.
4. Кант І. Критика чистого розуму / пер. І. Бурковського. – К. : Юніверс, 2000.
5. Дильтей В. Введение в науки о духе // Дильтей В. Собрание сочинений : в 6 т. Т. 1. – М. : ДИК, 2000. – С. 271–709.
6. Локк Дж. Розвідка про людське розуміння. – Харків : Акта, 2002. – Т. 4.
7. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. – СПб. : Наука, 2001. – Т. 3.

Надійшла до редколегії 01.02.12

А. В. Голуб, асп., КНУТШ

НА ШЛЯХУ ДО ПОРОЗУМІННЯ: РИТОРИЧНА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЯК ДОСВІД ВИРІШЕННЯ ПРОБЛЕМ

Статтю присвячено вартості порозуміння з огляду на практичну ситуацію обмеженості людини у світі. Висунуто припущення, що риторика веде до поступового зняття такої обмеженості у випадку усвідомлення її в продуктивному сенсі, а не як вимушеної діяльності за існуючих умов.

Ключові слова: риторика, ритор, аудиторія, порозуміння, відповідальність, вина.

Статья посвящена ценности согласия в связи с практической ситуацией ограниченности человека в мире. Выдвинуто предположение, что риторика ведет к постепенному снятию указанной ограниченности в случае осознания ее продуктивного смысла. Риторика не является вынужденной деятельностью в существующих условиях.

Ключевые слова: риторика, ритор, аудитория, согласие, ответственность, вина.

The article is devoted to the value of agreement in connection with practice situation of the limitation of human beings. Rhetoric leads us to withdraw the mentioned limitation. We need to aware the role and place of the rhetoric in adequate sense. Rhetoric is not just an accidental activity of the situation.

Keywords: rhetoric, rhetor, audience, agreement, responsibility, guilt.

Чому ми частіше чуємо заклики до консенсусу, проте бачимо, що лише віддаляємося від нього? Думаю, це стосується не лише близьких

та чудово відомих загальові проблем України. Незрілість українського суспільства, наша провінційність все ж не означає ізоляваності. Провінційність говорить про те, що ми не впливаємо на тенденції, однак тенденції впливають на нас. Події в розвинених країнах, у глобальних метрополіях наштовхують до подібних роздумів. Ми чуємо відлуння столиць. Воно доноситься до нас через монітори комп'ютерів та екрани телевізорів заявами європейських лідерів про невдачу політики мультикультурності, розмислами філософів щодо хибності ідеї про економіку як підґрунтя інших сфер діяльності, зокрема й політики. Ми не знаємо, що таке політоректність або універсальні цінності та обираємо найбільш легкий та хибний шлях: промовчати. Людство зіштовхнулося з кризою діалогу в той час, коли висловитись може ледь не кожен. Ми потребуємо порозуміння, однак варто усвідомлювати його відмінність від мовчазної згоди або уникнення обговорення.

Світ у якому ми живемо не склався в один момент. Він є успадкованим. Історія, як "ескіз" нашого сьогодення, повинна стати живою, сучасною нам. Необхідність такого усвідомлення історії (також можна називати це "традицією") – одне з вагомих надбань філософії ХХ століття. Завдяки постатям Гайдегера, Гадамера та інших представників гуманістичної думки нам вдалося досягнути, що можливо, а радше важливо, сприймати минуле не з точки зору відстороненого спостерігача, який надає оцінку з певної "суперпозиції", однак перебуваючи у взаємодії, діалозі з ним. Саме так вдалося Гайдегерові оживити Аристотеля та взагалі Античну філософію. Іншим вагомим здобутком було переосмислення критичної діяльності. Кенет Бьорк, Гарольд Блум – імена, які міцно утвердилися в якості авторитетів. Критика перестала сприйматись як "додаток" до мистецького витвору або філософського дослідження. Так званий "оригінал" виступає готовим фоном для нового самодостатнього тексту, позбавленого сліпого повторення внутрішніх суперечностей та логіки попередника. Зрештою, стало можливим упізнати принципово нове поле діяльності, яке було висвітлене здобутками наших попередників. Ця зміна стосунків між минулим та сучасністю, окрім всього, спричиняє ще й новий тип внутрішнього руху, законів існування системи. Намагаючись осмислити таку зміну зацікавлень та методів, філософи звернулися до риторики. Власне, Ганс Блуменберг зазначає, що з нею греки відкрили "форму в собі". Риторика, як організація стосунків минулого та майбутнього, на часі забезпечує збереження діяльності з самокритики та самоусвідомлення суспільства. Веду до того, що ключі від дверей, які приховують відповіді на виклики сучасності, приховані в усвідомленні риторики як суто людського засобу вирішення проблем. Маю на увазі її відповідність до ситуації та загальну необхідність. Таке усвідомлення слугуватиме також запобіжником від вагової небезпеки будь-якого суспільного дискурсу: спокуси принизити опонента.

В контексті цієї статті я хочу змістити акценти розгляду наведених міркувань. А саме, спробую аргументувати риторичність ідеалу порозуміння (згоди) в людській спільноті. Бельгійський філософ Хаїм Перельман у запропонованій концепції риторики формулює поняття *Publicum*

universale (ідеальна аудиторія). Маю обґрунтувати переклад поняття, як "ідеальна аудиторія" – українською. Річ у тому, що в ньому міститься позірний парадокс теорії Перельмана, на який вказують Грос та Дірін: "протиріччя між переконанням, що будь-яка правдоподібна теорія аргументації мусить виключати ідею самоочевидності, з однієї сторони, та твердженням, що аргументація спрямована до ідеальної (universal) аудиторії мусить переконувати читача, що докази мають непереборний, самоочевидний характер та ґрунтуються на абсолютній вагомості, що не залежить від конкретних історичних обставин" [1]. На моє переконання, саме термін "ідеальний" допомагає усвідомити, що в зазначеному твердженні немає парадоксу. Аргументи, які застосовує ритор є дійсно самоочевидними для нього та є такими ж для його аудиторії: людства, як він сам його розуміє, адже вони знаходяться в стані порозуміння. Однак, ці ж аргументи можуть не мати очевидності для іншого риторика та для його аудиторії. Аргументація, у процесі свого розгортання, завжди призводить до інакших висновків, аніж ті, що були схоплені у намірі. Крім того, "людство" – це концепт самого риторика. Тому очевидність риторики відрізняється від тієї, що існує в науці. Ідеальна аудиторія є осердям всієї теорії, оскільки стверджує залежність риторика від його аудиторії, тобто забезпечує щирість наміру досягнути істини, а не маніпулювати слухачами. На моє переконання, цю ідею варто доповнити: необхідно обґрунтувати взаємозалежність риторика та аудиторії. Аргументація, спрямована на вирішення цього завдання, повинна спиратися на усвідомлення відповідальності за оприлюднення думок.

З такою метою, звернуся до концепції "двох тіл короля", що виникає за часів Середньовіччя та докладно досліджена в монографії німецького історика Ернста Канторовича. Це була спроба легітимувати владу, обґрунтувавши її прямий зв'язок із Богом. Сутність короля розумілась як взаємопроникнення та злиття тіл природного (людського) та надприродного (політичного або ж пройнятого Божою милістю). Таким чином ототожнювались існуючий державний устрій та Божя воля. Канторович звертає увагу на п'єсу Шекспіра "Ричард II", що інтерпретована як трагедія двох тіл короля. У своєму тексті, Шекспір використовує значну кількість біблійських метафор. Король Ричард, змушений зректися трону, порівнює себе з Христом зрадженням Юдою: "Чи не вітали криком "Слава!" інколи мене? Так само Юда теж вітав Христа: але один лише він був серед дванадцятьох: мене ж дванадцять тисяч зрадили" [2]. Більш того, його опонент Генрі Болінґброк порівнюється з Понтієм Пілатом. На думку Канторовича, це зроблено задля демонстрації суперечності між людською та містичною сутностями особи короля. В очах Ричарда – заколотники є зрадниками не людини, але надприродного втілення в його особі. Кульмінацією трагедії Шекспіра є те, що Ричард "крок за кроком позбавляє політичне тіло символів гідності та розкриває перед глядачами своє жалюгідне природне тіло" [3]. Зрештою, Ричард усвідомлює, що він сам, тобто його природний початок, виступає зрадником щодо містичного втілення короля: "себе я бачу зрадником також: оскільки згоду дав, аби спаплюжити величне тіло короля" [4].

Приклад ідеї про політичне тіло короля надає уявлення щодо можливості ідеального риторика. Нація безмежно довіряє королю, адже той є її виразником та втіленням. Його аргументація ґрунтується на всій риторичній спадщині епох. Його особа виражає надбання народу на шляху до згоди. Простіше – це символ вирішення проблем та суперечностей, які існували раніше та гарант можливості вирішення інших суперечностей в майбутньому. Це елемент, який пов'язує минуле з теперішнім, і будь-який реальний ритор може лише наблизитись до такого ідеалу. Важливо те, що король єдиний, хто добровільно приймає на себе відповідальність перед власним народом. Тобто залежність риторика від аудиторії активністю першого визначена як відповідальність.

Якщо повернутися до Шекспірівської п'єси, її можна інтерпретувати у вимірі порозуміння як відповідальності. Ричард II визнає себе як зрадника власного політичного тіла, про що вже зазначено. Однак ця зрада відбувається не актом зречення від трону. Вся п'єса є історією зради, її поступового сходження. Король зраджує себе, привласнюючи спадок покійного Джона Гонта, законним спадкоємцем якого мав стати Генрі Болінгброк, граф Герфорд. Недарма під час сцени, коли граф Йорк докоряє заколотникам за порушення присяги, Генрі відповідає йому: "Я виланий як Герфорд був, тепер я повернувся як Ланкастер" [5]. Забравши спадок Гонта, заклавши в оренду власне королівство, навіть аргументуючи ці кроки у вимірі практичної необхідності фінансування майбутньої війни в Ірландії, Ричард втрачає набагато більше, ніж придбав. Він знімає з себе відповідальність досягнутого порозуміння, хранителем якого є король. Він відроджує старі, вже вирішені проблеми, знову в якості проблем актуальних. Заміщення природнім тілом Ричарда його політичної особи постає як неспроможність людини нести тягар відповідальності за націю без утрат, залишаючись чистим перед совістю. У риторичному сенсі варто мовити про неспроможність бути рівним ідеальній аудиторії, отже неможливість досягнення стану ідеального риторика. Подальший текст статті присвячено осмисленню і наслідкам останнього твердження.

Гарольд Блум, міркуючи про сутність митця, наводить слова Блейка: "Винними є не індивіди, винними є стани" [6]. Блум присвячує власний текст спробі осягнути природу поета. Він цілком правий, на мою думку, коли стверджує, що поет відповідальний лише перед собою. Однак, що означає така відповідальність перед собою? Для сильного поета – це відповідальність перед майбутніми поколіннями, перед часом, що надходить, перед тінню майстра, яка переслідує його та перешкоджає ввійти до кола традиції або зняти, перевершити її. Аби зрозуміти таку тезу, доречним буде згадати Гайдеґера: "Також виявляється, що можливість вибору наперед задана тут-буттю... Обирати вибір – означає бути рішучим. Отже, до чогось прямувати – означає обирати, обирати означає бути рішучим, – рішучим не до смерті, але до життя. Таке обрання і така рішучість – є вибором відповідальності, яку тут-буття на себе приймає, щоб будь-яка моя діяльність була такою, щоб за кожну свою дію я відповідав. Обирати для себе відповідальність – означає обирати совість як можливість, яка, власне, і є людина", і далі: "Будь-яка діяльність – це

в той самий час провина. Адже в порівнянні з вимогами совісті, можливості дії обмежені" [7]. Тобто людське існування передбачає відповідальність, яка згодом викликає звинувачення.

Невинний не несе жодної реальної відповідальності. Так само й ідеальний ритор не мав би жодної вини, відповідальності, адже його цілковита рівність із аудиторією передбачала би діяльність співмірну вимогам совісті. Тому реальний ритор несе відповідальність, яка існує для нього як аудиторія. Коли Перельман стверджує, що філософ говорить, аби запевнити все людство – це означає, він намагається висловлюватися так, щоб з доказами повинен був погодитися кожен, адже вони ведуть до істини. Впевненість філософа виявляється відповідальністю за виголошення такої істини. Він готовий постояти за неї. Проте сам він не є вже здійсненим порозумінням апіорі, яким було політичне тіло короля Річарда. Акт виголошення лише декларує, як орієнтир, намагання віднайти таке порозуміння. В очах Перельмана ніхто не є ідеальним ритором, але кожен є потенційно ідеальним ритором. Мова про те, що розпочинаючи діалог, тобто дослухаючись до ритора, аудиторія визнає його сміливість та тягар неповноти.

Наостанок хочу висловитись стосовно практичних наслідків викладеного. Мабуть переконання, що риторика є *можливою* діяльністю, мало в кого буде викликати заперечення. Однак, принциповим є доведення *необхідності* та самодостатності риторики. Спробую пояснити чому.

Річард Рорті говорить про неосяжну випадковість, яка обирає головну метафору певної епохи. Чому, однак, дехто отримує визнання, а дехто ні; в чому полягає та випадковість, яка відрізняє поета від ексцентрика (якщо йти за Блумом, то варто говорити: від збоченця, адже й поет є "збоченим духом")? Іншими словами, американський мислитель вважає, що сильний поет, який змінює рух культурної історії, є невинним та безвідповідальним у риторичному сенсі. Небезпека цього твердження криється в тому, що порозуміння як цінність взагалі може втратити сенс. Марксизм, висунувши тезу, що "завдання радше в тому, аби змінити світ, а не тільки зрозуміти його", не дав достатньої відповіді на питання, "як змінювати". Результати таких "сліпих змін" ми можемо спостерігати й досі.

Якщо цілком вірно, на мою думку, поставлене Рорті завдання щодо зняття протилежності між "found" та "made", буде лише зовнішнім та необґрунтованим певним досвідом вирішення проблем, тоді варто визнати, що ми не маємо жодних аргументів, щоби ствердити навіть найгоголівші цінності гуманізму, свободи та справедливості. Саме з такої перспективи я розумію сенс кульмінаційного діалогу між О'Браєном та Смітом з роману Оруела "1984": партії не потрібно, щоб людина через страх погоджувалась, що двічі два буде п'ять. Партії потрібно, щоб людина мислила так, аби доходити до потрібних висновків. У випадку відродження нового тоталітаризму, він вже не ґрунтуватиметься на страхові та знищенні незгодних. Він ґрунтуватиметься на відсутності незгодних. Адже влада буде єдиним суб'єктом, здатним вирішувати проблеми. Вона стане королем, який позбавився людського тіла. Індивід утратить свою людськість після втрати вибору, стану, відповідальності чи просто бажання та внутрішньої змоги висловити-

ся. Відмова від цінностей, від досвіду вирішення проблем, яким є риторика, призведе до абсурдності самого поняття аргумент. Повертаючись до Гайдегера: той, хто діє, перестане бути винним, він матиме рацію.

Діалог має сенс лише за умови гідності співрозмовників. Така гідність є дотриманням риторичної відповідальності, про яку йшлося у статті. Перельман має рацію, коли вказує, що жодна людина не відкидатиме цінностей Справедливості, Блага або Чесності (можна згадати до прикладу вислів "чесний злодій"). Проблеми та конфлікти виникають там, де ці універсальні поняття застосовуються [8]. Залагодженню таких конфліктів і слугує риторика, яка відроджує себе в історії, утворюючи "Gemeinplätze", спільні місця або ж спільні істини. Я спробував пояснити це через розуміння поняття "спільної відповідальності". Варто вести мову про "співчуття" аудиторії до риторика, однак співчуття не в сенсі "жалю", але як "співпереживання". Аудиторія розуміє тягар та сміливість риторика, їхня відповідальність співпадає через спільність винуватості та обмеженості. Вважаю, що так ми наближаємось до герменевтичного ідеалу рівності співрозмовників.

Тож можна вести мову про те, що ритор, мовець розглядає свою ідеальну аудиторію як сукупність рівних істот, це можна перефразувати як сукупність рівно-відповідальних істот, таких, які розуміють, уявляють відповідальність мовця, навіть якщо вони не є фахівцем у відповідній галузі. Отже, вони своєю чергою є рівними йому. Вважаю, що це стверджує можливість існування, але найголовніше дієвості, політики та демократії. Не кожен громадянин є фахівцем у політичній науці, однак кожен громадянин уможливорює та здатен досягнути відповідальності політика, що обґрунтовує власні дії. Те саме можна вказати й щодо інших сфер суспільного життя: діалог з вчителем, лікарем, правоохоронцем. В залежності від ступеню усвідомлення відповідальності, різним буде й діалог: або виключно внормованим (адже дехто розуміє лише законодавчу, зовнішню норму), або відвертим, справді риторичним (риторика, за висловом Блуменберґа внормовує саму себе). Зазначу, що відкрито в такому разі залишається одна з головних проблем демократії – проблема диктату більшості над меншістю. Дійсно, як оцінити, чи є більшість відповідальнішою за меншість? Тобто чи є більш підготовленим до діалогу той, хто приймає та впроваджує рішення? Це відкриває шлях до осмислення різних рівнів існування та діяльності риторики. Однак сама істинність, дієвість застосування риторики, на моє переконання, є безсумнівною.

1. Alan G. Gross, Ray D. Dearin. Chaim Perelman. – State University of New York Press, Albany, 2003. – P. 32.
2. Shakespeare W. King Richard II : Webster's Thesaurus Edition. – ICON Group International, 2005. – P. 94.
3. Ernst H. Kantorowicz. The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology. – Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1997. – P. 36.
4. Shakespeare W. King Richard II : Webster's Thesaurus Edition. – ICON Group International, 2005. – P. 97.
5. Ibid. – P. 57.
6. Блум Х. Страх впливання. Карта перечитывания / Пер. с англ., сост., примеч., послесл. С. А. Никитина. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1998. – С. 31, 73.
7. Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // Вопросы философии. – 1995. – № 11. – С. 170–171.
8. Chaim Perelman. Philosophie, Rhetorik, Gemeinplätze // Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften / hrsg. von Hans-Georg Gadamer u. Gottfried Boehm. – 2 Aufl. – Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1985. – S. 390.

Надійшла до редколегії 01.02.12

ЧАС ЯК ФІЛОСОФСЬКА КАТЕГОРІЯ: У ПОШУКАХ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ ТЕМПОРАЛЬНОСТІ

У статті здійснюється спроба окреслити семантичне поле часової проблематики і виділити власне філософський зміст категорії часу. Тут подано декілька типологій часу із загальною настановою виокремити екзистенційну темпоральність як особливу площину антропологічної значущості часу.

Ключові слова: час, філософія, філософія історії, типологія, екзистенційна темпоральність, суб'єктивність.

В статье осуществляется попытка очертить семантическое поле временной проблематики и выделить собственно философское содержание категории времени. Здесь представлено несколько типологий времени с общей установкой выделить экзистенциальную темпоральность как особую плоскость антропологической значимости времени.

Ключевые слова: время, философия, философия истории, типология, экзистенциальная темпоральность, субъективность.

In the article is made an attempt to describe the semantic field of the problem of time and to distinguish the philosophic content of the time concept. Here some typologies of time are given with the general requirement to highlight the existential temporality as a special dimension of the anthropological significance of time.

Keywords: time, philosophy, philosophy of history, typology, existential temporality, subjectivity.

Постановка проблеми. Темпоральна проблематика не перестає цікавити дослідників з огляду на той особливий зміст, який прихований у феномені часу. Ще елеати помітили парадоксальність часу, який дивним чином поєднує сталість і плинність, буття і небуття. В відомих апоріях Зенона вдало зафіксована неможливість легко і безперешкодно з логічної точки зору сприймати і мислити рух, що також опосередковано стосується і часу, який уможливорює рух, надає йому сенс власне руху. І така апоретичність не полишає час протягом всієї історії цього поняття, значення якого мандрує із зовнішнього світу у внутрішній вимір, із релігійного контексту в соціальний, із філософії в уста інших наук. Проблема часу особливо актуальна сьогодні, коли спостерігаємо такі соціально значущі явища як соціальна атомізація, глобалізація, віртуальна комунікація, і так зване "прискорення часу". На сучасному етапі, як ніколи, важливо артикулювати значення часу і певну темність феномену "часу", не дивлячись на грандіозну кількість досліджень, що в різних сферах присвячувались цій проблематиці. Контекстів для часу існує багато і це такі дисципліни як фізика, біологія, психологія, історія, соціологія. Однак саме філософія наділена особливою мисленнєвою ретельністю і універсальністю світосприйняття, яка домірна проблемі часу. Час не має свого топосу в якості домінуючого контексту, адже однаково важливим є соціальний час як елемент відтворення і конструювання соціального досвіду, як і історичний, фізичний та психологічний час, як регіони вузького значення часу, які зовсім не є маргінальними дискурсами. З огляду на це, філософії можна надати статус метаконтексту для розуміння часу. Які ж питання до часу можемо зарахувати саме до філософії? І чи існує специфічно філософська парадигма часу?

Мета дослідження полягає в тому, щоби виокремити філософську площину запитування про час через розгляд різноманітних типологій часу, і таким чином вийти на проблематику екзистенційної темпоральності.

Основна частина. Шукаючи визначення часу, варто брати до уваги всю складність і багатшаровість людського досвіду, який спричинив появу в свідомості цього поняття, а також дисциплінарні розрізнення тлумачення часу. По-перше, постає проблема перетину філософського тлумачення часу з історичним часом, який виступає об'єктом дослідження філософії історії. Це питання можна докладніше зрозуміти, якщо розглядати цю категорію у працях саме філософів, а не тих, кого найчастіше зараховують до історіософії, хоча й тут не без вагань і неоднозначностей. І другий момент стосується стосунків часу і суб'єкта, де час сприймається як дещо здійснене, або те, що виявляється в самому бутті, тоді як суб'єкт формує своє уявлення про це здійснене, і тим самим конструює певну часову парадигму. Ця проблема знову таки виникає в устах історіософії, яка говорить про те, що дослідник, який каже про час, сам знаходиться в часі, і це впливає на усвідомлення часу. Не менш важливо зрозуміти яким чином під впливом уявлень про сучасність може змінюватись картина минулого, що знаменує прорив історіософії в XVIII–XIX ст., коли минуле усвідомлюється як конструйоване під впливом історичної свідомості, а не як раз і на завжди дане.

Якщо починати з витоків, тобто античності, можна згадати А. Посева та його працю "Антична філософія історії", де він виділяє міфологічний час, що стосується родового суспільства і чуттєво-органічного замкненого космосу (час як вічність, нерухомий космос), епічний час, де вирізняється людство від космосу, але ще нема усвідомлення абстрактної тягlostі, а також історичний час, що вписується в рамки природного історизму (в основі коловий рух небес, що постійно повторюється) [1]. Вже там ми маємо моделі регресу (Гесіод) і прогресу історії (Демокріт, Ксенофан).

Дослідниця історіософії І. Савельєва, аналізуючи темпоральну свідомість, виділяє такі її компоненти: індивідуальний (емпіричний) час, сімейний або родовий час, сакральний час (міфологічні і релігійні уявлення), історичний час – всі вони розвиваються своїм шляхом, і в сукупності складають систему темпоральних уявлень [2]. Нам тут важливий цей поділ тому, що кожен із цих компонентів породжує певні категорії сприйняття часу, що є важливим кроком для систематизації. Так, емпіричний час можна пояснити як певні індивідуальні уявлення про час, що залежать від характеру діяльності та спостережень за природними циклами – його можна перефразувати на "суб'єктивний час", як певний концепт часовості. Сімейний час стосується генеалогії, наслідування предків, і тут формується уявлення про "життєвий час", або тривалість життя. Це своєрідний аналог соціального часу. Сакральний час спрацьовує на опозиції "час-вічність", "сакральне-профанне", "хронос-кайрос", де останнє буде розкрито пізніше. А в історичному часі вбачаємо натяк на певний інтерсуб'єктивний час, тобто як переусвідомлення часу життя, спільного для всього людства, що виявляється в історичних моделях циклічності, лінійності, спіральності.

Названі концепти прикметні для аналізу часовості, однак їм не вистачає філософської глибини аналізу такого складного феномену як час. Можна поставити за мету в межах філософської рефлексії виділити ті типи часу, які розвивалися разом із розвитком філософської думки: космологічний час, онтологічний час (при цьому треба пам'ятати, що онтологічні проекти суттєво змінювались, що впливало на уявлення про час), антропологічний час (коли у центрі філософських розмислів опиняється людина, час її життя), гносеологічний час, що має відношення до пізнавальних структур (можна загадати Канта, Гуссерля). Однак таке типологічне виокремлення різних темпоральних моделей є досить умовним, хоча і потребує значних дослідницьких зусиль для свого обґрунтування.

Ще одна позиція, часто обговорювана в історіософії, представляє нам поділ часу на "хронос" і "кайрос", де перший означає формальний, календарний час, а другий – то "істинний час", сповнений напруги, смислу, можливостей [3]. Цікаво, що "кайрос" не є якимось метафізичним, абсолютним часом (типу вічності) – це лише вузловий момент на часовому векторі, що сутнісно змінює буття чи хід історії. І його неможливо порахувати, адже він несе в собі грандіозний смисл, що видається таким, що подекуди перевершує звичні часові параметри у сенсі фізики чи історії. Очевидно, що тут треба ще враховувати розуміння часу через дихотомію "час-вічність", за якою "кайрос" визначається як час, куди врівається вічність з її абсолютними сенсами.

Поняття "кайрос" здебільшого має релігійні конотації, адже воно постає в античності на ґрунті іудаїзму і раннього християнства, де прихід Ісуса Христа вважається "священним часом", який розділяє епохи, а також забарвлює життя людства очікуванням Страшного Суду і кінця світу. П. Тілліх пояснює "кайрос" таким чином: "Не все можливе у всякий час, і не все істинне у всякий час" [4], що дозволяє звільнити дану типологію (хронос-кайрос) від релігійної навантаженості, перефразувавши її на дихотомію "несмисловий час" – "смисловий час". Так, у профанному плані вона стосується історії, в яку вписуються саме смислові події, тоді як несмислові становлять тло, додаткові умови й обставини основних.

Але, ж ми можемо запитати, хто приймає рішення стосовно такої фіксації подій, а також за якими критеріями здійснюється цей відбір? Чи не є це свавіллям з боку істориків, а водночас і колосальною відповідальністю, визначати те, у що віритиме і на що орієнтуватиметься ціле людство? Як зазначає Р. Козеллек, історія до XVIII століття була "історією церкви", потім "політичною історією", і лише доба Просвітництва дарувала нам власне "історію", що вже сприймалася не як єдина незмінна правда про минуле, а як оповідь, конструкція, здійснена за певними правилами [5]. І тут маємо вперше дефініцію "історичного часу", який відривається від природної хронології, що пов'язана з природними ритмами і певною історичною необхідністю. Згадуємо тут історію, оскільки завдання даного дослідження передбачає виділення поля сенсів, що їх можна було би зарахувати саме до філософського часу. Історичний час, очевидно, не повною мірою передає сутність філософського розуміння часу.

Філософський спадок дозволяє виокремити дві концепції часу – субстанційну і реляційну. Субстанційна концепція передбачає розуміння часу як незалежної субстанції, або сутності, яка існує в бутті. А за реляційною теорією, час треба розуміти тільки у стосунку до інших феноменів, таких як простір, матерія, рух. Певною мірою виразниками цієї дихотомії є Платон і Арістотель, а загалом вона стосується новочасного розуміння часу Ньютоном і Ляйбніцом. Як відомо, Ньютон вважав час і простір самодостатніми структурами світу, що характеризують матерію з точки зору структурованості і протяжності – простір (як існування "поряд") і з точки зору тривалості, змінності – час (як існування "після" або "до"). Тут час і простір притаманні самій реальності, можуть існувати і без явищ. Час тут виявляється вмістилищем, нескінченним середовищем, де існують матеріальні речі. Час розуміється через тривалість, є одномірним і синхронним, тим самим у всіх точках всесвіту. Реляційна теорія розкриває час як залежний від речей (а не до них чи поза ними), а також постулюється зв'язок часу і простору (часо-просторовий континуум). Час тут є лише сукупністю якостей, що притаманні матеріальним системам, а також результатом взаємодій, що виникають між ними. Зокрема, Ляйбніц розглядає час в контексті своєї моналогії, тобто вчення про світ як нескінченний потік монад (простих, неподільних, нематеріальних субстанцій), які постійно взаємодіють. Час, як і простір, тут має відносний характер, і позначається як система відносин, що виникає в процесі динамічної взаємодії між окремими монадами, і підтримується принципом наперед установленної гармонії. Час в такій концепції – це певний порядок послідовності речей [6]. Теорія відносності Ейнштейна вносить в науку такі нові уявлення про час як багатомірність, оберненість, замкненість, розгалуженість, подвоєння подій в часі, а також невіддільність часу від простору і залежність його від швидкості руху.

Але, вказані підходи проблематизують час тільки з точки зору його стосунків із матерією, речами, і зовсім нічого не запитують про значущість часу для людини. Загальноприйнятим вважається розуміння часу як такого, що протікає з минулого через теперішнє в майбутнє. Однак це об'єктивістський погляд на час, де, як вказує Л. Штомпель, приписується тотожність тому, що за своєї суттю не може бути таким – становленню і головному принципу його утворення – часу. В другій половині XX століття має фундаментальний перегляд поглядів на наукову раціональність, так зване "відродження часу" – відкриття нового сенсу об'єктивних процесів. Саме квантова механіка по-новому відкриває проблему становлення і, відповідно, часу. Як зазначає Пригожин, спостереження надає смисл події, а не навпаки [7]. Тепер фігура спостерігача стає ключовою в дослідженні тих чи інших властивостей явища, адже саме суб'єкт виражає своє розуміння явища і його можливостей. Це відкриває поле антропологічної значущості часу. Як пише Л. Штомпель: "Що є час? Це питання зараховується до розряду метафізичних. Він би не був таким, якби час був тільки способом вимірювання. Але час, як показав вже Арістотель, – це міра зміни. А в людському і олюдненому світі міра всіх речей – це людина. Не допустимо змішувати зміну і вимірювання" [8]. В парадигмі об'єктивізму,

який постулює наука, можна запитувати чи дійсно існує час чи це лише накидання певної структури на дійсність суб'єктом? Однак, для філософії це питання виглядає якось безглуздо, адже питання не в тому, чи дійсно дещо існує, а що такого це дещо має, що знову і знову змушує нас дивуватись? Час як ніщо інше змушує нас дивуватись, і в цьому його філософський зміст. І в часі нас дивуємо ми самі, адже ми самі перебуваємо в часі, продукуємо його, руйнуємо, ми самі є час.

Загалом, в історії філософії можливо виокремити певні види часу, які перетинаються із його тлумаченням в інших науках, що ще раз підтверджує всеохопність, фундаментальність часової проблематики, а також її міждисциплінарний характер. Так, розглянутий вище час є "фізичним часом", адже стосується фізичних процесів, матеріальних об'єктів, які по суті є філософськими абстракціями, які потрібно припустити задля дослідження характеристик світу. Філософи Нового часу здійснили найбільший внесок в дослідження фізичного часу, тим самим заклавши підвалини для наукової, фізичної парадигми часу. Також можна виокремити так званий "біологічний час", який артикулюється в філософії життя Анрі Бергсона. Це час як тривалість, що стосується не світу математизованих об'єктів, а світу як життя, яке розгортається в історичному вимірі. Час тут не піддається просторовій інтерпретації, що загальноприйнята у фізичній парадигмі, його не можна виміряти, вирізавши шматок із лінії часу. Це єдиний потік життя, який осягаємо через свідомість-інтуїцію і пам'ять. Тут минуле постійно актуалізується в теперішньому, і немає ніякої дискретності, адже лише абстрагуванням виділяється теперішнє. А майбутнє виявляється таким, що не можна схопити, адже воно невідоме, нездійснене, як простір можливого.

Фактично, світ, де роль грає минуле і теперішнє, а майбутнє нічого не значить – це біологічний світ, світ як життя. Тут людина не відокремлена від загального процесу становлення, а постає як набуття матерією нової якості, а саме свідомості, що єдина виділяє людину із світу живої. Йдеться не про людський світ, а про світ, де випадково виникла людина, і так само випадково може зникнути, адже майбутнє – темний і неважливий часовий модус. Чим насправді постає майбутнє? Це бажання, мрії, сподівання, проекти, передбачення, що не просто виникають як певні уявлення, або форми свідомості, а сутнісно пов'язані із усвідомленням людиною своєї унікальної позиції в світі.

Антропологія артикулює пошук природи і сутності людини, її походження і місця в світі, а також сенсу і цінностей людського життя. Тому, можна взяти на себе сміливість виділити "антропологічний час", як такий час, що розглядається в контексті пошуку людської сутності і особливого атрибуту. Звісно, антропологія виникає в XX столітті, і принципово відрізняється від екзистенціалізму, який відмовляється від "сутності" на користь одиничного, конкретного людського існування, а також має виразний практичний елемент, однак все ж таки їх об'єднує людина як нескінченна мета філософських пошуків, і, відповідно, погляди екзистенціалістів на час можна вважати такими, що визначають його як людський час, філософською мовою, "антропологічний". Переживання часу,

позначене А. Бергсоном, потім входить в контекст феноменології, яка звертає увагу на час, яким він сприймається свідомістю в контексті переживання світу. Це своєрідний аналог "психологічного часу", який досліджує психологія. Цей тип часу найбільше дотичний до екзистенціалізму, адже саме там йдеться про стани і стадії людського існування, модуси автентичності і неавтентичності, важливість того, як індивід сприймає своє минуле і майбутнє.

Окрім названого, ще важливо згадати "соціальний час" як форму соціального буття, в контексті якого фігурують різні типи часу: особистий час, інституційний час, політичний час, біографічний час, інформаційний час, історичний час [9], – які є предметами дослідження соціальної філософії. А також окремою формою часу є "художній час", що стосується особливої здатності творення часу і простору, що притаманна мистецтву.

В контексті висловленого, надзвичайно влучним видається поділ часу, здійснений О. Больновим ("Філософія екзистенціалізму"). Так автор виділяє "об'єктивний час" і "суб'єктивний час", наголошуючи на тому, що останній є унікальним досягненням саме філософії життя і екзистенціалізму [10]. Об'єктивний час, як аналог фізичного часу, – одновимірний континуум, що розгортається, і де мить виступає демаркаційною точкою між трьома часовими модусами. Тут нелегітимним вважається звернення до особистого переживання часу, а відтак втрачається і стосунок його до людини. Якщо сприймати мить як таку, що потенційно несе в собі відношення до минулого і майбутнього, тобто у її структурності, то можна вийти на розуміння суб'єктивного часу, як форми індивідуального переживання часу крізь призму життя, смерті, скінченності, цілепокладання. Тут часові модуси (минуле, майбутнє, теперішнє) будуть лише проекціями, точками зору, напрямками, які актуалізуються в певних вузлових ситуаціях, а також проступає не універсальність часосприйняття, можливість змішування часів, забарвлення одного часу смислами іншого. Це екзистенційна часовість, за якою час необхідно визначати через відповідні поняття і сенси екзистенційної філософії. Минуле тут завжди пригнічує, нависає над теперішнім (закинутість людини в буття, ситуацію), а майбутнє присутнє як бажання, свобода, рішучість, що визначає наше "тепер".

Однак, наведена типологія, на нашу думку, потребує уточнення, адже, навіть Арістотель, який вважається транслятором традиції сприйняття однорідного (об'єктивного) часу, писав про душу як єдине джерело часопокладання і часоподілу. Справа в тому, що філософське мислення рефлексивне, філософія ніколи не забуває, що запитую про світ саме людина, і відповідно, не можна викреслити суб'єктивний елемент із проблематики часу. Більше того, суб'єктивність можна вважати фундаментальною рисою часу і його філософської інтерпретації. Однак поняття "суб'єктивності" теж може розумітись по-різному. Це може бути суб'єкт, що пізнає і конститує предметність, як у І. Канта, або суб'єкт як свідомість, що переживає світ (Е. Гусерль), або свідомість-інтуїція, як певна емоційно-життєва структура, через яку світ переживається (А. Бергсон). А також це може бути суб'єктивність в якості особистості, індивідуальності, що незводима до якихось своїх партикулярних здат-

ностей і характеристик. Це власне екзистенційна суб'єктивність, яка дуже виразно прописана у філософії С. К'єркегора.

С. К'єркегор розглядає людину як суб'єктивність і власне сама філософія в нього стає суб'єктивно забарвленою, орієнтованою на людину і життєво-важливі для неї смисли. Людина для датського мислителя – не пізнавальний суб'єкт, а жива, тілесна, історична, соціальна істота, що переживає, воліє, обирає, вмирає, а не тільки мислить [11]. Людина постійно змінюється, її існування – абсолютний корелят часовості. Тут поєднуються антропологічні, психологічні моменти розуміння часу, мотив суб'єктивності як головної настанови, а також релігійна площина, де постулюється сакральний час. Питання модусів часу, їх реальності та взаємозв'язку, проблема теперішнього, яке по суті несхоплюване, а також проблема суб'єктивності-об'єктивності часу, які турбують філософію від самих її початків – всі знаходять своєрідне вирішення у вченні С. К'єркегора. Це особливий філософський проект людини, екзистенційно-релігійний, на прикладі якого можна розгорнути сутність екзистенційної темпоральності, як особливої форми розуміння часу у філософії. Тут розробляються такі темпоральні концепти як "час", "вічність", "часовість", "миль", "повторення", "смертність", розгляд яких виходить за межі проблематики даної статті і потребує окремого дослідження.

Екзистенційну темпоральність тематизують Ж.-П. Сартр, Г. Марсель, К. Ясперс, А. Камю, М. Гайдеггер, О. Больнов, Н. Абаньяно, однак особлива роль тут належить саме С. К'єркегору, як протоекзистенціалісту, який історично першим артикулював важливі аспекти для розуміння екзистенційного часу як особливо значущого елемента людського існування.

Висновки. Питання часу завжди передбачає додаткове питання про контекст, в якому воно звучить, дисципліну, яка його розглядає. Якщо ж таким контекстом визначено філософію, то можна показати палітру парадигм тлумачення часу, де відповідно фігурують такі концепти як "історичний час", "фізичний час", "біологічний час", "антропологічний час", де останній фіксує особливу значущість часу для людини і можливість його дослідження тільки в руслі стурбованості про людину. Екзистенційна темпоральність як одна із форм філософського дискурсу про час, і яскравим представником якої є С. К'єркегор, якраз демонструє суб'єктивно-антропологічну домінанту в осягненні часу.

1. Лосев А. Ф. Античная философия истории. – М.: Наука, 1977. – С. 14–25. 2. Савельева И. М. История и время: в поисках утраченного / И. М. Савельева, А. В. Поletaев. – М.: Языки русской культуры, 1997. – С. 576–577. 3. Тиллих П. Кайрос // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 216. 4. Там же. – С. 217. 5. Козеллек Р. Минуте майбутнє: про семантику історичного часу. – К.: Дух і літера, 2005. – С. 39. 6. Лейбниц Г. Переписка с Кларком // Г. Лейбниц. Соч.: в 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – (Философское наследие). – С. 463. 7. Штомпель Л. А. Смыслы времени. – Ростов н/Д, 2001. – С. 5. 8. Там же. – С. 5. 9. Там же. – С. 94–96. 10. Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма / О. Ф. Больнов; пер. С. Э. Никулина. – СПб.: Лань, 1999 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://elenakosilova.narod.ru/studia/bolnow.htm>. 11. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к "Философским крохам" / пер. Н. Исаевой и С. Исаева // Вестник Европы. – 2005. – № 16 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.kierkegaard.newmail.ru/works/Uvidenskabelig_\(Isaev\).html](http://www.kierkegaard.newmail.ru/works/Uvidenskabelig_(Isaev).html).

Надійшла до редколегії 02.03.12

СТРУКТУРА БУДЕННОЇ МОВИ ЗА ПІТЕРОМ СТРОСОНОМ

У статті розглянуті основні положення роботи британського філософа Пітера Стросона "Індивіди. Досвід дескриптивної метафізики", загальні елементи, що є основою буденної мови, та їх характеристики.

Ключові слова: партикулярія, універсалія, концептуальна схема, буденна мова.

В статье рассматриваются основные положения работы британского философа Питера Стросона "Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики", общие элементы, являющиеся основой обиходного языка, дается их краткая характеристика.

Ключевые слова: партикулярія, універсалія, концептуальна схема, обиходний язык.

The paper discusses the main statements of the work "Individuals. Experience in descriptive metaphysics" by British philosopher Peter Strawson and the common elements, which provide the basis of natural language. Their brief characteristic is presented.

Keywords: particulars, universals, conceptual framework, natural language.

Аналітична філософія продовжує залишатися впливовою парадигмою західної академічної думки та, відповідно, визначає специфіку світорозуміння в контексті сучасної цивілізації.

"Повернення до метафізики" в контексті аналітичної філософії, яке здійснив Пітер Стросон (1919–2006), відображає положення невизначеності, характерне для сучасної філософської думки, її непростих і довгих пошуків тих способів, які б дозволили об'єднати традиційні способи філософствування з сучасними підходами і методами.

Публікацію "Individuals: An Essay in Discriptive Metaphysics" ("Індивіди. Досвід дескриптивної метафізики") в 1959 році Стросон багато в чому змінив традицію аналітичної філософії усього XX століття, саме тоді й розпочався так званий метафізичний поворот, початок реставрації традиційних установок метафізики в аналітичній традиції. Знакова робота британського філософа – це і повернення до вічних філософських тем, подолання домінуючого позитивістського підходу в західній філософії минулого століття, спроба дати позитивну інтерпретацію цілому ряду традиційних проблем метафізики. Книга була не лише з великим інтересом прийнята науковим співтовариством, але й заклала підвалини для цілого напрямку досліджень. Крім того, дескриптивна метафізика і сьогодні є досить авторитетним напрямом в аналітичній філософії.

Ще до публікації "Індивідів" Стросон був визнаним авторитетом у британській лінгвістичній філософії. Багаторічне викладання логіки та історії філософії в Оксфорді окреслило поле його наукових досліджень. Глибоке вивчення проблем позначення та предикації отримали своє логічне продовження у спробі уточнення расселівської теорії дескрипцій. У статті "Про позначення" Стросон говорить про глибинну структуру мови, відводячи логіці лише роль її моделі. Філософ відстоює позицію, за якої мова не піддається спрощенню і не має постійної структури, а значення мовних висловлювань динамічне і виникає у момент їх вживання та визначається при цьому контекстом. Саме тому істинність чи хибність є властивостями не пропозицій як таких, а способів їх вживання

стосовно кожного конкретного випадку, тоді й аналіз описових висловлювань, який пропонує Рассел, застосовуватиметься до кожного заявленого випадку окремо.

У своєму підручнику "Вступ до логічної теорії" Стросон знову повертається до відношення між формальними логічними системами та буденною мовою, наполягаючи на пріоритеті останньої. Таким чином, філософ підійшов до цілого ряду дискусійних і невіршених проблем лінгвістичної філософії: напрацьований матеріал вимагав проведення узагальнень вже на рівні теорії, а безпосередній розвиток лінгвістичного аналізу потребував опори на широкі трактування мови, свідомості, їх взаємодії.

Пошук відповідей на основні питання – про співвідношення реальної мови, загальні елементи, що є основою мови, про взаємовідносини цих елементів, про структуру самого світу, який Стросон прагнув описати та проаналізувати, використовуючи буденну мову, її повсякденні практики – привів філософа до необхідності розширити горизонти дослідження, зокрема, переглянути відомі "метафізичні" теорії.

Робота "Індивіди" дозволила Стросону заявити про існування можливості побудови такої системи, яка б більшою мірою розв'язувала усі поставлені перед лінгвістичною філософією завдання і питання, дозволила б озвучити факт можливості повернення до метафізики минулого і вже на іншому рівні говорити про критерії оцінки цієї спадщини, про складну реставраційно-дослідницьку роботу щодо метафізики в аналітичній традиції.

Стросон акцентується на тому, що "метафізика часто включала ревізію основ, але не часто носила дескриптивний (описовий) характер" [1]. Дескриптивна метафізика, що задовольняється "описом дійсної структури нашого мислення про світ" протиставлена філософом ревізуючій метафізиці, тій, що "опікується поліпшенням цієї структури". Перша з них має на меті опис реальної структури нашої думки про світ: без метафізичного допущення існування "тіл", осіб і просторово-часових рамок їх буття неможлива ідентифікація ані одиничних об'єктів, ані їх станів. Інша ж – "реставраційна" метафізика – показує, яким чином можна удосконалити та розширити використання мови. Стросон вважав, що уся історія філософії в неявному вигляді – це протиставлення дескриптивної та ревізуючої метафізики.

"Правда, жоден справжній метафізик – як за своїми намірами, так і за своїми результатами – ніколи не зосереджувався виключно на одному з цих видів метафізики. Проте можна приблизно провести такий розподіл: Декарт, Ляйбніц, Берклі були ревізуючими метафізиками, тоді як Арістотель і Кант – дескриптивними" [2].

Маючи на меті розкриття найбільш загальних рис "нашої концептуальної схеми", ми, з одного боку, виявляємо загальні елементи структури, яка лежить в глибині мови, встановлюємо, які сутності населяють наш світ, а з іншого боку, прагнемо до описання логічної структури нашого способу описувати цю онтологію в мові.

Стросон говорить про дескриптивну метафізику як про засіб "просування і документування нових напрямів і стилів мислення", інструмент

концептуальної зміни мислення. Очевидно, відбувається динамічна зміна понять, що впливає на звичайне мислення, і переважно з такими змінами, частіше за все, мала справу метафізика. Проте Стросон пропонує уникнути подібної "грубої помилки мислити метафізику лише в такому історичному вигляді" [3]. Тут ідеться про те, що існує певне центральне ядро людського мислення, яке не зв'язане історичними рамками. Крім того, існують і такі категорії та поняття, які взагалі не змінюються, які прослідковуються як у "найменш витонченому мисленні, так і в найбільш витончених у мисленні людей". Так Стросон підводить нас до безпосереднього предмета свого дослідження, а саме – до розгляду взаємозв'язку і структури, які породжуються такими категоріями і поняттями, до дослідження структури самої дескриптивної метафізики.

Характерною ознакою описової метафізики, за Стросоном, є вивчення найзагальніших понять концептуальної схеми буденної мови (способу, за допомогою якого ми мислимо світ), що визначає базовою буденну онтологію.

Філософ задається пошуком відповідей на питання про те, як влаштований спосіб бачення світу в буденній свідомості; якими сутностями передається світ, який сприймається буденною свідомістю. Не володіючи мовою, ми нічого не можемо сказати і про світ, тому і потрібний аналіз мови, пошук її найпростіших елементів для розуміння структури самого світу.

Такими елементами, одиницями структури, є ті, що вказують або в інший спосіб описують "партикулярії" (particular). При цьому Стросон не дає чіткого визначення "партикулярії", обмежуючись прикладами і зауваженням про те, що його використання цього слова "не є екстравагантним". "При моєму використанні, як і більшості близьких випадків його використання у філософії, історичні події, матеріальні тіла, люди та їх тіні є партикуляріями, тоді як якості та властивості, числа і види не є такими" [4]. Граматично партикулярії у буденній мові представлені власними іменами, вказівними займенниками і певними дискрипціями. Партикулярії безпосередньо пов'язують мову зі світом, висловлювання, що відповідають їм, і є базовим рівнем мови.

Крім того, у буденній мові ми використовуємо і властивості, і відносини, і числа, і види, і роди – усе те, що може бути притаманним і характеризувати більш ніж одну партикулярію, – універсалії (universal). Вони дозволяють конструювати безліч складніших сенсів, давати детальніший опис ситуацій, пропонувати побудову теорій. Універсалії створюють поле, в площині якого партикулярії зв'язуються між собою, утворюючи буденну мову.

У своїй мові ми з необхідністю розпізнаємо (identify) окремі речі. Функція розпізнавання (identification) є безумовно необхідною в осмисленій мові, саме вона дозволяє вирізнити і встановлювати тотожність речей, проводити порівняльний аналіз, класифікувати предмети. Мова спочатку побудована на ідеї тотожності, відтворенні, ре-ідентифікації, знову-розпізнавання об'єктів хоч би тому, що мові притаманна стійкість у часі. Ситуація "розпізнавання" виникає тоді, коли "слухач знає, про яку пар-

тикулярію говорить мовець. Слухач здатний розпізнати партикулярію, на яку посилається мовець". Саме наявність можливості "розпізнавання партикулярій" представляється для Стросона необхідною умовою включення деяких партикулярій в нашу онтологію [5].

Реальність партикулярії означає, що вона знаходиться в просторово-часових відносинах з іншими одиницями структури – іншими партикуляріями. "Система просторово-часових відносин має особливу всеосяжність і всепроникність, що роблять її унікальною структурою для організації наших індивідуалізованих уявлень про партикулярії" [6]. Тому процес розпізнавання будь-якої партикулярії може бути зведений або до зазначення безпосередньо її місця в цій системі, або за допомогою вказування на інші, встановлені у рамках цієї системи, партикулярії. Таким чином, йдеться про асиметричне відношення між різними видами партикулярій: розпізнавання певних видів партикулярій якимось загальним способом залежить від розпізнаваності інших – базисних – видів партикулярій, але не навпаки.

Стросон має на меті пошук категорії предметів, які могли б повідомити нашій чотиривимірній просторово-часовій структурі свої власні фундаментальні характеристики, та приходить до необхідності наступних властивостей цих предметів. По-перше, це мають бути тривимірні просторові об'єкти, що знаходяться в деякому часовому проміжку. По-друге, ці об'єкти мають бути доступні нашому недосконалому сприйняттю, бути досить різноманітними, численними і стійкими в часі [7]. Єдина категорія предметів, яка відповідає усім цим вимогам і може стати кісткою нашої концептуальної схеми, – це ті, які є матеріальними тілами або володіють ними (чисто візуальні тривимірні предмети). Вони і є базисними орієнтирами, яких дотримуються інші сутності, що використовуються буденною мовою, у тому числі й стани свідомості, події, процеси. Матеріальні тіла складають базис розпізнавання партикулярій.

Філософ особливо акцентує на "розпізнаванні партикулярій" та "зда-тності повторно розпізнавати" як засадничому процесі, без якого неможливе внесення цього типу партикулярій у нашу онтологію.

Ідеться і про те, що спостерігач має мати змогу розпізнавати деякі конкретні предмети як знову ті ж самі, що і раніше. Це можливо лише у тому випадку, якщо існують загальні критерії повторного розпізнавання для різних видів партикулярій. Матеріальні тіла є базисними і з точки зору повторного розпізнавання.

У розпізнаванні процесів, які відбуваються з речами, існує загальна залежність від речей, що беруть участь у цих процесах, і не навпаки. У даній парі саме речі, а не процеси займають місце в просторі, маючи в ньому не лише положення, але й виміри. І в цьому випадку матеріальним тілам і речам, які їх мають, надається перевага з точки зору розпізнавання.

Окремо Стросон розглядає і власні назви, як певну структуру мовно-го механізму. Їх він вважає "головною опорою для позначення партикулярій, стрижнем описових оборотів" [8]. Серед партикулярій носіями імен власних є особи (persons) і місця (places).

Розпізнавання приватних партикулярій Стросон ставить в залежність від розпізнавання осіб, чийм історіям вони належать. Таким чином, з'являється ще одна категорія партикулярій, яку філософ прагне віднести до базисних. У концептуальній організації Стросон прагне знайти місце і для себе як суб'єкта досвіду, розрізнення себе як об'єкту цього світу й усіх інших об'єктів. Тому, намагаючись прояснити нашу звичайну манеру говорити про себе, про деякі речі, які ми зазвичай приписуємо самі собі та іншим людям, філософ замислюється над питаннями. По-перше, ми постійно приписуємо собі та іншим дії, наміри, відчуття, думки та почуття, сприйняття і спогади, становище, тощо. Проте незрозуміло, чому чийсь стани свідомості взагалі приписуються чомусь. По-друге, на увагу заслуговує і наша практика приписування стану свідомості тієї ж речі, якій приписуються певні тілесні властивості, певне фізичне положення [9].

На питання про існування суб'єкта – носія досвіду, відмінного від тіла, Стросон відповідає ствердно, слово "я" оголошується виразом, здатним служити референції. Філософські труднощі стосовно зв'язку між внутрішнім і зовнішнім він знімає шляхом прийняття первинності об'єктивного світу просторових речей перед універсумом внутрішнього досвіду. Стросон вважає, що "необхідною умовою приписування собі станів свідомості певним чином є приписування станів свідомості іншим об'єктам, або готовність це робити" [10]. Ми можемо приписувати їх іншим тільки за умови, якщо можемо розпізнавати інші суб'єкти досвіду. Тобто ми можемо говорити про свій досвід тільки тоді, якщо в тому ж самому ключі можемо говорити про досвід інших. Висновок про наявність у себе самосвідомості можна зробити на підставі знання про свідомість інших людей, розпізнавання переживання передбачає протиставлення його можливих носіїв.

Наша здатність приписувати іншим стани свідомості означає нашу здатність розпізнавання і повторного розпізнавання носіїв цих станів свідомості. Проте розпізнати іншого виключно за ментальними властивостями ми не можемо. Стросон наголошує, що необхідною умовою тут є те, щоб тим самим речам приписувалися і тілесні властивості, фізичні стани. "Стани свідомості взагалі не можна було б нічому приписати, якби вони не приписувалися особам (persons)" [11]. Партикулярії "особи" – примітивні, такі, що надалі не аналізуються, входять до нашої концептуальної схеми на правах базисних. Категорія суб'єктивного, що розглядалася раніше як фундаментальна, у Стросона носить вторинний характер, будучи породженою більш глибокими структурами мови. Базова роль належить поняттю сингулярної особи – неподільної, неаналізованої, нейтральної по відношенню до дуалізму внутрішнього та зовнішнього.

Для Стросона допущення "осіб" до категорії "таких, що не виводяться з інших" бачилося необхідною умовою нашої приналежності до несоцисистського світу.

В результаті філософ приходять до того, що людську онтологію складають два класи партикулярій, що не зводяться один до одного: матеріальні тіла та особи, що мають як матеріальні, так і нематеріальні властивості.

Стросон пропонує провести уявний експеримент, де розглядає можливість роботи концептуальної схеми, що включає систему предметних партикулярій, за умови, що в ній матеріальні тіла не є базисними [12]. Це привело до ідеї створення моделі світу без простору, в якій "усі чуттєві предмети були чутні", "світу без тіл" [13]. Модель чисто слухового досвіду припускала, що носій цього досвіду був спроможний розпізнавати звукові універсалії, повторно розпізнавати звукові партикулярії та в цілому показував здатність створювати для себе уявлення про почутий світ. Проте в такій концептуальній організації неможливо знайти місце для ідеї себе як суб'єкта цього досвіду, розрізнення себе та усіх інших об'єктів цього світу.

Стросон говорить про своєрідну взаємозалежність тіл і місць, які займають: "повторне розпізнавання місць не є чимось відмінним і незалежним від повторного розпізнавання речей. Замість цього існує складна і заплутана взаємодія між ними, тому що, з одного боку, місця визначаються тільки завдяки відношенню речей, а з іншого боку, одна з вимог до тотожності матеріальної речі – це безперервність її існування як у часі, так і в просторі" [14]. Тому і можливість роботи нашої концептуальної схеми у непросторовому світі, тобто виконання базових операцій розпізнавання, підведення одиничних сприйнять під загальні поняття є проблематичним. (У розглянутому світі головний звук існує сам по собі, він не конституюється розміщеними в нім звуковими партіями, і має, швидше, "неприродне походження".)

У другій частині своєї праці Стросон розглядає теорію особливого положення партикулярій серед позначуваних предметів, розбирає способи розрізнення суб'єкта і предиката в пропозиціях природної мови, розбираючи, які мовні вирази представляють партикулярії та універсалії у мові. При цьому філософ підкреслює, що його завданням є постановка цієї проблеми, а не її вирішення. Стросон детально викладає погляди філософів, які під тією чи іншою назвою визнають це розрізнення, не забуваючи при цьому скептицизму Рамсея, що відкидає таку відмінність.

Значні труднощі виникають при дослідженні положення про те, що партикулярії завжди виступають суб'єктом, а універсалії – в якості предиката в пропозиціях. Стросон надає перевагу варіанту рішення на основі природної мови, саме так і відбувається розгляд проблеми визначення термінів, здатних виступати виключно або в ролі суб'єкта, або в ролі об'єкта. Сам процес визначення пов'язаний зі вбудованими у буденну мову пізнавальними процесами розпізнавання конкретних предметів, партикулярій, а також з розрізненням дій позначення та предикації.

Партикулярія визначається як парадигма логічного суб'єкта, їй відводиться центральне місце серед логічних суб'єктів. Крім того, Стросон робить спробу дати пояснення зв'язку між ідеєю індивіда і самою ідеєю існування, знайти основи того, що особи і матеріальні тіла є існуючими від початку. Як вважає сам філософ, його праця – це спроба пошуку раціонального пояснення деяких предметів, які понад усе відносяться до області віри, пошук можливості захистити цю віру за допомогою аргументів. "Як-

що метафізика є виявленням підстав – хороших, поганих чи байдужих – для того, в що ми віримо завдяки інстинкту, то це була метафізика" [15].

Не прагнучи відкриття нових категорій, Стросон дослідив те, що, на його думку, першим спадає на думку звичайній людині, коли та вступає в розмову, "повсякденні сутності". У своїх висновках і наслідках філософ знаходиться в площині "лінгвістичного емпіризму", використовуючи техніку аналізу буденної мови. Він схиляється до того, що ми сприймаємо матеріальні предмети і подібних до нас людей, виходячи зі своєї власної людської природи, яка виражається за допомогою мови.

1. *Стросон П. Ф.* Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики / П. Ф. Стросон ; пер. с англ. В. Н. Брюшинкина, В. А. Чалого. – Калининград : Изд-во Росс. гос. ун-та им. И. Канта, 2009. – С. 8. 2. Там же. – С. 8. 3. Там же. – С. 9. 4. Там же. – С. 16. 5. Там же. – С. 17. 6. Там же. – С. 28. 7. Там же. – С. 45. 8. Там же. – С. 66. 9. Там же. – С. 101. 10. Там же. – С. 111. 11. Там же. – С. 115. 12. *Суханова Е. Н.* Стросоновская конструкция "непространственного мира" как пример исправляющей метафизики / Е. Н. Суханова // Вестник Томского гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. – 2009. – № 4 (8). – С. 105. 13. Там же. – С. 107. 14. *Стросон П. Ф.* Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики / П. Ф. Стросон ; пер. с англ. В. Н. Брюшинкина, В. А. Чалого. – Калининград : Изд-во Росс. гос. ун-та им. И. Канта, 2009. – С. 41–42. 15. *Strawson P. F.* Individuals : An Essay in Descriptive Metaphysics / P. F. Strawson. – London : Methuen & CO LTD, 1959. – P. 247.

Надійшла до редколегії 08.02.12

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

І. В. Богдановський, канд. філос. наук, доц., докторант, КНУТШ

ЦЕРКВА УНІФІКАЦІЇ ЯК НАЙПОШИРЕНІША В СВІТІ СИНТЕТИЧНА НЕОРЕЛІГІЯ

В статті розглядаються історія виникнення, віровчення, організаційна структура та культова діяльність Церкви Уніфікації.

Ключеві слова: нетрадиційна релігія, церква, віровчення, культ.

В статье рассматриваются история возникновения, вероучение, организационная структура и культовая деятельность Церкви Объединения.

Ключевые слова: нетрадиционная религия, церковь, вероучения, культ.

The article discusses the history, doctrine, organizational structure and activities of the cult of the Unification Church.

Keywords: untraditional religion, church, doctrine, cult.

Вступ. Протягом останніх десятиліть в Україні і в світі, крім традиційних релігій, активно поширюються нові релігійні напрямки. Серед них переважають нетрадиційні культу, які історично не успадковані нашим народом від попередніх поколінь, не притаманні нашій культурі й ментально не укорінені. Ці релігії набувають все більшої популярності внаслідок активної місіонерської діяльності проповідників з їхньої історичної батьківщини. Відповідно, як зазначають сучасні вітчизняні дослідники феномену нетрадиційної релігійності В. М. Петрик, Є. В. Ліхтенштейн, В. В. Гринько й С. М. Левченко, "нетрадиційні релігійні... рухи стали невід'ємним атрибутом українського сьогодення. Ми можемо спостерігати як зростання їх кількості, так і впливу на різноманітні процеси в нашій державі" [1]. У зарубіжному релігієзнавстві феномен нетрадиційних релігій досліджувався такими фахівцями, як Е. Баркер, П. Бергер, Р. Ван дер Левуа, У. Дж. Макдауелл, Д. Стюарт та ін. Зокрема, методи маніпулятивного впливу, що практикуються в неокультових громадах, вивчалися Дж. Гарднером, Ф. Зімбардо, М. Д. Лангоуні, Т. Лейном, М. Ляйппе, М. Т. Сінгер, М. Уолтером, С. Хассеном, Ф. Чалдіні, У. В. Чамберсом та ін. вченими. Проблеми впливу неорелігії на різні інститути сучасного суспільства та соціально-психологічні наслідки їх впливу на свідомість adeptів досліджувалась в працях Є. Г. Балагушкіна, А. А. Беліка, Ю. Л. Василевського, Є. М. Волкова, П. С. Гуревича, В. І. Ібрагімова, О. М. Краснікова, М. П. Мчедлова, Д. М. Угриновича, А. Б. Холмогорової, І. О. Чеснокової й інших російських вчених. Серед найбільш відомих українських вчених, які досліджували феномен нетрадиційної релігійності, слід вказати В. В. Гринька, В. Є. Єленського, Є. В. Ліхтенштейна, В. І. Лубського, В. М. Петрика, Н. В. Кріпельську, Л. О. Филипович та ін. Своїми дослідженнями вони намагаються привернути увагу громадськості та фахівців до широкого спектру проблем, які породжує діяльність різноманітних нових і нетрадиційних релігійних громад. Автори посібника "Нетрадиційні релігійні та містичні культу України" В. М. Петрик та ін. наводять вла-

сну класифікацію цих релігійних утворень. Вони окремо виділяють групу синкретичних релігій, до яких зараховують "Церкву Уніфікації" [2]. Розгляду специфіки цієї релігії, яка є однією з найпоширеніших серед нетрадиційних, присвячено пропонувану статтю.

Основна частина. Нині "Церква Уніфікації" (ЦУ; інші назви: "Асоціація Святого Духа за Об'єднання Світового Християнства" (АСД-ОСХ), мунізм, "Рух Уніфікації") є потужною всесвітньою організацією, але виросла вона з маленької общини – харизматичного культу свого засновника С. М. Муна, пройшовши всі стадії розвитку. Особистість С. М. Муна є центральною у віровченні ЦУ, оскільки для членів своєї церкви він є месією (Христом, Божим помазаником). Відповідно, цю релігію часто називають мунізмом. Джерелом віровчення ЦУ є нове одкровення, нібито отримане преподобним С. М. Муном від Ісуса Христа і викладене в його "Божому Принципі".

Йон Мйон Мун народився в 1920 році в сім'ї послідовників однієї з протестантських церков в місті Чонджу (сучасна КНДР). Навчаючись у школі, він відвідував молитовні збори місіонерів-п'ятидесятників. У 1935 р. на Пасху він нібито мав перше у своєму житті одкровення. Ісус Христос з'явився йому і повідомив, що той покликаний завершити місію, яку Він не зміг закінчити. Ісус розповів, що Бог-Отець, створюючи Адама й Єву, хотів, щоб вони, фізично започаткувавши людство, в той же час стали б ідеалом людської сім'ї. Але перші люди згрішили проти Бога, порушивши Його настанову, і були вигнані з раю. Проте Бог постійно допомагає людству й спрямовує його до досягнення бажаного блага. Посилаючи на землю свого Сина – Ісуса Христа, Бог хотів, щоб Той створив ідеальну сім'ю, але люди розіп'яли Сина Божого і, тим самим, зірвали другу спробу реалізації Божого Замислу. Тому Бог вирішив зробити третю спробу реалізувати Свій план, призвавши для цього Й. М. Муна. Проте останній не одразу став новим "месією". Спочатку він успішно закінчив навчання в коледжі і в одному з кращих японських університетів – Васеді, а потім декілька років працював електротехніком, паралельно будучи членом декількох містичних релігійних груп. Тільки наприкінці 1940-х рр. він розпочав активну проповідь власного віровчення, змінивши дане йому при народженні ім'я "Йон" на "Сан" (англійською – "сонячний"), що повинно було натякати на його божественне походження. У 1954 році в Південній Кореї С. М. Мун заснував Асоціацію Святого Духа за Об'єднання Світового Християнства (АСД-ОСХ), яка згодом стала ядром ЦУ. В 1957 році було надруковане "доповнення" до Священного Писання, яке С. М. Мун назвав "Божим Принципом". 1 січня 1972 року, за словами засновника мунізму, Господь Ісус Христос нібито ще раз явився йому, доручивши підготувати людство до Свого Другого Пришестя.

Муніти переконані, що хоча Старий і Новий Заповіти були канонізовані християнами, сам Господь не зв'язав Себе обітницею мовчання. Відповідно, Його воля продовжує передаватися людству через нових пророків. Муніти є монотеїстами, вони вірять у єдиного Бога (Творця світу), вважаючи, що Він втілює в собі подвійні властивості зовнішнього (матеріального) і внутрішнього (духовного) початків буття, й, одночасно,

єдність чоловічої й жіночої сутності. Бог діє протягом усієї людської історії, прагнучи побудови ідеального стану світу на Землі. Бог є Отцем всіх народів. Він відкривав Себе в іудаїзмі, християнстві, ісламі, буддизмі та інших релігіях світу. Відповідно, ЦУ формально не відкидає жодну релігію, вважаючи кожна з них приготуванням до приходу "істинної сім'ї" (тобто С. М. Муна і його дружини). Сім'я С. М. Муна сприймаються адептами ЦУ як реалізація божественного ідеалу й основа для остаточної реалізації Божого плану щодо людства. Муніти переконують, що людська історія складається з трьох основних періодів: "епохи Старого Заповіту" (епохи Авраама), "епохи Нового Заповіту" (проповіді біблійного християнства) й "епохи Завершеного Заповіту", яка настала в середині ХХ ст., коли прийшов С. М. Мун, щоб завершити Божий замисел і звільнити людство від сатани. Кожній епосі Бог повідомив "істину" лише в тому обсязі, який відповідав духовному рівню людей, які жили в ті часи, за допомогою своїх посланців – пророків та месій. Кінець світу, про який написано в Біблії, є лише кінцем історії зла і початком становлення суспільства, заснованого на ідеалах добра. Ось що написано в головній книзі мунітів "Божому принципі", щодо "останніх часів": "На завершальному етапі епохи Нового завіту Христос має прийти знову... Через Нього нам буде виявлена нова істина, на основі якої відбудеться формування нової епохи (Об. 21:1–7). Подібно до того, як іудеї переслідували й осміювали Ісуса в дні Його першого пришествя, вважаючи, що Він діє за допомогою Вельзевула, князя демонів (Матв. 12:24), Він буде відкинутий і гнаний з боку християн і під час Другого пришествя... У більшості випадків людська прихильність до застарілого сприйняття істини, власливої попередній епосі, виявляється занадто сильною... З іншого боку, ті віруючі, які сприйнятливіші до Божественного Духу, зможуть відчутти через молитву, в чому полягає провидіння нової епохи. І хоча, швидше за все, це приведе їх до... конфлікту з доктринами старої епохи, вони зможуть прийти до того, до чого їх спонукає Божественний Дух, і відповісти на поклик нового провидіння" [3]. У 1992 році С. М. Мун проголосив себе "Істинним Отцем" людства, а з 1993 р., згідно віровченню ЦУ, настала "ера Завершення Заповіту", що прийшла на зміну "ері Нового Заповіту", тобто, інакше кажучи, настала ера мунізму.

Богослужіння ЦУ є порівняно простим і нагадує протестантське. Насамперед читаються священні тексти та проголошуються проповіді. Центральне місце в релігійній практиці мунізму посідає обряд "благословення". Він містить у собі дві складові: "церемонію святого вина" і "священне одруження". За допомогою цих церемоній нібито відбувається "народження" людини в нове життя через очищення від первородного гріха й одночасного вступу у "благословенний" шлюб. Муніти вірять, що учасники цих церемоній стають кровно пов'язаними з С. М. Муном і його родиною. "Благословення" проводиться одночасно для багатьох пар, перетворюючись на масове видовище. Наприклад, як повідомляє офіційний мунітський сайт [<http://unification.org.ua>], 1992 року на сеульському стадіоні було встановлено світовий рекорд одночасного одруження. Тоді побралися 40 тис. пар. Зазначимо, що багатьох молодих

людей ЦУ приваблює тим, що муніти ставлять в основу всього життя святість родини й шлюбу. Мунітські родини є набагато міцнішими, ніж загалом у світі; вони послідовно проводять ідею виховання своїх дітей в цнотливості, оскільки "блуд" (статеві відносини поза шлюбом) вважається серед adeptів ЦУ найстрашнішим гріхом. В ЦУ часто буває так, що наречений і наречена особисто знайомляться лише напередодні одруження або й навіть після нього – в такому разі чоловіка або дружину тимчасово замінює фотографія

Необхідною передумовою для мунітського благословення є спокутвання власних гріхів і гріхів усього роду людського аж до Адама й Єви. Такою спокутою, зокрема, є активна робота членів ЦУ із збору грошей і свідчення про "Божий Принцип". Як першому виду діяльності, так і другому, кожний adept ЦУ повинен присвятити по три з половиною роки життя. ЦУ "славиться" своєю відмінно відпрацьованою системою вербування нових adeptів. Новачків ("дітей") піддають послідовному "навчанню" протягом, відповідно, 3, 7, 21, 40 і 120 днів. Їх ані на хвилину не залишають самих, змушуючи слухати "лекції", протягом багатьох годин молитися й співати релігійні гімни, що суттєво впливає на їхню психіку. Специфіку методів прозелітизму ЦУ детально описав Стівен Хассен, який сам тривалий час був adeptом цієї релігійної організації, а потім, пройшовши курс депрограмування, став одним з найвідоміших в світі антикультистів. Він зазначив, що багато рядових членів ЦУ живуть у казарменого типу гуртожитках і дотримуються суворих правил. Ось вони: щоденні молитви, колективні співи і багаторазові читання релігійних текстів протягом багатьох годин (іноді аж до 14–16 годин на добу); малокалорійне харчування; постійне недосипання; нагляд за кожним adeptом; військова суворість у зовнішньому вигляді й у поведінці. Люди, які потрапили до ЦУ, повинні обмежити контакти зі своєю родиною і друзями, якщо ті не співчують ідеям мунізму. Не дивно, що, згідно С. Хассену, для адаптації до нормальних умов життя колишнім членам ЦУ потрібно в середньому більше року [4].

За оцінками Томаса Гандоу, загальна кількість adeptів цієї релігії в 150 країнах світу на кінець ХХ ст. складала близько 3 млн. осіб [5]. Хоча самі послідовники цієї релігії наводять більші цифри. Наприклад, один з синів С. М. Муна – Хьонджин Мун (він є Міжнародним президентом ЦУ) стверджує, в оприлюдненій на російському офіційному сайті цієї організації [<http://unification.ru>] статті, що на початок ХХІ ст. кількість adeptів цієї релігії в світі складає 7 млн. осіб. На нашу думку, ці розбіжності можна пояснити тим, що в багатьох країнах світу, окрім відділень самої ЦУ, активно діють асоційовані з нею організації. АСД–ОСХ є організаційним ядром ЦУ і побудована на засадах чіткої ієрархії, яку очолює сам С. М. Мун. Керівний орган АСД–ОСХ – Всесвітній Місіонерський Центр (ВМЦ) розташований в Нью-Йорку. Президентом ВМЦ є преподобний Кван. Навколо цього ядра діє безліч суспільно-політичних, культурно-мистецьких (наприклад, школа мистецтв "Маленькі ангели"), спортивних (наприклад, "Федерації об'єднаних бойових мистецтв", яка керує роботою секцій мунітської версії карате – волхва-до), сімейних, жіночих та ін.

організацій і союзів, які, поширюючи ідеї мунізму, часто не афішують (а іноді й приховують) свій зв'язок з материнською структурою. Відповідно, якщо порахувати членів цих організацій, то чисельність adeptів мунізму буде значно більшою, ніж 3 млн. Муніти фінансують випуск щомісячного журналу "Світ і я", агентство друку "Free Press International", газету "The Washington Times" й телестудію "Washington Television Centre".

Преподобний С. М. Мун бачить в промисловості фундамент, на якому буде побудовано проповідуване ним Царство Боже. Тому його церква веде активну підприємницьку діяльність. Їй належать більше сотні корпорацій, що об'єднують підприємства в різних сферах виробництва (харчовій промисловості, рибальстві, виробництві комп'ютерів й зброї та ін.). Муніти, які працюють на цих підприємствах, отримують нижчу заробітну плату, ніж в середньому по країні за відповідну роботу. Лідери ЦУ мотивують це тим, що висока прибутковість підприємств потрібна для підвищення престижу церкви і покращення моралі віруючих, які повинні брати активну участь в будівництві майбутнього Царства Божого на Землі, й заслужити, тим самим, право на "нове народження" в ньому. Оскільки основними перепонами для його побудови є, з погляду С. М. Муна, расизм, війни, бідність та інші соціальні вади, то в церкві головне значення надається не індивідуальному етичному вдосконаленню, а соціальній дії. Вдосконалення людей може настати лише завдяки дієвому піклуванню про благо інших. Це положення слугує обґрунтуванням для вимоги від adeptів цієї церкви жертвувати на її користь свої гроші і майно.

Згідно оцінкам закордонних і вітчизняних антикультистів ЦУ є однією з найнебезпечніших нових релігій. Вони звинувачують мунітів, що ті застосовують методи, які дозволяють контролювати свідомість adeptів цього культу. Наприклад, С. Хассен стверджує, що лідери ЦУ, щоб контролювати свідомість своїх adeptів, використовують маніпулювання фундаментальними людськими потребами (обмежується кількість їжі, часу на сон і т. ін.). Все це робиться ними, щоб добитися від рядових adeptів поступливості або й повного підкорення груповим правилам і власним поведінковим вказівкам. Крім того, мунітські лідери застосовують систему соціальних винагород ("бомбардування любов'ю") і покарань (групового неприйняття, критики, осміяння, припинення спілкування і т. ін.). С. Хассен зазначає, що культовий контроль свідомості є соціально організованим процесом, який "розправляє з індивідуальністю новачка, занурюючи його в середовище, де не залишається місця для вільного вибору. Інтерес викликає лише догма, що визнається групою... Застосування контролю свідомості в деструктивних культурах спрямоване... на руйнування справжньої особистості індивідуума... і на її штучне конструювання за образом і подобою культового лідера. Це робиться шляхом суворого контролю й управління фізичним, інтелектуальним, емоційним і духовним життям adeptа, чий унікальні властивості при цьому пригнічуються" [6].

Поза будь якими сумнівами факт використання різноманітних методів психологічного впливу в ЦУ існує. Але ми вважаємо, що терміни: "промивка мозків", "контроль свідомості" і т. п. є надто негативістським,

що робить їх застосування для цілей неупередженого аналізу неможливим. Більш адекватним щодо дослідження цього явища може бути, наприклад, термін "базисне тренування піддатливості", яким відомий американський соціальний психолог Філіп Зімбардо позначив систему методів, що забезпечують підкорення індивідів груповим правилам. В цьому підході звертається увага, що керівники культів нав'язують своїм adeptам владу групових норм, відштовхуючись від внутрішньої духовної потреби індивідів бути пов'язаними з іншими людьми. Для цього вони використовують силу соціальних винагород (усмішок, компліментів і т. ін.). Адже їм добре відомо, що часто вирішальну роль при прийнятті рішення індивіда про вступ до певної релігійної громади відіграє його прагнення до об'єднання з однодумцями, до громадського способу життя, а також висока потреба в психологічній підтримці з боку єдиновірців. Ф. Зімбардо зазначав, що успішність застосування механізмів тренування піддатливості гарантується нездатністю більшості людей поглянути на ту чи іншу ситуацію "з боку" (з позиції стороннього спостерігача), проаналізувати її і вже після цього ухвалювати рішення. Засвоєні з дитинства правила етикету, надмірна скромність і невміння ввічливо але твердо відмовитися від участі в релігійній проповіді, є могутніми уповільнювачами нешаблонної поведінки [7]. Методи групової динаміки можуть на перший погляд виглядати як досить м'які й зовнішньо привабливі. Проте, насправді, вони є вкрай жорсткими й надзвичайно ефективними, оскільки спираються на внутрішні людські потреби й прагнення. На думку багатьох фахівців в сфері соціальної психології (Ф. Зімбардо, М. Ляйппе, К. Джимбалво, Р. Чалдіні та ін.), найбільш ефективним методом впливу на свідомість adeptів мунізму та багатьох інших неорелігійних груп є маніпуляція, оскільки саме вона виконує функцію формування специфічної культової особистості. Зазначені дослідники вважають, що маніпуляція глибоко впливає на психіку рядових adeptів неорелігійних громад, перетворюючи їх на осіб, які, сліпо підкоряючись чужій волі, втрачають власну індивідуальність і незалежність.

Щодо вітчизняного мунізму, то зазначимо, що на територію СРСР ідеї С. М. Муна почали проникати ще в 1970-х рр. Проте активна офіційна діяльність мунітів на вітчизняних теренах почалася тільки після зустрічі в Москві Президента СРСР М. С. Горбачова із С. М. Муном, що відбулася у 1990 році. До середини 1990-тих років ЦУ майже без перешкод діяла в країнах СНД. Однак, після того як в спеціальній Постанові Державної Думи РФ 1996 року ЦУ була названа деструктивною релігійною організацією, діяльність її осередків в більшості російських регіонів або практично припинилась, або проводиться потай. Майже те ж саме відбувається й в більшості пострадянських країн, де ЦУ діє переважно через свою розгалужену систему економічних, культурно-спортивних, освітніх та інших організацій.

Мунітські місіонери на початку 1990-тих робили активні спроби проникнути в державну систему освіти країн пострадянського простору. Спочатку вони зробили ставку на шкільну і студентську молодь. За 1990–1992 рр. 3,5 тис. вітчизняних студентів і школярів виїхали за кор-

дон (в США та ін. країни), де з ними активно працювали місіонери ЦУ, читаючи їм різноманітні курси з викладенням віровчення цієї неорелігії. Тоді ж в різних конференціях, семінарах та інших заходах (наприклад, в благодійницьких акціях, що збирали пожертви для населення слаборозвинених країн), які організувала ЦУ, взяли участь близько 40 тис. осіб [8]. Протягом 1993–1996 рр. ЦУ активізувала свою діяльність в Україні. Її адепти провели в нашій країні (передусім у Криму) сотні семінарів та інших заходів, присвячених пропаганді "Божого Принципу", на яких побувало десятки тисяч викладачів вузів, шкільних вчителів, студентів й учнів шкіл разом з їхніми батьками. За свідченням київського емісара міжнародної місії ЦУ М. Стюарта, група місіонерів під його керівництвом протягом 1993–1995 рр. активно співпрацювала в Україні з Міністерством освіти. За сприяння мунітів проводилися семінари та конференції з науковою громадськістю, викладачами, студентами та активом Співки жінок України, на яких, за офіційною версією, обговорювалися питання філософії та етики сучасного навчання. Але це була лише ширма, яка маскувала справжні цілі ЦУ. Загалом усі ці заняття з українськими освітянами (вчителями молодших і старших класів, директорами шкіл та їхніми заступниками, викладачами Вузів і т. ін.) зводились, по суті, до релігійного проповідництва. Головною метою таких місіонерських зібрань була підготовка "кадрів нового типу" з метою створення широкої мережі релігійних шкіл на базі державних навчальних закладів України. Використовуючи як прикриття для місіонерства свій статус студентів вищих навчальних закладів у Донецькій, Харківській та Дніпропетровській областях, адепти ЦУ активно навчали принципам С. М. Муна вчителів та учнів цілого ряду шкіл цього регіону. З метою виявлення потенційного поповнення для мунітської церкви у ряді міст України (Києві, Харкові та ін.) мунітами було здійснене тестування студентської та шкільної молоді. Найбільш сприйнятливі до мунітської віри слухачі-студенти були відряджені на річне стажування до університету ЦУ, що діє у Лос Анджелесі (США). Спроби проникнення у вітчизняні заклади освіти адепти ЦУ роблять і тепер. Декілька десятків студентів українських ВНЗ щорічно направляються на стажування в мунітські общини Південної Кореї та США, де їх навчають "істинній" (тобто мунітській) вірі. Проте з другої половини 1990-тих активність адептів ЦУ в Україні пішла на спад, а мунізм на вітчизняних теренах так і не набув широкого поширення. Зокрема, в нашій країні немає жодної офіційно зареєстрованої громади ЦУ.

Висновки. Мунізм належить до синтетичних неорелігій. Лідер цього релігійного новоутворення – С. М. Мун оголошує, що єдиновірне універсальне віровчення ЦУ підходить для всіх людей. В цьому віровченні поєднуються елементи кількох релігійних систем (християнства, конфуціанства й буддизму) і власного містичного досвіду її харизматичного засновника, який оголосив себе новим месією. В ЦУ найвищим авторитетом користуються власні віроповчальні джерела, хоча й священні книги християнства теж шануються. Муніти мають власну обрядову систему і розгалужену релігійну організацію.

В цій неорелігії застосовуються методи маніпулятивної взаємодії. Про це свідчить скорочення міри свободи рядових членів групи й психологічний тиск на їх індивідуальність. Причиною використання методів реформування свідомості adeptів ЦУ, на наш погляд, є те, що рівень критики цього релігійного руху з боку суспільної більшості є достатньо високим, а кількість віруючих є, навпаки, порівняно невеликою. Чим меншою чисельно є громада, тим тіснішою може бути внутрішньо групова взаємодія і, відповідно, тим сильнішим може бути груповий психологічний тиск на кожного окремого члена таких громад. Важливу роль відіграє характер емоційного ставлення віруючого до лідера групи: тільки в тому разі індивід підпорядковує свою волю і свідомість групі, якщо й справді вірить в божественну сутність її лідера, у зв'язку з чим він стає для цієї особи об'єктом поклоніння і прикладом для наслідування. Крім того, на формування негативного іміджу ЦУ вплинуло оприлюднення фактів санкціонованої вищим керівництвом економічної експлуатації рядових членів цієї церкви.

1. Нетрадиційні та містичні об'єднання України / [В. М. Петрик, Є. В. Ліхтенштейн, В. В. Гринько, С. М. Левченко]. – Біла Церква : Видавництво "Мустанг", 2000.
2. Нетрадиційні релігійні та містичні культу України : навчальний посібник / [В. М. Петрик, С. В. Сьомін, В. В. Остроухов, Є. В. Ліхтенштейн та ін. ; за заг. ред. В. Остроухова]. – К. : КНЛУ, 2003.
3. Божественный принцип. (Ассоциация Святого Духа за Объединение Мирового Христианства) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://truesite.ru/bp/dp.htm>.
4. Хассен С. Противостояние сектам и контролю над сознанием. – М. : АСТ, 2006.
5. Гандоу Т. Империя "преподобного" Муна [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.iriney.ru/books/moon/index.htm>.
6. Хассен С. Освобождение от психологического насилия. – СПб. : Прайм – ЕВРОЗНАК, 2003.
7. Зимбардо Ф. Социальное влияние / Ф. Зимбардо, М. Ляйппе. – СПб. : Питер, 2000.
8. Василевский Ю. Л. Мун в России и СНГ // Альманах "Богомыслие" (Издание Одесской Семинарии ЕХБ). – 1994. – № 4. – С. 74–81.

Надійшла до редколегії 18.01.12

В. В. Мельник, канд. філос. наук, доц., СГПУ, Слов'янськ

РЕТРОСПЕКТИВА ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОГО СТРАХУ У ПРОТЕСТАНТСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

У статті розглядається страх, як конструктивний екзистенціал в філософії протестантизму, який трансформується через пограничну ситуацію людського буття.

Ключові слова: протестантизм, екзистенціал, страх, страх Божий, тривога, буття, модус.

В статье рассматривается страх, как конструктивный экзистенциал в философии протестантизма, который трансформируется через пограничную ситуацию человеческого бытия.

Ключевые слова: протестантизм, экзистенциал, страх, страх Божий, тревога, бытие, модус.

The article deals with fear as a constructive existence in the philosophy of Protestantism, which is transformed through the border situation of human being.

Keywords: Protestantism, existence, fear, fear of God, anxiety, being, mode.

У філософії протестантизму не випадково одне з таємних та нерозгаданих місць займає проблема модифікації страху. Вона є однією з центральних тем філософської антропології та релігії і по праву стає предметом історії філософії, та психології. Над питанням "що є страх?"

роздумували протягом століть, намагалися зрозуміти його, виділити й осмислити його як феномен .

Актуальність обраної теми пояснюється рядом причин. Перш за все, страх відноситься до числа найважливіших філософських категорій-понять екзистенціально пограничних, фундаментальних, що відображають найістотніші зв'язки і відносини дійсності та пізнання. Проте до цих пір в сучасній науці все ще немає загальноприйнятого визначення сутності страху. Осмислення того чи іншого феномену, що характеризує внутрішнє життя людини, неминуче передбачає з'ясування джерел його походження та існування. У дослідженні цього аспекту щодо феномену "страх" також немає однозначної позиції. Можливо, причина цього полягає в існуванні різноманітних форм і проявів страху. Дана проблема до цього дня, незважаючи на неодноразові спроби дослідити феномен страху, залишається відкритою.

Страх як екзистенціального витоку людського буття вперше трактується екзистенціалістами С. К'єркегором, М. Хайдеггером, К. Ясперсом, М. Лютером, П. Тілліхом, К. Бартом, Р. Нібур. Довгий час феномен страху розглядався з психологічної точки зору, тому розробками даної проблеми займалися переважно зарубіжні та вітчизняні представники психологічної науки К. Ізард, В. Вундт, А. Кемпінські, М. Литвак, А. Прохоров, Ф. Ріман, З. Фрейд, К. Хорні та ін

Однак при всіх позитивних сторонах цих підходів не розкривається зміст сенсу страху як етичного і позачасового трансцендентного феномену людського буття. Страх у протестантизмі володіє особливим статусом в екзистенції людини. Тривога перед майбутнім та Богом, а точніше кажучи, боязнь цього, жах смерті, гріха не може не бути актуальною, оскільки людина протягом усього свого життя перебуває в страхові і осмислення часу означає осмислення не стільки буття як такого, а й буття людини.

Ми хочемо акцентувати увагу на онтичності страху в протестантській філософії, що має важливе світоглядне значення.

Інтерес до страху в протестантизмі різко зростає в переломний для історії людства період, в епоху християнства (страх перед Богом, страх перед смертю, невідомим), і наша епоха, поза сумнівом, не є винятком. І на даний час страх у людини зароджується в її почуттях, психіці (в душі), у свідомості індивідів і відображається потім в рамках культури та поведінці, діях, вчинках, діяльності (індивідуальної, групової, колективної) як суспільства, суспільних класів і верств, груп, так і етносів, індивідів (страх гріха, віри). При цьому страх може бути зімітованим та патологічним, а також демонстративним.

Далі, з кожним роком усе більше зростає потік інформації, яка вказує на "щільність" подій, "квапить" нас, мимоволі змушуючи замислитися і відчувати страх і трепет перед невідомістю та смертю. І головне – ставлення людей до смерті в будь-який час завжди залишатиметься особливим емоційним, пристрасним і навіть упередженим, оскільки це єдине, чому з непохитністю підвладне наше життя. Людина завжди від-

чуває страх і тимчасовість свого існування на землі (навіть коли вірила у безсмертя душі): "Ми бачимо, що остання проблема, пов'язана з часом, є проблема смерті, – писав М. Бердяєв. – Смерть несе з собою час і смерть відбувається в часі" [1]. Завжди розуміючи всю неминучість підпорядкування свого життя неблаганного ходу часу і усвідомлюючи кінцівку свого буття, людина, тим не менш, прагне розірвати рамки тимчасового існування, подолати владу часу і сам час. Як зазначає М. Бердяєв: "Пам'ять є знак, поданий з внутрішнього існування про те, що жодна істота і жодне існування не належить лише до світу об'єктів, а належить до іншого порядку" [2]. Народження людини ніяк не є її початком, її початок – у тій незбагненній темряві, яка була до її народження, у її батька, матері, дідів, прадідів ...

Справжню основу для життя можна знайти лише за межами тимчасового світу, у вічній основі цього світу. Для протестантизму це, звичайно, розчинення в Абсолюті. Спростувати логічними аргументами релігійний шлях злиття з вічністю і подолання через це час неможливо. Але не тривіальний спогад, а, скоріше, прапам'ять як така, є духовно-біологічним зв'язком з основами буття, як еквівалент вічності і нескінченності. Окрема людина відчуває страх, але він триває в інших людях, у живому "живе" померле, прапам'ять, "спадкова" пам'ять зберігає те, що минуло.

І якщо "за кожним надгробком – історія цілого світу", цей світ не може зникнути безслідно. Творчий акт є прорив у Вічність і подолання тимчасовості. "У Вічності є велика втіха; як у місці, де немає зітхання, де наші страждання вирішуються у великому забутті. Тому для тих, хто в часі відчув подих Вічності, змінюється метафізична перспектива страху: для них сам час є "страшним", Вічність же дає надію на дозвіл від страхів. Повсякчас, метафізично кажучи, є "страшним" і наш страшний час, бо страшно саме тим, хто відірваний від Вічності" [3].

Вічність, як подолання тимчасовості, у той же час є мить. Мить – це не моментальне проходження часу, а точка першоджерела тимчасовості, у якій зупинено час і наявна Вічність. "У миті тимчасовість потрапляє в поле зору в такому бутті, у якому минуле і майбутнє протікають в теперішньому" [4]. Як "зупинка", мить не є визначенням часу, оскільки визначення часу полягає в тому, щоб проходити повз, швидше, час як тимчасовість наявна у миті. Мить тільки тоді потрапляє в поле зору, коли людина в страхів усвідомлює свою здатність існувати.

Людське буття за своєю суттю не завершено, не може застигнути в моментальному, самодостатньому "тут і зараз", воно не може бути байдужим до того, що було і що буде. Усвідомлення спрямованості руху буття до небуття переживається людиною, як страх кінця можливостей, кінця передбачення, відсутність майбутнього. Страх перед смертю взагалі і страх перед конкретним – миттю вмирання, як межею між буттям і небуттям, відкриває онтологічний характер часу, точніше екзистенціальної тимчасовості. Людське життя може мати сенс тільки в тому випадку, якщо воно не закінчується фізичною смертю, а якось виходить у

сферу нескінченного, вічного. "Моє життя, – писав С. Франк, – може бути осмислене, тільки якщо воно має вічність". Усе в житті тлінне, що має початок і кінець, з такої точки зору, не може надати сенсу людське життя. Усе, охоплене потоком часу, – суєтне і безглузде. "Сам час є вираженням світової безглуздості, – продовжує С. Франк. – Бажане нами, об'єктивно повне і обґрунтоване життя не може бути ... цим метушливим переходом від одного до іншого, тією внутрішньою незадоволеністю, якою є істота світового перебігу в часі. Вона повинна бути вічним життям" [5].

Тимчасовість сприймається в безпосередній даності свідомості, з'єднує страх і мужність. Хоча минуле – це неминуче і необхідно втрачене, воно існує в нашому сьогоденні у вигляді спогадів, а майбутнє, як можливість і потенція, наявне в якості надії і сподівань, страх не покидає нас, адже ми усвідомлюємо наше майбутнє, яке нам ще не належить і минуле, яке вже не належить. Час – це можливість скоро вже "не бути". І наше сьогодення є втрата будь-якої можливості, адже те, що сталося, уже втратило свої можливості. Тоді у всьому, що ми встановлюємо, констатуємо, охоплює, відкриває себе страх як страх втрати можливості, страх смерті. "Страх інтимно пов'язаний з часом. Якщо латентний страх є особливий стан свідомості, то явний страх є завжди інтенціональний феномен, спрямований на передбачене майбутнє" [6].

Особливістю страху є його спрямованість у майбутнє. І це ріднить його з надією. "Страх, як і надія, належить недосконалому часу і закону ймовірності – щось жахливе або, навпаки, приємне може відбутися або ні. Ця невизначена часова протяжність може накладатися на весь життєвий шлях людини, у якому надія і страх змінюються, а деколи зміщують один одного з п'єдесталу у свідомості" [7].

Прагнути до здійснення деякого проекту, який завжди є моєю можливістю, людське буття щоразу переживає страх, як форму передзахоплюючого очікування, оскільки ніщо не може гарантувати виконання цього проекту. У цьому і полягає сутнісна властивість часу: діятися і ніколи не бути цілком конститутованим. "Час є об'єктивним, онтичним за своєю модальністю, процесом безперервної зміни небуття конкретним буттям (сущим) і цього буття його небуттям" [8]. Час завжди несе в собі протиріччя між творенням і руйнуванням, сталістю і мінливістю, життям і смертю. "Образ часу скоріше може втілитися в образі полум'я вогню, яке не можна роздробити на незалежні частини, не можна пов'язати зі спокоєм, воно постійно "нове". Хоча по суті "образ" – це і є виявлення нерухомого в рухомому" [9].

Ми завжди боїмося майбутнього, що несе нам невідомість: "Я перебуваю там, у майбутньому, – пише Сартр, – і, отже, з усіх сил я прагну стати тим, ким я буду зараз на повороті стежини, і в цьому сенсі існує вже відношення між моїм майбутнім буттям і сьогоденням. Але всередину цього відношення прослизав ніщо: я не є тим, ким я буду. Спочатку я не є ним, оскільки мене відокремлює від нього час. Потім те, чим я є, не є основа того, ким я буду ... Я є тим, ким я буду в модусі небуття.

Саме за допомогою свого жаху я йду до майбутнього" [10]. Минуле може порушувати жаль, ностальгію, каяття, і іноді страх, який викликає, як правило, лише "майбутнє справжньому майбутньому", тобто найближче, але невизначено віддалене.

Ми здатні існувати в страхові завдяки тому, що він урівноважений мужністю. Без мужності людина піддавалася б нищівному характеру часу. Тільки через онтологічне мужність ми стверджуємо як справжнє. Мужність притаманна всім істотам, але як початкове і усвідомлене, вона є лише рисою людської характеристики.

Страх, як феномен індивідуальної свідомості, є трагічний страх самотності, смерті, любові саме тому, що побутування носить трагічний характер. Здійснюваний вихід у сферу буття означає вихід за межі себе, трансцендування, відмова від себе. Трагедія полягає в тому, що здійснення власного буття вимагає як необхідної умови знищення, подолання смерті колишнього "Я".

Але разом з тим, страх, як один з основних феноменів, пережитий індивідуальною свідомістю, несе в собі позитивне значення, конструктивний зміст, який полягає в тому, що страх здатний відкрити вихідну цілісність, єдність свідомості, яка є його сутністю.

Страх, як феномен суспільної свідомості, відкриває свою руйнівну силу. Він є драматичний страх, який не здійснює вихідної цілісності буття свідомості, а, навпаки, дробить свідомість, розсипає її в нескінченному числі метаморфоз, одними з яких стають "розколотість", маніпульованість і катастрофічність свідомості.

Отже, страх у часі традиційно розуміють як "атрибут, загальну форму буття матерії і станів усіх матеріальних систем і процесів у світі" [11]. Здавалося б: час – це щось настільки очевидне, настільки тісно пов'язане з повсякденністю, адже годинник і календар – звичні "знаки" нашого життя. І разом з тим воно залишається майже незбагненою таємницею. Інтуїтивне розуміння часу і спроби висловити це розуміння породжують безодню невіршених питань, призводять часом до нерозв'язних парадоксів.

Варто пам'ятати і застереження Епікура: "Треба твердо триматися ось такого положення: час не піддається такому розслідуванню, як усі інші властивості предметів ... " [12]. Про це говорять і сучасні філософи: "Що ж стосується часу, то над ним людина, як і в прадавні часи, ніякої влади не має ... Час і багато його властивостей являють для нас загадку не лише у сферах, доступних лише тонкому науковому дослідженню, не тільки в галузі мікро- і мегасвіту, а й на рівні нашого повсякденного досвіду ... У нас немає ні достатніх знань про час і його властивості, ні достатнього його розуміння" [13]. Таким чином, час – один з найбільш складних і суперечливих об'єктів, відомих науці. Сприйняте в безпосередній даності свідомості час з'єднує страх і скороминучість з мужністю самоствердження сьогодення. Меланхолійне усвідомлення спрямованості руху буття до небуття – тема, якою пронизана література всіх народів. У страхові неминучість смерті небуття сприймається "зсереди-

ни". Страх потенційно наявний у кожній миті. Він пронизує буття людини, охоплює душу і тіло і визначає духовне життя, він належить до тварного характеру буття поряд з відчуженням і гріхом. Страх присутній як у "Адама" (тобто, у сутнісної природи людини), так і у "Христа" (нової людської реальності). Свідectво Біблії підкреслює: глибокий страх перед неминучістю смерті був притаманний і тому, кого звали Христос. І знову-таки, страх скороминучості, страх перед переходом на негативну сторону часу, бере початок у самій структурі буття, а не в спотвореннях цієї структури.

Отже, страх в протестантизмі – це страх віри та страх перед богом і ми наголошуємо не на патологічності цього феномена, а на тимчасовості існування можливий завдяки тому, що він урівноважений мужністю, і стверджує тимчасовість. П. Тіллх розглядав мужність страху, в якому людина стверджує момент справжнього, хоча аналітично нереального, і захищає її від страху, що викликає в ній скороминучість цього моменту. Ця мужність властива спочатку і усвідомлено дана лише людині, яка здатна передбачати власний кінець. Отже, людині найбільше потрібна мужність, щоб взяти на себе свій страх. Людина сама нужна з усіх живих істот, оскільки вона повинна здолати найглибший страх. Найважче для неї – стверджувати сьогодення, оскільки вона здатна уявити собі майбутнє, яке їй ще не належить, і минуле, яке їй уже не належить. Вона повинна захищати своє справжнє від бачення нескінченного минулого і нескінченного майбутнього, жодному з яких вона непричетна [14].

На думку Дж. Рейнуотера [15] Справжнє завжди включає в собі наявність людини в ньому, а присутність означає "бути присутнім для суб'єкта перед суб'єктом". Присутність передбачає простір. Час творить присутнє, об'єднуючись з простором. У цій єдності час зупиняється, тому що "є на чому стояти". Як і час, простір об'єднує буття і небуття, страх і мужність. Як і час, простір оцінюється по-різному, оскільки це категорія кінечності. "Бути" означає бути в просторі. Кожне суще намагається зберегти для себе простір. Перш за все це означає фізичне місцезонашування – тіло, ділянка землі, будинок, місто, країну, світ. Прагнення до безпеки стає домінуючим в особливих періоди і в особливих соціальних і психологічних ситуаціях. Люди створюють системи безпеки, щоб захистити свій космос. Але вони можуть лише вгамувати страх, вони не можуть позбутися його, оскільки страх передбачає остаточне "відсутність простору", який має кінець. Усвідомлення кінечності є страх. Як і кінечність, страх – онтологічна та екзистенційна якість. Не можна встановити його причину, його можна тільки побачити й описати. Обставини, у яких страх проявляється, необхідно відокремити від самого страху. Як онтологічна якість, страх також всюдисущий, як і кінечність. Страх незалежний від будь-якого окремого об'єкта, який міг би викликати його, він залежить лише від загрози небуття, що ідентичне кінечності. У цьому сенсі добре сказано, що предмет страху – "ніщо", а ніщо не може бути предметом.

1. Бердяев Н. А. Я и мир объектов (Опыт философии одиночества и общения) / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1994. – С. 238. 2. Там же. – С. 239. 3. Франк С. Л. Смысл жизни // Вопросы философии. – 1990. – № 6. – С. 89. 4. Там же. – С. 88. 5. Там же. 6. Андрусенко В. А. Социальный страх / В. А. Андрусенко. – Свердловск : Изд. Уральского гос. ун-та, 1991. – С. 138. 7. Бродский И. А. Собрание сочинений : в 7 т. Т. 3. – СПб. : Пушкинский фонд, 1997–2001. – С. 105. 8. Сучкова Г. Г. Время как проблема гносеологии / Г. Г. Сучкова. – Ростов н/Д : Феникс, 1988. – С. 3. 9. Там же. – С. 4–5. 10. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / пер. с фр. М. Грецкого. – М. : Изд-во иностр. лит., 1953. – С. 124. 11. Сучкова Г. Г. Время как проблема гносеологии / Г. Г. Сучкова. – Ростов н/Д : Феникс, 1988. – С. 5. 12. Философский энциклопедический словарь. – М. : ИНФРАМ, 1989. – С. 104. 13. Сучкова Г. Г. Время как проблема гносеологии / Г. Г. Сучкова. – Ростов н/Д : Феникс, 1988. – С. 6. 14. Тиллих П. Мужество быть [Избранное]. – М. : Юрист, 1995. – С. 7–131. 15. Рейнуотер Дж. Это в ваших силах / Дж. Рейнуотер. – М. : Прогресс, 1992. – С. 7.

Надійшла до редколегії 17.01.12

Д. Є. Предко, магістр, КНУТШ

РЕЛІГІЙНЕ ПОЧУТТЯ: СУТНІСНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ ТА ФУНКЦІОНАЛЬНІСТЬ

У статті проведено аналіз сутності релігійного почуття, його визначальних характеристик та функціональних проявів.

Ключові слова: переживання, сенсожиттєва спрямованість, функціональність релігійного почуття.

В статье проведен анализ сущности религиозного чувства, его определяющих характеристик и функциональных проявлений.

Ключевые слова: переживание, смысложизненная направленность, функциональность религиозного чувства.

The article analyzes the nature of religious feeling, his defining characteristics and functional implications.

Keywords: experience, meaning of life, functionality religious feelings.

Однією з найбільш глобальних тенденцій сучасного суспільного розвитку став процес релігійного відродження. Цей процес вносить корективи в духовно-світоглядні орієнтації людини, розширює особистісні духовні пошуки, що фокусують в собі онтологічні, феноменологічно-психологічні та аксіологічні виміри. Ця проблема породжує гостру потребу в формуванні нової парадигми світосприйняття, що не обмежена світоглядними орієнтаціями. При цьому потрібно враховувати те, що релігійні феномени іноді вкрай складно вербалізувати, зокрема це стосується царини інтуїтивно-іраціонального, почуттєвого. Саме такі дослідження актуалізує проблема осмислення одного із стержневих феноменів психології релігії – релігійного почуття, без з'ясування сутності якого неможливо зрозуміти будь-яку релігію, вияснити психологічні особливості релігійної людини.

Чи існує релігійне почуття чи відчуття Бога? Майже всі віруючі люди на це питання відповідають: "Я відчуваю, що Бог є", або "не бачу, не чую, але тим не менш відчуваю Його буття". Релігійне почуття – одна з головних підстав віри в Бога. Його називають відчуттям, інтуїцією, над-свідомістю, містичним сприйняттям, духовним зором тощо, але сутність цього почуття одна – безпосереднє переживання відчуття Бога. Богослови вважають, що релігійні почуття іманентно притаманні людині: їх

джерело знаходиться в царині трансцендентного. Х. Яннарас зазначає, що релігійне почуття є одним із джерел суджень про Бога, оскільки "...людина зустрічається віч-на-віч з якоюсь безособовою, але розумної сутністю, яка незмірно перевершує її саму, з тим загадковим щось, що здійсмає океанські хвилі, стрясає земні надра і обрушує з небес спопеляючий грозовий вогонь, але водночас є подавцем родючості і джерелом життя. Цю силу людина і називає Богом" [1]. Частина дослідників, зокрема Й. Кривелєв, М. Капустін, Д. Угринович ставлять питання про не існування релігійних почуттів як таких. На думку М. Капустіна, "релігійні почуття – це не якісь надприродні феномени, а перекручена форма людських почуттів"[2]. Проте виникає питання: "Якщо релігійні почуття не існують, то яким чином ми можемо пояснити релігійний фанатизм чи релігійне смирення?" Німецький філософ, теолог Ф. Шляйєрмахер вважає, що релігія – це переживання нескінченного й тому "немає почуття, яке б не було релігійним" [3]. До речі, за Ф. Шляйєрмахером, релігійні почуття уможливають міжконфесійний діалог, оскільки релігія – це не догмати та теоретичні конструкції. Тому саме в площині релігійних почуттів започатковується принцип толерантності – такий характер взаємовідносин представників різних конфесій, який базується на принципах взаємоповаги та свідомої відмови від зверхності, ущемлення прав і приниження гідності один одного. Засновники всіх світових релігій з повагою і співчуттям ставилися до кожної людини, що є найголовнішим аргументом на користь релігійної толерантності. Так, Будда проголосовував: "Ненавість не зупинити ненавистю, ненавість можна зупинити тільки любов'ю". Ісус Христос наказував нам любити тих, хто ненавидить нас. А Мухаммад зазначав: "Воістину, ми шануємо кожну людську істоту". Отож толерантність ґрунтується на спільних релігійних почуттях кожної людської істоти як Божої дитини.

Таким чином, ми з'ясували, що існують різні підходи до проблеми осмислення релігійного почуття. Чи ж має релігійне почуття онтологічний статус і в чому полягає його сутність? В чому полягає відмінність релігійних почуттів від інших почуттів? Яка їх роль в житті людини? Спробуємо відповісти на ці питання. Відтак метою статті є з'ясування сутнісних характеристик релігійного почуття та особливостей його проявів.

Щоб підтвердити онтологічний статус релігійного почуття, варто хоча б в загальних рисах відстежити процес генези релігійних почуттів. (До речі, ця проблема не досліджена в релігієзнавчій літературі). В цьому контексті звернемося до ранніх форм релігії та порівняємо аніматизм і тотемізм. Аніматизм – це всезагальне одухотворення природи. До сьогодні його елементи зберігаються в сучасній духовній культурі: "дощ іде", "ліс дрімає", "реве та стогне Дніпр широкий" тощо. Відображаючи природні відносини по аналогії з людським організмом, аніматизм як певна форма ідентифікації людини, все ж поза увагою залишав її відносини до інших людей. Аніматизм пояснював світ природи по аналогії з людиною. Натомість в тотемізмі світ людини пояснюється по аналогії з світом природи – тваринами та рослинами. Тотем втілював єдність роду

й водночас відмінність від інших родів. Це була форма самосвідомості первісної людини, яка вже починає усвідомлювати свою належність до певної спільноти – роду. Отже, для аніматиста світ є певною очевидністю, а для тотеміста він проблематизується, тобто причинно-наслідковий зв'язок підпадає під тиск проблематизації. В тотемізмі ціннісний аспект переважає над ґносеологічним. Визнаючи цінність свого тотему, людина утверджувала себе. Саме поява ціннісного елементу в структурі свідомості тотеміста слугувала основою, із якої "виросли" релігійні почуття. Можна погодитися з думкою Е. Дюркгайма [4], що якщо нам удалося з'ясувати походження тотемізму, то ми б вияснили причини походження релігійного почуття.

Спостерігаючи життя свого роду, тотеміст розумів, що його предками були ведмідь, вовк тощо. Ці уявлення проростали на основі мисливської практики, ставали основою становлення релігійних почуттів: поклоніння, любові, страху тощо. Гадаю, що прагматичне мислення, відкрите Л. Леві-Брюлем, є мисленням аніматичного світогляду, яке слугувало лише передумовою для формування релігійних почуттів. Знаходячись на стадії тотемізму, людина закріплювала за кожним тотемом певну роль, яка в подальшому перейшла до божественних осіб, кожна із яких відповідала за те чи інше природне явище. Ще Е. Дюркгайм показав, що тотемізм моделює родову організацію і є тим чинником, який слугує її підтримці. Наприклад, австралійське плем'я каміларсі розподілялось на тотемічні союзи і шлюбні класи. Цю структуру поділу вони переносили і на навколишній світ, який, з їх точки зору, також мав свою специфікацію: вітер належав до одного тотемічного класу, дощ – до другого і т. д. Отже, тотемізм водночас інтегрував групу людей, і протиставляв її іншій групі. Він був певною системою само- і світосприйняття, в якому відображалась індивідуалізація свідомості. В цьому процесі й відбувався процес становлення релігійних почуттів, зокрема страху, любові тощо.

Американський психолог, автор книги "Психологія релігії" Е. Старбек (1866–1947) розглядає релігію крізь призму почуття, які є вродженими та покликані сприяти пристосуванню людини до реалій життя. Аналогічну точку зору проголошує архієпископ Афанасій, оскільки релігійне почуття ніколи не зникає, бо воно є іскра Божя, запалена в душі людини. Цю іскру можна загасити, засипати золюю гріхів і помилок, але вона запалиться знову за виняткових і чудесних обставин. О. Ксаверій Кнотц релігійні почуття розглядає в контексті сексуального почуття, підкреслюючи, що "екстаз, пов'язаний з радістю сексуальної близькості, можна порівняти з блаженством вічного життя. Тому подружній акт люблячих чоловіка та дружини дозволяє їм збагнути, у чому полягає солодкість зустрічі з "Богом" [5].

Італійський священик і богослов Л. Джуссані пише, що "не існує людської діяльності обширнішої, ніж та, яку можна визначити як "релігійний досвід або релігійне почуття"[6]. На думку автора, ця діяльність ставить перед людиною питання, які є всеохоплюючими, тому й відкриває перед нею широкі перспективи. Л. Джуссані вважає, що питання релігійного

почуття полягає в наступному: "У чому сенс всього суцього?" Отже, богослов надає релігійному почуттю сенсожиттєвих вимірів. Методологічними передумовами розгляду релігійного почуття Л. Джуссані вважає реалізм, розумність, вплив моралі на динаміку пізнання. Він означає, "що релігійне почуття є характерною особливістю, яка визначає людський рівень природи і яка ототожнюється з розумним прозінням і драматичним переживанням..." [7]. При цьому Л. Джуссані підкреслює, що релігійне почуття – це здатність розуму виразити свою глибинну природу, яка вкорінена в сенсі світу як царині трансцендентного, нескінченного.

Отже, переважна більшість теологів вважають, що релігійне почуття є вродженою особливістю людини. При цьому свою точку зору вони підтверджують науковими даними. Так, кілька років тому директор американського Національного інституту генних структур Дін Хаммер після вивчення більш ніж 2000 зразків ДНК прийшов висновку, що релігійність людини пов'язана з хімічним складом її мозку. Він попросив групу тестованих відповісти на анкету з 226 питань, для того, щоб визначити їх ставлення до Бога. У результаті цього дослідження учений прийшов до висновку, що, люди, глибоко віруючі в Бога, мають у організмі ген, який він визначив як VMAT2.

На противагу богословсько-теологічній інтерпретації релігійного почуття як особливого, принципово відмінного від інших, богом даного елементу людської психіки, В. Джемс висунув інше трактування релігійного почуття. Він був одним із перших, хто відмовився від "моністичного" погляду на природу релігійних почуттів. Релігійні почуття, на думку В. Джемса, такі ж різноманітні, як і почуття людини взагалі. Вказуючи на складність визначення сутності релігійного почуття, він писав, що "деякі автори сприймають його за почуття залежності, другі виводять його із почуття страху, треті ототожнюють з статевим життям, четверті – з почуттям залежності і т. д." [8]. В. Джемс підкреслював, що саме релігійні почуття є найглибшим джерелом релігії. Як змістом зорових відчуттів виступає світло, слухових – звук, змістом релігійного почуття є існування Вищої Істоти – Бога, що й уможливорює виокремлення того спільного, що притаманне всім релігіям.

Почуття є невід'ємною складовою будь-якої релігії. Релігійні почуття – це переживання, які виникають внаслідок відношення до Абсолюту, до царини трансцендентного. Від інших видів почуттів вони відрізняються спрямованістю на певний об'єкт, зазвичай трансцендентний, їх роллю у житті людини. Але почуття само по собі сліпе. Воно є справжнім виявленням розуму, оскільки прагне задовольнити його найбільшу потребу – потребу в сенсі.

Сенсожиттєва спрямованість почуттів найяскравіше проявляється в містичному досвіді, коли людина, виходячи за межі власного "я", наповнює процес трансцендування особистісним началом. Люди часто зізнаються, що переживали це почуття один або два рази в житті упродовж декількох секунд. Але ці миттєвості були настільки яскравими, вражаючими, що ставали подією для людини. Напевно, так само переживав

відчуття Божої присутності і апостол Павло на дорозі в Даманск, яке було настільки яскравим, настільки всеосяжним, що в подальшому воно кардинально змінило все його життя.

Варто зазначити, що інтенсифікація, ступінь розвитку релігійного почуття залежить від рівня розвитку культури особистості. Отже, будь-яка релігійна традиція прагне виховати певні релігійні почуття, від яких залежить рівень, стан релігійності. Саме релігійні почуття дають можливість людині самоствердитись. В цьому відношенні яскравим прикладом є Августин Аврелій. В своїй пристрасній "Сповіді" він розкриває доволі суперечливий характер релігійних почуттів. Адже саме вони стали тим основним чинником, який забезпечив Августина Аврелію утвердження у християнській вірі, уможливив процес релігійного навернення. До речі, також отці та вчителі Східної Церкви неодноразово зазначали, що саме таке почуття, як любов до Бога, унеможлиблює появу гріховних пристрастей, які сковують людину, поневолюють її. Пристрасті, виходячи з-під контролю розуму, можуть проявити себе згубно. У такому випадку жадання стають похиттю, а гнів стає хворобою душі. Культивування найнижчих бажань людини – ненаситної жаги матеріальних благ, марнославства, жаги грошей, лицемірство тощо – призводять її до моральної деградації. Як результат – формування імітаційної форми релігійного почуття, з якого вихолощені складові духовності. Уже сьогодні ми є свідками того, як на храми жертвують власники будинків розпусти, а священики освячують мерії, торгові центри. Релігійне почуття, позбавлене духовно-моральнісного забарвлення, формує псевдорелігійність і врешті-решт веде до деградації суспільства.

А. Ейнштейн у статті "Релігія і наука" звертає увагу на взаємозв'язок між характером почуттів і формою релігійності людини. Він зазначає, що біля колоски формування релігійних переживань "стоять" доволі різноманітні почуття. При цьому вчений розглядає три типи релігійності: "релігію страху", релігію моральних почуттів і "космічну релігію". Отож в первісних суспільствах релігії виникають внаслідок переживання страху. Це почуття можна ідентифікувати як психологічне реагування на небезпеку. В подальшому, як зазначає А. Ейнштейн, джерелом релігійності стають суспільні почуття: релігії страху перетворюються в моральну релігію. В даному випадку релігійне почуття набуває аксіологічного забарвлення, оскільки його поява корелюється з переживанням себе як суспільної цінності, як усвідомлення своїх дій як несумісних із тими чи іншими релігійними приписами. Страх як релігійне почуття набуває якості тривоги, яку можна розглядати як набутий соціокультурний феномен. Відтак очікування небезпеки вже не лише стає буттєвою даністю, а переноситься на майбутнє. Причому для обох вищезазначених типів релігійних почуттів характерне антропоморфне розуміння Бога. Найвищий ступінь релігійного почуття – це космічне релігійне почуття, в якому долаються антропоморфні уявлення про Бога. Таке почуття притаманне для розвинутих суспільств і особливо талановитим людям. У чому ж полягає сутність цього почуття? Ейнштейн пояснює це так: "З одного

боку, індивідуум відчуває нікчемність людських бажань і цілей, з іншого – піднесеність і величний порядок, що виявляється в природі і в світі ідей. Він починає розглядати своє існування як певне тюремне ув'язнення і лише весь Всесвіт загалом сприймає як щось єдине і осмислене" [9]. В такому сенсі релігійне почуття притаманне як видатним атеїстам, так і святым і виховується в людині завдяки мистецтву та науці. Воно є наймогутнішим та найбагороднішим чинником наукового дослідження. Отже, релігійне почуття має певну структурованість. В історичній генезі воно проявляється по-перше, як страх – реагування на небезпеку, по-друге, як тривога, в якій pojawiaються екзистенційні елементи, по-третє, як здивування – почуття захвату, подиву перед дивовижними таїнами буття.

Варто зазначити, що проблема почуття має принципово важливе, домінантне значення в будь-якій релігії. Саме спрямованість релігійного почуття, "вектор почуття" характеризує релігійність особистості. Приміром, сучасні релігійні лідери використовують доволі витончені засоби залучення в релігійну спільноту, зокрема при допомозі різноманітних психотехнік, маніпулюють релігійними почуттями для того, щоб навіяти своїм adeptам необхідні ідеї, поведінку. Перефразовуючи відомий вислів, можна сказати: "Хто володіє умінням маніпулювати релігійними почуттями, той і володіє світом".

Форми вияву релігійних почуттів є результатом діалогічного, духовного спілкування людини з Богом, які залежать від ситуації (мають ситуаційний характер) та особистих потреб релігійної людини. Людина, співвідносячи себе, свої вчинки з персоніфікованим образом Бога (Бог-любов, Бог-караючий суддя тощо) переживає ці відносини і тим самим індивідуалізує релігійні почуття, співвідносить свою поведінку і життєві принципи з морально-етичним взірцем. Релігійні почуття, формуючи певний психічний стан, тісно пов'язані з індивідуальними особливостями особистості та відображають узагальнюючу характеристику її активності. З одного боку, релігійні почуття виступають внутрішньою діяльністю людини, з іншого – мають зовнішнє вираження, в якому виражається форма відношення до царини Божественного.

В багатьох релігійних громадах відстежується формування "потрібного" релігійного почуття, яке культивується в контексті підпорядкування, приборкування свого "Я" – "Я" колективному(в даному випадку певної релігійної громади); ефект групового емоційно-чуттєвого зараження призводить до того, що індивід жертвує своїми особистими інтересами на користь інтересів групи; така "колективна" взаємодія посилює навіюваність індивіда, який у непереборному пориві приступає до виконання певних, потрібних дій. Варто зазначити, що така модель культивування залежності ретельно продумана, щоб врешті-решт людина не мала права на власний вибір, не проявляла "критичної ініціативи". Відтак не маючи емоційної підтримки в навколишньому оточення, людина прагне його віднайти в тому чи іншому релігійному угрупованні. Зазвичай занурення у групу слугує своєрідним психологічним захистом для людини, постійно її підтримує й веде до емоційної стабільності.

До речі, саме так "виховують" релігійних фанатиків, в яких критичність мислення зводиться до нуля. Людина навіть не намагається протистояти умовам, що склалися, вона рухається за течією, для неї є прийнятним той стан речей, який "нав'язується" їй. Отже, в цій психодинаміці відстежується формування "потрібного" релігійного почуття: повністю подавляється критична оцінка людини, змінюється її стратегія життя. Тим паче, зазвичай відповідальність за скоєне переноситься за межі самої людини. "Не ви вбили їх, а Аллах вбив їх..." [10, 8:17]. Так, сімнадцятирічний пакистанський юнак, невдалий терорист-смертник, підготовлений талібами, Фарман Улли разом зі своїм ровесником збиралися знищити афганського губернатора як "невірного" із-за його співробітництва з американцями зазначає: "Коли ти виходиш за двері з поясом смертника, сам Бог здійснює все інше...". Цей непохитний провіденціалізм культивувався не лише вірою в провидіння, але й настановами "вчителів", що й позбавляло усвідомлення власної відповідальності за свої дії, перенесення її в царину волі Всевишнього. Безперечно, така установка формує особливий тип світосприйняття, де оцінка має сенс лише в межах провіденціалізму, з яскраво вираженими фаталістичними відтінками. Тому й "применшення людської свободи у створенні причин та їх наслідків на користь всемогутності Божої волі призводить до зниження моральної відповідальності за власні вчинки..." [11]. Саме такі ідеологічні установки намагаються культивувати духовні наставники терористів-смертників. Апелюючи до мусульманської віри в обумовленість терміну життя людини, в залежність будь-якого явища в цьому світі від дозволу Аллаха, вони намагаються створити систему теологічної аргументації, що знімає моральну відповідальність із смертника не тільки за конкретні результати терористичної операції, але і за власну смерть.

Зазвичай розрізняють різноманітні види релігійних почуттів, зокрема страх, любов, почуття благоговіння, пасхальної радості тощо. Зазвичай страх – емоція, що виникає внаслідок реальної або уявної небезпеки, яка загрожуватиме життю істоти, особистості, або цінностям (ідеалам, цілям та ін.), що їх захищає особистість. Страх виникає перед незрозумілим, невідомим. Він супроводжується прагненням уникнути небезпеки, вийти зі сфери загрозових дій.

В історії філософії можна відстежити доволі різноманітні підходи до визначення феномену страху. Приміром, С. К'еркегор феномен страху розглядав в трьох аспектах: перед чим страх, залякуваність і про що страх [12], тобто страх виступає єдністю об'єктивного (того, що викликає страх) та суб'єктивного (страх, як внутрішній стан людини). В. Джемс зазначав, що релігійний страх – це звичайний трепет, пов'язаний з ідеєю божественної присутності, а відомий релігієзнавець Д. Угринович під релігійним страхом розумів різновид страху взагалі. Загалом, релігійний страх, вирізняючись процесуальним характером, має певні стадії: реакція тривоги, під час якої в людини переважає образ Бога як караючого судді (фізіологічна реакція організму), пов'язана з оцінкою людиною майбутньої ситуації як загрозової; стадія заляканості, коли страх тран-

сформується в певний психічний стан, набуває стійкої форми (психічна реакція організму); стадія любові, коли образ Бога ідентифікується з любов'ю, активізуються фізіологічні та психічні захисні механізми організму, надаючи йому цілісності (духовна реакція організму). Апостол Павло описує властивості любові. "Любов довготерпить, любов милосердствує" (1 Кор. 13.4). Довготерпіння є проявом жертвовної любові, коли особистість, що любить, жертвує чимось із свого життя заради інших, поступається "простором життя" для інших. "Любов народжується від безпристрасності; безпристрасність від надії на Бога; уповання від терпіння і великодушності, ці останні від стриманості у всьому; стримування від страху Божого, страх від віри в Господа" [12], – зазначав Максим Сповідник.

Почуття любові до Бога здатне вилікувати людину. "Вона встала на ноги, сильне тремтіння трясло її дівоче тіло, немов у ньому відбувався могутній процес відродження. Спершу звільнилася від ланцюгів, які сковували її ноги, потім вона відчула, як в генах її заструмувала кров, в ній зародилася жінка, дружина, мати, і нарешті зникла тяжкість, яка тиснула їй на живіт і підступала до горла. Але на цей раз клубок не застряг у неї в горлі, вона не відчула звичного удушся і радісно вигукнула: – Я зцілена!.. Я зцілена!.." [13]. Так Е. Золя описує в романі "Лурд" гаму переживань героїні, яка упродовж багатьох років була прикута до інвалідного візка, але завдяки глибокій релігійній вірі та чуттєвому настрою всього свого ества, самонавіюванню на зцілення перемогла хворобу.

Варто зазначити, що релігійні почуття мають доволі яскраво виражений фатальний характер. Під фатальністю ми розуміємо виключне значення, яке мають релігійні почуття при вирішенні найбільш болючих питань людського існування. Почуття пов'язані з екзистенційними питаннями, проблемами цінностей. Людина не буде переживати те, що не має для неї смислу, особливого значення.

Релігійне почуття як внутрішня діяльність є рухом людської душі, внутрішнім переживанням, а ідеї, догми, вчення – його вербалізованим втіленням. Сукупність релігійних почуттів виступає як момент позитивного самопочуття людини, відіграє позитивну роль. Цим можна пояснити в більшій мірі психологічну стійкість релігійних ідей, ніж почуттів. Втрати чи послаблення віри, руйнування цілісного характеру системи релігійних цінностей не ведуть автоматично до відмирання релігійних почуттів, які можуть відновлюватися через відносно деякий відрізок часу після фактичного відходу людини від релігії. Адже "пам'ять серця" довговічніше пам'яті розуму.

Таким чином, релігійне почуття, акумулюючи духовний та моральний досвід людини, є багаторівневим, поліфункціональним феноменом, включеним в широкий світоглядний план її свідомості і поведінки. Релігійні почуття, з одного боку, наповнюють існування людини певним сенсом, з іншого – прилучають людину до нескінченного. Саме релігійні почуття вловлюють ті відтінки вчинків, ситуацій, які "холодний" розум просто не помічає; вони ж є потужним стимулятором тих чи інших дій, перекладу намірів у конкретні вчинки. З'ясування сутності релігійних почуттів дасть

змогу зрозуміти сьогодишній процес релігієтворення, "живучість" тих чи інших новітніх релігійних рухів, їх перспективні можливості.

1. *Яннарас Х.* Вера Церкви. Введение в православное богословие / Христос Яннарас [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://royallib.ru/book/yannaras_hristos/vera_tserkvi_vvedenie_v_pravoslavnoe_bogoslovie.html. 2. *Капустин Н. С.* Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства) / Н. С. Капустин. – М. : Мысль, 1984. – С. 120. 3. *Шлейермахер Ф.* Речи о религии / Ф. Шлейермахер. – М. ; К. : REFG-book ; ИСА, 1994. – С. 90. 4. *Дюркгайм Е.* Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / Еміль Дюркгайм. – К. : Юніверс, 2000. – С. 95. 5. *Кнотц К.* Секс, якого не знає. Для подружніх пар, які люблять Бога / Ксаверій Кнотц ; пер. з пол. О. Мандрики. – Львів : Свічадо, 2010. – С. 51–52. 6. *Джуссани Л.* Религиозное чувство. Книга 1. / Луиджи Джуссани. – М. : Христианская Россия, 2000. – С. 6. 7. Там же. – С. 55. 8. *Джемс В.* Многообразие религиозного опыта / В. Джемс. – СПб. : Андреев и сыновья, 1993. – С. 38. 9. *Эйнштейн А.* Религия и наука // Собрание научных трудов. Т. 4. Статьи, рецензии, письма. Эволюция физики / Альберт Эйнштейн. – М. : Изд-во "Наука", 1967. – С. 129. 10. Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://sufism.ru/quaran>. 11. *Чудинов С. И.* Фатализм мусульманского мировоззрения в преломлении сознания террориста-смертника / С. И. Чудинов // Религиоведение. – 2009. – № 4. – С. 152. 12. *Хайдеггер М.* Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина. – Харьков : Фолио, 2003. – С. 165–167. 13. *Прп. Максим Исповедник.* Главы о любви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.hesychasm.ru/library/max/max_gl.htm. 14. *Золя Э.* Лурд / Э. Золя – К. : Политиздат, 1988. – С. 418.

Надійшла до редколегії 03.02.12

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

УДК 101.1:316.3

А. О. Приятельчук, канд. філос. наук, доц., КНУТШ

ВЛАДА І БІЗНЕС: ЕКОНОМІЧНІ, ІДЕОЛОГІЧНІ ТА ПОЛІТИЧНІ ЗАСАДИ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ І ВЗАЄМОДІЇ

У статті автор аналізує особливості взаємозв'язку влади та бізнесу та їх взаємодію у різних сферах. Наголошується на виробленні механізмів взаємної відповідальності влади та бізнесу.

Ключові слова: влада, бізнес, суспільство, держава, управління, економіка, ресурси.

В статье автор анализирует особенности взаимосвязи власти и бизнеса, а также их взаимодействие в различных сферах. Подчеркивается необходимость выработки механизмов взаимной ответственности власти и бизнеса.

Ключевые слова: власть, бизнес, общество, государство, управление, экономика, ресурсы.

In the article the author analyses the features of intercommunication of power and business and their co-operation in different spheres. Is underlined the necessity of making of mechanisms of mutual responsibility of power and business.

Keywords: power, business, society, state, management, economy, resources.

Характер взаємодії бізнесу та влади є важливим індикатором стану держави та суспільства. Відносини між ними визначають орієнтири суспільного розвитку, впливають на характер влади, стиль і технології управління. Поступальна трансформація вітчизняної економіки від планово-розподільчої моделі до ринкової змінює основні пріоритети і параметри суспільного економічного механізму. При цьому змінюються механізми та важелі господарського механізму країни, розширюється теоретична база вітчизняної економічної теорії, в неї органічно вливаються нові поняття і терміни, що описують якісні зміни у практиці господарювання. Одним з таких понять є бізнес – поняття, що досить точно і повно характеризує новий тип суспільно-економічних відносин. Сутність бізнесу полягає в об'єднанні матеріальних, фінансових, трудових та інформаційних ресурсів з метою виробництва товарів, призначених для продажу економічним агентам – підприємствам, організаціям, громадянам.

Влада є властивими суспільству вольовими відносинами між людьми. Влада необхідна, підкреслював Аристотель, насамперед, для організації суспільства, що немислиме без підпорядкування всіх учасників єдиній волі, для підтримки його цілісності та єдності. Історичний досвід показує, що там, де з'являється необхідність у погоджених діях людей (чи то окрема сім'я, група, соціальний прошарок, нація або суспільство в цілому), там відбувається підпорядкування їх діяльності досягненню визначених цілей.

Мотиви підпорядкування дуже різноманітні. Вони можуть бути засновані на зацікавленості в досягненні поставленої мети, на переконанні в

необхідності виконання розпоряджень, на авторитеті пануючого і, нарешті, просто на почутті страху перед небажаними наслідками у випадку непокорі. Самі мотиви мають велике значення для ефективності влади та її довговічності. Тут важливо підкреслити, що владні відносини об'єктивно властиві громадському життю. Іншими словами, без відносин влади людська цивілізація неможлива. Будь-яке суспільство не може нормально існувати, якщо кожний розпочне безперешкодно творити свавілля [1].

Влада зовсім не є неодмінно результатом тільки насильства, придушення однієї особистості іншою. Помічено, наприклад, що в складній натурі людини є безсумнівне очікування влади над собою, влади, якій вона б могла підкоритися. Це свого роду потреба впливу однієї людини на іншу, сила, що поєднує людей у суспільство. Влада в загальному значенні – це спроможність і можливість здійснювати визначений вплив на діяльність, поведінку людей за допомогою будь-яких засобів, зокрема, волі, авторитету, права, насильства. Отже, влада – це один з найважливіших видів соціальної взаємодії, специфічні відносини, принаймні, між двома суб'єктами, один з яких підпорядковується розпорядженням іншого, і в результаті цього підпорядкування пануючий суб'єкт реалізує свою волю та інтереси. Владу іноді ототожнюють із її знаряддям – державою, із її засобами – управлінням, із її методами – примусом, переконанням, насильством.

Деякі дослідники ототожнюють владу й авторитет, що має багато спільного з нею, але відрізняється принципово. Можна прийняти позицію і тих авторів, які виходять з того, що поняття "влада" означає право і можливість одних розпоряджатися й управляти іншими; спроможність і можливість одних здійснювати свою волю стосовно інших, здійснювати визначальний вплив на їх поведінку та діяльність, використовуючи при цьому всі можливі засоби [2].

"Влада, – зазначає Б. Барнс, – це здатність однієї людини або цілої групи людей нав'язувати свої цілі іншим. Її наявність породжує три головних питання: хто цією владою володіє (оскільки це не завжди очевидно); для досягнення яких цілей її використовують; і яким чином домагаються згоди чи покорі всіх інших?" [3]. Влада – це форма впливу, за допомогою якої індивід, група чи організація мають можливість домогтися зміни поведінки інших людей навіть всупереч їх волі. На основі такого розуміння виокремлюють владу санкцій, владу відносин, владу експертів та легітимну владу. "... Одне з найважливіших, але на разі вже не повною мірою усвідомлюваних положень теорії соціальної ринкової економіки полягає в тому, що ринок розглядається як поле боротьби за владу", – відзначає К. Херман-Пілллат [4]. Отже, влада керівника – це концентроване відображення в рішеннях керівника та у свідомості підлеглих потенціалу, що має характер примусового і передбачає, зокрема, передачу керівнику правових повноважень.

Влада являє собою феномен економічного життя суспільства, повсякденного економічного буття, факт наявності якого сумніву не піддається. Ми говоримо про владу власника, владу грошей, ринку, спожива-

ча, фінансову владу, владу трудових колективів, владу корпорацій то-що. "Влада, – пише Е. Тоффлер, – це неминуча частина процесу виробництва, що є істиною для всіх економічних систем, капіталістичних, соціалістичних та будь-яких інших" [5].

Можна по-різному оцінювати роль, значення та функції влади в господарській організації суспільства, однак безсумнівним є той факт, що поведінка економічних агентів значною мірою формується під впливом системи влади, у рамках якої вони діють, і яка містить у собі контроль та вплив з боку одних агентів і підпорядкування з боку інших.

Передумови та основні етапи взаємодії держави і бізнесу на різних рівнях (макро-, мезо- і мікро-) цікаво викладені у колективній монографії російських та українських вчених "Пострадянський інституціоналізм – 2006: влада і бізнес". Зокрема, говорячи про контроль над розподілом економічної влади, автори стверджують, що "метою політики влади має стати формування суспільно необхідного порядку влади, направлено на усунення як надлишку, так і недостачі влади. Це передбачає, поряд з усуненням приватної економічної влади, що, безумовно, має бути по відношенню до певних форм влади в економіці, також впровадження і політики по "створенню" влади, здатної врівноважувати, обмежувати і направляти приватну економічну владу в тому випадку, коли її усунення або є неможливим, або недоцільним з точки зору суспільної ефективності. Соціальний контроль над розподілом влади має включати в себе проведення політики зі створення системи "стримань та противаги" в системі економічної влади" [6].

У своїй роботі, присвяченій аналізу трансформаційних процесів, з характерною назвою "Влада та процвітання" видатний сучасний економіст М. Ослон писав: "Нам зараз необхідна теорія, у центрі уваги якої була б влада, ґрунтована на примусі, а також ті вигоди, які вона приносить; теорія, що пояснює поведінкові мотиви до здобуття чи отримання влади, заснованої на примусі, і спонукальні мотиви, якими керуються ті, хто нею вже володіє" [7].

Слід зазначити, що історичний розвиток сформував відносно стійкі й досить різноманітні типи відносин між владою та бізнесом. У цей час проблеми даних взаємин займають одне з провідних місць у політичних процесах, бізнес по праву перетворився в самостійний суб'єкт не тільки економічного та соціального, але й політичного життя країни, що обумовило важливу проблему узгодження інтересів держави й бізнесу в сучасній Україні.

Розвиток відносин між державою і бізнесом, а також місце та роль бізнесу в сучасному суспільстві обумовлені реалізацією основних функцій бізнесу в суспільному розвитку, серед яких варто виділити економічну, інноваційну, соціальну, лідерську та політичну [8]. Економічна функція полягає в тому, що поза залежності від суспільного устрою, політичного режиму, домінуючих релігійних поглядів, кожне суспільство здатне існувати й успішно розвиватися тільки за умови його господарської діяльності, яка забезпечує, як мінімум, відтворення ресурсів. Інноваційна

функція полягає у реалізації новітніх досягнень світової технічної, наукової та гуманітарної думки. У рамках соціальної функції бізнес виступає головною сполучною ланкою, що забезпечує повноцінну інтеграцію суспільства через розвиток соціального партнерства між державою та бізнесом. Певною мірою бізнес виконує стосовно суспільства й лідерську функцію, оскільки його стан, цілі, характер і способи здійснення ділової активності визначають стан громадського життя: загальні настрої, життєві цілі, добробут і якість життя.

Але найважливішою, на наш погляд, є політична функція бізнесу: існування будь-якого суспільства виражає зіткнення та боротьбу конкретних інтересів, насамперед політичних, тому діловий світ (великі підприємці, топ-менеджери, середній і дрібний бізнес, об'єднаний у галузеві або регіональні союзи й асоціації) впливає на прийняття політичних рішень. Бізнес виявляється також одним з вирішальних факторів формування й розвитку громадянського суспільства.

Наразі динаміку процесу взаємовідносин держави й бізнесу стало визначати, насамперед, суспільство, яке вимагає, аби бізнес змінився й перестав бути частиною державних проблем, а перетворився у невід'ємний елемент їхнього вирішення. Таким чином, український бізнес повинен поступово переходити до нової моделі самоорганізації у взаєминах із владою, забезпечуючи поряд з державою, в першу чергу, соціальну опору населення.

Розглядаючи проблему взаємовідносин влади та бізнесу в регіональному контексті, український дослідник В. Велков стверджує, що "основною базою конфлікту між бізнесом і державою, бізнесом та іншими сегментами громадянського суспільства є суперечність між приватними, орієнтованими на особисту вигоду, інтересами і загальним благом, соціально-орієнтованим служінням." [9].

На перший план серед факторів, що визначають взаємовідносини влади й бізнесу, звичайно ставлять "конституційну структуру держави", тобто особливості конституційного ладу й конфігурації центрів прийняття ключових рішень. Крім конституційної структури велику роль відіграють і особливості інституціонального середовища, які безпосередньо визначають умови доступу й форми участі груп інтересів у політичному процесі. Таким чином, політичний режим задає рамки відносинам між владою й бізнесом. Виділення домінуючої ролі держави у взаєминах між владою й бізнесом певною мірою умовне – ці відносини представляють собою диференційовану систему, тобто на кожному ієрархічному рівні можуть переважати різні стійкі форми взаємодії.

Важливу роль у взаєминах влади й бізнесу відіграють національні та історичні особливості держав. У зв'язку з цим, відносини між державою й бізнесом набувають конкретної форми, як під впливом розходжень в історичній динаміці розвитку, так і в результаті конкретного вибору політичного курсу, зробленого найбільш сильними акторами, при цьому рівні повноважень влади у взаєминах з бізнесом сприяли формуванню різних політичних основ держави. Заснована на соціально значимих принципах

еволюція відносин між владою й бізнесом, особливо в країнах Заходу, й стратегія розвитку сучасного бізнесу заснована, насамперед, на його репутації, ринковій привабливості, а також розширених можливостях доступу до капіталу. Ключовим фактором еволюції відносин влади й бізнесу є наявність акцептованих учасниками принципів, правил, кодексів і механізмів, а також практичних моделей їхньої реалізації.

Проблемам класифікації взаємодії держави та бізнесу присвячені, зокрема, роботи японського економіста І. Івасакі. На сьогодні ним запропоновано три типи моделі взаємодії держави та бізнесу [10]:

1) "держава порядку" (order state), в якій бізнес-структури знаходяться під жорстким централізованим контролем і масова приватизація не проводиться (тому взагалі можна піддати сумніву існування особливих моделей взаємодії влади та бізнесу);

2) "держава покарання" (punish state), що обмежується підтриманням інститутів ринку і не втручається в механізми управління корпораціями, а також не вживає заходів до запобігання банкрутству;

3) "держава-рятівник" (rescue state), яка в принципі надає господарюючим суб'єктам можливість самостійно приймати рішення, але залишає за собою право втручання в певних ситуаціях, а також запобігання банкрутству підприємств. Втручання держави не обмежено чіткими нормами та інститутами і залишає великий простір для корупції та лобізму.

Також серед моделей взаємного впливу влади й бізнесу можна виділити наступні:

- ✓ модель функціонального представництва. У рамках теорії функціонального представництва варто оцінювати динаміку впливу бізнес-асоціацій на державу, корпоративного бізнесу на політичну й нормативну системи;

- ✓ системна модель. Відповідно до системного аналізу, будь-яка система, у тому числі й політична, характеризується певними нормами, що визначають поведінку людей у політичному житті, а саме їхню участь у процесах висування вимог, перетворення цих вимог у рішення й здійснення рішень. Ці норми – основні правила участі бізнесу в політичних процесах у країні;

- ✓ конфліктна модель. У рамках даної моделі взаємодія влади й бізнесу розглядається через конфлікт інтересів, виражений як у правовій, економічній, так і політичній формі. Також розглядається гіпотеза про майнову експансію держави й посилення її ролі не тільки в політичній системі, але й в економічній;

- ✓ корпоративістська модель. Набагато адекватніше сутність цієї моделі відображає таке поняття, як "державний корпоративізм". Відносини між акторами в даній моделі вибудовуються зверху й, в основному, політичними способами [11].

Загалом, дуже важливим є уміле використання суб'єктами влади політичних інструментів організації та регулювання бізнес-відносин. Сучасна соціотехніка влади включає комплекс таких інструментів впливу, серед яких є правові норми, засоби тиску і заохочення, умовляння й

маніпулювання. Розрізняються вони між собою способом, що його використовують суб'єкти влади, аби домогтися схвалення індивідом чи бізнесовою групою виробничого рішення й бажаної моделі поведінки.

Правові норми є найбільш ефективним засобом впливу на бізнес з високим рівнем правової та політичної культури. Проте в усіх країнах, де вже сформовано правову державу, як додатковий чинник для стимулювання поваги до правових норм, використовують і примус. Схилити до підтримки політичних рішень органів влади можуть також засоби тиску – позбавлення роботи, заборона на професії, втрата певних прав, якими користуються бізнесмени або здатні до компромісів люди. З цією метою використовуються й засоби заохочення – доступ до послуг та благ, надання інших переваг. Використання владою свободи розпоряджатися різними благами, що мають притягальну для бізнесу силу, ставить їх часто перед досить непростим вибором. Індивіди чи бізнес групи повинні роботи вибір між поведінкою, що відповідає їхнім принципам, але спричиняє покарання або відчутну відсутність заохочення, і поведінкою, яка ігнорує ці принципи, але натомість дає блага й привілеї.

В державі, що процвітає, досягається баланс інтересів бізнесу і влади. Позитивний вплив бізнесу на владу прямо пропорційний економічному зростанню. Легальні принципи взаємовідносин влади і бізнесу формулюються як стабільність, прозорість, законність. Загострення відносин між бізнесом і владою обумовлює кримінальні та напівлегальні форми взаємодії. Влада породила корупцію, а бізнес тисне на владу через лобіювання власних інтересів. Багато складнощів сучасної економіки в своїй основі мають проблему недовіри до класу власників. В свою чергу, падіння рівня довіри бізнесу до влади є причина уповільнення економічного зростання. Довіра є рушієм зростання, економічним інструментом та індикатором економічного благополуччя.

Отже, влада та бізнес повинні напрацювати систему взаємної відповідальності один перед одним. Бізнесу від влади потрібні політична стабільність і гарантія права власності, водночас – владі від бізнесу – економічне зростання та подолання бідності населення.

1. Власть силы, сила власти : сб. науч. тр. – М. : Юристъ, 2008. – С. 60–61. 2. Там же. – С. 74–75. 3. Барнс Б. Природа власти / Б. Барнс. – М. : Наука, 1996. – С. 137. 4. Уколов В. Ф. Взаимодействие власти, бизнеса и общества. – М. : Экономика, 2009. – С. 90. 5. Там же. – С. 94. 6. Постсоветский институционализм – 2006: власть и бизнес : монография / под ред. Р. М. Нуреева. – Ростов н/Д, 2006. – С. 59. 7. Олсон М. Рассредоточение власти и общество в переходный период. Лекарства от коррупции, распада и замедления темпов экономического роста // Экономика и математические методы. – 1995. – Т. 31, вып. 4. – С. 54. 8. Ленская О. Ю. Механизмы регулирования отношений бизнеса и государства в Российской Федерации / О. Ленская // Диссертант. – 2008. – № 10. – С. 51–52. 9. Велков В. Взаємодія влади та бізнесу на регіональному рівні: стан і шляхи вдосконалення / В. М. Велков // Теорія і практика державного управління : зб. наук. пр. – Х. : Вид-во ХарPI НАДУ "Marictrp", 2010. – Вип. 2 (29). 10. Iwasaki I. Evolution of Government-Business Relationship and Economic Performance in the Former Soviet States / Ichiro Iwasaki // Economics of Planning. – 2004. – Vol. 36 (3). – P. 223–257. 11. Ленская О. Ю. Современные модели, формы и механизмы процессов взаимодействия политических субъектов в условиях государственного корпоративизма / О. Ленская, А. Гусев // Право и политика. – 2009. – № 5. – С. 974.

Надійшла до редакції 29.03.12

ОСНОВНІ АСПЕКТИ ФІЛОСОФСЬКОГО ТЛУМАЧЕННЯ СОЦІАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ

У статті автор аналізує розвиток ідей соціальної справедливості у філософській традиції, а також, у соціально-філософському плані розглядає сучасні концепції справедливості, підкреслюючи їх економічне, політичне та етичне значення для розвитку суспільства.

Ключові слова: справедливість, цінність, права, рівність, чесність, мораль, суспільне життя.

В статье автор анализирует развитие идеи социальной справедливости в философской традиции; рассматривает современные концепции справедливости, подчеркивая их экономическое, политическое и этическое значение для развития современного социума.

Ключевые слова: справедливость, ценность, права, равноправие, честность, мораль, общественная жизнь.

The author analyses the idea of social justice in philosophical tradition in the article. Also he examines modern conceptions of justice, underlining their economic, political and ethics value for development of modern society.

Keywords: justice, value, rights, equality, honesty, moral, public life.

Справедливість належить до переліку фундаментальних цінностей індивідуального і суспільного буття, а ідеал справедливості вважається одним із найпотужніших стимулів та найбільш дієвих регуляторів життєдіяльності. Відповідно ідея справедливості розглядається як чинник перебудови суспільних відносин, проявляючи себе саме у якості соціальної справедливості. Особливої гостроти тема соціальної справедливості набуває в переломні періоди суспільного розвитку, коли здійснюються масштабні соціальні зміни, що впливають на історичну долю народу, держави. Саме тому, дослідження феномену соціальної справедливості, є на сьогодні надзвичайно актуальним.

Отже, справедливість слід розглядати як принцип, що регулює взаємовідносини між людьми з відповідним соціальним статусом, обов'язками та правами, а також її потрібно проаналізувати як результат розвитку самого суспільства. Водночас, існування справедливості об'єктивно вимагає наявності механізму соціального регулювання, формування та зміцнення якого теж потрапляє у поле наукової уваги.

Дослідження справедливості як соціального явища було вже характерним для античної філософії, найбільш плідною розробкою норм взаємовідношень в суспільстві займалися Платон та Аристотель. В їх творах широко використовується термін "справедливість", який правомірно розглядати як синонім соціальної справедливості. Аргументацію на користь такого підходу можна знайти, в першу чергу, в текстах робіт самих давньогрецьких філософів.

Звичайно ж, що платонівські уявлення про справедливість важко ще назвати науковими у сучасному значенні цього слова. В них є і суперечливі судження, і, звісно, ідеологічні установки пануючого класу. Але безумовним здобутком Платона є його висновок (який не втратив своєї актуальності і в наш час) про справедливість як соціальну норму, до-

тримання якої необхідне для створення найкращого (ідеального) державного устрою.

Розгорнуту концепцію соціальної справедливості як важливої умови функціонування держави, що забезпечує гідне життя своїх громадян, розробив Аристотель. Справедливість він вважав найвеличнішою із чеснот. Вважаючи соціальну нерівність в рабовласницькому суспільстві справедливим і моральним, Аристотель, тим не менш, виступав проти надмірних контрастів в матеріальному положенні людей, коли одна частина громадян розкошує, а інша – перебуває у бідності. Для виправлення такої несправедливості держава повинна "...або зблизити бідних з заможними, або змінити середніх громадян, що веде до припинення внутрішнього розбрату, який виникає на ґрунті нерівності" [1].

Природа справедливості – це загальна користь, тому і не існує ані загальної для всіх універсальної справедливості, ані універсальної справедливої форми керування державою. Найголовніше те, що громадяни самі повинні вирішити для себе, які саме закони та яка саме форма правління підходить їм більше всього, а вирішивши – закріпити їх на практиці, а закріпивши – наслідувати їх. Ось чому Аристотель надавав такого значення публічним роздумам про справедливість, вважаючи їх найважливішим джерелом, що веде суспільство до загального блага.

Правова ідея справедливості була сформована англійським філософом та політичним діячем Т. Гоббсом. Перш за все Гоббс вводить поняття природного (дополітичного) стану та говорить про рівність як про фундаментальну характеристику цього стану. Факт природної рівності має два важливі наслідки. По-перше, за Гоббсом, люди, маючи однакові природні задатки, починають претендувати на володіння людськими ресурсами, що призводить до суперечок і в підсумку – до війни всіх проти всіх (*bellum omnium contra omnes*). Гоббс називає три основні причини воєн: суперництво, жага до слави та недовіра [2]. По-друге, ідеальна розумова та фізична рівність дає людям шанс до того, щоб домовитись та покласти кінець жахам природного стану. За допомогою розуму людина пізнає положення природного закону, який передбачає наслідування принципу рівності стосовно інших людей.

Цікавою є пропозиція Дж. Локка стосовно справедливості, яка полягає в тому, що природна свобода зберігається завдяки соціальному становищу, але розумно обмежується при цьому владою самого суспільства, яка спирається на право та закон. Як і у Т. Гоббса, вихідним постулатом локківських роздумів про справедливість є постулат про рівність людей в природному стані. Проте, принципова відмінність полягає в тому, що рівність інтерпретується як рівне право на свободу та здійснення юрисдикції по відношенню до інших "вся влада і вся юрисдикція є взаємними – ніхто не має більше за іншого" [3].

У категоріальному апараті філософії Нового часу, особливо у французьких просвітителів соціальна справедливість окреслювалася через поняття "свобода", "рівність", "братерство" як ідеалів суспільного життя. Так, Ж.-Ж. Руссо корінь соціального зла та лиха людства вбачав у нерівності, що виникла з появою приватної власності. Він засуджує державу,

яка захищає інтереси приватних власників шляхом прийняття законів, "які наділи кайдани на слабкого і надали нових сил заможним, безповоротно знищили природну свободу, назавжди встановили закон нерівності та власності" [4]. Руссо робить висновок, що люди від народження рівні, а тому необхідно знищити деспотів, адже тільки тоді народи повернуться до рівності та встановиться справедливість.

Своєрідною рисою підходу до справедливості І. Канта і Г. В. Ф. Гегеля стала абстрактна постановка питання про цю категорію, яка має в епоху соціально-економічних форм отримує практичне значення завдяки відображенню двоякості німецької буржуазії, що прагне пошуку компромісу з феодалськими порядками. Водночас, варто підкреслити, що при цьому Кант і особливо Гегель приділяли особливу увагу метафізичному розумінню справедливості.

Категорія справедливості, за Кантом, апіорна та абстрактна. Вона входить до системи категоричного імперативу, тому не залежить від емпіричних обставин, тобто може бути виведена лише з "чистої свідомості". Гегель розглядав справедливість в основному як моральну категорію, діалектичну пов'язану з такими категоріями як свобода, рівність, благо тощо. На відміну від Канта, Гегель з оптимізмом дивиться на можливість практичної реалізації справедливості, оскільки всю недосконалість світу переборюється за допомогою розуму. Однак, гегелівське тлумачення розвитку "абсолютної ідеї", яка прагне до "абсолютного знання", не залишає місця для активної життєвої позиції, моральної відповідальності особистості. Таким чином, справедливість у філософії Гегеля має, перш за все, політико-правовий характер, постає як об'єктивний, зовнішній принцип, зводиться до виконання ряду зобов'язань перед родиною, суспільством та державою.

В контексті нашого дослідження заслуговує на окрему увагу трактування справедливості сучасного англо-американського філософа Дж. Ровлза. "Відроджуючи" кантівське поняття суспільного договору, він розглядає справедливість як апіорне право кожного індивіда незалежно від того, які в нього бажання та інтереси і чи узгоджені вони з абстрактними ідеалами справедливості. Предмет договору, за Ровлзом, складають два моральних принципи справедливості: "перший потребує рівності в приписуванні основних прав та обов'язків; а другий стверджує, що соціальна та економічна нерівність, наприклад, в багатстві та владі, справедлива, якщо тільки вона призводить до компенсуючих переваг для кожної людини, та, зокрема, для менш розвинених прошарків населення" [5].

Такі принципи, на думку Ровлза, вільні та раціональні індивіди, які переслідують свої інтереси, приймуть в якості визначальних у вихідному положенні рівності. Ці принципи будуть обумовлювати фундаментальні угоди з приводу об'єднання громадян. Це справедливі установки, які повинні регулювати всі інші положення, специфікуючи виникаючі види соціальної кооперації та форми правління, які можуть бути встановлені. Саме цей спосіб розглядання принципів справедливості Ровлз назвав "справедливість як чесність" [6].

Досить часто у своїх роботах Ровлз акцентує увагу на тому, що справедливість як чесність починається ще із загального вибору, який члени суспільства здатні виконати разом, а саме – з вибору тих перших принципів концепції справедливості, які, на його думку, мають регулювати критику і реформувати всі без виключення інститути.

Після вибору та визнання концепції справедливості люди мають перейти на вищу стадію суспільного становища, наслідком чого буде зміна соціального устрою. Регулятори, що існували на первинних стадіях суспільного розвитку, стають неефективними або взагалі втрачають будь-яку цінність для суспільства. За цією логікою, Ровлз пропонує обирати конституцію й законодавчу владу для впровадження в життя законів у відповідності до принципів справедливості, які приймають члени суспільства знаходячись ще на початковому етапі договірних відносин.

Власне кажучи, з точки зору Ровлза, суспільство може вважатись упорядкованим (well-ordered) тільки тоді, коли воно створене не лише для першочергових благ, але й ефективно саморегулюється концепцією справедливості. В суспільствах такого типу, по-перше, кожен передбачає і знає, що всі інші члени суспільства приймають одні й ті ж принципи справедливості, а по-друге, важливі суспільні інститути об'єктивно відповідають та вважаються адекватними цим принципам.

При такій постановці питання, проблему соціальної справедливості необхідно вирішувати у зв'язку з іншими питаннями, зокрема проблемою рівності та нерівності людей у конкретних історичних умовах. У науковій літературі існують положення, згідно з якими справедливість розглядається як послідовно реалізована рівність. І така думка не випадкова, вона має свою історичну зумовленість. "В людській душі, – влучно зазначає російський дослідник Оганесян А. К. в праці «Рівність і справедливість» на основі концепцій Д. Ровлза та Д. Белла, – закладено глибоке прагнення до рівності, в ній ще первісною кам'яною сокирою було висічено: «все порівну»". При цьому слід також підкреслити, що людській натурі притаманне бажання відрізнятись, отримати більше. Дійсно, будь-яке організоване суспільство, базується на розподілі праці та соціальній ієрархії, а тому породжує моральні уявлення, що санкціонують нерівність людей, ґрунтуючись на відмінностях між ними. Таке суперечливе співвідношення рівності та нерівності складає серцевину історично мінливих концепцій справедливості [7].

Впливову альтернативу (лібералізму Ровлза) складають на сьогодні перфекціоністські теорії (від лат. perfection — досконалий), чією головною проблемою є не формальні права, (як у лібералів), а можливість вести життя відповідно до певного "субстанціального" уявлення про блага та ідеали людської досконалості [8].

Інший напрямок – комунітаристський, представниками якого є такі філософи як Ч. Тейлор, М. Сендлер, М. Уолцер, А. Макінтайр, відстоюють первинність не індивідуальної свободи та абстрактних прав, а суспільства (community). Ще один важливий момент, що характеризує позицію комунітаризму, – це моральний перфекціонізм. Іншими словами, комунітаристи вважають – для того, щоб благо суспільства ефективно

підтримувалось, необхідно виховувати в громадянах певні моральні якості – чесноти. Ці якості є тим, що дозволить індивіду правильно орієнтуватися у наводолишній дійсності, і перш за все робити правильні (тобто, потрібні суспільству, цінні з його точки зору) дії. В свою чергу, це потребує ранжування різних образів життя в залежності від того, наскільки кожен з них сприяє досягненню суспільного блага.

В даному контексті важливе значення мають погляди А. Макінтайра, який відстоює досить радикальну позицію, навіть на фоні інших комунітаристських теорій. Він відомий як непримиренний критик "проекту Просвітництва" та прибічник класичної етики доброчесності. В своїх працях "Після доброчесності" (1981) та "Чия справедливність? Яка раціональність?" (1988) він спробував реконструювати класичну аристотелівську модель полісу як суспільства, заснованого на концепції благ та чеснот, що розділяються всіма його учасниками [9]. Сучасна ліберальна теорія справедливості (1970-х років), на думку Макінтайра, є характерним прикладом подібної "моральної мішанини". Він звертається до поняття "заслуги" та вважає, що тільки в рамках комуні, загальних для всіх її членів практик, стає можливим визначити, який внесок кожного в суспільне благо та як відповідно встановити справедливий розподіл на основі заслуг.

Класичне визначення сутності та атрибутів соціальної справедливості дав К. Поппер. Під справедливістю він мав на увазі [10]:

- ✓ рівний розподіл тягаря громадянства, тобто тих обмежень свободи, які необхідні для суспільного життя;
- ✓ рівність громадян перед законом, звівно тоді, коли закони не підтримують і не засуджують окремих громадян, групи чи класи;
- ✓ безсторонність громадянства;
- ✓ рівне користування перевагами (а не лише обмеженнями), які держава може запропонувати громадянам.

Така теорія справедливості, на думку російського дослідника Г. Канарша, є філософією, що досить специфічною відображає дійсність через національно-психологічні особливості західних народів. Саме тому, сучасні концепції справедливості, при всіх відмінностях між ними (одні реальноподібні, інші більш абстрактні; одні стурбовані моральністю, інші більш прагматичні; одні звертаються до Канта чи Локка, інші – до Маркса або Аристотеля тощо), представляють собою достатньо замкнуті ідеалістичні "міфи", перетинаються одна з одною, але в цілому залишаються кожна в межах своєї особливої аутистичної концепції (парадигми) [11].

Загалом, справедливість фіксує саме той належний порядок людського співжиття, належний стан справ загалом, який і має бути встановлений унаслідок відповідального виконання людьми свого обов'язку. Категорія справедливості передбачає не просто оцінку того чи іншого єдиного явища (добро це, чи зло), а співвідношення кількох моментів, між якими і належить встановити етичну відповідність. У найширшому розумінні справедливість означає наявність необхідних умов для нормального цивілізованого розвитку економіки, забезпечення її демократичного характеру, реалізації прав і свобод людини.

Можна стверджувати, що справедливість вимагає також етично обґрунтованого розподілу благ між людьми. Важливою рисою категорії "справедливість" є те, що її власне етичний зміст надзвичайно тісно пов'язаний із економічною проблематикою. Можна сказати, що "вектор" справедливості з ідейних і моральних висот спрямований безпосередньо в конкретику реального суспільного життя – адже ті цінності, про етично обґрунтований розподіл яких йдеться, є значною мірою цінностями цілком матеріальними, або ж такими, що мають пряме відношення до життя людини, її основних прав і свобод, соціального статусу, влади і відповідальності тощо.

Отже, основними тезами сучасної теорії справедливості, яка розкриває її соціальні смисли є наступні положення:

- ✓ Повна свобода дій, цілей та процесів потрібна всім індивідам для попередження суперництва в сфері розподілу ресурсів.

- ✓ Ідея повної свободи дій міститься в Декларації прав людини та громадянина 1789 р. та понятті базових свобод Д. Ровлза. Концепція справедливості Д. Ровлза являє собою приклад процедурної справедливості, умовами якої є рівність учасників, відсутність у них прихованих мотивів, а також вільний доступ до обговорення висунутих принципів.

- ✓ Повна свобода економічних процесів означає такий розподіл, при якому товари належать виробникам, існує повна свобода обміну, передача заповіту та розподілу природних багатств. Розподіл – це повернення затрат та реституція майна. Ця свобода виключає будь-який перерозподіл, а справедливість розглядається як певна форма компенсації. Дана теорія створює основу сучасного світу та виражається в тезі: "Цей предмет належить мені, оскільки я зробив, купив на зароблені гроші або отримав у подарунок". Ця теза визначає суть капіталістичної ідеології, втіленої у теорії власності Д. Локка, К. Маркса, Р. Нозіка. Відмінність позицій вказаних філософів визначається питанням: вільні (з формальної точки зору) чи ні, наймані працівники (оскільки протягом життя в них не було іншого вибору)? Ця теорія реалізується за рахунок державної корекції недоліків ринку відповідно до недостатку соціального договору. Тим самим зростає публічний сектор економіки й трансфери для збільшення свободи економічних процесів.

- ✓ Обмежена свобода економіки допускає перерозподіл на основі критеріїв рівності та соціальних цілей.

- ✓ Соціальні цілі – це опосередкована справедливість яка виходить за рамки індивідуальних цілей та засобів. Зв'язок індивідуальних цілей породжує утилітаризм, а зв'язок індивідуальних засобів – максимізацію глобального доходу. Соціальні цілі (націй, держав, культур тощо) входять за рамки індивідуальних цілей та засобів.

- ✓ Різниця теорій рівності пояснюється змінними (цілі суб'єктів та засоби їх досягнення), яким надається економічний сенс. Теорії рівності модифікують рівність цілей та засобів і визначають справедливість як рівність користі або свободи.

- ✓ Рівність засобів відноситься до всіх фаз економічного процесу та передбачає врівноваження засобів, влади та споживання. Необхідність рівності на першій стадії пояснюється зв'язком експлуатації з нерівним

поділом капіталу та ресурсів, але безпосередній розподіл людського капіталу порушує свободу дій. Влада – це форма купівельної спроможності індивіда в залежності від доходів, багатства та соціального статусу. Рівність споживання виражається в особливому егалітаризмі – розподілі особливих благ в рамках соціальних сфер, в кожній з яких існують свої критерії справедливості. Обмін засобів дає прибуток і дозволяє купувати споживацькі блага для реалізації індивідуальних цілей.

✓ Свобода дій базується на нормах етики та децентралізованої інформації для зменшення збитків, які визначають межі свободи. Свобода дій обмежує розподіл та заважає виробленню й обміну. В підсумку рівність стає неефективною: неможливо компенсувати відмінності індивідуальних особливостей споживання, оцінки та порівняння задоволення. Цим пояснюється генеза різноманітних сурогатів справедливості у вигляді практичної справедливості.

✓ Змішування всіх критеріїв виражається в оцінці нерівності доходів та розподілі як етичної нерівності.

✓ Базові потреби – важливий критерій справедливості.

✓ Реальна справедливість – це відкрита, діалектична, раціональна та етична поліархія, головна проблема якої зводиться до діалогу про види справедливості.

Отже, соціальну справедливість у загальному тлумаченні можна розглядати як одну із основних соціально-філософських категорій, що розкриває внутрішні закони розвитку суспільства як системи, витоки формування його окремих інститутів. "Соціальна справедливість є соціально-філософською категорією для визначення фактичного стану суспільних відносин, які відображаються в суспільній свідомості з точки зору їх відповідності уявленням людей про відповідний соціальний порядок, який забезпечує вільний розвиток, достойний рівень та якість життя громадян" [12].

Більше того, через соціально-філософське розуміння соціальної справедливості визначаються шляхи подальшого соціального розвитку, що передбачає побудову соціально-справедливого суспільства.

1. *Аристотель*. Соч. : в 4 т. Т. 4. – М., 1984. – С. 547. 2. *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. Ч. I. О человеке. Гл. XV // *Гоббс Т. Левиафан*. – М. : Мысль, 2001. – С. 88–89. 3. *Локк Дж.* Два трактата о правлении. Кн. II. Гл. 2 // *Локк Дж.* Два трактата о правлении. – М. : Канон+ ; РООИ "Реабилитация", 2009. – С. 218. 4. *Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. – М., 1969. – С. 84. 5. *Ролз Дж.* Теория справедливости. – Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. – С. 28. 6. Там же. – С. 26. 7. *Оганесян А. К.* Равенство и справедливость (Концепции Д. Роулса и Д. Белла) // *Этическая мысль : науч.-публицист. чтения*. – М., 1990. – С. 214. 8. *Прокофьев А. В.* Справедливость и ответственность: социально-этические проблемы в философии морали. – Тула : Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л. Н. Толстого, 2006. С. 53–110. 9. *Макинтайр А.* После добродетели: Исследование теории морали / пер. с англ. В. В. Целищева. – М. : Академический Проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2000. – С. 57. 10. *Поллер К.* Відкрите суспільство та його вороги : в 2 т. Т. 1. – К., 1994. – С. 106. 11. *Канарш Г. Ю.* Социальная справедливость: философские концепции и российская ситуация : монография / Г. Ю. Канарш. – М. : Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2011. 12. *Козлов М. И.* Социальная справедливость в контексте русской традиции / М. И. Козлов. – Архангельск : (КИРА), 2010. – С. 184.

ТЕОРІЯ ТА ІСТОРІЯ КУЛЬТУРИ

130.2: 930.85 (045)

Е. А. Грушко, здобувач, НАКККиМ

ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ ОСОБИ І ГРУПИ В ДОБУ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ (В КОНТЕКСТІ ДОСЛІДЖЕННЯ КУЛЬТУР-МАРГІНАЛЬНОСТІ)

У статті висвітлюються модуси культур-маргінальності у домодерній культурі середньовіччя. В фокус дослідження потрапляє як самореалізація окремої особи, що тяжіє до маргінального статусу у просторі культури, так і діяльність маргінальних груп середньовіччя. Виводяться загальні закономірності погранично-го стану у домодерній культурі середньовіччя.

Ключові слова: культур-маргінальність, особистість, пограничний стан, самореалізація, чернецтво.

В статье освещаются модусы культур-маргинальности в домодерной культуре средневековья. В фокус исследования попадает как самореализация отдельного человека, тяготеющего к маргинальному статусу в пространстве культуры, так и деятельность маргинальных групп средневековья. Выводятся общие закономерности пограничного состояния в домодерной культуре средневековья.

Ключевые слова: культур-маргинальность, личность, пограничное состояние, самореализация, монашество.

Modi of culture-marginality in Pre-Modern culture of the Middle Ages are exposed in the article. The research is focused on the self-realization of a person, which is bent for marginal status in the cultural space and of a marginal group in the Middle Ages. General regularities of frontier condition are proved at the base of Pre-Modern Medieval culture.

Keywords: culture-marginality, person, frontier condition, self-realization, monasticism.

Осмилення культуротворчого потенціалу маргінального, межового стану виводить на нові горизонти в розробці цього соціологічно заангажованого поняття. Окремі роботи [1], не змінивши загальної тенденції не достатньої уваги до культур-філософських аспектів маргінального стану, підготували ґрунт для розробки поняття культур-маргінальності для позначення культуротворчих вимірів пограничного стану, потенційно насиченого творенням нових світів культури, інтелектуальної, художньої і моральної творчості [2].

Доба середньовіччя у цьому ракурсі являє надзвичайний інтерес в плані дослідження культур-маргінальності. З одного боку, вона чітко вписується у традиційну культуру, демонструючи класичні інваріанти домодерного світу. З іншого, можна сказати словами сучасного італійського вченого У. Еко, "всі проблеми сучасної Європи сформовані, в нинішньому своєму вигляді, всім досвідом середньовіччя: демократичне суспільство, банківська економіка, національні монархії, самостійні міста, технологічне оновлення, повстання бідних верств" [3].

Одним із найбільш значимих інваріантів західноєвропейської культури були конформізм і включеність. Конформізмом є повна згода із загальноприйнятими нормами культури, включеність і розчиненість у тих

формах культури, які виявляються у певному соціокультурному просторі домінуючими. Тисячоліття існування західноєвропейської цивілізації показали "зручність" такої позиції. В добу Середньовіччя кожен індивід намагався жити в стінах міста, замка, монастиря, селища тощо, але не за їх межами. Життя поза колективом було смертю не лише фізичною, але і духовною. "Я" сприймалося не саме по собі, а лише в контексті залученості, охопленості соціумом. У традиційній культурі зміни наступали дуже повільно. Від народження положення індивіда було чітко визначеним, і відповідно до цього була визначена програма його поведінки – стала система зв'язків із родичами, сусідами, правителями й духовними авторитетами, що успадковувалася разом із майном від батьків.

Маргінальність за доби Середньовіччя варто розглядати як в одиничному (індивідуальному), так і в груповому втіленнях. І якщо інваріантом було суспільне життя індивіда, що виражалося у поглинанні його групою, то тим більш важливим уявляється дослідити модуси буття маргінальних груп у суспільному просторі Європи, тих колективів, які протиставляли себе і свої системи цінностей домінуючій суспільній цілісності.

Однією із історично перших маргінальних груп Середньовіччя були ранні християнські общини, що формувалися на межі античності й середньовічної доби. Перші християнські общини, що формувалися у Римській імперії I–II ст. н. е. переважно у східних провінціях, складалися із людей, які не мали статусу громадян. Це були бідняки, чужинці з інших земель, дуже часто приватні або державні раби, повії, хворі, каліки – всі, хто був відкинутий офіційним суспільством. До того ж, "ряд вчених вважають можливим стверджувати, що в християнські общини від самого початку входили і більш чи менш багаті люди, хто за тих чи інших причин почував себе поза суспільством і відчував глибоку духовну невдоволеність" [4].

Християнська проповідь була звернена до всіх, хто почував себе страждаючим, тілесно чи/і духовно в імперському суспільстві, хто відчував непогамований душевний неспокій від офіційної системи цінностей, що залишали людину безпорадною у духовному пошуку. Християнство спрямовувало такого роду пошук: всім невдоволеним і страждаючим у грішному і нестабільному світі було обіцяне Царство небесне, й рівність всіх, і багатих і бідних, перед Богом. Проповідь акцентувала, що такому світу, що погряз у гріху й розпусті, скоро прийде кінець, а тому перші християни чекали на кінець світу (такі очікування відбито в Апокаліпсисі) й намагалися не звертати на нього уваги. Життя общини замикалося на неї саму, але від того не переставало бути насиченим ні соціально, ні духовно. На основі проповіді, що обіцяла спасіння і божу благодать, самосприйняття членів християнської общини було відповідним. Як вказує І. С. Свенцицька, "у світосприйняття проявилася психологія людини, позбавленої всіх суспільних зв'язків і гарантій. Християни сприймали себе тимчасовими мандрівниками на землі" [5].

Але такого роду мандрівництво на грішній землі потребувало зкоординованості, і ця функція виконувалася общиною з чітко окресленою

самоорганізаційною складовою. Не керовані із зовні офіційними римськими інституціями, християни об'єднувалися навколо проповідників, носіїв благої вісті, "посланців Божих".

Рання християнська община називалася "еклесією", тобто зібранням. На початку свого існування еклесії (цей грецький термін часто перекладають і російською і українською мовою як "церква") не мали вертикальної ієрархії, горизонтальна рівність братів і сестер та їх схилення перед апостолами, що особисто слухали проповіді Христа, – були єдиною формою (само)організації. Але це було можливим лише на перших етапах існування християнства, коли кожна еклесія жила достатньо ізольовано від зовнішнього світу.

Окрім запровадження духовної допомоги еклесії виконували і соціальну функцію забезпечувати "хлібом насущним" своїх членів. Оскільки в общину приходили перш за все бідні люди, то матеріальна допомога нужденним стояла на порядку денному дуже гостро. Допомога "ближньому" була однією із важливих місій ранньої общини. Але примітно, що "багато християн під ближніми перш за все розуміли своїх одновірців чи тих, хто співчував їм" [6]. Неприйняття іновірців, людей з інших релігійних груп чи громадянське населення міст було непримиренним. З одного боку, це може бути пояснене тим, що одкровення, яке відкрилося християнам благою вістю Христа, було недосяжне іншим, і вже усвідомлення цього факту ставило їх у виключне становище щодо імперського суспільства. З іншого боку, від початку християни так духовно віддаляли себе від світу, продовжуючи в ньому жити, що офіційною римською владою вони сприймалися в якості найнебезпечніших злочинців. Саме цим і може бути пояснена та таємничість, що була притаманною першим зібранням християн, – по-перше, для того, щоб виключити контакт із зовнішнім язичницьким світом, і, по-друге, для того, щоб запобігти переслідуванням з боку римської влади.

Пояснення маргіальності позиції ранньохристиянської общини можна знайти у наступному твердженні німецького соціолога Е. Трьольча: "[Секти] вели себе по відношенню до світу, держави і суспільства або індиферентно, терпимо, або ворожо, оскільки вони не прагнули контролювати їх чи в них включатися, але, навпаки, уникали чи терпіли їх поряд із собою чи навіть намагалися замінити їх своїм власним співтовариством" [7].

Примітно, що так стверджувана ідея групи не заважала культивуванню індивідуальних параметрів доброчесного життя, в ідеалі аскетично орієнтованого. При тому, важливо, і це спеціально відмічає Трьольч, що аскетизм (ранньохристиянської) секти суттєво відрізняється від аскетизму, представленого більш пізніми формами середньовічної культури, як-то чернечі ордени високого Середньовіччя: "Сектантський аскетизм є простим принципом дистанціювання від світу... Він апелює до Нагорної проповіді: підкреслює просту, але радикальну протилежність Царства Божого всім мирським інтересам і порядкам. Він практикує самозречення лише в якості засобу благодійності і милосердя..., і при

тому, він визнає однакову для всіх обов'язковість своїх правил; він відкидає будь-які виключні і героїчні діяння... Він є простою протилежністю світу і його соціальним порядкам, але не спростуванням чуттєвого начала в житті чи звичайного людського життя взагалі" [8].

Цілком зрозуміло, що після того, як християнство обійняло панівні позиції у духовному світі середньовічної Європи й сформулювало церковну організацію, проблематизовано було саме духовний зміст вчення, його трансцендентність, чи більш точно – незатьмареність буденними, мирськими справами. "Реформаторський дух XI ст., обґрунтовуючи і здійснюючи світоспроштуючий у своїх крайніх проявах ідеал, кликало й вело маси до часів церкви апостольської" [9].

В XI–XII ст. з'являються чернечі ордени, які проповідують євангельські цінності, апелюють до ідеалів ранніх християнських общин. Наголошення на преференціях бідноти у царстві небесному виливалося в ідеологічне виправдання – апологію бідності.

Найпотужнішим орденем, що обстоював ідеали ранньохристиянської святості, став напівмаргінальний францисканський орден, заснований у 1208 році. Мінорити відмовлялися від монастирського життя та йшли між люди. Вони проповідували поєднання світських та релігійних цінностей і намагалися поєднати людей християнською любов'ю і спрямувати їх на творення блага. Вічні цінності були спущені з небес на землю. Ж. Ле Гофф, зокрема, вказує, що початково сподвижники Франциска, дванадцять "менших братів" (міноритів) були заклопотані в першу чергу тим, щоб смиренням і абсолютною бідністю, що прирікала на жебрацтво, сприяли "очищенню цього зіпсованого світу" [10].

На думку Л. П. Карсавіна, "канонізувавши Франциска й утвердивши його братство, що перетворилося на орден, церква освятила і визнала апостольський ідеал, здійснений слідом за францисканцями трьома іншими "жебрацькими орденами": домініканцями, августинцями і кармелітами" [11]. Але водночас, аналіз історичних подій та міркування над цим прецедентом визнання жебрацького ордену церквою, дає Карсавіну підстави визнати, що апостольський ідеал був зрозумілий церквою лише в якості найвищого, доступного небагатьом обранцям ступеня релігійного життя.

Однак суспільно навантажені соціокультурні домінанти Середньовіччя не відкидають факту наявності в ту добу людей, які виділялися своїми екстраординарними якостями. В ту добу наявні й особисті виміри маргіальності.

Першою моделлю самореалізації маргіальної особи середньовічного світу, яка акумулювала у собі всі найбажаніші й найкращі риси загальноприйнятого, був шлях мученика, святого, ченця, тобто людей, які наслідували Христа. Чернецтво як втілення християнського ідеалу досконалого життя є найбільш натхненним, хоч і малодоступним через суворість дотримання ідеальних аскетично навантажених норм. Першопочатково чернечий спосіб життя складався на сході, в Єгипті і Палестині на початку християнської віри від часів гоніння на Христа. У пусте-

лях і передмістях (мегаполісів на кшталт Олександрії) оселялися затворники, стовпники, мовчальники, які свідомо обирали самотність і підкорялись своїм власним правилам, виконували духовні вимоги, що самі собі ставили і які значно перевищували вимоги повсякденності.

Примітно, що вже у IV–V ст. кількість ченців-відлюдників помітно збільшується мірою того, як аскетичні ідеали раннього християнства зникають із повсякденного побуту світських християн. Чернецтво зароджувалося як етичний рух, прагнучи створити простір для живої суб'єктивності, довести реальність піднесеного світосприйняття, особистих переконань тощо. О. Л. Дубко доводила, що для перших ченців західноєвропейського світу характерним є аристократичний, освічений склад. Це і перший християнський монах Павло Фівський, автор першого монастирського статуту Пахомій Великий, св. Ієронім, візії якого сповнені ремінісценціями з античних мислителів. "Це ідеалістично мислячі, інтелектуально розвинені люди, яким були притаманні воля, піднесені релігійні і моральні мотиви, творча і організаційна обдарованість" [12]. Вказуючи на етичні параметри чернечого руху, що зароджувався як аристократично відсторонений від буденності ідеальний спосіб життя, Дубко підкреслювала, що аскетизм, праця і молитва перетворилися на життєвий ідеал інтелігенції, яка завжди цінувала споглядальний спосіб життя і поділяла притаманне античності зневажливого ставлення до розкошів та багатства.

Ця модель є маргінальною лише тією мірою, що шлях доброчесності, найкращий і найбільш омріяний, відкривається лише деяким, найкращим, найбільш гідним того. Для цього було два види рушіїв – зовнішні і внутрішні. І якщо внутрішні чинники стосувалися вмотивування свободи вибору й зобов'язань до духовних практик в рутині повсякденності, то зовнішні виявлялися тривіальними й у цій якості майже нездоланними за своєю вагою і змістом: "Це здійснення особистої свободи у вигляді виключності для тих, хто мав свободу пересування" [13]. Тобто мова йде про те, що окрім виключних моральних якостей, "монахом-маргіналом" (О. Л. Дубко) могла стати вільна людина, для якої первинним є "моральний обов'язок", "символічне життя", "соціальні метафори, а не проза подій" [14].

Отже, найперше схвалення знаходили особи, видатні люди, які виділялися своїм служінням надособистісному, своєрідною зразковістю. Й цінувалися вони своїми сучасниками як перші серед перших, найкращі від найкращих. В контексті цього Л. М. Баткін зазначав: "Виділеність античного героя, атлета, полководця чи реформатора, як і обираність середньовічного проповідника, є разом із тим найбільшою ступінню включеності, нормативності, максимальним втіленням загальноприйнятого", адже "можна високо цінувати, вважати видатним певного індивіда, але не за те, що робило би його ні на кого не схожим і незрівняним" [15].

Продовження такого ходу думки можна знайти у Л. П. Карсавіна, який міркує над проблемою того, що тяжіння Середньовіччя до "визначеності", до "форми" вказує на акцентуацію все загальності й недостат-

ню увагу до індивідуального і особливого: "Ця "відстороненість" зрозуміла у правосвідомості, що не здатна схопити індивідуальне, в можливості і силі стихійних, масових рухів, у соціально-економічних відносинах, що визначені спільним для всіх звичаєм і символічними актами, в єдності потенційно безкінечно-множинної аморфності" [16].

Ця відстороненість сприйняття і здійснення ідеї не усуває самого факту життя в його конкретних маніфестаціях. Але у тому то й справа, що конкретність ця не цінується, а цінуються відсторонені схеми, символи, що "таємничо підводять до загального і підносять його в сферу будь-кого, хто доторкнувся до реальності" [17].

Відстороненість сприйняття та здійснення не виключала ані сили, ані глибини переживань, але ввівши їх в стандартні (символічні) схеми, чи кліше, матриці, надавала їм своєрідного звучання.

Слід детальніше зупинитися на питанні, що ж включає в себе рефлексія індивіда щодо визначення себе і свого місця у світі. Рефлексія не була критичністю мислення, як привнесла ці смислові навантаження доба Просвітництва. Середньовіччя не знало критицизму так само, як і не уявляло собі суті свободи совісті. Інакодумство взагалі та вільнодумство зокрема, так само як і критика, як і інтелектуальне й екзистенційне тремтіння перед незнаним, неясним, хвилювання й збудження, невдоволеність пошуком шукали виходу в певних маргінальних формах.

Саме цей шар смислів Л. М. Баткін і назвав "горизонтом особистості". Наближення до такого "горизонту особистості" стає мірою/міркою, за допомогою якої Л. М. Баткін пропонує розглядати унікальність домодерної людини [18]. Можна додати, що горизонт особистості стає й мірилом розрізнення культур-маргінальності у домодерній Європі. Це так, тому що маргінальністю, межовістю постає сама рефлексія індивіда щодо власної ідентифікації.

Особливим за значимістю й питомою вагою джерелом знань про маргінальність особи домодерної культури постають їх власні письмові свідчення про життєвий шлях, душевні переживання пов'язані із його проходженням та внутрішні, а дуже часто і зовнішні колізії і суперечливості, які чекали їх на цьому шляху. Звернення до їхніх власних текстів дасть змогу більш емко визначити модули маргінального стану.

Яскравим свідченням життєвого шляху є "Сповідь" Бл. Августина, в якій видатний ідеолог католицької церкви на прикладі свого власного життя з усією пристрасністю довів, що людина може звернутися до Бога й стати на шлях істини й добра у будь-який момент осягнувши негідність минулих гріхів і помилок.

Всі дослідники творчості Августина відзначають потужну психологічну складову твору. Але слід бути свідомим того, що психологізм, самозаглиблення ще не є індивідуалізмом. Саме на цьому наголошував Л. П. Карсавін, і цим він вніс суттєве уточнення у розуміння проблеми. "Сповідь загострила душевне життя середньовічної людини. Але їй було важливе її особисте спасіння, не його особисті особливості, що скоріше лякали його аніж приваблювали; а в собі самій вона бачила грішника

взагалі, боротьбу чеснот із пороками, зусилля волі і благодать, – все, що, звичайно, таким же точно було й у інших. Тонкі спостереження і глибокі відкриття стосувалися людської природи в цілому, не в її індивідуальних проявах" [19].

За допомогою психологізму, за силою й інтенсивністю недосяжного добі античності, Августин показує динаміку й суперечливості становлення особистості. На думку ряду дослідників, серед яких і відомі італійські знавці історії західноєвропейської філософії Дж. Реале і Д. Антісері, у "Сповіді", у "натяжіннях [душі] і вимушених розривах, що тягнуть до протистояння волі Божій, Августин віднаходить "справжнє "я", особистісне в людині, в невимовному сенсі" [20]. Відкриття "я", відкриття "горизонту особистості" відбувається в процесі усвідомлення того, що людська воля не співпадає із Божественною. Хоча заглибившись в темні безодні людської душі, Августин доводить єдино можливий засіб виходу – Божу благодать, яка може вивести людину із гріховної інерції і врятувати.

Як особа усвідомлює себе, якою вона постає із тексту перед самим собою і перед своїми читачами? Ці питання прямо виводять на проблему ідентичності. Рефлексія щодо ідентифікації себе супроводжує процес внутрішньої боротьби: "Перший поштовх – у драмі внутрішнього світу, який раптом дав тріщину, що примусило його довго страждати, – це неусувна внутрішня суперечливість його волі, бажань, що йому її вдалося подолати лише в результаті повного зречення від власної волі на користь волі Бога, засобом нестерпних зусиль вдалося зробити своєю" [21].

Для Високого (пізнього) Середньовіччя характерною є більша міра індивідуалізації свідомості. Особою, яка чи не найвиразніше поєднала свободу із прозою життя, став Франциск Ассізький. Образ св. Франциска – чудакуватого блаженного, який розмовляє із птахами і співає гімни природі, називаючи її благою, оскільки вона є витвором рук Божих. Він закликав мирян до покаяння, до життя, подібного до життя Христа й своїм життям давав приклад слідування йому. "Споглядальник і наслідувач Христа, він не обмежує себе символічним самовідданим слідуванням по стопах Спасителя в лоні чернецької сім'ї, а, як Вчитель його, блукає без притулку і захисту, словом і прикладом всім проповідуючи «життя покаяння»" [22]. Як влучно підмічає Л. П. Карсавін, він у кожному жебракові, у кожному блукачеві бачить стражденного Ісуса. "Христос для Франциска – саме втілення Смиріння, сама Бідність..., а наслідування Христа – народження в собі Христа, тобто конкретної царственної єдності усіх чеснот" [23]. Франциск, копіюючи Христа, розумів заповіді буквально, а не алегорично, як найперший обов'язок кожного. Він не розділяв моральний обов'язок і страждання, подвиг і хрест. Цим самим він вказав своїм життям на певний вимір совісті як сердешного почуття, як жалісного зворушливого пориву. Важливо, що така налаштованість виливається у філантропію.

Інколи наслідування Христа носить наївний, відчайдушно-формальний характер. "Св. Франциск розвинув у собі істинну пристрасть до са-

моприниження і юродства... Вживання в уявні страждання (хресні муки Христа) привели св. Франциска в кінці його життя до стигматизму" [24]. Смирення і терпіння Франциска не мають меж. Він не ропче і не жаліється, а навпаки – своєю поведінкою повсякчас висловлює радість, промовляє завжди із посмішкою. Як вказала О. Л. Дубко, "найбільшу радість життя він намагався поєднати із прозою буднів, що не є характерним для Середньовіччя" [25].

Популяризуючи біблійне "Бог є любов" (2Кор.13:11) й наслідуючи Христа, Франциск втілює своїм життям саму любов. Цей душевний лад описує Л. Т. Карсавін поетично, але водночас – гранично емоційно: "Любов притягує Франциска до Бога, а в Богові – до всього оточуючого світу, і в людях любить він не тільки подобу Божу, а саму індивідуальність кожного. Звертаючись від людей до інших тварей Божих, Франциск і в них відчуває живу особистість та їх любить не лише заради Бога, але і заради них самих, закликаючи і брата-Сонце і сестру-Місяць, і брата-Вогня, пташок, звірів і риб славити Всевишнього. Всі вони дорогі та близькі Франциску; всі – символи Божества й особистості, котрі осяюються любов'ю, що наївно одухотворює каміння і воду" [26]. Такий народний, з одного боку, а з іншого – безпосередньо екзистенційний вимір Францискової проповіді спонукали папу Інокентія й ширше – всю панську владу взяти до уваги популярність жебрацькому проповідникові, який "співав гімн господу" і цим уславленням "відкривав... благодатні сили церкви та її служителів, які в руках своїх тримали тіло Христа" [27]. "На допомогу клірикам послані ми", – проголосував своїм учням Франциск.

Саме ці реалізовані Франциском очікування народу й змусили Церкву канонізувати його, й зняти по можливості протестну тональність Францискового подвижництва.

Але маргінальний ракурс у культурі Середньовіччя не обмежується наявністю таких яскравих постатей. Хоча дійсно, стають відомими або ті особистості, поведінка та ідеї яких поставали в наступні епохи зразковими, або ті, хто "отримує сумну славу в якості прикладів ілюзорних досягнень" [28]. Більшість пограничних процесів часто залишаються непомітними в культурно-історичному процесі. Однак їхнє культурно-історичне значення також не можна применшувати. Ці "маловідомі нам відлюдники, що розплодилися по всьому християнському світу... ховалися в лісах, де їх осаджали відвідувачі, чи влаштовувались у таких місцях, де могли допомогти мандрівникам знайти дорогу, міст чи брід", "ставали наставниками бідних і багатих, сумуючих і закоханих", оскільки вони не були "зіпсовані політикою офіційного духовництва" [29].

Отже, можна зробити наступні висновки. Маргінальні групи склалися переважно на узбіччі панівної соціокультурної системи, на соціокультурній периферії, незважаючи на ту непересічну духовну налаштованість, яку вони задали подальшому розвитку західноєвропейської культури. Для маргінальних груп, представлених переважно релігійними общинами, що протиставляли себе суспільному облаштуванню євро-

пейського Середньовіччя притаманні спільні риси: рівноправність членів общини, анонімність, відміна всіх зовнішніх розрізень, відсутність чітко визначеної приватної власності, частково однаковий одяг, інколи навіть без розрізнення за статтю, що підкреслювало схожість/подібність їх між собою, статеву стриманість, що в граничних проявах сягає ліквідації інституту сім'ї та шлюбу, припинення родинних і родичівських прав і обов'язків, максималізація доброчесного способу життя, що виражається у набожній поведінці. У домодерній західноєвропейській культурі маргіальність майже особи ніколи не виступала як її автономність і незалежність, тобто в суто модерному сприйнятті смислів, що закладені у ці позначення. Традиційна культура знала бунтарів, культурних аутсайдерів, які свідомо чи несвідомо вступали в конфлікт із загальноприйнятими нормами. Маргіальний стан не провокувався штучно – він не міг виникнути поза різного роду реальних або надуманих, зіткнень із оточуючим світом. Маргіальний стан у традиційній культурі завжди передбачав розрив звичних зв'язків і створення свого власного, нонконформістського світу. Перебування в пограничних областях, на межі загальноприйнятого і недозволеного потребувало від індивіда активної життєвої позиції. Ця активність часто передбачала боротьбу, в першу чергу, із забобами і закостенілістю, інколи – із обставинами.

1. Див.: *Артюхович Ю. В.* Аксиосфера базового маргинала: Ценностный мир "среднего" россиянина в философском осмыслении : монография. – Волгоград : Издатель, 2009; *Стариков Е.* Маргиналы, или Размышления на старую тему: "Что с нами происходит?" // *Знамя*. – 1989. – № 10. – С. 133–162; *Философские маргиналии* / под ред. Л. Т. Рыскельдиевой. – Симферополь : ЧП "Эль Инфо", 2002. 2. Див.: *Грушко Е. А.* Культур-маргіальність: визначення поняття // *Вісн. Держ. Акад. керівних кадрів культури і мистецтв : наук. журнал*. – К. : Міленіум, 2010. – № 4. – С. 32–36. 3. *Эко У.* Имя розы : роман. – М. : Книжная палата, 1989. – С. 464. 4. *Свенцицкая И. С.* Раннее христианство: страницы истории. – М. : Политиздат, 1987. – С. 86. 5. Там же. – С. 95. 6. Там же. – С. 91. 7. *Трельх Э.* Церковь и секта // *Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии* / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М. : Аспект Пресс, 1996. – С. 227. 8. Там же. – С. 228. 9. *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. – К. : Символ & Airland, 1995. – С. 143. 10. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. – М. : Прогресс ; Прогресс-Академия, 1992. – С. 83. 11. *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. – К. : Символ & Airland, 1995. – С. 150–151. 12. *Этика : учеб. для студ. филос. ф-тов вузов* / А. А. Гусейнов, Е. Л. Дубко, С. Ф. Анисимов и др. – М. : Гардарики, 1999. – С. 227. 13. Там же. – С. 228. 14. Там же. 15. *Баткин Л. М.* Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личностного самосознания. – М. : Росс. гос. гуманитарный. ун-т, 2000. – С. 12. 16. *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. – К. : Символ & Airland, 1995. – С. 180. 17. Там же. 18. *Баткин Л. М.* Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личностного самосознания. – М. : Росс. гос. гуманитарный. ун-т, 2000. – С. 8. 19. *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. – К. : Символ & Airland, 1995. – С. 181. 20. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. Средневековье (от Библейского послания до Макиавелли). – СПб. : Петрополис, 1994. – С. 56. 21. Там же. 22. *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. – К. : Символ & Airland, 1995. – С. 146. 23. Там же. 24. *Этика : учеб. для студ. филос. ф-тов вузов* / А. А. Гусейнов, Е. Л. Дубко, С. Ф. Анисимов и др. – М. : Гардарики, 1999. – С. 243. 25. Там же. 26. *Карсавин Л. П.* Культура средних веков. – К. : Символ & Airland, 1995. – С. 146–147. 27. Там же. – С. 147. 28. *Динамика культуры: теоретико-методологические аспекты*. – М., 1989. – С. 26. 29. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. – М. : Прогресс ; Прогресс-Академия, 1992. – С. 82.

Надійшла до редколегії 16.01.12

МИСТЕЦТВО ЯК РЕПРЕЗЕНТАНТ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ

Роскривається сутність мистецтва як прояву духовного буття, що віднаходить себе у складних буттєвих колізіях, до вирішення яких стають причетними індивідуальна та суспільна свідомість.

Ключові слова: буттєвий час, буттєвий простір, художнє мислення, свідомість, творче Я, симфонізм.

Раскрывается сущность искусства как проявления духовного бытия, что обнаруживает себя в сложных жизненных коллизиях, к решению которых причастны индивидуальное и коллективное сознание.

Ключевые слова: бытийное время, пространство бытия, художественное мышление, сознание, творческое Я, симфонизм.

It's discovered essence of art as a manifestation of the spiritual life that finds themselves in difficult existential kollisions to the solution of which are involved in individual and social consciousness.

Keywords: existential time, existential space, artistic thinking, consciousness, creative I, symphonizm (symphonic thinking).

Постановка проблеми. Усвідомлення важливих світоглядних чинників, що заявляють про себе в творах мистецтва, дає можливість встановити за мистецтвом наявність функцій, які несе культура. Серед цих функцій виділимо чи не найважливішу гармонізацію відносин у суспільстві, яка дозволяє долати трагізм світовідчуття та зневіру.

Метою дослідження стає набуття мистецькими жанрами та формами загальнокультурного значення, завдяки відтворюваному зв'язку між індивідуальною та суспільною свідомістю, що прагнуть відтворити процес входження людини у світ і сам образ світу.

Стан розробки проблеми. Серед невирішених проблем, що залишаються актуальними у філософській антропології та філософії культури, є встановлення зв'язків між окремими видами мистецтва через пошуки тих внутрішніх артерій, що об'єднують усі види мистецтва у спробах подолання трагічності світорозуміння, його складної діалектики становлення. Для нас таким об'єднуючим поняттям стає симфонізм, що перш за все проявляється у мистецтві музики, поезії. Григорій Савич Сковорода зробив його творчим методом своєї філософської системи [1].

Результати дослідження. Саме у межах широкої індивідуальної та колективної свідомості народжуються типи художнього мислення, що дають змогу піднести окремих жанрам з їх формою та змістом, поетикою та драматургією. Кожен окремий твір мистецтва постає як прояв художнього мислення, що має складну структуру і стає надбанням певного художнього середовища, школи, стилю або напрямку. Усталений зв'язок існує й між різними видами мистецтва, завдяки чому з сукупності засобів виразності зростають образи, характерні колізії, коло художніх тем та ідей творчості, що відповідають умонастрою епохи.

Так, на початку минулого століття спільність творчих пошуків об'єднала композиторів нової віденської школи з представниками інших видів мистецтв, і ці спільні думки знаходили відбиття в альманасі "Синій вер-

шник". Так само під впливом імпресіоністичного живопису та поезії символізму формується світогляд Клода Дебюссі, який до того познайомився з музикою російських композиторів. До рішучого оновлення форм мистецтва приходять композитори французької шістки, також завдяки пошукам нових форм в літературі та музиці. Музика "Молодого Польщі" формується під впливом різноманітних мистецьких ідей. Як говорив Кароль Шимановський: "Музика – це ніби аромат культури в пору її цвітіння". Музика завжди реагує на новації у мистецтві завдяки пануючий у ній стихії почуттів, які несе у собі кожна культура.

Майже завжди опанування змісту і розуміння цього змісту проходить через сприйняття тих засобів, завдяки яким цей зміст кристалізується. Але так само, як у створення твору втручається інтуїція, що веде до нових змістовних обріїв твору, так само і сприйняття цього твору іншими особистостями може долати незвичність його будови та системи виразних засобів і сягати глибин змісту. А розуміння всієї системи мислення іноді приходить з її повною кристалізацією на протязі досить тривалого часу, навіть багатьох віків, і розуміння це приходить саме тоді, коли уся система художнього мислення, що знайшла своє повне втілення, починає відчувати на собі сейсмічні коливання, котрі можуть бути викликані народженням нової системи художнього мислення. Особливо це явище зміни однієї системи іншою притаманне сучасній європейській культурі, котра відчуває на собі прискорений рух історії, зміну картини дійсності та образу світу. Тож перш за все художній твір – то є прояв свідомості, розширеної до макро або космічного "Я", що охоплює тип культури і відтворює космічні параметри буття.

Система художнього мислення завжди поширюється на всі онтологічні виміри конкретних жанрів та форм мистецтва, але не обмежується цими вимірами, бо поштовхом до її формування стає потреба у відтворенні реалій буття. Художня свідомість схиляється до відкритості. Вона є проявом взаємодії різних видів мистецтв, де формуються споріднені світоглядні установи.

Втім, не дивно, що кожна з систем художнього мислення вибирає в себе три основних рівня уявлень про буттєвий час, котрі набувають змістовного та узагальнюючого змісту: перший рівень уявлень про час, котрий відтворюється у мистецтві, – то є час вічності, у котрий занурюється кожна людина, вирішуючи для себе незмінні екзистенційні питання стосовно сенсу буття і котрий по-різному ставиться і вирішується, скажімо, у жанрах трагедії та комедії; другий часовий план – то є уособлене відчуття ритму епохи – в музиці воно входить з ходою побутових жанрів: хоралу, знаменного розспіву, маршу, лендлеру, вальсу; третій часовий план – то є пульс та биття самого серця людини, який відчувається у зміні її настроїв, почуттів, роздумів та дій і дійсно набуває конкретно історичного змісту, входячи до структури твору.

Поєднання різних уявлень про час у структурі художнього твору свідчить про багатомірність концептуального стрижня твору і неможливість його однозначного трактування. Ще більш уявлення про час ускладню-

ється, коли у межах твору актуалізуються образи-міфологеми, що проходять крізь усю історію мистецтва, або коли оповідальний план твору поширюється на різні епохи у пошуках філософських узагальнень.

Не дивно, що у межах твору народжується і нове уявлення про межі відображення – про сам буттєвий простір, який може бути застиглим, майже нерухомим, а може набути калейдоскопічної зміни кадрів, ущільнення подій, їх напластування, або розведення по сюжетним площинам, як в "Божественній комедії" Данте.

Дійсно мистецький жанр входить у час та простір культури з тим, щоб кожний його прояв у конкретному творі набув значення символу, почав кореспондувати з образами з інших художніх галактик, навіть тоді, коли автори й не думали про це, бо кожна подія у житті окремої людини має загальнолюдський зміст, не обмежується її власною долею, а вливається у ріки пам'яті. У ріки пам'яті вливаються і долі окремих жанрів.

Включаючи європейське мистецтво ХХ століття в контекст усієї духовної культури, ми маємо змогу розширити не лише перспективу дослідження, а й наблизитись до розуміння єдиних процесів, що зумовлювали стрімкі зміни усієї системи художнього мислення та естетики творчості. Мистецтво залучалось до акту творіння світу, осмислення того, що відбувалось у самій дійсності. Воно почало обирати для себе світоглядні моделі, у котрих подих історії ув'язнювався з тим, що вже колись відбувалось, але залишилось незбагненим. Дійсність, яка ще не знайшла усвідомлення себе як ціле, але вже постала як ціле, в безлічі подій, явищ, предметів, що здавалось втратили душу, не відповідала прагненням окремої людини і вийшла за межі розуміння.

Мистецтво змушене було стати на шлях міфотворчості, відновлюючи зв'язки між тим, що є у дійсності і сприйняттям того, що є. "Нова речевість" замінила собою "річ", у розумінні Райнера Марії Рільке, як витвір людини, артефакт культури. "Нова речевість" – *neue Sachlichkeit* – входила у життя з тим, щоб зруйнувати його. Завод, залізниця, літак, кулет – всі ці явища руйнували усталений образ буття, а разом з ним нескінченість долі.

Особистість в ситуації екзистенційного вибору – ось головний герой, котрий заявляє про себе у кожному творі мистецтва узагалі і у сучасному мистецтві також. Цей герой не може відсторонитись від реалій часу, так само, як і сам автор. Усі духовні прозріння проходять крізь площини буття, несучи на собі відбиття часу, до якого вони належать (про це, зокрема, у свій час говорив Нікола Буало).

У сфері духовної культури реалії буття мають досить складну структуру: вони легко можуть переходити з площини "концепту" в площину "феномену" (згідно середньовічної гносеології), з площини ідеї в площину структури або форми. Ідейність одного рівня, знаходячи втілення у конкретних структурних особливостях, стає ступенем для більш широкого розуміння, де знову з'являється необхідність надати ідеї відповідну форму втілення. Людина у першу чергу прагне охопити параметри свого існування: зв'язок з природою та універсумом, стосунки з родичами та народом, соціумом та державою, культурою та цивілізацією.

Цей процес узагальнення, а ще – руху від пізнання особистістю самої себе до пізнання світу, ніколи не зупиняється, бо постійно змінюється дійсність і разом з нею особистість. Ступневість споглядання та відтворення образу світу, котра притаманна свідомості одного автора і втілюється у його творах, у інших авторів може не мати такої динаміки та структури узагальнення, кожен ступінь споглядання та відображення образу світу може виступати у них відокремлено, відповідаючи зовсім іншому сприйняттю дійсності. Звідси інша естетика творчості, котра і є відповіддю на екзистенційні питання часу.

Враховувати цю структурованість духовного життя, насиченого динамікою та протиріччями у кожну історичну епоху, завжди варто, щоб віддати належне і Альпам (усьому масиву культури), і Монблану (вершинним її явищам), а ще, щоб зрозуміти те, з чого формувались найбільш ємні, часто не позбавлені протиріч у самому ідейному стрижні, художні задуми.

Звісно, коли у самому задумі з'являються протиріччя, то цей задум тяжіє до відкритості, певної параболічності, що відповідає самому образу світу. Ці художні задуми знаходять відбиття у найбільш світоглядно значущих жанрах, на різних теренах, у різні часи. І все ж подібні висновки потребують роз'яснень. Почнемо усвідомлення процесів оновлення художніх систем з фактору історичного часу.

Усі найвизначніші злети духу відбуваються у найбільш драматичні періоди історії – для прикладу, період класики в культурі Древньої Еллади співпав з тривалою війною з персами; *belle époque* межі XIX–XX століть, яка концентрує у собі витoki найбільш фундаментальних зрушень у сучасному мистецтві, несла у собі передчуття глобальних конфліктів, що вирішувались впродовж століття під час світових воєн.

Система художнього мислення формувалась протягом XVIII–XIX століть і у багатьох країнах. (У першу чергу це стосується Австрії та Німеччина, Франції та Чехії, а також України, як про те свідчать дослідницькі розвідки автора). Ознакою цілісності системи стала єдність усіх видів мистецтва, де утверджувались закономірності жанру симфонії (у Скороводи вони знайшли вияв у його філософсько-поетичних творах), формувався симфонізм як метод художнього узагальнення та розбудови образу світу.

Саме тут вже у минулому столітті творча практика все далі вела митців від усталених, традиційних форм, від рівня технології, засобів виразності до пошуків нової змістовності. Вже тут "форма починає трактуватися...як концепт" [2]. Звісно тут намічаються різні, але зведені в одне ціле явища: критика мови, пошуки індивідуалізованих жанрових рішень, усвідомлення нової залежності між усіма структурно-композиційними рівнями та ідейним змістом.

Симфонізм у якості парадигми культури відкриває можливості осягнення дійсності в мистецтві, поширюючи горизонт цього осягнення на весь Всесвіт, залучаючи до нього людину. Якщо "культура є простір

індивідуалізації істоти, що мислить" [3], то для такої істоти культура це – усвідомлений досвід людства, що поширюється на всю його історію, має безпосередньо власні буттєві параметри, які існують перш за все у духовній площині, відбиваючись у рухах думок, почуттів, усіх ментально-психологічних проявах людської свідомості, скерованих на пристосування людей до умов життя та творчої діяльності. Тож може бути ще й таке визначення: *культура висвітлює та забезпечує процес входження людини у світ, відкриття нею власного буттєвого горизонту через усвідомлення причетності до загальнолюдського древа*. Безумовно, таке розуміння культури дає змогу відкрити зв'язок між окремими сферами духовно-практичного освоєння дійсності, до яких належать, зокрема, філософія та мистецтво, психологія та культурологія, яка осмислює своє значення у бутті соціуму і самої людини.

Осягнення дійсності (явищ природних або соціальних, подій, що відбуваються навколо людини, до яких вона причетна або ні, так само, як артефактів культури, творів мистецтва, окремих наук, технологій виробництва) не знає часових та просторових меж, оскільки узгоджується з розгортанням ментально-психологічного часу та простору свідомості цієї ж людини, яка за різноманіттям площин буття та реалій перш за все шукає та стверджує себе саму. І то є істина та сенс буття, котра сполучає знання про світ та осмислення себе людиною в єдине нерозривне ціле людського існування.

Важливим в усіх випадках на шляху пізнання є відчуття досягнутої гармонії або світла, яке приходить на окрему мить (у Пруста та Мамардашвілі то "крапка" на шляху існування), що відповідає *духовному прозрінню*. Показова у цьому сенсі картина Рембрандта "Вчений" (власне повна назва картини "Вчений у своєму кабінеті", яку геніальний голландський художник створив у 1629 році). Постать вченого виринає із сутінок, яке досить драматизують обмежений простір кімнати, освітлена саявом, що надходить від його обличчя саме у момент духовних осіянь, що не знають обмеженості простору і поширюються на весь світ.

Для Мамардашвілі "Культура – це розуміння смислу того, що сказано" [4]. Але для нього ж відкриття істини пов'язується з відмовою від стереотипів, звичок, навіть від "ідентичності" творчої особистості із собою, а скоріше "попереднім" собою з тим, щоб відкрити свою причетність до загальнолюдського древа, загальноновизнаних істин. "І сила думки кожен раз складається з здатності переплавляти приватні враження в щось загальне, що залишається всередині цих приватних вражень" [5].

Власне культура, що, за Шопенгауером, починається зі співчуття, – це протягнена нитка порозуміння від однієї людини до іншої, яку легко порвати, яка потребує зусиль кожної людини, щоб з хаосу існування винирнув і був створений храм суспільних відносин, у якому й знаходить собі місце духовний світ, душа людини. Так, саме спілкування "і складає, – за виразом Пруста, – універсальну людську душу" [6]. У якійсь мірі людська душа залишається незмінною (бо орієнтується на вищезгадані універсальні культури), детермінованою буттям поколінь, змуше-

них проходити один і той же життєвий шлях: від народження до смерті, – остання "зупиняє індивідуальні відхилення від лінії предків і оголює загальний стан і загальні риси" [7].

"Індивідуальні відхилення" це закладений в людину її творчий та духовний потенціал, разом з особливостями психіки та ментальності, що зумовлюють прокладання власного буттєвого шляху крізь традиції та звичаї, моральні та соціальні норми. Реакція на довкілля, усю сукупність площин буття набуває позитивного змісту при гармонійному співвідношенні самих особистостей як паростків загальнолюдського дерева, що закріплюється спільною розбудовою форм "духовно-практичного освоєння дійсності".

Загальнолюдське дерево буття варто сприймати у площині "нашого взаємного призначення", за Прустом [8]. М. Мамардашвілі транспонує цей вислів французького письменника у площину психологічну: "саме буття якогось стану наших емоцій, наших відчуттів існує як заповнене і продовжене в іншій людині" [9]. Йдеться про буття цінних для людини станів: любов, ніжність (саме там), – котрі також сприймаються як *духовні прозріння* і виринають з темряви та хаосу буття. Йоганн Фрідріх Шіллер писав у "Фантазії до Лаури": "Вийми ти любов з снастей природи – // Всесвіт миттю розпадеться в прах, // Все поглине первовічний хаос, – // Плач, Ньютоне, це системи крах!" – переклад Миколи Лукаша [10].

Духовні прозріння відповідають "акту творення, у якому ніхто не може нас ні замінити, ні навіть співпрацювати з нами" [11], тут йдеться про "інстинкт", який один здатен об'єднати процес думки як цілеспрямованої діяльності свідомості з над – та позасвідомим, інтуїтивним, що позначається на кінцевому результаті.

Варто прийняти зауваження М. Мамардашвілі про те, що "Матерія байдужа, оскільки все може бути вкладене у неї думкою, але думкою, що шукає себе. Початок думки може бути закладено в будь-яку матерію, і по тілу цієї матерії можна прийти до кінця своєї думки" [12].

Можливо тому мистецтво здатне бути і є "більш за все реальне, є самою суворою школою життя і дійсно останній Суд" [13], що усвідомлення духовних параметрів буття тут розкривається через систему образів, їх взаємодію, думки та сподівання, безпосередньо почуття та настрої. Тобто мистецтво занурюється у буттєвий потік. "Коли ми читаємо, то це не ми читаємо, а книга живе", – наголошує М. Мамардашвілі [14]. Разом з тим "За допомогою читаного ми читаємо в самих собі, а не те, що читаємо" [15]. Схожу думку висловлює Х.-Г. Гадамер: "У тій мірі, в якій ми знаходимо в світі витвір мистецтва, а в окремому творі знаходимо світ, він не залишається для нас чужим космосом, в який ми по чарівництву переносимося на мить. Скоріше ми вчимося розуміти в нім себе..." [16].

Чому ж найважливіше у собі та зовні, що належить культурі і має відношення до низки духовних прозрінь, зростає з сукупності подій та явищ, що людини безпосередньо не торкаються? І чому культура як

безпосередньо осмислений досвід інших людей тут стає необхідною ланкою духовно-практичного освоєння дійсності?

Не в усіх випадках окрема особа здатна піднятися до розуміння самої себе, а тим більше давати оцінку явищам та процесам, що відбуваються навколо неї. Але в усіх випадках читати навіть у "самих собі" означає завжди співвідносити себе, свої власні вчинки з тим, що знаходиться зовні. Досвід іншої особи або осіб – це постійно існуючий орієнтир у будь-якій сфері буття.

Культура заявляє про себе через необхідність знаходження злагоди і блага для всіх вже на рівні буденному. Благо, про яке говорить Платон, має починатися з піклування про людину на рівні тілесному, фізіологічному, її потреб та умов існування. "Тіло" соціуму як матерії і носія загальної життєвої програми усієї людської спільноти, що має постійно відтворюватись, цілком залежить від умов існування окремого соціального атому. Як цей атом росте, розвивається, які умови існують для його появи, що є умовою відтворення усього соціуму? – низка цих питань через фактори матеріальні виходить на рівень загальнофілософських проблем існування. Від вирішення цих питань залежить також те, чи вдасться подолати "байдужість матерії", тобто соціуму, котрий постає як матеріальне утворення на тілі власне природи.

Мужність буття (the courage to be) – формула екзистенціалістів, що почасти переростає у виклик долі, – це вимога існування у кожну епоху, яку у вимірах соціальних, у сфері відносин між людьми, корегує етичний кодекс, котрий зростає перш ніж з'являються окремі науки і який є основою усієї духовної культури. Етичний кодекс стає відбиттям колективної та індивідуальної свідомості, усіх, навіть потаємних сфер людського духу, він позначається на світовідчутті та світоспогляданні кожної епохи, він затверджується в релігії та мистецтві. Саме завдяки йому встановлюється гармонія стосунків, відбуваються пошуки злагоди, як і вершиться справжній "останній Суд", який висвітлює не лише окремі діяння, а й сутність людини, її життєвий шлях. Своєрідний каталог характерів дає вже Священне Писання. Мета розширити сферу життєписів лягає на мистецтво, що стає скарбницею людської пам'яті.

Наскільки релігія та мистецтво беруть на себе обов'язок опіки над людиною, не пригнічуючи її, настільки у лиху годину одна чи інша форми духовно-практичного освоєння дійсності здатні доповнювати одна іншу, цементуючи злагоду у суспільстві і знаходячись у відповідних стосунках з економікою, правом, державним устроєм – від цього залежить сприятливість входження людини у світ буття і світ культури. Прекрасно розумів взаємодію релігії та мистецтва папа Юлій II, коли доручив у кінці 1508 року Рафаелю Санті прикрасити Stanza della Signatura чотирма сюжетами, що охоплювали чотири сфери духовної діяльності людини: Теологію, Філософію, Юриспруденцію та Поезію. Так з'явилися композиції Диспуту, Афінської школи (де знайшлось місце для самого художника), Мудрості, Міри, Сили та Парнасу.

Релігія і мистецтво від початку існування належать до колективних духовно-практичних форм діяльності людей. Колективне в них – це їх визначальна *родова ознака*, навіть за умов *відчуження* від усталених форм буття, що спостерігається і нарастає у минулому столітті. Особисте в них – це те, що переживається та осмислюється усією громадою і невід’ємне від власного "Я". Згадаймо Фіхте: "Йдеться не про мене, якби взагалі справа була в моїй особі, я міг би зайнятися нею, не кажучи про це жодній людині. І взагалі для світу не має значення і не складає події питання про те, що мислить і чого не мислить окрема особа. "Ми" як община, що злилася і цілком пішла в поняття в абсолютному забутті наших індивідуальностей, – ось хто бажав мислити і досліджувати, і саме про це "Ми", а зовсім не про своє "Я" думаю я" (цит. за: [17]).

Живий зв'язок мистецтва з релігією у межах світської культури продовжував існувати навіть за умов тоталітаризму, оскільки релігійне і художнє сприйняття дійсності мають у своїй основі етично-естетичне спрямування, визначаючи місце людини у потоці буття.

По мірі відокремлення мистецтва від сфери сакральної в окрему форму духовно-практичної діяльності воно стає носієм символів як найбільш узагальнених проявів людських стосунків, окремих людських доль, ставлення до життя. За символами постають архетипи згорнених вічних сюжетів та вічних образів, людської поведінки у ситуації постійного екзистенційного вибору. Символ зумовлює наявність смислової глибини, що розширює ідейну та змістовну перспективу творів, як те відбувається у "Фаусті" Гете або "Майстрові та Маргариті" М. Булгакова.

Варто мати на увазі, що символіка, скажімо, музичної мови нарастає аж до межі XIX–XX століть, до піку найвищого формування тонально-гармонічної системи, що водночас став початком її руйнування [18]. У певній мірі тут спостерігається певна паралель з розвитком архітектури, що на межі XIX–XX століть пов'язується зі стилем модерн і цілком спирається на символ. "Архітектура стилю модерн, – пише дослідниця цього стилю С. І. Ніколаєва, – символічна тому, що кожна риска, кожна деталь у ній мають символічну природу, являються зародками символу" [19].

Наявність символів у кожному з видів мистецтва пояснюється світоглядом, що саме керує творчим процесом і знаходить відбиття у кожному з мистецьких артефактів, що зображують безпосередньо саму людину у її історичному бутті.

Час, простір – визначні поняття культури, що дають змогу особистості вважати себе громадянином світу, у будь-яку добу. Давид Гофштейн (1889–1952) писав: "О час! О простір! О число! // На грань хибку я ставлю юний крок, // Правуючи своє русло // В безмежний ваш потік!" – переклад М. Лукаша [20].

Неминуче постає питання про "мову як бачення світу", за Гадамером. У своїй книзі "Істина і метод" Гадамер вбачає "за мовою ...історичне життя духу" [21]. Тут вчений наслідує В. фон Гумбольдта, якого досить точно інтерпретує: "Скрізь, де є мова, діє початкова "мовна

сила" людського духу, і кожна мова здатна досягти тієї загальної мети, до якої прагне ця природна сила людини" [22]. Ще більш важливим є твердження про те, що "скрізь, де є мова і є людина, людина ця не тільки підіймається або вже піднялась над натиском світу...підняття над оточуючим світом є для людини *підняттям до світу*; вона не залишає оточуючий її світ, але стає до нього в...вільне, дистанційоване відношення..." [23].

Підвестись думкою над буденним життям з тим, щоб досягти його сенс, самовизначитись у житті – це й є основа духовності, визначальна ознака духовної культури. Наскільки людина має змогу розкрити свій нескінченний творчий потенціал, наскільки соціум дбає про окремого індивіда – від цього залежать духовні параметри буття у відтвореній картині світу.

Висновки. *Усвідомлення духовних параметрів* буття становить основу творчого методу, художнього стилю, безпосередньо з ним пов'язані усі жанрові метаморфози, радикальні зміни системи художнього мислення і відображуваної картини дійсності. Усвідомлення духовних параметрів буття становить функцію, яку виконує духовна культура у цілому та її найбільш визначний феномен – симфонізм. Сучасний симфонізм проходить шлях від модернізму до постмодернізму, відкриває для себе обрії минулого, опановуючи його художні моделі. В багатьох випадках симфонізм відтворює шлях до злагоди і порозуміння, яким йшла вся європейська культура, на який, зокрема, вказав у своїй творчості Григорій Сковорода.

1. Див.: Гужва О. П. Григорій Савич Сковорода та європейський симфонізм // Аспекти історичного музикознавства – IV : Правда фантастики і фантастика правди. Магічне "дев'ять" в історії художньої культури : зб. наук. пр. – Х. : ХДУМ ім. І. П. Котляревського, 2010. – С. 228–241.
2. Сюта Б. Проблеми організації художньої цілісності в українській музиці другої половини ХХ століття. Дослідження / Богдан Сюта. – К. : НАНУ, 2004. – С. 40. 3. *Стравинський І. Ф.* Статті і матеріали / Игорь Федорович Стравинський ; [сост. Л. С. Дячкова ; под общ. ред. Б. М. Ярустовского]. – М. : Сов. композитор, 1975. – С. 14. 4. *Мамардашвили М.* Лекції о Прусте (психологическая топология пути) / Мираб Мамардашвили. – М. : Ad Marginem, 1995. – С. 113. 5. Там же. – С. 224; 6. Там же. – С. 219. 7. Там же. – С. 168. 8. Там же. – С. 135. 9. Там же. 10. *Лукаш М.* Від Боккаччо до Аполлінера : переклади / Микола Лукаш ; [ред.-упоряд., авт. передм. М. Н. Москаленко]. – К. : Дніпро, 1990. – С. 117. 11. *Мамардашвили М.* Лекції о Прусте (психологическая топология пути) / Мираб Мамардашвили. – М. : Ad Marginem, 1995. – С. 160. 12. Там же. – С. 165. 13. Там же. – С. 160. 14. Там же. – С. 168. 15. Там же. – С. 167. 16. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики / Ханс-Георг Гадамер ; [пер. с нем., общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова]. – М. : Прогресс, 1988. – С. 141. 17. *Гулыга А. В.* Гегель / А. В. Гулыга. – 2-е изд. – М. : Мысль, 1994. – С. 35–36. 18. Див.: Гужва О. Ріхард Штраус на шляху до синтезу мистецтв / Олександр Гужва // Вісн. Держ. акад. керівних кадрів культури і мистецтв. – К. : Міленіум, 2007. – № 3. – С. 63–69. 19. *Николаева С. И.* Эстетика символа в архитектуре русского модерна / Светлана Ивановна Николаева. – М. : Директмедиа паблишинг, 2003. – С. 6. 20. *Лукаш М.* Від Боккаччо до Аполлінера : переклади / Микола Лукаш ; [ред.-упоряд., авт. передм. М. Н. Москаленко]. – К. : Дніпро, 1990. – С. 378. 21. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики / Ханс-Георг Гадамер ; [пер. с нем., общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова]. – М. : Прогресс, 1988. – С. 509. 22. Там же. – С. 508. 23. Там же. – С. 513.

Надійшла до редколегії 09.02.12

КОНЦЕПЦІЯ НЕОРОМАНТИЗМУ В ТВОРЧОСТІ ЛЕСІ УКРАЇНКИ ТА ОЛЬГИ КОБИЛЯНСЬКОЇ

Стаття присвячена аналізу концепції неоромантизму та особливостям трактування неоромантичного образу людини в творчості Лесі Українки та Ольги Кобилянської.

Ключові слова: романтизм, реалізм, неоромантизм, гуманність.

Статья посвящена анализу концепции неоромантизма и особенностям трактовки неоромантического образа человека в творчестве Леси Украинки и Ольги Кобылянской.

Ключевые слова: романтизм, реализм, неоромантизм, гуманность.

The article is devoted the analysis of conception of Neo-romanticism and features of interpretation of Neo-romantic appearance of man in creation Lesya Ukrainka and Olha Kobylianska.

Keywords: Romanticism, Realism, Neo-romanticism, Humanity.

Кінець XIX – початок XX століття в українській культурі проходив під знаком кризи пануючої народницько-позитивістської догматики. Будь-які тенденції до раціонального пояснення життєвих орієнтирів людини (без жодного натяку на суб'єктивність, ірраціональність та унікальність кожного життя) вже не розглядалися як адекватні щодо нових модерністських настроїв інтелігенції. Поступово розпочинається пошук нового способу розуміння людини. Митці цього періоду головним чином зосереджують свою увагу на продукуванні нової художньої техніки зображення внутрішнього світу головного героя, вони намагаються розкрити його суб'єктивну неповторність, його імпульсивну вмотивованість дій. Проте простого переходу від "зовнішнього до внутрішнього" було вже замало. На той час гостро постало питання синтезу зовнішнього із внутрішнім світовідчуттям конкретного героя, що живе тут і тепер, який має діяти в межах суспільних норм, але при цьому намагається не зрадити власним цінностям та моральним ідеалам. Письменники "переломного періоду" перестають зважати на масовість світовідчуття, вони схильні розглядати героя, в першу чергу, як індивідуальність, що живе унікальним та складним життям. Так, в контексті української літератури з'являється феномен "неоромантизму", який за своєю суттю передбачає єднання існуючої тенденції до реалістичного зображення життя людей з вже доволі знайомою українській культурі традицією романтизму.

"Покоління Лесі Українки, Михайла Коцюбинського, Володимира Винниченка, Василя Стефаника, Ольги Кобилянської, Олександра Олеся, Миколи Вороного різко повернуло корабель української літератури в загальноєвропейське річище, при цьому не гублячи питомих національних ознак. Воно заперечило "народницький напрям" й почало фактично витворювати явище ... неоромантизм" [1].

В межах даної роботи буде здійснена спроба порівняльного аналізу концепції неоромантизму в творчості Лесі Українки та Ольги Кобилянської. Саме ці письменниці розглядаються більшістю дослідників як адеп-

ти неоромантизму в українській літературі. На сьогодні існує безліч робіт, що присвячені неоромантизму в творчості Лесі Українки (С. Павличко, Т. Гундорова, Л. Мірошниченко, Н. Збровська, А. Макаров, О. Рисака, В. Гуменюка та інші) та Ольги Кобилянської (О. Маковей, С. Єфремов, А. Кримський, О. Білецький, О. Луцький, Т. Гундорова та інші). Проте важко виокремити праці, які б стосувалися саме теми порівняння концепцій неоромантизму Л. Українки та О. Кобилянської. Дане дослідження є досить актуальним, оскільки дозволяє не лише виявити специфіку неоромантизму в творчості зазначених письменниць, але й глибше розкрити суть самого явища і побачити його цінність для розвитку української культури кінця XIX – початку XX століття. Мета роботи полягає у спробі виокремити світоглядні параметри розуміння "людини" у зв'язку з неоромантизмом Л. Українки та О. Кобилянської.

Зазначимо, що явище неоромантизму більше століття обговорюється в літературних процесах багатьох народів і репрезентує себе як глибокий, поліаспектний феномен мистецько-культурного поступу людства. Вперше про неоромантизм заговорили на межі 1880–90-х років в осередку берлінського аристократичного товариства. Семантичний вимір неоромантизму вказував на необхідність подолання провінціалізму німецького побутописання. Неоромантизм стали розглядати як новий етап в еволюції мистецтва. Така тенденція ознаменувала поступовий відхід мистецтва нового типу від традиції натуралізму. Але варто наголосити, що цей "відхід" не означав заперечення натуралізму, мова йшла, перш за все, про модифікацію останнього. На погляд Ф. Фелса, романтичне та натуралістичне не суперечать одне одному, бо натура, темперамент – ключ до розуміння романтичної картини світу. Він стверджував, що кожен натураліст за своєю суттю є романтиком, навіть якщо сам цього не усвідомлював.

Численні дослідження свідчать про відкритість неоромантизму. Цей літературний феномен не є законсервованим в межах європейської культури, а має досить широку географію. Зокрема, відголоски європейського неоромантизму дослідники простежують в російському та українському літературному процесі кінця XIX – початку XX століття. Російське, радше радянське, літературознавство розглядало неоромантизм виключно в негативному значенні, а, отже, мало чим було подібним до європейського прототипу. Подібне ставлення до цього літературного явища представлено в критичних висловах Ф. Мерінга та Г. Плеханова. Франц Мерінг писав: "Новий романтизм знаходиться набагато нижче старого, який, як би то не було, є відбитком великого повороту в історії суспільства. Історично неоромантизм представляє собою не що інше, як передсмертні судороги літератури і мистецтва, котрі борсаються в залізних обіймах капіталізму, і зрештою, саме "воля" капіталістичної публіки диктує йому свої закони" [2]. Ідеологічні висловлювання Г. Плеханова також чинили опір будь-яким можливостям розвивати літературну неоромантизму. Така тенденція багато в чому посприяла тій обставині, що феномен неоромантизму зник і тривалий час не досліджувався пред-

ставниками російського літературознавства. Принципово інша ситуація з неоромантизмом сформувалася в середовищі української літературної критики. Передові українські діячі кінця XIX – початку XX століття були схильні розглядати неоромантизм не як заперечення романтизму попередньої, народницької, традиції, а як його оновлення. Тим самим простежувалася подібність європейського та українського неоромантизму. Леся Українка, яка першою розпочала впровадження неоромантизму в літературний процес України, не спростовувала того факту, що її ідеї відносно цього літературного феномену сформувалися після того як вона ознайомилася з окремими роботами європейських неоромантиків. У статті "Новітня суспільна драма" (інша редакція – "Європейська соціальна драма в кінці XIX століття") письменниця, порушуючи важливі теоретичні питання щодо характерних ознак неоромантизму, робить посилання на Г. Гауптмана, вважаючи саме його творцем неоромантизму через його визвольне прагнення змалювати народ вже не як стихійну юрбу, "середовище", а як "зібрання конкретних особистостей".

Неоромантизм поступово ставав тим феноменальним утворенням, що поєднував українську літературу із західноєвропейською, тим самим, сприяв подоланню в ній етнографічного примітивізму, вузькопатріотичних, побутово-українофільських тенденцій. Подібна спрямованість неодноразово критикувалася письменниками, що залишалися вірними народницькій традиції з її консерватизмом. В 1891 році в одному із листів до брата Леся Українка писала: "Щодня мушу стинатися з "січовиками" за неоромантизм, за поезії, і вчора таки заставила їх признати, що в літературі мають вартість портрети, а не фотографії (розумієш різницю?), що без "видумки" нема літератури" [3].

Свого часу існувала думка, що Леся Українка розглядала неоромантизм як тимчасовий, перехідний етап до якогось іншого, більш досконалого методу. На думку критиків, підставою для подібних висновків було нечітке визначення поняття "неоромантизму", яким оперувала письменниця. Дійсно, у теоретичних працях Лесі Українки тлумачення "неоромантизму" має три аспекти: по-перше, як стилю, як певного лексико-синтаксичного оформлення художнього тексту; по-друге, як певної техніки "ліплення" характерів; по-третє, як певний мистецький синтез, як створення демократичного образу ідеалу людини майбутнього. Сьогодні не існує жодних підстав вважати, що письменниця ставила собі за мету дати чітку квінтесенцію "неоромантизму". На її думку таке завдання є марною тратою часу. Неоромантизм є динамічним явищем, а будь-які спроби його систематизувати чи визначити, неодмінно призведуть до однобічного розуміння неоромантизму. Суть неоромантизму, за Лесею Українкою, можна розкрити лише охопивши всю динаміку його розвитку. Тому у своїй літературній практиці поетеса прагнула до гармонійного поєднання трьох, вище згаданих, аспектів неоромантизму. Подібне розуміння неоромантизму як динамічного процесу розгортання природи людських характерів ми віднаходимо і в літературній спадщині Ольги Кобилянської.

Зазначимо, що утвердження неоромантизму Леся Українка розпочала з гострої критики натуралізму. Письменниця вважала натуралізм бездумним копіюванням життя. Так, у листі-рецензії від 16 листопада 1905 року до А. Кримського на його роман "Андрій Лаговський" вона гостро розкри-тукувала натуралістичні мотиви відображення дійсності: "Се ж занадто жорстоко – виставити людину на натуралістичне позорище .. проти голої фізіології не допоможе література, бо се не її спеціальність" [4]. Леся Українка намагалася показати, що натуралізм як художній засіб для зображення світу героя є недостатнім, а, інколи, й шкідливим. Нові реалії модерного суспільства вимагали і нових мистецьких технік у зображення дійсності. Ключовим в процесі пошуку нового способу світовідображення, на думку письменниці, мав стати сам митець, його світогляд. Тільки митець, озброєний передовим світоглядом, може глибоко проникнути в суть життєвих явищ, правдиво їх відобразити: "на фальшивій основі навіть геній не може створити нічого живого, правдивого" [5]. Справжній митець, на її думку, повинен показувати нові картини, сповненні художньої правди і, нерозривної з нею, краси. Лише геній мистецтва, завдяки чистому спогляданню і неординарній силі фантазії здатен пізнати і виразити у поезії, живопису і музиці вічну ідею загальнолюдського.

Якщо говорити про стильові особливості неоромантиків, то для "... них головна річ – людська душа, її стан, її рухи в таких чи інших обставинах... Звідси – брак довгих описів та трактатів у їх творах і непереможна хвиля ліризму, що розлита в них. Звідси – несвідомий наклін до ритмічності й музичальності як елементарних проявів зворушень душі ... їх можна назвати ліриками, хоча їх лірика зовсім не суб'єктивна; навпаки, вони далеко об'єктивні від давніх оповідачів, бо за своїми героями вони щезають зовсім, властиво переносячи себе в їх душу... Се найвищий тріумф поетичної техніки, ні, се вже не техніка, се спеціальна душевна організація авторів" [6]. Сама ж Леся Українка була переконана, що цей новий стиль, в першу чергу, орієнтований на модифікацію колишнього романтизму. З самого початку головними темами романтизму були протиставлення мрії і дійсності, буденного та героїчного, надзвичайного. Романтики зображували виняткові, особливі характери, що розкривалися у надзвичайних обставинах. Але, якщо романтизм часто грішив відривом від дійсності, прагненням зобразити екзотичні й навіть фантастичні ситуації, змальовані химерними, контрастними і яскравими фарбами, то представники неоромантизму описували дійсність, насичену реальними революційними перетвореннями, війнами, боротьбою. Великі, надзвичайні події відбувалися на очах поетів і письменників, їх не треба було переносити в потойбічний світ, історичне минуле або у далекі країни. Більше того – значна частина митців безпосередньо брала участь у боротьбі, а не лише оспівувала борців, що, природно, створювало реалістичність через справжнє знання теми. Тепер, замість простоти стилю, ми знаходимо запал і завзятість, нагромадження образів, порівнянь, докорів, погроз, обітниць, надії, гніву – всі почуття, всі пристрасті людського серця. Недарма, значну увагу Леся Українка при-

діляє саме чуттєвій стороні людського існування, адже неоромантизм іманентно передбачає утвердження нової концепції "людини".

Відкриття важливості духовно-ідеального начала у людині, розуміння його як діяльного чинника виступало своєрідною опозицією до будь-яких спроб натуралістичної фетишизації соціального прогресу, в ході якої людська особистість девальвується. Неоромантична концепція особистості, що ґрунтувалась на духовному пориві, прагненні до ідеалу "цілісної людини" мала хоч якось компенсувати існуючий розлад матерії і духу, реальності й ідеалу, людини і світу. Відповідно до цієї двоплановості світу, герої Лесі Українки діляться на дві контрастні групи: на тих, для кого існує лише практично-утилітарне життя, а мрія або зовсім не існує, або тлумачиться як дитяча забавка; і на тих, для кого мрія життєво важлива. Адже справжня людина доти жива, доки в її душі є активне устремління від "буденності" до "мрії", до ідеалу. Звісно, коли людина голодна й холодна, то їй не до мрій: вона потребує хліба та даху над головою. В цьому випадку засуджувати її за "бездуховність" було б проявом вищої міри жорстокості. Але коли людина задовольнила елементарні потреби для прожиття, то без мрії, без ідеалу вона неминуче деградує, перетворюється або на бездуховного практика-торгаша, байдужого до мистецьких цінностей міщанина, як жителі Род-Айленда ("У пущі"), або на звіроподібну істоту вовкулака, як Лукаш ("Лісова Пісня"), або ж одурманює себе наркотикам, "вишуканими" оргіями, як верхівка рабовласницького Риму ("Оргія").

Кладучи в основу свого неоромантизму історичну зміну концепції "людини", Леся Українка демонструє зародження нових стосунків між героєм та масою. Для неоромантизму, як зазначала письменниця, людина перестає бути бутафорською приналежністю натовпу, як це було у старих романтиків, манекеном для примірки костюмів, пошитих із людських "документів", як це було у натуралістів. Неоромантики прагнули творити художній світ, форма якого освоювалась і подавалась би з різних точок зору і оцінювалась би через внутрішнє першовідкривання задіяне в історії героїв. Тут, "людина маси" – людина у повному значенні слова, але вона не виведена із натовпу, не поставлена на самоті. "Старий романтизм прагнув звільнити особистість, – але тільки унікальну та героїчну, – від натовпу; натуралізм розглядав її безнадійно підкореною натовпу .. неоромантизм намагався звільнити особистість в самому натовпі, розширити її права, дати їй можливість віднайти собі подібних і, якщо вона унікальна і при цьому активна, дати їй можливість піднімати до свого рівня інших, а не знижуватися до їх рівня..." [7]. Звідси – відсутність поділу персонажів на головних та другорядних. Дослідник О. Братко зазначає, що в літературних творах Лесі Українки персонажі другого плану постають своєрідним розчепленням свідомої і чуттєвої сфери головного героя на кілька виразних внутрішніх голосів, кожний з яких зазнає серйозного драматичного випробування у процесі розвитку дії. Візьмемо до прикладу Мартіана ("Адвокат Мартіан"). Світогляд цього героя є виваженим, сформованим та безконфліктним. Однак така без-

конфліктність виявляється позірною і хиткою з появою інших героїв повісті. Всі вони є ніби alter ego головного героя. Вони виявляють діалектичну складність і багатогранність абсолютизованих істин, ставлять під сумнів саме підґрунтя переконань та символів віри Мартіана і виступають провокативно-деструктивним елементом, який розкриває внутрішній драматизм головного героя. Важливим нюансом є той факт, що кожне alter ego головного героя в повістях Лесі Українки постають як прояв самостійності. Вони є свідченням того, як міг би розвиватися характер героя якби він в минулому зробив інший вибір. Тобто всі герої повістей письменниці – це суть одного характеру, але під різним кутом зору. Це, ніби, одна людина проживає паралельно декілька самостійних життів. Принципово інша позиція прихована в неоромантизмі Ольги Кобилянської. У повісті "Людина" письменницею порушується принцип самостійності другорядних персонажів. Свідченням цього є образ Орядина, який у творі постає як своєрідний горизонт, на фоні якого розгортається характер Наталки. Орядин заради Орядина О. Кобилянською не розглядається, він не є самостійним героєм. Самостійність героїв – це не лише окрема лінія життя. Самостійність – це, в першу чергу, самототожність. Пригадаймо, що трапилося з головним героєм драми-феєрії "Лісова пісня" (Леся Українка). Внаслідок зради коханої, а відтак і самому собі, Лукаш втрачає самототожність і перетворюється на вовкулаку.

Крім моменту відносної несамостійності героїв повістей О. Кобилянської, існує ще ряд моментів, які відрізняють неоромантизм Лесі Українки від неоромантизму Ольги Кобилянської. Зокрема, Леся Українка досить скептично ставилася до "надлюдського ідеалу", що ми зустрічаємо в "Царівні" О. Кобилянської. Письменниця була переконана, що подібні думки заводять О. Кобилянську не в реальність, а в абстрактні мрії. Але, як нам видається, тут ми маємо справу з парадоксальністю. Скептичне ставлення Л. Українки до "абстрактних мрій" Кобилянської не пояснюють як необхідно читачеві ставитися до романтичних поривань героя досягти вищих ідеалів життя (*ins Blau*), які сповідувала Л. Українка. Вона говорила: "Я за такий романтизм, який не виключає поривів *ins Blau*" [8]. Деякі дослідники творчості Л. Українки припускають, що її віра в романтичні поривання *ins Blau* є не менш абстрактним феноменом, ніж "надлюдський ідеал" у творчості Кобилянської.

Якщо найбільш загально порівнювати неоромантизм Л. Українки з неоромантизмом О. Кобилянської, то відразу у вічі потрапляє суб'єктивність Л. Українки при викладі своєї неоромантичної концепції. Дещо інше звучання неоромантизму ми віднаходимо в творчості Ольги Кобилянської. По-перше, її неоромантизм мав більш теоретичне обґрунтування, по-друге, виступив найбільш адекватною реакцією на літературно-суспільні настрої кінця XIX – початку XX ст. Характерним для творчості О. Кобилянської, що має особливий смисл в історико-літературному процесі кінця XIX – початку XX ст. – це прагнення виразити нові суспільно-культурні потреби дійсності в відповідному стильовому оформленні. Письменниця, в першу чергу, прагнула до адекват-

ного виразу того нового громадсько-особистісного світовідношення, яке зароджувалося в цей час і являло собою спосіб творення нової культури чуття та мислення. Залишаючись вірною романтичній естетиці, авторка "Царівни" творить нову модель ліричного світовідчуття (життя "без подій"), але, водночас, розробляє етико-естетичні основи лірико-суб'єктивної течії в реалізмі. Таким чином "школа" О. Кобилянської репрезентувала одну із особливостей розвитку неоромантизму, його новий ідейно-естетичний зміст.

Головним для неоромантизму Ольги Кобилянської стало завдання з'ясувати змістовне наповнення поняття "естетичного". Оскільки без визначення основних теоретичних параметрів цього поняття було б не можливо говорити про характер літературного процесу в кінці XIX – на початку XX ст. Ідеал прекрасної особистості, тобто особистості гармонійної, котра реалізує собою загальнолюдську родову сутність, людську суспільну природу – як естетичний ідеал, наприкінці XIX ст. набуває форми морального відношення, оскільки сприймається в перспективі руху до такого ідеалу самої реальності. Тепер визначним стає не лише естетичний ідеал людського існування. О. Кобилянська чітко демонструє, що творення будь-якої форми виразу естетичного не може відбуватися без узгодження з етичним і соціальним контекстом. Така позиція письменниці дає підстави розглядати її неоромантичну концепцію в світлі суспільних етико-естетичних настроїв. Подібна тенденція не була характерною для неоромантизму Л. України. Письменниця досить обережно ставилася до проявів суспільного. Її більше цікавили прояви естетичного в людині, її внутрішні переживання. До будь-яких етичних та соціальних контекстів Л. Українка зверталася лише як до контрасту, на фоні якого розгортаються характери її героїв. О. Кобилянська ж спробувала ввести у внутрішній світ своїх героїв ідейно-суспільні настрої, визнаючи їх як вагомий фактор у реалізації естетичного ідеалу. Все вище зазначене не слід розглядати як факт того, що Леся Українка нівелювала значення суспільного в процесі становлення характеру героя. Просто, вона більшу увагу приділяла тому як герой змінює гнітючі настрої в суспільстві. Вона, ніби, приймала за даність, що її герой має "викривлене" під тиском суспільства світобачення. Тоді як О. Кобилянська ставила собі за завдання з'ясувати як саме суспільство "викривлює" світобачення людини. Вона намагалася віднайти причини такого тотального впливу соціальних ідей на свідомість людини.

У кожному творі О. Кобилянської, де змальовується неоромантичний ідеал людини, стверджується самодостатність людини (за умови, що вона володіє собою, долає негативне в собі). Таким чином, її духовним центром є насамперед почуття, а душа – це єдиний і вірний доказ істинності свого існування. Велике значення для неоромантизму Кобилянської має "душа". Коли письменниця замислюється над образом "нової" людини, то говорить лише про "чоловіка з прекрасною душею", адже душа – це глибинне вираження людського "я". Письменниця часто зображує в своїх повістях складні лабіринти людської душі. "Давно стара-

лися люди закони природи відкрити. Тепер стараються відкрити закони душі, а далі ... відкриють нові закони суспільності" [9].

Дослідниця Т. Гундорова називає О. Кобилянську митцем, що поетизувала розуміння гуманності. В центрі її творчості стояла проблема людського характеру, людської особистості, витворення характеру стало основною ідеєю її неоромантичної концепції. Неоромантизм як прояв гуманності являв собою пряму опозицію натуралістичному трактуванню людини як організму. Ольга Кобилянська, таким чином, своєю творчістю досить повно й виразно відбивала духовно-гуманістичну тенденцію в розвитку європейського неоромантизму, частково схиляючись до Ібсена, Якобсона.

Неоромантизм Кобилянської – це, перш за все, символічний неоромантизм. Носієм цієї символіки є "слово". Через "слово" створюється певний самостійний онтологічний світ. Світ, в якому "слово" має силу для звільнення прихованої сутності людського буття. Подібне зосередження на сфері духовного зумовлює в неоромантизмі О. Кобилянської репрезентацію ідеалу "цілого" чоловіка, який є вершиною розвитку і самовдосконалення особистості. Так, гаслом життя Наталки ("Царівна") є "... бути собі ціллю й обробляти самого себе, з дня на день, з року на рік; різьбити себе, вирівнювати, щоб усе було тонке, миле, щоб не осталося дисгармонією ані для ока, ані для серця" [10]. Звідси, на перший план в неоромантизмі Кобилянської виходить інша його властивість – ціннісна основа буття, його духовна еволюція. Але не слід забувати про головну неоромантичну дилему з якою почергово зіштовхнулися Л. Українка та О. Кобилянська: чи "природа" сама з себе, еволюціонуючи, витворює "інтелігенцію", тобто "дух", чи природа зводиться лише до "фізичних потреб", і її треба доповнювати ідеальними вимогами людського життя. Прагнення пояснити та узгодити на ґрунті фізичних і духовних потреб розвиток людської особистості, вивести їх на рівень суспільної свідомості, значною мірою впливає внутрішньо суперечливий комплекс неоромантичних ідей О. Кобилянської. Весь складний комплекс цих ідей в повній мірі виражено в "Царівні" О. Кобилянської, – творі, який можна назвати справжнім маніфестом неоромантичного гуманістичного ідеалу не лише в українській, а й у світовій літературі. Основною тенденцією – утвердження високої духовної сутності людини, важливої громадсько-культурної ролі інтелігенції в житті народу – повість "Царівна" є співзвучною тогочасним передовим суспільним поглядам, зокрема на місце в житті жінки-інтелігентки. Наближаючись певною мірою до таких творів, як повість австрійської письменниці Г. Ройтер "З доброї людини" та повість італійської белетристки Неєри (літературний псевдонім Анни Цуккарі) "Тереза", "Царівна" Кобилянської, проте, стоїть вище за них завдяки своєму громадському звучанню. Наталка ("Царівна") порівняно зі своїми австрійською та італійською "сестрами" живе не тільки в світі вузько інтимних переживань, думає не лише про себе, а й про долю народу, прагне віддати йому свої сили. Тим самим, Кобилянська поступово починає збагачувати українську літературу новими ти-

пами інтелігентів, які, відчуваючи кровний зв'язок з рідним народом, живуть широкими, загальнолюдськими духовними інтересами. Так руйнується міф про зневажливе ставлення О. Кобилянської до народу. Саме через проблему народу, його духовне піднесення, письменниця утверджує свій ідеал людини. І якщо Л. Українка під ідеалом розуміла якусь ідею, а не саму людину (і це підтверджує образ "нової" людини, Мавки, ідей-людини), то О. Кобилянська втілювала саме людину-ідею, тип "вищої" людини. Будь-які аналогії з Ф. Ніцше тут будуть недоречними. Адже людиноненависницька концепція Ф. Ніцше була неприйнятною для письменниці. Бо в неї, говорячи словами М. Горького, людина – це звучить гордо, а в Ф. Ніцше – навпаки: звичайна людина повинна бути поборена, покорена, стоптана, і лише одинаки (надлюди) мають право піднятися над сірою юрбою, стати володарями в царстві Духа. Філософія Ф. Ніцше в її антигуманістичних виявах була глибоко чужою Ользі Юліанівні. Особливо обурювало письменницю зневажливе ставлення німецького філософа до жінки. О. Кобилянська всією своєю творчістю утверджуючи "вище", "ідеальне" розуміння людини, була перейнята ідеєю виховання такої особистості, характеру, який міг стати взірцем, що поєднає інтелігенцію та народ. Всі її "аристократи" дбають про культуру своєї особи не як про ціль для самих себе, а як про виховання людей, сильних розумом, з глибоким чуттям суспільності.

Резюмуючи, треба зазначити, що неоромантизм Лесі Українки був пробним варіантом для української літератури. Письменниця намагалася через неоромантизм охопити якомога більше явищ, інколи уникаючи послідовності в обґрунтуваннях. Тоді як Ольга Кобилянська намагалася зануритися в глибинну сутність неоромантизму, формуючи його теоретичну визначеність. Загальна формула неоромантизму, яку сповідували письменниці – необхідність поєднувати реалістичне зображення дійсності з романтичним поривом людської душі, – реалізувалася ними на різних основах. Так, Леся Українка ще залишалася вірною позиції романтизму. Для неї головним був порив *ins Blau*. Але вона неодноразово писала, що жодний романтичний порив є неможливий без реалізму життєвих сил людини. Ольга Кобилянська в своїй творчості сповідувала первинність реалізму, але при цьому її реалізм реалізувався лише на фоні романтизму людського життя.

Неоромантизм Лесі Українки – цей "романтичний реалізм", чи "реалістичний романтизм", – проявився в історико-героїчній тематиці, безкомпромісних конфліктах, типології героя-борця за волю і незалежність народу, в особливостях світобачення та світовідображення, залежних від послідовного революційного демократизму та гуманізму всієї її творчості. Неоромантизм Ольги Кобилянської – це ілюстрація складного процесу етико-естетичної трансформації людської природи крізь призму психічного. Беззаперечна заслуга письменниці полягає в тому, що вона ввела в українську літературу нові типи людей етично-естетичного спрямування, втілюючи у своїх творах образ сильної особистості, яка попри обставини не занепадає духом, а прагне до самоствердження.

В цілому концепції неоромантизму двох письменниць гармонійно доповнюються і формують єдиний художній простір для літературного процесу наприкінці XIX – початку XX ст.

Неоромантизм Лесі Українки та Ольги Кобилянської – це не готовий результат, це, швидше, пошук особистого міфу модерності та пошук нової мови художнього виразу, що символізувало про формування не-класичної картини світу. Таким чином, у період глибокого переосмислення діапазону бачення людини, пізнання її внутрішньої сутності, психологічних можливостей, неоромантизм постав як єдиний шлях оновлення людини. "Різьблячи" себе людина пізнає світ. Ідеальна структура характеру, розроблена неоромантиками, базувалася на духовному поступі. Гармонійна, вільна особистість сприймалася у перспективі руху до майбутнього.

1. Шевчук В. "Хатяни" й український неоромантизм // Українська хата : поезії. – К., 1990. – С. 5. 2. Меринг Ф. Литературно-критические статьи / Меринг Франц. – М.; Л. : Худож. лит., 1964. – С. 348. 3. Українка Леся. Зібрання творів : у 12 т. Т. 9. – К. : Наукова думка, 1978. – С. 71. 4. Українка Леся. Твори : у 4 т. Т. 4. Оповідання; Статті; Листи / упоряд. Н. Вишневська. – К. : Дніпро, 1982. – С. 343. 5. Там само. – С. 125. 6. Франко І. Старе й нове в сучасній українській літературі // ЛНВ. – 1904. – Т. 25. – С. 81–82. 7. Історія української літератури кінця XIX – поч. XX ст. / за ред. П. П. Хропка. – К. : Вища шк., 1991. – С. 103. 8. Історія української літератури кінця XIX – початку XX ст. / за ред. Н. Жук, Л. Іванова. – К. : Видав. Український Університет, 1967. – С. 97. 9. Кобилянська О. До світа: Новели і нариси. – Львів, 1905. – С. 149. 10. Кобилянська О. Царівна [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://lib.ru/SU/UKRAINA/KOBILYANS_KA/carevna.txt.

Надійшла до редколегії 07.02.12

УДК 130.2: 81'23

О. В. Соколіна, асп., КНУТШ

МОВА ЯК ОДИН З ЧИННИКІВ ФОРМУВАННЯ МЕНТАЛЬНОСТІ

Стаття подає науковий аналіз поглядів науковців на зміст понять "мова" і "ментальність" та є спробою показати взаємозв'язок та взаємозалежність цих понять.

Ключові слова: мова, ментальність, етнічний менталітет, суспільна свідомість.

Статья дает научный анализ взглядов ученых на содержание понятий "язык" и "ментальность" и является попыткой показать взаимосвязь и взаимозависимость этих понятий.

Ключевые слова: язык, ментальность, этнический менталитет, общественное сознание.

The article provites the scientific analysis of scientists points of views on the teims "language" and "mentality". It is the attempt to state the interrelation and interconnection of these notions.

Keywords: language, mentality, ethnic mentality, social consciousness.

Пізнаючи мову, ми пізнаємо світ, навколишнє середовище, але в межах свого народу, його свідомості, психіки тощо. Українська мова дає нам можливість пізнати світ очима українця, українського народу, російська – російського, німецька – німецького і так далі. Як слушно зауважує Гадамер у своїй статті "Батьківщина і мова", "...в рідній мові струменить уся близькість до свого, у ній – звичай, традиції й знайомий світ" [1].

Мова формує наш розум і духовність. Український фольклор, художня література, театр, пісня, втілені у словесній формі, розкривають перед людиною світ краси. У живому мовленні кожна мова виконує, в основному, функцію спілкування, у художньому творі вона служить засобом образного відтворення дійсності. Це теж своєрідний акт спілкування майстра слова з читачем або слухачем.

Мова – фундаментальний фактор розвитку та становлення особистості. Вона є головним інстинктом, який відрізняє людину від інших живих істот, це є соціальний зв'язок між людьми, засіб для виявлення свого внутрішнього світу і для приймання нового безмежного знання. З усіх живих істот словесну мову має тільки людина. Уявлення дитини тільки тоді стають певними і ясними, коли вони одержують словесне вираження. Дитина народжується з готовим механізмом для мови, але не має її майже до кінця першого року, бо мова – це не тільки звуковий вияв, а процес розумовий, який поволі розвивається у дитини, в залежності від її інтелектуального розвитку. Відомий психолог Ж. Піаже, вважає, що перші, фрагментарні і несистематичні знання про свою етнічну належність дитина отримує у 6–7 років, а у 8–9 років уже чітко ідентифікує себе зі своєю етнічною групою на основі національності батьків, місця проживання, рідної мови; приблизно в цей самий час пробуджуються національні почуття. У 10–11 років національна самосвідомість формується у повному об'ємі, у якості особливостей різних народів дитина відмічає унікальність історії, специфіку традиційної культури побуту [2].

Людина з'явилася на світ і з першої хвилини чує звуки своєї майбутньої мови. Мова знайомить її з оточуючим світом, навіязуючи їй те бачення, ту картину, яку "намалювали" до неї. Одночасно з цим через мову людина отримує уявлення про світ і суспільство, громадянином якого вона стала, про її культуру, тобто про систему цінностей, моралі, поведінки тощо. Тож, у певному розумінні, мова формує і відображає характер свого носія, це є найоб'єктивніший показник ментальності народу.

Поняття "ментальність" своєю появою в історичному лексиконі завдячує Марку Блоку та Люсьєну Февру, які заснували у 1929 році у Парижі журнал "Аннали економічної та соціальної історії". Однак, було б невірним вважати, що до 1929 року поняття "менталітет" не використовувалось в науці взагалі. На початку століття у повсякденній мові цим терміном позначались переважно колективні системи світовідчуття і поведінки. У цей самий час слово "менталітет" з'являється і в Україні, у повсякденній мові провінційних галичан, про що свідчить роман Ірини Вільде "Сестри Ричинські".

Ментальність пов'язується в теорії з визначенням світоглядної основи принципів розвитку будь-якої соціальної системи (людина, етнос, нація, держава тощо) як сила, яка суттєво впливає на історичний процес в цілому.

У науковій літературі досить часто поняття "ментальність" пов'язане з такими латинськими аналогами, як *mentalis*, *mens*, – "розумовий", "розум", "думка" або "інтелект". Отже, виходячи з самої етимології слова,

зміст ментальності міститься у когнітивній сфері та визначається насамперед тими знаннями, якими володіє дана спільнота. Разом з віруваннями знання створюють уявлення про навколишній світ, який є фундаментом ментальності, задаючи разом з домінуючими потребами та архетипами колективного безсвідомого ієрархію цінностей, яка характеризує дану спільноту.

А. Гуревич вказує, що в ході історії, "мисленнєвий інструментарій" людини й суспільства неодмінно змінюється, тому що ментальність як світобачення не тотожна ідеології, котра має справу з продуманими системами думки, й переважно залишається непрорефлектованою і логічно невиявленою. Ментальність, на думку А. Гуревича, це не філософські, наукові чи естетичні системи, а той рівень суспільної свідомості, на якому думка невід'ємна від емоцій, латентних звичок і прийомів свідомості [3].

В українській традиції, що складалася у діаспорних історико-філософських школах, поняття "ментальність" трактується як "національна вдача" чи "вдача народу". Саме вона, як стверджує дослідник Н. Григорів, "є тим спільним, що є у всіх народів, що їх об'єднує в один людський тип, а у відношенні до других народів, до всього людства є тим, чим народи відрізняються один від другого" [4].

Журнал "Генеза" дає трактування цього поняття різними фахівцями (соціологами, філософами, істориками та ін.) – представниками сучасної української наукової думки. Так, соціолог М. Міщенко розглядає ментальність як деяку суспільно-політичну реальність, в якій живе певна спільнота, виступаючи не стільки способом реагування, скільки об'єктивною дійсністю в якій перебуває спільнота, і на яку як вона, так і інші спільноти змушені зважати.

Л. Шкляр бачить у слові "ментальність" багато неясного і неоднозначного, але відчуває за ним потужний евристичний зміст, не погоджуючись із заміною його поняттям, "національний характер". Хоча вони й дуже близькі, проте, на думку науковця, національний характер – це те, що пов'язане здебільшого з етнографією, рівнем побутової народної свідомості. Ментальність, у розумінні Л. Шкляра, – це духовна домінанта в житті нації, яка безпосередньо реалізується в її культурі. Підтримує визначення ментальності як способу мислення і стиль інтелектуальної діяльності, що останнім десятиріччям стало дуже поширеним у сфері гносеології, логіки, методологічних студій.

С. Грабовський вживає ментальність для означення певних, усталених духовних структур, які існують у певних, усталених спільнот людей. Це все – більше, ніж когнітивні установки, це є те, що об'єднує архетипи у певну цілісність. Цим словом позначається не просто весь спосіб думання як такого, а саме його певний спосіб, інваріант, а інваріант – річ надзвичайно стійка [5].

Ментальність нації, як специфічний спосіб сприйняття (аперцепції) і розуміння (інтерпретації) народом свого внутрішнього світу та зовнішніх обставин, виробляється під впливом багатовікових культурно-історичних, геополітичних, природно-кліматичних та інших чинників. Менталь-

ність має практичний напрям: перевірений поколіннями досвід орієнтує людей на те, що треба використовувати й розвивати, а чого уникати, як жити і утвердити себе у довколишньому світі. Як вважає сучасний етнолог М. Степико, саме життєвий досвід індивідів формує менталітет того чи іншого етносу. Зі змістовно-категоріальної точки зору життєвий досвід – це практичне відношення людини до світу в основі умінь, трудових та інших навичок. Воно включає в себе моральні норми та норми звичаєвого права, які об'єктивуються в зовнішній діяльності людини. Це співпадає з її етнічною поведінкою, регламентованою межами конкретної спільності і потребами повсякденного існування. Знання, які включені в це відношення, є відображенням кінцевого і особливого в життєдіяльності суб'єктів певних культурно-господарських типів, а також природних та суспільних умов, способів своєї реалізації, на відміну від теоретичного знання як відображення загального та необхідного.

Досвід, котрий нація здобуває у процесі свого становлення, є унікальним і не може бути повтореним ніякими іншими утвореннями. Здобуваючи досвід, нація утворює свою власну історію, і ця творчість виступає як творіння унікальних смислів, творіння певного, притаманного виключно їй, поля культури. Цьому полю культури властиві певні цінності, особливі правила інтерпретації та дефініції, що викликані специфікою людей та зв'язків, які вони утворюють. Це поле культури і дозволяє нації усвідомлювати себе як цілісність, а також творить ментальність кожної нації.

Ментальність не має внутрішньої диференціації на моральну, політичну та інші, а виступає як цілісне духовне утворення. Це душа народу, що пронизує всі сфери життєдіяльності людини і виявляється у домінуючих життєвих настановах, у характерних особливостях світосприйняття, у системі моральних вимог, норм, цінностей, принципів виховання, у формах взаємин між людьми, родинних засадах, у ставленні до природи і праці, у національному характері. О. Забужко вважає, що ментальність означає усю духовну продукцію, витворену зусиллями певного народу. Вона відбиває сутність колективної свідомості. Ідея на рівні ментальності – це не продукт чийогось індивідуального світобачення, а радше емоційний ґрунт, на якому виникають ідеї і символи. Пізнавальна цінність ментальності як психологічного субстрату якраз і полягає в тому, що вона являє собою відображення історичного процесу у суспільній психології – нехай і не завжди адекватне, здебільшого трансформоване пізнішими ідеологічними нашаруваннями, подекуди навіть спотворене. Усвідомлені елементи менталітету тісно пов'язані зі сферою несвідомою, яка розуміється відносно до етносів, націй як колективне безсвідоме. Звідси у найзагальнішому її вигляді ментальність може бути визначена як певна, характерна для конкретної культури, специфіка психічного життя репрезентуючих культуру людей, – психологічний архетип, "темперамент" тієї чи іншої людської спільноти, детермінований економічними та політичними умовами життя в історичному аспекті.

Дослідник Є. Боринштейн наголошує: "Як суспільство впливає на мову через особистість, так і мова завжди впливає на суспільство через діяльність особистості, сприяє налагодженню соціальних зв'язків" [6].

"Мова регламентує ментальність", а "ментальність регламентує мову, точно так проявляючи (і реалізуючи) себе в інших мовах – невербальних засобах вираження думки і почуття – від міміки і жестів, обрядів і ритуалів до танцю, живопису і архітектури" [6].

Мова сприяє відтворенню етнічного менталітету у кожному новому поколінні людей, нав'язуючи дитині такий спосіб мислення, який узгоджується зі структурою мови, а отже і зі структурою етнічного менталітету. У той самий час відтворювані завдяки мові етнічні стереотипи мислення сприяють закріпленню у мові особливостей, які узгоджуються з цими стереотипами.

Як слушно зауважує Е. Сепір у своїй праці "Вступ у вивчення мови", людина в певному розумінні має вроджені здібності до мови, але це пов'язано з тим, що народжується вона в першу чергу в суспільстві, яке не може не залучити її до своїх традицій. І якщо уявити людину, яка після народження опинилася поза суспільством, то така людина ніколи не навчиться говорити, тобто виражати свої думки згідно традиційної системи певного суспільства. Е. Сепір переконаний, що якщо забрати немовля з соціального оточення, у якому воно з'явилося на світ, і перенести його у зовсім інше оточення, його мова буде мати різку відмінність від мови його рідного середовища. Мова, на його думку, є чисто історичною спадщиною колективу, продуктом довгого соціального використання. Вона багатообразна, як і будь-яка творча діяльність, можливо не настільки усвідомлювано, але все ж не в меншій мірі, ніж релігії, вірування, звичаї, мистецтва різних народів. Мова є не інстинктивна, а набута, "культурна" функція [7].

Фуко стверджував, що інструментом засвоєння реальності є мова, мовна практика людей, у ході якої не лише засвоюється, "обговорюється" світ, але й складаються правила цього обговорювання, правила самої мови, а значить і відповідні мисленнєві конструкції [8].

Німецький філософ Мартін Гайдеггер говорив про те, що мова – це дім буття. Дім у якому живе буття. Живе за законами цього дому. А у кожного народу свій дім, і відповідно, свій спосіб проживання у ньому. Вільгельм фон Гумбольдт у свій час писав, що кожен народ обведений колом своєї мови і вийти з цього кола може, лише перейшовши в інше [9]. "Так як мови нерозривно пов'язані з внутрішньою природою людини і скоріш самостійно витікають з неї, ніж довільно створюються нею, то так само можна було б назвати духовну особливість дією мов (і навпаки). Істина і в тому і в іншому разом: характер народу і особливості його мови разом і за взаємною згодою впливають з глибини духу" [9]. А О. Потебня доповнює Гумбольдта: "Людина, яка говорить двома мовами, переходячи від однієї мови до іншої, змінює разом з тим характер і напрямок плину своєї думки, до того ж так, що зусилля його волі лише змінює хід його думки, а на подальший плін її впливає лише опосередковано. Це зусилля може бути порівняне з тим, що робить стрілочник, який переводить один потяг на інші рейки" [9].

Ментальність проникає у всі ланки етносу багато в чому тому, що сприймається несвідомо, просто "вбирається" людьми з ранніх років як

єдино можливий спосіб світосприйняття. Надважливим засобом трансляції ментальності є традиція, яка найчастіше навіть не усвідомлюється як традиція. Саме в силу неусвідомлення цієї традиції ментальність статична і якщо й змінюється, то це відбувається надто повільно протягом великих історичних періодів. Якщо ж змінюється ядро ментальності, то ми маємо справу вже з зовсім іншим етносом, який володіє зовсім іншою картиною світу.

Важлива функція мови полягає у тому, що вона зберігає культуру і передає її з покоління у покоління. Саме тому мова відіграє настільки значиму роль у формуванні особистості, ментальності народу.

Та мова не лише відображає культуру свого народу, його соціальний устрій, ментальність, світогляд тощо, але й зберігає накопичений ним соціокультурний пласт, який слугує важливим способом формування наступних поколінь, тобто інструментом культури.

Мова – живий, безперервно функціонуючий і постійно змінюваний організм. Є поняття "живої" та "мертвої" мови і це не випадково. Адже всі мови колись народились, і одні вмерли давно, а деякі вмирають зараз. Мова вмирає, коли зникає народ, який говорить цією мовою. З народом зникає і його культура, а без культури, без її руху і розвитку мова теж перестає жити і стає мертвою, тією, що зберігається у письмових пам'ятках.

Цікавим є той факт, що культура для життя мови важливіша, ніж народ, її носій. З падіння Римської імперії зупинився розвиток римської культури і померла латина, хоча нащадки римлян і сьогодні живуть у Римі. Та це вже інша культура, інша мова. Теж саме і з давньогрецькою та давньоруською мовами: нащадки народів, які послуговувались цими мовами, живуть, але ані сучасні греки, ані сучасні росіяни не можуть розуміти мертвих праотців своїх мов – давньогрецької та давньоруської – без спеціального їх вивчення.

Жива сучасна мова знаходиться у постійному русі і розвитку. Кожна людина, яка говорить чи пише рідною мовою, повторює уже готові структури, наслідуючи мільйонам носіїв цієї мови (звичайно, якщо це розвинена мова), і одночасно творить мову.

Очевидним є той факт, що мова як дзеркало культури відображає і всі найбільш важливі і стійкі зміни у способі життя та ментальності народу.

Розрив між культурами, їх конфлікт можливий не лише у вигляді зіткнення рідної і чужої культур, але і всередині своєї, рідної культури, коли зміни у житті суспільства досягають такого рівня, що наступні покоління уже не пам'ятають, не знають, не розуміють культуру і світогляд своїх предків.

Знання створюють уявлення про навколишній світ, який є фундаментом ментальності, задаючи разом з домінуючими потребами та архетипами колективного безсвідомого ієрархію цінностей, яка характеризує дану спільноту.

У ментальності можна прослідкувати певну стійку духовну сутність етносу, його специфічну відмінність від інших народів, основу культурного життя в усіх його проявах. Відповідно становлення особистості

може відбуватися тільки з урахуванням того, яким чином ця особистість сприймає та відтворює основні риси національної ментальності.

Усі народи відображають свої уявлення, свій особливий спосіб мислення, образність світогляду, національну ментальність у мовному вираженні предметів і явищ.

Ментальність, як і мова є продуктом діяльності духовних сил народу, що накопичувався протягом століть і продовжує формуватися та безперервно видозмінюватися й сьогодні. Кожна історична епоха залишає свій відбиток у мові, важливі історичні події здатні змінити мовну картину світу. Проте, мовні зміни випливають, перш за все, зі змін національної ментальності.

Сам процес мислення має національну специфіку, яка обумовлена національним характером. Оригінальність нашого мислення залежить від знання мови і здатності користуватися нею під час думання. А оскільки в мові відображається національна психологія мислення, то в таємниці національної душі ми можемо проникнути тільки через її мову. Висловлюючи певну думку, людина користується словами несвідомо, концентруючи увагу тільки на змісті самої думки.

Мова виражає не лише думки, а й почуття, відчуття, емоції; мислення реалізується не лише в мові, але й у художніх образах, жестах, поглядах, діях. Однак висловлювання думок – найважливіша функція мови, а мова – найважливіший "реалізатор" продуктів мислення.

У "некорінних" носіїв мови (наприклад, росіян, які давно живуть у США і розмовляють англійською мовою) менталітет і мова можуть не відповідати і навіть суперечити одна одній (тобто російські американці можуть говорити англійською, і навіть лише англійською, але думати при цьому "російською").

Ментальність народу впливає на своєрідність мови. Звідси розрізнення мов – це передусім розрізнення світоспоглядання.

На завершення необхідно зазначити, що реалізм мови і менталітету є однією з визначальних, але далеко не єдиною з їхніх характеристик, оскільки такий складний і різнобічний феномен, як ментальність, не може зводитись тільки до однієї особливості, і зрозуміло, що її зміст і основні ознаки потребують подальшого дослідження. Але саме у мові проступають ті ментальні особливості народу, що характерні для його душі, свідомості та світосприйняття.

1. *Гадамер, Г.-Г.* Батьківщина і мова // Герменевтика і поетика : вибрані твори. – К. : Юніверс, 2001.
2. *Пиаже Ж.* Речь и мышления ребенка. – М. : Изд-во "Римис".
3. *Гуревич А.* Исторический синтез и школа "Анналов". – М. : Наука, 1993.
4. *Григорів Н.* Українська національна вдача. – Веннінг, 1999.
5. Поняття ментальності в суспільних науках // Генеза: Філософія. Історія. Політологія. – К. : Генеза, 1995. – С. 8–13.
6. *Боринштейн Є.* Соціокультурні особливості мовної особистості // Соціальна психологія. – 2004. – № 5 (7). – С. 63–72.
7. *Селіп Э.* Язык. Введение в изучение речи. – М. : Директ-Медиа, 2007.
8. *Буро А.* Предположения к ограничению истории ментальностей // История ментальностей и историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. – М. : Рос. гос. гуманит. ун-т, 1996. – С. 66–72.
9. *Потебня А.* Эстетика и поэтика. – М. : Искусство, 1976.

Надійшла до редколегії 15.03.12

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

В. Я. Пивовар, канд. філос. наук, УСЗ, Київ

АНТРОПОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ БУТТЯ ЛЮДИНИ В КОНТЕКСТІ ПРАВОВОЇ КУЛЬТУРИ

У статті аналізуються антропологічні аспекти буття людини в контексті правової культури.

Ключові слова: буття людини, юридична антропологія, правова культура, правова акультурація, правове мислення, "антропологічний поворот" до людини.

В статье анализируются антропологические аспекты бытия человека в контексте правовой культуры.

Ключевые слова: бытие человека, юридическая антропология, правовая культура, правовая акультурация, правовое мышление, "антропологический поворот" к человеку.

The article analyses anthropological aspects of human being within legal culture.

Keywords: human being, juridical anthropology, legal culture, legal distortion of culture, legal thinking, "anthropological turn" towards a man.

Розвиток філософії права відбувається не тільки шляхом досягнення більшої визначеності в таких дисциплінах, як загальна теорія права, правознавство, соціологія права, але й через формування нових правових дисциплін, що розширюють і узагальнюють правові дослідження, які розкривають нові грані права. У цьому зв'язку помітну роль серед філософських і юридичних дисциплін починає відігравати антропологія права. На основі широкого комплексу сучасних гуманітарних правових ідей, концепцій, цінностей вона надає оптимізму сприймати кризу етатистських ідеологій, кількісне зростання правових норм, їх швидку зміну, падіння значення слова в нових інформаційних системах [1].

Обставинами, що визначають формування як нового наукового напрямку в філософії права і правознавстві антропології права вважаються: по-перше, необхідність змін у процесах правотворчості (нормотворчості) і правозастосування, з урахуванням особливостей людської натури, менталітету тощо; по-друге, з урахування нових концепцій і наукових розробок з питань розвитку правових культур, їх взаємодії, інтерпретації правового нігілізму в різних правових сім'ях, існування прав і свобод у зв'язку зі специфікою власної правової культури й багато чого іншого [2]. До того ж не можна не взяти до уваги, що в попередній період вітчизняної історії панування марксистської ідеології загальнотеоретичні дослідження характеризувалися яскраво вираженим анти антропологізмом [3].

Впровадження антропологічного підходу в правовому мисленні дозволяє перебороти домінування соціоцентричних, державоцентричних настанов, що передбачають більш важливе значення цілого (суспільства, держави), ніж частини (громадянина), здійснити "антропологічний поворот" до людини як первинної правової реальності [4].

Для розуміння проблем юридичної антропології варто позначити особливості сучасного антропологізму. У першу чергу, сучасний антропологізм повернений до внутрішнього духовного світу людини, тому поряд із двома сферами (природною та культурною), в яких класичний антропологізм розглядав людину, уводиться третя сфера – внутрішній духовний світ як концентрація людської активності.

Класичний антропологізм виходив з того, що людина вільна в рамках зовнішньої (об'єктивної) необхідності. Для сучасного антропологізму характерний розгляд свободи як можливості виходу за межі даної соціальної і природної необхідності.

Сучасна антропологія констатує, що людина вкрай неспеціалізована істота, бідно наділена від природи інстинктами. Мозок людини не спеціалізований, не "зациклений" на певних видах поведінки. У цій неспеціалізованості людини основа її індивідуальності, пластичності, свободи й непередбачуваності.

У класичному антропологізмі загальнолюдське перебувало в опозиції до індивідуального, складаючи принципову суперечність. Сучасний антропологізм, виходячи з визнання цієї суперечності, ставить завдання його вирішення шляхом виявлення паралелей між загальнолюдським і загально-індивідуальним [5].

Будь-який розділ антропології пов'язаний з характеристикою певного зрізу цілісності людини. Тому визначення предмета юридичної антропології означає розкриття й вивчення внутрішнього світу людини, що дозволяє їй реалізувати себе як творця правової та державної реальності, а також вивчення закономірностей і процесів об'єктивації духовного світу людини у правових нормах, цінностях, державних інститутах тощо.

У принципі до цієї проблематики наші вчені звернулися ще в 70-ті роки минулого сторіччя й опублікували монографії, що викликали широкий резонанс у радянській юридичній науці [6]. Однак сформовані обмеження правових досліджень марксистською методологією і правовим досвідом радянського суспільства не дозволяли вийти на широкі узагальнення і спеціальний аналіз питань антропології права.

Сьогодні в нас відсутні обмеження для її розвитку, для пізнання правового досвіду, що накопичений людством. На цьому шляху в інших барвах бачиться проблема співвідношення права й держави, "міра правоутворення" держави, саморозвиток права, вплив іноземного й міжнародного права на національне право, поява таких правових принципів, як обмеження суверенітету держави на користь загальнолюдських норм світового співтовариства, пріоритету визнаних принципів і норм міжнародного права, пряме забезпечення міжнародно-правового захисту прав і свобод людини і громадянина [7].

Нині більшість вчених поняття "антропологія права" і "юридична антропологія" розглядають як синоніми, хоч деякі автори вбачають нюанси.

Російський дослідник права О. О. Пучков убагає призначення юридичної антропології в тому, щоб забезпечити дослідження актуальних

проблем буття людини у правовій діяльності [8]. У цьому зв'язку поновому бачаться традиційні проблеми юриспруденції: правосвідомості, правової поведінки, нарешті, людини у правовій сфері. Зокрема, образ людини, створений у юридичній теорії і практиці, не дозволяє ефективно вирішувати багато правових проблем [9]. На жаль, поширена переоцінка знання раціональної поведінки призводить до ігнорування всього багатства людського досвіду й людських переживань. Саме тут юридична антропологія відкриває нові можливості для розуміння поведінки людини у правовій сфері [10].

Юридична антропологія дозволяє виділити загально-правові тенденції розвитку в комплексі з визнанням правового різноманіття і встановлення міри правових відмінностей. Вона приходить до заперечення механістичного еволюціонізму, за її допомогою вдається перебороти одну з вад сучасного західного права, спрямованого до однаковості. Як відзначає Н. Рулан, "якщо еволюція й існує, то складається не з діахронічної зміни одного явища іншим, а із кращого, і головне, оборотного вибору певних соціально-юридичних форм, у той час як інші, не зникаючи, тимчасово відходять на інший план, тобто в такі сфери соціального життя, що перебувають поза полем зору офіційного права" [11].

Антропологія права (юридична антропологія) свідчить про спроби людини на різних етапах суспільного розвитку розпізнати зв'язки й установити наступність у правовому розвитку. Тим часом, лише у XX сторіччі проблема культури починає розкриватися в поняттях "культура", "цінності культури", "типи культури", і стає ясно, що життя сучасної людини відбувається в умовах дифузії різноманітних культур [12]. До того ж юридична антропологія не може не враховувати антропологічний дуалізм сучасного розвитку світу. Росія, Китай і світ ісламу з населенням у 2 млрд. чоловік являють собою православну, конфуціанську й ісламську цивілізації, що виникають із традиції, які створюють глобальну розділову лінію, що відбиває вічність антропологічного дуалізму, створюють раціоналістичний атлантичний тезі свою традиціоналістичну сукупну антитезу як двигун розвитку у XXI столітті [13].

Сучасний дослідник філософських проблем права В. С. Нерсисянц визначає юридичну антропологію як науку про людину в її правових проявах, вимірах, характеристиках, що вивчає правові форми життєдіяльності від стародавності до наших днів [14]. Сучасна антропологія права ставить перед собою за мету крок за кроком вивчити на матеріалі різних правових систем, яким чином єдність і відмінність уживаються в різних культурах, не виключаючи одна одну.

У французького юриста Норбера Рулана юридична антропологія розглядається як дисципліна, "що шляхом аналізу письмового чи усного слова, практики й системи представництва, вивчає процеси юридизації, властиві кожному суспільству, і прагне виявити їхню внутрішню логіку". Очевидно, найбільш прийнятний підхід до антропології права пов'яза-

ний з виділенням як її мети формування адекватного уявлення про правове буття людини. На цій основі А. І. Ковлер вважає, що "юридична антропологія вивчає правове буття людини на всіх стадіях розвитку цього буття, від архаїчних до сучасних" [15].

У вітчизняному правознавстві С. І. Максимов використовує термін "правова антропологія" й розглядає її як вчення про спосіб і структуру буття людини – суб'єкта права чи, іншими словами, вчення про право як спосіб людського буття [16].

Термін "юридична антропологія" в початковий період свого становлення (він зародилася у другій половині XIX століття і пов'язаний з іменами Г. Дж. Самнера-Мена, І. Я. Баховена, Льюїса Г. Моргана), які використовували ідеї еволюціонізму. Вони стверджували, що всі людські спільності проходять ідентичні стадії розвитку у формах економічної, соціальної і правової організації. Звідси класичний вияв різниці між традиційним і сучасним суспільством. У традиційному суспільстві механічна солідарність індивідів у групах утворювалася за допомогою сплаву політики, релігії і права, у сучасному суспільстві – солідарність носить органічний характер, де держава є інституціональним виявом соціальної диференціації, а право набуває автономії стосовно інших форм соціального регулювання.

У заслугу правового еволюціонізму ставлять вихід за рамки вивчення римського права до багатства інших правових систем, спроби описати ці системи як похідні від технократичних і економічних чинників.

Однак використання понять еволюції й ускладнення якісного стану при характеристиці правових систем виявилось неспроможним, оскільки, як встановлено, правові системи традиційних суспільств настільки ж складні, як і в сучасних суспільствах, до того ж право у традиційних суспільствах виражається найпевніше у процесах, ніж у фіксованих нормах, і, отже, йдеться не тільки про еволюцію, але і про якісне удосконалювання права.

На зміну теорії правового еволюціонізму прийшли ідеї функціоналізму (Б. Малиновський), коли нормативний аналіз, що концентрував увагу на праві як нормативах, що виходять від центральної влади, був замінений на процесуальний аналіз, де право визначається своєю функцією взаємності, найпевніше виявляється у процесі врегулювання конфліктів, ніж у нормах, що також відіграють певну роль у вирішенні суперечок.

У наш час вважається, що нормативний і процесуальний підходи не мають протиставлятися, а враховувати як специфіку норм, так і особливості процесів, знаходячи свій вияв в синтетичному підході.

Юридична антропологія свідчить, що кожна правова культура має право на автономію стосовно інших, при цьому взаємними зусиллями варто було б окреслити межі цієї автономії, визнати плюралізм правопорядків, відмовившись від етноцентризму (європоцентризму). До того ж, як показали антропологічні дослідження, за державним правом (пра-

вом держави) найчастіше ховаються інші недержавні форми права, які стали теоретичною основою для концепції правового плюралізму.

Юридична антропологія дозволяє розкрити динаміку правової культури, виділити центр і периферію правової культури. При цьому фіксована тверда нормативність центру правової культури, його консерватизм. Поряд із цим розкриваються конструктивні й тупикові напрями динаміки правової культури. Визначаються рушійні сили динаміки правової культури, якими є суперечності між змістом правової культури й суспільних відносин, між правовою культурою й суспільством, між правовою культурою і владою, між правовою культурою й особистістю, у суперечностях самої юридичної діяльності й т. ін.

Правова культура містить у собі пласт цілей, пласт засобів і пласт умов. Рівень цілей найбільш консервативний і менш інших піддається змінам. У загально-історичному плані мета змінюється під тиском інших елементів культури. Більш піддані змінам засоби культури. Але лише умови культури по-справжньому відкриті для інновацій [17].

Юридична антропологія визначила вихід дослідників до формування загальної теорії руху права, коли здійснюється передача права одним суспільством іншому. При цьому дана операція може відбуватися як примусово, так і без примусу. У той самий час процес проникнення однієї правової культури в іншу може бути однобічним або взаємним. При однобічному проникненні тільки одна правова система піддається зміні чи скасуванню. При взаємному проникненні кожна правова система зазнає змін. Однак інтенсивність взаємодії правових систем також різна на різних ділянках сформованих відносин з більш високим рівнем інтенсивності на цивілістичній ділянці [18].

Процеси впливу однієї правової культури на іншу одержали найменування правової акультурації. У той самий час, якщо місцеве право зникає, поступаючись місцем імпортованому праву, то це вже не акультурація, а правова декультурація [19]. У юридичній літературі справедливо зауважено, що для теоретиків права буде потрібно більш поглиблене вивчення механізмів правової акультурації і впровадження сучасного права у традиційні правові системи, з докладним розглядом проблеми сприйняття людиною нових правових норм [20].

Слід зазначити, що правова акультурація часто здійснюється ціною перекручування переданого права, а перекручені при цьому норми чи правові інститути починають використовуватися для інших цілей.

Правова акультурація здійснюється за допомогою законів, судової діяльності, юридичної науки, юридичної освіти. Цілком успішна правова акультурація не досяжна, оскільки впровадження будь-якого правового інституту призводить до його перекручування в рамках нової правової культури.

Правова акультурація пов'язана з поняттям юридичного націоналізму, що виявляється у двох різновидах: правовій самоізоляції і правовому екстремізму. Можуть бути виділені правові системи й відповідні їм

правові культури, що стосовно інших агресивні, прагнуть підкорити їх правовий розвиток своїм нормативам, принципам, процедурам, рішенням і т. ін. Використовуючи, у першу чергу, економічний і політичний тиск, невтримно нав'язуються чужі правові цінності, паралізується національне законодавство, деформується правовий менталітет і юридична практика. У цих умовах збереження національної правової культури означає просування до правової гармонії, забезпечує затвердження за допомогою права ідей формальної рівності, свободи і справедливості.

Юридична антропологія дозволила побачити, що міфічний спосіб мислення не є тільки ознака традиційних суспільств, що існують юридичні міфи, які використовуються сучасною державою для самоствердження. Серед юридичних міфів – міф про державу як гаранта фундаментальних цінностей суспільства, охоронця права, захисника традицій; міф про кодекси й закони як опорні стовпи права, сталість і стійкість яких покликані затверджувати, що майбутнє має будуватися за моделлю сьогодення. Справедливо зауважено, сила й авторитет законів мають більш глибокі основи, ніж конвенціональні рішення групи людей, котрі зображують ці рішення як прийняті в інтересах народу. Серед таких фундаментальних антропологічних основ довіра до обіцянок влади, що має бути сильною [21].

Як традиційні, так і сучасні суспільства асоціюють право з добром і справедливістю. У той самий час право більшою мірою пов'язано зі злом, оскільки, породжене злом, воно здатне запобігти нещастю.

Висновок юридичної антропології, що розглядає право в різних суспільствах, зводиться до того, що право є інструментом, який створюється кожним суспільством для вирішення виникаючих у ньому конфліктів.

У цьому зв'язку становить додатковий інтерес проблематика виникнення права як примирливого, що забезпечує вирішення конфліктів між родами. Не виключено, що сучасне право має дедалі більшою мірою ставати примирливим правом. На цьому шляху відкриваються нові можливості використання однієї з найважливіших чеснот сучасної людини – толерантності (терпимості). У новому світлі бачиться і проблема суверенітету особистості. Проводячи аналогію з розвитком ідеї суверенітету держави, що зазнає всі великі обмеження, можна припустити, що точно так само суверенітет особистості дедалі більшою мірою обмежуватиметься з урахуванням активної взаємодії з іншими людьми, а також більшою терпимістю до інших особистостей.

Юридична антропологія дозволяє перебороти державний монополізм на право, визнати реальність правового плюралізму, що дає можливість людині обрати розумні альтернативи поведінки в різних життєвих ситуаціях, тоді як правовий монізм заціклює людину на вольових настановах державних чиновників, виражених у нормативно-правових актах.

Як відзначає представник західної філософії права Гр. Дж. Берман, західна традиція права зазнає безпрецедентну кризу правових ціннос-

тей і правової думки, утрачена віра в те, що право розвивається постійно, органічно, послідовно, через минулі покоління в майбутнє. Великі революції в Європі, починаючи з Папської революції XI–XII століть, і революції, що пішли за нею: у Германії – у XVI столітті, в Англії – у XVII столітті, у Франції й Америці – у XVIII столітті, нарешті, революція в Росії в XX столітті, суттєво відбилися на західній традиції права, на її правовій культурі. Кожна з революцій породила, на світ нову систему права, втілила важливі риси революції та змінила західну традицію права, але залишалася в підсумку в рамках цієї традиції. Сьогодні ж настала криза самої концепції західної традиції права, що ставить проблему пошуку виходу з нинішнього кризового стану [22].

За допомогою юридичної антропології пізнання юридичного досвіду, накопиченого різними локальними цивілізаціями, дозволяє уникнути перебільшення ідей однаковості, що прокламувало, у першу чергу, західне право. При цьому фахівцями криза західної традиції права не поширюється на розвиток усіх правових систем сучасності, одночасно роблячи актуальним теоретичне опрацювання форм опору національної правової культури проникненню в неї інших правових культур.

Використовуючи розробки юридичної антропології, вітчизняне правознавство буде здатне по-новому пояснити різні сторони правової реальності, глибше проникнути у проблему зв'язку людини і влади, формування правового менталітету, усвідомити специфіку правової культури України, нарешті, вийти до розгляду нашого права як продукту певної (євразійської) цивілізації.

Таким чином, впровадження антропологічного підходу в правовому мисленні дозволяє здійснити "антропологічний поворот" до людини як первинної правової реалії, перебороти існуюче домінування соціоцентричних, державоцентричних настанов, що передбачають більш важливе значення цілого (суспільства, держави), ніж його частини (громадянина).

Сучасний антропологізм виходить з визнання суперечності між загально-людським і індивідуальним, вирішуючи цю суперечність шляхом виявлення паралелей між загальнолюдським і загально-індивідуальним. Звідси юридична антропологія націлена на вивчення внутрішнього світу людини, що дозволяє їй реалізувати себе як творця правової та державної реальності; вона дозволяє побачити, як духовний світ людини об'єктивується у правових нормативах, цінностях, державних інститутах тощо. Юридична антропологія переборює поширену переоцінку раціональної поведінки, указує на значення всього багатства людського досвіду й людських переживань, тим самим відкриваючи нові можливості для розуміння поведінки людини у правовій сфері.

Термін "юридична антропологія" як уже зазначалася дозволяє коректніше виділити загально-правові тенденції розвитку в комплексі з визнанням правового різноманіття і встановлення міри правових відмінностей. За її допомогою з'ясовна неспроможність механістичного правового еволюціонізму, очевидна вада сучасного західного права – прагнення

до однаковості. Вона покликана враховувати антропологічний дуалізм сучасного світу, глобальну розділову лінію між атлантичним раціоналізмом та існуючим традиціоналізмом.

Але загалом юридична антропологія у визначенні вчених це наука про людину в її правових проявах, вимірах, характеристиках, що вивчають правові форми життєдіяльності від архаїчних до сучасних. Вона ставить перед собою за мету вивчення на матеріалі різних правових систем, яким чином єдність і відмінність уживаються у правових культурах, не виключаючи одна одну.

Процеси впливу однієї правової культури на іншу одержали найменування правової акультурації. Однак якщо місцеве право зникає, поступаючись місцем імпортованому праву, то це явище позначається терміном "правова декультурація".

Правова акультурація пов'язана з поняттям правового націоналізму, що виявляється у двох різновидах: правової самоізоляції та правового екстремізму. У цьому зв'язку можуть бути виділені правові системи і відповідні їм правові культури, що нав'язують іншим свої правові традиції, цінності й нормативи. Звідси є актуальною проблема збереження національної правової культури як просування до правової гармонії.

Висновками юридично-антропологічних досліджень, що розглядають право в різних суспільствах і цивілізаціях, є різнопланові положення, які можна звести до того, що право це інструмент, створюваний кожним суспільством для вирішення виникаючих у ньому конфліктів.

1. Рулан Н. Юридическая антропология. – М. : Норма, 1999. – С. 11. 2. Пучков О. А. О предмете юридической антропологии // Российский юридический журнал. – 1999. – № 4. – С. 99. 3. Пучков О. А. Теория государства и права: проблемы и перспективы // Правоведение. – 2001. – № 6. – С. 6. 4. Зевков В. П. Международное частное право : курс лекций. – М. : Норма, 1999. – С. 247. 5. Див.: Шаронов В. В. Основы социальной антропологии. – СПб. : Лань, 1997. – С. 28–34. 6. Орзих М. Ф. Личность и право. – М. : Юрид. лит, 1975. 7. Тихомиров Ю. А. Курс сравнительного правоведения. – М. : Норма, 1996. – С. 2, 10. 8. Пучков О. А. Теоретико-правовые основания юридической антропологии : автореф. дисс. ... д-ра юрид. наук. – Екатеринбург, 2000. – С. 3. 9. Гуревич П. С. Закон и человек как целое // Право и политика. – 2002. – № 8. – С. 109–115. 10. Оборотов Ю. Н. Юридическая антропология – новое измерение права // Юридический вестник. – 2000. – №1. – С. 48–52. 11. Рулан Н. Юридическая антропология. – М. : Норма, 1999. – С. 258. 12. Неретина С. С., Огурцов А. П. Актуальность философии культуры // Вестник РГНФ. – 1998. – № 3. – С. 124–132. 13. Соколенко В. Цивилизационный экспансионизм атлантизма // Международная жизнь. – 1999. – № 5. – С. 26. 14. Нерсисянц В. С. Юридическая антропология как наука и учебная дисциплина // Рулан Н. Юридическая антропология. – М.: Норма, 1999. – С. 1–6. 15. Ковлер А. И. Антропология права. – М. : Норма-Инфра. М., 2002. – С. 23. 16. Максимов С. И. Правовая реальность: опыт философского осмысления. – Харьков : Право, 2002. – С. 194. 17. Ахизер А. С., Матвеева С. Я. Культурные основания в исследовании глобальных процессов // Динамика культуры: теоретико-методологические аспекты. – М., 1985. – С. 60–78. 18. Рубанов А. А. Теоретические основы международного взаимодействия национальных правовых систем. – М. : Наука, 1984. 19. Рулан Н. Юридическая антропология. – М. : Норма, 1999. – С. 121. 20. Ковлер А. И. Антропология права. – М. : Норма-Инфра, 2002. – С. 26. 21. Марков Б. В. Философская антропология: очерки истории и теории. – СПб. : Лань, 1997. – С. 107. 22. Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. – 2-е изд. – М. : Норма, 1998. – С. 12–13.

Надійшла до редколегії 13.03.12

МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕНЬ СИМВОЛІЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

В статті досліджуються основні положення, напрямки та методологічні підходи досліджень символічної антропології.

Ключові слова: символ, ритуал, антропологія, К. Гірц, В. Тернер.

В статье исследуются основные положения, направления и методологические подходы исследований символической антропологии.

Ключевые слова: символ, ритуал, антропология, К. Гирц, В. Тёрнер.

The article examines the basic provisions, directions and methodological approaches of symbolic anthropology.

Keywords: symbol, ritual, anthropology, C. Geertz, V. Turner.

На заході протягом всього ХХ ст. філософська атропология розвивалась потужними темпами: з'являлись нові напрямки досліджень, виникали нові методи та підходи. Її розвитку сприяли польові дослідження етнографів та етнологів, котрі збирали та осмислювали емпіричний матеріал, виробляли нові концепції розуміння феномену людини, культури, суспільства тощо. В подальшому ці концепції та підходи випробувались на міцність в наукових колах та оформлювались в напрямки досліджень та методологічні підходи. Нажаль, за радянської доби така проблематика не висвітлювалось належним чином у вітчизняних наукових колах. Але для подальшого розвитку філософської антропології в сучасній Україні необхідно опанувати корпус знань, що були напрацьовані західною філософською антропологією. Для цього необхідні переклади наукових праць класиків філософської антропології та критичної літератури. Деяка робота в цьому напрямі ведеться, але й досі залишається багато маловідомих авторів, котрі стали класиками на заході. Такі обставини актуалізують розвиток досліджень в даному напрямку, які повинні заповнити існуючі лакуни у вітчизняній філософській антропології.

Символічна антропологія виникає в 60-ті роки ХХ ст. та пов'язується з Чикагським університетом. Її заснували Віктор Тернер (1920–1983), Кліффорд Гірц (1926–2006), Девід Шнейдер (1918–1995), Мері Дуглас (1921–2007). Але основними представниками вважають В. Тернера та К. Гірца, вони, від початку, називали напрямок своїх досліджень символічною антропологією і розробили основні положення та методологію досліджень. Символічна антропологія значно відрізняється від антропології започаткованої М. Шелером, А. Геленом, Х. Плейснером. Даний напрямок значною мірою розвиває ідеї структурної антропології, основною метою якої був пошук універсальних структур людського мислення. Символічна антропологія з'являється як реакція на критику в бік структуралізму, який прагнув до "генералізованих абстракцій, зневажаючи емпіричні факти, які були суттєвими в процесі пізнання, а не лише засо-

бом до мети. Загальний об'єкт аналізу в Леві-Строса був самодостатнім, як своєрідна алгебраїчна матриця можливих комбінацій та перестановок, котрі знаходяться в несвідомому "людського розуму". Леві-Строс уявляв собі людський розум таким, що має об'єктивне існування; це атрибут людського мозку. Ми можемо встановити атрибути людського мозку, вивчаючи та порівнюючи його культурні продукти" [1]. Натомість символічна антропологія відмовляється від домінування абстрактних побудов, навпаки, зосереджується на дослідженні соціальних мікропроцесів, які і є джерелом смислів. При цьому в дослідженнях застосовуються досягнення структурної антропології які пов'язані з відкриттям базових категорій і принципів людського мислення, способи отримання та передачі інформації, а також структурні методи досліджень соціальних та культурних явищ. Об'єктом досліджень для символічної антропології, як і для структурної є кластична антропологічна проблематика: міф, ритуал, різні символічні системи та процеси, тощо, які є найбільш придатними для структурного методу досліджень.

Але структурні методи досліджень набували розвитку не лише в межах символічної антропології. Едмунд Рональд Ліч (1910–1989) – британський антрополог, одним з перших в Англії почав поширювати структурні методи досліджень, враховуючи всю критику. Він вніс значний внесок в дослідження міфу та ритуалу, розглядав культуру як семіотичну. Вважав, що антропологічні дослідження мають відбуватись на мікрорівні, бо взаємозалежність основних вимірів соціального – релігія, ідеологія, закон, тощо можна найкраще зрозуміти вивчаючи поведінку людей, які живуть в невеликих групах, а також через ритуалізовані родинні відносини. Досліджував яким чином люди використовують категорії (класифікують себе) щоб провести розрізнення між собою та іншими, між собою та висловленим, між природою та культурою. Відстоював точку зору на те, що типології та узагальнення можна виводити не лише з безпосередніх етнографічних даних, натомість можна залучати вже існуючі документи, що зроблені антропологами, тощо. Отже, хоча Е. Ліча не відносять до символічної антропології, його плідні напрацювання в області структурних досліджень міфу, ритуалу, символу необхідно враховувати.

Появі символічної антропології, як напрямку досліджень сприяли з однієї сторони розвиток суто матеріалістичних антропологій – екологічної та біологічної, реакція на марксизм (базові положення якого неможливо застосувати до незахідних суспільств). З іншої сторони розпочинались пошуки підходів системного розуміння культури, але в структуралізмі та структурному функціоналізмі відчувались певні напруження. Антропологи вважали статичність основним недоліком, котрий нівелював процесуальність в культурі та соціумі. Дослідження, котрі прагнули лише до пошуків універсального в культурі, так само як і протилежні ним, що прагнули віднайти самодостатність окремого в об'ґрунтуванні своїх тео-

рій заходили в глухий кут. Символічна антропологія, переосмислює всі ці складності і здійснює суттєву спробу синтезувати "матеріальне" та "ідеальне", одиничне і загальне, статичну та динаміку.

Цікаво, що В. Тернер був представником британської антропології, яка тяжіла до вивчення соціальних процесів, а К. Гірц був представником американської антропології, яка вивчала засоби, за рахунок яких здійснюється соціальне життя. Такі передумови вплинули на формування основних положень символічної антропології, яка синтезувала ці підходи в один напрямок досліджень. В. Тернер вважав, що в ході свого розвитку антропологія розробила методи і концепції які дозволяють належним чином проводити дослідження і отримувати адекватні знання: "вивчення даних має відбуватись в межах трьох основних підрозділів антропології – культурної антропології, структуралістської теорії та соціальної динаміки" [2].

Культурна антропологія обґрунтовує філософсько-антропологічні основи людини. Єдиною спільною рисою всіх людей можна вважати символічність. Причому людина стає людиною завдяки символам (біологічний аспект), орієнтується в світі за допомогою символів, виражає себе в символічній формі, зберігає досвід та передає іншим поколінням так само завдяки символам. Таким чином символічність виокремлюється як основоположна характеристика людини та її поведінки. Власне ця ідея не є новою, це ідея Е. Касіра, який розглядав людину як "символічну тварину". "Людина живе не лише в фізичному, але й в символічному універсумі. Мова, міф, мистецтво, релігія є частинами цього універсуму, це ті різні нитки які сплітаються в символічну тканину людського досвіду" [3]. В зв'язку з цим, пише К. Гірц, така концепція культури є по суті семіотичною. І аналіз цієї культури не є справою науки експериментальної, що шукає закони, але інтерпритативної, зайнятою пошуком значень. Виявлення та роз'яснення значень має бути метою дослідника, коли він розглядає зовні незрозумілі вирази соціального [4]. Отже, символічна антропологія досліджує шляхи, якими люди розуміють зовнішній світ, дії та висловлювання інших членів суспільства, шляхи власного символічного вираження і як спільна культура смислів інтерпретується її носіями, тобто членами суспільства.

Символічна концепція культури це система значень, що склалась історично і втілилась в символах; система успадкованих уявлень, що виражені в символічних формах, завдяки яким люди зберігають, передають, розвивають своє знання про життя та своє відношення до нього. В культурі К. Гірц виділяє дві сфери: картина світу – це сфера належно-го, яка складається з уявлень про порядок речей, граничних понять та ідей про світобудову; етос – характерний тип життя, особливості етики та естетики даного народу [5]. Етос часто вирізняється спільним проживанням, стабільністю явищ, звичаїв, моралі. Натомість картина світу це уявлення народу про форми в яких існує об'єктивна реальність, розу-

міння природи, людини, суспільства. Тривання культури забезпечується взаємним співвіднесенням етосу, тобто звичаю та картини світу, тобто належного. Час від часу етос потребує оновлення шляхом залучення цінностей з картини світу. Ці два полюси культури перебувають у відносинах кореляції і опозиції. "Етос є інтелектуально виправданий, якщо він є втіленням картини світу, а картина світу є емоційно прийнятною, якщо вона зображує аутентичний образ життя" [6]. Таке смислове взаємовідношення забезпечується символами, бо смисли можуть накопичуватись лише в символах. За К. Гірцем таких синтезуючих символів кожна культура має обмежену кількість. В. Тернер називає такі символи домінуючими.

Символічна антропологія фокусується на дослідженні шляхів та способів синтезу етосу та картини світу, іншими словами, прагне зрозуміти як символічні форми функціонують в конкретних ситуаціях, яким чином вони організують сприйняття (значення, емоції, відношення, тощо). В традиційних суспільствах, де культури слабо диференційовані, символічні системи є всеохоплюючими за характером. Міфологія та ритуали вбирають в себе та зберігають весь культурний досвід суспільства. Саме тому міф і ритуал від початку стають одним з головних предметів дослідження символічної антропології.

Проводячи польові дослідження соціальної організації племені Ндембу в північній Замбії В. Тернер звернув увагу на те, що при всій своїй зовнішній соціальній нестабільності (постійні місцеві сутички, чвари, тощо) племінне життя зовні залишається стабільним. Запорукою їхньої стабільності були ритуали, котрі переповнені суспільними цінностями, котрі знаходять свій вираз в ритуальних процесах [7]. Щоб глибше зрозуміти функціонування символу та силу його дії в ритуалі, В. Тернер шляхом емпіричних спостережень досліджує аналіз структури і властивості символу. Символами, що спостерігались, були об'єкти діяльності, відносини, події, жести в ритуальній ситуації. Кожний ритуальний процес, як соціальна дія, чітко усвідомлюється його діями і має свою мету, тому неможна тлумачити символи поза їхнім контекстом в ритуальному процесі. В. Тернер почав спостерігати ритуальні події як окремі фази соціальних процесів, за допомогою яких група стає скоригованою із зовнішніми змінами і адаптується до навколишнього середовища. З цієї точки зору ритуальний символ стає фактором соціальної дії, позитивною силою в сфері діяльності. Структура і властивості символу стають динамічною моделлю, принаймні в межах своєї відповідності контексту дій [8]. Символ асоціюється з людськими інтересами, цілями, прагненнями, тому вони мають бути чітко сформульованими і їх можна вивести з поведінки учасників ритуалу, бо символи ініціюють дії людей, тим самим виражають свій неявний смисл.

З накопичених емпіричних даних В. Тернер формулює деякі властивості ритуальних символів. Найпростішою є конденсація, тобто багато речей та ідей представлені в одному символі. Також символ об'єднує

різні *significata*, які пов'язані за аналогією чи асоціацією. Якщо ці *significata* розглядати поза контекстом даного символу, тоді такі якості чи асоціації самі по собі можуть давати тривіальні або випадкові значення. Символ має таку здатність поєднувати різні *significata*, які окремо не поєднуються. Наступною властивістю символу є поляризація смислу: один полюс – "сенсорний" пов'язується з природними, фізіологічними явищами, речами. На сенсорному полюсі смисловий зміст тісно пов'язаний із зовнішньою формою символу, тут зосереджується чуттєве, те, що пробуджує бажання та почуття. Інший полюс, В. Тернер називає "ідеологічним", на цьому полюсі зосереджуються елементи морального та соціального порядку суспільства, принципи соціальної організації, норми, цінності, важливі структурні зв'язки якими керуються і контролюються особи, як члени соціальних груп даного суспільства [9]. Отже структура символу є біполярною, на сенсорному полюсі чуттєве, те що стимулює бажання, намагає до дій; на ідеологічному полюсі цей же символ представляє єдність та стабільне існування соціальної групи в часі, уявлення про спільні норми та цінності, тобто належне.

В свою чергу символи поділяються на домінуючі та інструментальні. Домінуючі вирізняються високою послідовністю всієї загальної символічної системи, мають автономію по відношенню до мети ритуалу, в якому вони з'являються. Вони виявляються відносно нерухомими вузлами в соціальній та культурній структурі, більше того, вони утворюють собою перехід між цими структурами. Домінуючі символи можна досліджувати не лише в порядку їхнього прояву в ритуалі, але й окремо, як самоціль, як представник аксіоматичного значення в суспільстві. Але їх неможна вивчати лише як фактор соціальної дії, тобто лише як дію, що сформована ідеологічним полюсом; але їхні соціальні властивості роблять їх придатними об'єктами морфологічного вивчення [10]. Інструментальні символи слід розглядати в більш широкому контексті загальної системи цінностей, смислів які утворюють ритуал. Кожен вид ритуалу має свої специфічні способи зв'язування смислів, вони залежать від кінцевої мети ритуалу. Інструментальні символи можна розглядати як засіб для досягнення ритуалу. Але непотрібно плутати такі символи зі знаками. Значення символу завжди пов'язане із сильними свідомими та несвідомими бажаннями та емоціями [11].

Домінуючий символ має багато різних *significata*, але в кожному ритуалі символ розкриває лише частину своєї різноманітності. В залежності від мети ритуалу, із сукупності *significata* обираються певні і розміщуються в ритуалі. Найпоширенішою розстановкою *significata* є бінарна опозиція – "встановлення двох символічних засобів, чий явні протилежні якості чи кількості передбачають в поняттях асоціативних правил культури семантичну опозицію" [12]. Шляхом позиціонування бінарних опозицій утворюється бажаний контекст символічних об'єктів, дій, жестів, вербальної поведінки, тощо, таким чином одночасно згруповуються і

підкреслюються ті референти, котрі є головними в даній ситуації. Хоча кожна *significata* має декілька значень на ідеологічному полюсі, але в парі бінарної опозиції кожна *significata* обмежує одна одну, утворюючи цим сенс ритуалу, котрий на ідеологічному полюсі.

Існує багато типів бінарних опозицій, пари символів можуть бути асиметричними, схожими чи несхожими, але рівноцінними; вони можуть мислитись як антитетичні; один може мислитись як похідний від іншого, один може бути пасивним інший активним, тощо. Іноді бінарна опозиція виникає між комплексами символічних засобів, кожен з яких має систему домінуючих та інструментальних символів.

Буває, що складні символічні форми мають просте значення, натомість прості форми можуть бути надзвичайно багатозначними в ритуалі в якому вони використовуються. "З великою імовірністю можна передбачити, чим складнішим є ритуал (багато символів, складні форми) тим більш конкретно та локальною є його місія; чим простішим є ритуал (мало символів, прості форми) тим більш універсальною є його місія" [13].

Символ виявляється дієвою силою бо він конденсує багато енергій та ідей. Предмети та дії це не просто речі, котрі символізують щось абстрактне, вони є безпосередньою частиною тих сил та цілющих дій, які вони символізують, через метонімічний або метафоричний зв'язок стають цілющими предметами, а дії стають сповнені благою енергією.

Методологія дослідження символу полягає в дослідженні трьох основних параметрів. Перший це екзегетичний – тлумачення учасників ритуалу різного соціального статусу, віку, тобто відомості про те, що люди думають і як відчують символ його учасники. Операційний параметр полягає у відстеженні найменших деталей ритуального процесу. В позиційному параметрі досліджується відношення між різними сторонами домінуючого символу, таким чином розкриваються інші його значення [14]. Але тут виявляється велика проблема котра полягає в різних тлумаченнях символу. Наукова методологія прагне впорядкувати, надати логічної форми, однозначності значень. Але "поняття символу ні в якому разі неможливо охопити сталими поняттями формальної логіки. Символ є принципом нескінченного становлення, а це потребує своєї нескінченної логіки" [15]. Досліджуючи домінуючі символи, з'ясовується, що вони існують в часі протягом багатьох поколінь, поступово конденсуючи в собі зміст більшості основних аспектів соціального життя людей. В певному сенсі вони переставляють "людське суспільство" саме по собі. Всі протиріччя соціального життя між нормами і діями людини, між суспільством та особистістю збираються і об'єднуються в єдине уявлення домінуючого символу. Саме це є причиною різних тлумачень символу. В. Тернер пропонує розв'язання цієї проблеми: "завданням аналізу є зламати цей сплав єдності символу на первинні складові" [16].

Для того щоб дати адекватне пояснення сенсу окремого символу, необхідно виявити його семантику в певному ритуалі і сконструювати на основі даних модель його семантичної структури. В. Тернер наголошує на тому, що значення символу нерідко виводиться з етимології слова, тому етимологія слова разом з іншими текстами утворює частину пояснення ритуального символу, таким способом ми розкриваємо ритуал з середини, так як його відчують інші люди.

Далі з'ясовуються причини виконання ритуалу, причому не лише ті, що є на поверхні, але й причини більш глибокого рівня. Потім досліджується його процесуальна форма (діахронічний профіль), тобто з'ясовується діахронічна структура ритуального символу. Для тлумачення символів необхідно проникнути в глибинну структуру ідей, що втілюються в ритуалі. Існують принаймні два способи: можна почати з вивчення космології, котра оформлюється через міфологічні цикли, а потім пояснюють ритуали як вираження "структурних моделей" знайдених в міфах. Але можна розпочати і з іншого кінця – з вивчення основних будівельних блоків, "молекул" ритуалу, тобто символів. Оскільки цей підхід є внутрішнім, вкрай важливо розібратись зі значенням тих речей, жестів, пісень, молитов, з кожним відрізком простору і часу в ритуалі, бо все це є дещо більше за своїм значенням ніж видається феноменально. "Одним з аспектів символізації є зробити видимим, відчутним вірування та ідеї, цінності, почуття, психологічні диспозиції, тощо, які не можуть сприйматись безпосередньо" [17]. Це метафора, що пов'язує відомий світ чуттєвих явищ з невидимими і робить останні зрозумілими. Те, що набуло чуттєвої форми сприйняття в формі символу стало доступним для цілеспрямованої дії зі сторони суспільства, а те що скрито є небезпечним, шкідливим, бо воно недоступне. Отже, з'ясувати несприятливу умову це вже половина справи на шляху її усунення. В багатьох випадках "семантика символу заключає в собі союз екології та інтелекту, що дає в результаті матеріалізацію ідеї" [18].

Коли класифікацію проведено то стає очевидно, що вона як правило, вибудовується в ряди – бінарні розрізнення, котрі можна об'єднати в пари, що мають протилежні значення. Далі завданням дослідника є виявити структуру певного ритуалу, котрий виражає один аспект домінуючого символу. Ця класифікаційна структура може виявитись різною, В. Тернер виділяв діади та тріади, але можуть бути й інші. Для будь-якої культури необхідна типологія культурно усвідомлених і стереотипних ситуацій, в яких символи що використовуються у відповідності з ціллювою структурою специфічної ситуації. Не існує єдиної ієрархії, котра б охоплювала всі типи ситуацій. Швидше існують різні рівні класифікацій, котрі перетинаються і в яких бінарні пари чи тріадні рубрики вступають лише в тимчасові зв'язки [19]. Людському мисленню взагалі притаманні спільні якості: опозиція, кореляція, гомологія, трансформація. Але в

кожній культурі ці якості набувають своєї власної особистої оболонки, котра має форму їхнього життєвого досвіду.

На етапі коли ритуал як частина чи аспект домінуючого символу класифікований і структурований, дослідник має переходити до класифікації іншого аспекту домінуючого символу і так далі. Сутність динамічного фактору в дослідженні полягає в тому щоб не зводити всі класифіковані структуровані аспекти символу до пошуку інваріантної структури, тобто коду цього символу. Бо символ існує в часі і просторі, він утримує в собі всю різноманітність людського досвіду, він існує і поступово змінюється, тому його неможна звести до інваріантної структури. Бо цим ми знівелюємо символ і перетворимо його в знак. Натомість, застосовуючи структурний метод для кожного окремого аспекту символу, ми маємо змогу вивчати його, розкривати різноманітні його значення і при цьому залишати символу його буттєвість.

Отже можна перефразувати відоме висловлювання Леві-Строса, що кінцевою метою гуманітарних наук є не складання людини зі шматочків, а навпаки розбирання її на частини [20]. В даному випадку це стосується ритуального символу. Бо мікроетнографічні факти створюють собою єдину тверду основу для інтерпретації фактів і висновків. Мікроскопічність дослідження не означає що не існує антропологічних інтерпретацій суспільства в цілому, у всезагальному масштабі, тощо. Обов'язково відбуваються порівняння з більш широким контекстом теоретичних досягнень, але вихід до більш широких інтерпретацій відбувається через етап сумлінного вивчення одиничних явищ. Абстрактні схеми, побудови, узагальнення є значущими лише в тому разі, якщо вони не втрачають зв'язку з емпіричним матеріалом, на який вони спираються. Для антропологічних досліджень велике значення представляють окремі факти, їх комплексний характер. Цей факт вносить певні складності в розвиток антропології, бо вона мусить тримати свої теоретичні розробки у постійному зв'язку з емпіричними даними, натомість як в інших науках частіше застосовується абстрактні схеми.

В методології досліджень символічної антропології К. Гірц починаючи з 1970-х років активно розробляє теорію, що текст є метафорою культури і соціальна дія також може бути прочитана як текст. Ця ідея розвивалась під впливом П. Рікера, він вважав, що "дія несе в собі від початку схожість зі світом знаків в тій мірі, в якій формується за допомогою знаків, правил, норм, тобто значень" [21]. Всі ці ознаки містить в собі символ, тому дія є символічно опосередкованою. Символічні системи мають здатність структуруватись в сукупності значень, тому їх можна порівняти з текстом.

Польова робота дослідника полягає в тому щоб простежити соціальний дискурс, та надати йому форму, що є доступною для аналізу, тобто записавши його, зафіксувати. Тим самим він перетворює його з події що минає на подію що залишається у вигляді тексту, до якого мо-

жна неодноразово повертатись. "Етнографічний опис має такі особливості: він інтерпретативний; він інтерпретує соціальний дискурс; інтерпретація полягає у врятуванні "висловленого" в цьому дискурсі від зникнення і зафіксувати це в доступній формі для подальших досліджень. Четвертою особливістю етнографічного опису є його мікроскопічність" [22]. Антропологічний аналіз має йти до абстрактного рівня інтерпретацій через етап детального вивчення мікропроцесів. На абстрактному рівні фіксується лише структура, функціональні вузли, що скрізь принципово однакові. І лише у зв'язку з конкретною культурою вони набувають своєї особливої неповторної форми і значення. Отже абстрактний рівень відображає шляхи та способи якими функціонують символи, але повне значення завжди на мікрорівні. При дослідженні певного феномену дослідник постійно балансує між абстрактними схемами узагальнень, котрі вже опрацьовані в науці та спонтанністю конкретної ситуації, або текстом у вигляді "насиченого опису". І всі узагальнення, яких вдається досягнути, відбуваються швидше з різних тонкощів відмінностей в ситуації, ніж за допомогою абстрактних схем узагальнення. Саме тому аналіз культурних явищ завжди виявляється принципово неповним. Кожне нове дослідження розпочинається з початку, хоча й використовує наукові напрацювання з різних галузей, і завжди закінчується там де скінчається творчий імпульс дослідника. Саме тому антропологічні дослідження не вибудовуються в послідовний ланцюг, а розташовуються швидше один поруч з одними. І дослідження відрізняються між собою тим, що володіючи більшим обсягом інформації та концептуальною основою, вивчають те ж саме, але на більш високому рівні. При цьому використовують відомі раніше факти розроблені концепції, перевіряються гіпотези, що були сформульовані раніше. Це не шлях від доведених теорем до доведення інших, це шлях до розуміння. Дослідження виявляється тим кращим, чим більше воно є проникливим. Тому етнографічне знання не привілейоване, воно виявляється ще однією молекулою в світі знань.

Текстуалізація культурних феноменів відкриває шлях для дослідження не лише інших культур, але й своєї, і тих, що вже зникли, і лишили по собі тексти зроблені етнологами. Цей шлях відкриває нові перспективи для досліджень, бо окрім традиційних методів та підходів широко залучаються лінгвістичні методи.

Подальший розвиток вищезгаданої проблематики дав поштовх для нових досліджень, що дістали назву "інтерпретативний підхід", а останній сприяв розвитку досліджень, що дістали назву "інтерпретативна антропологія". Треба зазначити, що К. Гірц починаючи з 1970–1980 років починає називати напрямок своїх досліджень, як інтерпретативний підхід. А власне напрямок інтерпретативної антропології був започаткований його послідовниками. Але спільні напрацювання з В. Тернером в межах символічної антропології є основоположними для інтерпретативного підходу.

1. *Leach E.* Levi-Strauss. – London, 1970. – P. 42. 2. *Turner V.* Symbols in Ndembu Ritual // *The Forest of Symbols*. – New York, 1967. – P. 33. 3. *Кассирер Э.* Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // *Проблема человека в западной философии* [сост. П. С. Гуревич ; общ. ред. Ю. Н. Попов]. – М., 1988. – С. 28–29. 4. *Гирц К.* Интерпретация культур / [под ред. С. Я. Левит]. – М., 2004. – С. 11. 5. Там же. – С. 106. 6. Там же. – С. 150. 7. *Symbolic anthropology* // *The dictionary of anthropology* / ed. by Thomas Barfield. – Oxford, 1997. – P. 460. 8. *Turner V.* Symbols in Ndembu Ritual // *The Forest of Symbols*. – New York, 1967. – P. 19–20. 9. *Ibid.* – P. 28. 10. *Ibid.* – P. 32. 11. *Ibidem.* 12. *Тэрнер В.* Символ и ритуал. – М., 1983. – С. 37. 13. Там же. – С. 39. 14. Там же. – С. 41. 15. *Лосев А.* Проблема символа и реалистическое искусство. – М., 1995. – С. 20. 16. *Turner V.* Symbols in Ndembu Ritual // *The Forest of Symbols*. – New York, 1967. – P. 44. 17. *Turner V.* Ritual Symbolism, Morality and Social Structure among the Ndembu // *The Forest of Symbols*. – New York, 1967. – P. 50. 18. *Тэрнер В.* Символ и ритуал. – М., 1983. – С. 126. 19. Там же. – С. 133–134. 19. *Гирц К.* Интерпретация культур / [под ред. С. Я. Левит]. – М., 2004. – С. 399. 20. *Рикёр П.* Герменевтика. Этика. Политика. – М., 1995. – С. 10. 21. *Гирц К.* Интерпретация культур / [под ред. С. Я. Левит]. – М., 2004. – С. 29.

Надійшла до редколегії 28.03.12

ПОЛІТИЧНІ ІНСТИТУТИ І ПРОЦЕСИ

УДК 32.019.5

С. Ю. Машаровська, асп., КНУТШ

ІМПЕРСЬКІ МАНІПУЛЯТИВНІ СТРАТЕГІЇ В ГЕОПОЛІТИЧНІЙ ДОКТРИНІ Ю. ЛИПИ

Статтю присвячено аналізу геополітичної доктрини Ю. Липи в якій розвінчується низка маніпулятивних тез імперської пропаганди.

Ключові слова: маніпуляції, простір, геополітика, уявлення, історія, політичні міфи.

Статья посвящена анализу геополитической доктрины Ю. Липы в которой развенчивается ряд манипулятивных тезисов имперской пропаганды.

Ключевые слова: манипуляции, пространство, геополитика, представления, история, политические мифы.

This article examines Lypa's geopolitical doctrine which refutes a number of manipulation theses of imperial propaganda.

Keywords: manipulations, geopolitical space, geopolitics, ideas, history, political myths.

Одним з свідчень високого рівня розвитку української політичної думки є її розгалуженість та професійність спеціалізованих концепцій. Інтелектуальний потенціал наших співвітчизників дозволяв їм, навіть за складних умов початку ХХ століття, вести наукову діяльність, співзвучну з діяльністю провідних європейських вчених. В даному випадку мова піде про внесок, що зробили у континентальну географічну та геополітичну науку вітчизняні мислителі. Крім того, попри загальноєвропейський характер актуальності досліджень, для майбутнього української державності мало принципове значення теоретичне обґрунтування її визначної ролі у політичній географії та геополітиці регіону. Особливість розташування та історичної долі України створила передумови для постійних інтелектуальних пересмикувань та спроб нав'язати чужу імперську парадигму. Подібна стороння парадигма ґрунтувалася на низці хибних положень, що стосувалися географічної, етнічної та геополітичної приналежності українських земель, що виконували відверто маніпулятивну функцію, заважаючи консолідації нації. Реальною протидією цим маніпуляціям на той час виступили чисельні дослідження науковця з європейським ім'ям – Ю. Липи.

Саме тому важливою видається *мета даної статті*, що полягає у вивченні основних положень доктрини Ю. Липи, що розвінчують шовіністично-імперські геополітичні концепції радянських дослідників.

Головною з життєво необхідних прикмет нації, що відбулася, є її усвідомлення свого стратегічного позиціонування, реальних інтересів та ментальних особливостей. Науково обґрунтовані знання нації про саму себе, своє походження та простір існування, дають можливість уникати зовнішніх маніпулятивних впливів, що ґрунтуються на недостатності відомостей про себе. В першій половині ХХ століття саме Ю. Липою

була піддана критиці та зруйнована чужа геополітична модель, та, натомість, сформульована власне українська.

Отримавши медичну освіту, Ю. Липа продовжив писати на суспільно-політичну тематику. Так, після багатьох художніх та поетичних творів письменник опублікував "Українську трилогію", до якої увійшли: "Призначення України", "Чорноморська доктрина" та "Розподіл Росії". За "антирадянську" діяльність закатований до смерті НКВС 20 серпня 1944 р. у селі Бунів Яворівського району.

Одним з основних завдань написаної 1938 р. праці "Призначення України", безперечно, можна вважати необхідність глибоко відчувати свою державу як цілість. Для того, щоб виконати це завдання, Юрій Липа починає з розвінчання міфів та різноманітних штучних маніпуляцій (історичних, лінгвістичних, психологічних, ідеологічних), що насаджувалися на теренах України як імперською Росією, так і радянською. Для ствердження нації та її єдності, необхідно, понад усе: "власний терен, власна місія і почування нехоті до чужих – ось що є найпевніше в окресленні слова нація!". Таке поєднання дає підсвідоме відчуття "свого", воно сформоване ірраціональним шляхом та складає основу найважливішого національного архетипу. Саме моральна площина, а не кровопролитні битви складають основу щоденного ствердження нації, "насильство в цій боротьбі – тільки останній акорд, не більше". Головною небезпекою є похід ворожого світогляду проти тисячолітнього (українського – С. М.) світогляду. І саме викорчування та знесення родової моралі супротивника є законом сучасної боротьби. *Визначаючи національну одність, Ю. Липа підкреслює, що одність там, де на першому місці поставлено традиції духу та геополітичні конечності, з яких випливає їх політика та дорога до експансії.*

Натомість, радянська влада обрала собі за стратегію ототожнення територій та народів через переселення мас, в надії на те, що відірваність від природних теренів та мішанина етносів позбавить їх ідентичності, а, отже, – спротиву уніфікації. Головною метою таких маневрів Ю. Липа називає прагнення перейти від формули "совітські народи" до "совітського народу". Паралельно з тим радянські доктринери творять свою історичну концепцію, названу дослідником "великою втечею Москви", втечею від органічної та етнічної історії, коренів і традицій самої Московщини–Росії. Серед проявів того жаху перед історичними особливостями яскраво виступає знищення історичної концепції золотоординського походження та спадковості Росії авторства Покровського; знищення цілої низки наук та їх творців. Натомість, у вищих школах вводять "трохи тупий підручник часів царату – буржуазний "Курс історії Росії" професора Ключевського". "Так, – пише Липа, – нова еліта Москви показує своїм народам нову історію з "руським чоловіком Яглом", з "російським князем Володиміром", "витягає брудного, замусоленого царськими жандармами Іловайського" [1]. Паралельно з тим закладаються перші цеглини панівної мови, підкріплені абсурдними концепціями радянських вчених-лінгвістів, наприклад, концепція відсут-

ності окремих мов, але наявність... одної індоєвропейської мови у різних стадіях свого розвитку, що повинна стати основою для створення "совітської мови" з російською в основі.

Ще одним розповсюдженим прийомом ідеологічного конструювання ранньої радянської реальності є фальшування історичних документів - "Літопис Строганових", "Сказання про Сибірську землю", "Повість про В'ятку", та нищення археологічних пам'яток, які, зрозуміло, не можливо було сфальшувати, наголошує Ю. Липа.

Подібні цивілізаційні моделі, що в різний час з'являлись і занепадали на українських теренах, справили різнобічний вплив на національний характер. Наголошуючи на неоднорідності будь-якої нації, Ю. Липа слушно зазначає: "Для британця Англія – це бретонці, саксонці, нормани, галлійці, і т. д. Для нього немає нічого дивного в тому, що, скажімо, існує кельтський чи шотландський партикуляризм. Навіть для француза Франція – це лігури, кельти, франки, бургунди. Зрештою, сам характер раси не можна описати, як подаючи його складні" [2].

Повертаючись до внутрішніх справ, дослідник зазначає, що головним законом розселення українців пов'язане з чорноземом та цитує К. Хаусхофера, який у своїх кордонах відмітив різницю між українцями та росіянами. "Візьмім... протилежність між великоросами у північних підсолових оселях, у рідкому лісі, в тайзі – і між українцями – південними осадчими на чорноземі в степах і лісостепах" [3]. Також з чорноземом як визначною характеристикою українського простору, пов'язує автор і густоту населення, яка зумовлена родючістю землі та становить основу міцної держави. Ю. Липа наводить думку свого попередника у справі української геополітики С. Рудницького: "Родючість української землі була, мабуть, одною з головних основ творення й існування української держави, бо підсобляла хліборобству, осілости та й загущенню населення" [4]. Але зміна ідеології та характеру радянського державного утворення, у складі якого опинилась Україна, спричинило й серйозні зміни у психології мас, зазначає Ю. Липа. Спосіб мислення людей змінюється разом зі способом виробництва, збільшенням міст та зайнятості великої кількості людей на фабриках та заводах. У міських громадах простіше поширювати ідеологічні настанови та русифікацію населення. Таким чином, вирвані з зеленої трясовини села мільйони людей не мають точки опору ні в чим, окрім як в собі, у зручному використанні ситуації, у власній відпорі та швидкості. Вони привикли до динамізму, до несподіванок, до швидкої організації праці й боротьби. Тим самим надаються більше, як давні селяни, до воєнного і суспільного зриву. Звичайно, певна частина цих людей піддалась впливам русифікації та що значно гірше, ідеологічним впливам. На виході, творці радянської системи отримали людський продукт, що його Ю. Липа характеризує наступним чином: "Назгал це люди, які звикли мати над собою сильну владу і не мають ані сильних переконань, ані активного націоналізму. Це – номади за характером, не зв'язані нічим з територією, зате спрагнені певного бюрократичного ладу й пенсій".

Просторова стратегія державності

Запобігаючи ще одному типовому маніпулятивному прийому, Ю. Липа висуває тезу про зникнення якогось "слов'янського народу", визначаючи поняття "старослов'янщини" як "ненауковий винахід, розрахований тільки на політичні ефекти. Ніхто не сміє говорити про спільний "пранарод італо-франко-іспано-румунів". Це виглядало б ошуканством" [5]. Натомість, головною пам'яткою тієї доби є Київ як осередок політичного, релігійного та культурного життя Східної Європи. Ю. Липа позиціонує Київ як місто-Апостола і місто-войовника, яке ввійшло майже в історичну підсвідомість української нації. Та, на майбутнє, має стати однією з головних точок, на які повинна геополітично спиратись українська державність. Північ та Київ, на думку автора, виступають одним із оплотів, що допоможе єднанню країни та її зміцненню.

Вкрай актуальні для сьогодення є тези, висловлені дослідником у розділі "Побічні ідеї". Побічні ідеї автор визначає наступним чином: "це або подуми, створені чужинецькими урядами, або накинени чужинецькою опінією. Правда, вони відіграють ще деяку роль у світогляді пересічного українця, але не мають ані рушійного характеру, ані значення для будуччини. Всі вони походять з XIX століття. Це скоріш псевдогенеральні ідеї" [6].

Головною такою побічною ідеєю Ю. Липа називає протиставлення Сходу і Заходу, визначаючи його як відносно нове явище, що несе в собі виключно маніпулятивний зміст. "Бо ці "Заходи", "Сходи", "Європи" – це агітаційні штучки, скермовані проти сусідів" [7]. Натомість, ця дилема за фактом перестала бути актуальною по закінченню дії Андрусівського договору. "Тоді був Схід і Захід української дилемою; в цьому роздерті була доктрина найліпше використана. Бо це найбільш ворожа Україні доктрина. Немає певнішої для знищення України. Прикладімо "Схід – Захід" до українського релігійного життя – і будемо мати релігійну війну; прикладімо "Схід - Захід" до політичних орієнтацій – і будемо мати вдячне поле для попису (огляду) чужих агентів; прикладімо неучьку форму "народу-бастраду" до окреслення українського характеру – і будемо мати джерело українського поразенства, а не відчуття серединності" [8].

Зрештою, пише Ю. Липа, реальні геополітичні тенденції говорять про те, що передовсім не Схід і Захід є джерелом України. Найпершим джерелом України є Південь, де зросла культура та світогляд від самого початку. Звідти прийшло християнство, що було прийняте на Півночі – у Києві, який прийняв династію норманів, та перші традиції політичного життя Київської держави. Тому для України стратегічно важливим є створення в Криму потужного торговельного та військового флоту, що зробить потенційні геополітичні та геоекономічні можливості реальними.

"Тільки вісь Південь – Північ є віссю українських земель. Як у добі античній і київській, так і в добі козацькій. Успіх революції Богдана Хмельницького, правдоподібно, був уможливлений підтримкою османів. Для козаків передусім – опертям на Південь... Зрештою, ця українська вісь Південь – Північ є однією з найатракційніших (найпривабливіших) геополітичних осей на просторах між Балтією й Уралом" [9].

Ця вісь залишиться й надалі, її реальне втілення у життя дуже важливе при будові держави. "Геополітично беручи, для української державності є потрібні принаймні Чорне море і верхів'я Дніпра – в усякому разі, завжди південно-північна вісь. Лишень з такого геополітичного українського порядку може вирости ще більший творчий розмах. Тому творчий, що він відповідає характерові землі і раси" [10].

Чорноморський простір

Чорноморський простір автор порівнює з фортецею, яка має свої вулиці – ріки, що йдуть вглиб суші, з різних боків цей простір оточують мури. На заході і півдні – це вали Карпат, Балкан та Малоазійського масиву, зовсім на півночі це пущі та болота Дону й Дніпра з їх протоками, а на південному сході – західні береги Каспія із Закавказзям та Дагестаном. До цієї фортеці є три історичні брами: західна – ложе Дунаю, східна – давня Каспійська брама римлян та північна – протока Босфор і Дарданелли. Має ця фортеця й своє широке склепіння, з одного боку на Дунаї і Карпатах, а з іншого на Кавказі. Підмурами фортеці є турецька Анатолія.

Ключем до цього склепіння є північ України та Білорусь, яка запобігає граничному межуванню з балтійським та фінно-уральським експансійним осередком. Оборонний союз з Білоруссю Ю. Липа називає надзвичайно важливим для України та її безпеки. "У найглибшому інтересі України була і буде дуже чесна й дуже зичлива політика щодо білорусинів... З другого боку, при цілковитій незалежності невеликої Білорусі вона буде відтята від півдня й стане зняряддям сусідів зліва чи зправа, а значить, раною на карку України. Тим часом, при зичливому співжиттю – Білорусь може стати шоломом на голові України" [11]. Автор наголошує на тому, що геополітично білоруські землі це такі ж наддніпрянські землі, як середня Україна, і тому оборона північних земель України лежить на північних межах Білорусі.

Єдність Кавказу – в інтересах усіх чорноморських народів. Поряд з Білоруссю, важливу геополітичну роль для України відіграє Кавказ, об'єднанню якого, на противагу російським доктринам відношень "центр–периферія", повинна сприяти Україна. Наведемо декілька ключових тез Ю. Липи, що вдало окреслюють кавказьку регіональну проблему: "Кавказ – надія України в її експансії на Південь, але й Україна – це надія для тих, хто змагають до об'єднання Кавказу. Лишень в інтересі України лежить єдність Кавказу, цієї греблі, що з неї стелиться поміст аж до Перської затоки" [12].

"Недарма Росія підбивала кожний народ Кавказу окремо. 1774 рік дав Росії Кубань й Тереку, 1801 року прийшла під російську владу Грузія, 1802 року – Осетія, 1813 року чере Гулістанський мир із Персією – Дербент, Баку, Ленкоран..." [13].

Але російська геополітика імперських часів за радянської влади достатньо кардинально змінює свій напрямок. Так, замість осі царської Росії Петербург – Севастополь, вісь СРСР перетворюється на поземно східно-західну Москва – Сибір.

Море в геополітиці є важливою детермінантою розвитку національних характерів, наголошує Ю. Липа. Морепопластво додає до сильного

характеру, опертого на відвазі, витривалості та далекосяжний погляд на суспільні справи. В українському випадку значення моря та Криму важко переоцінити. Оскільки Крим, глибоко вдаючись у Чорне море, ділить його на дві половини, східну і західну, його затоки дають найвдаліше місце для розташування флоту, чим користалися ще древні римляни. Через те Чорне море та Крим являють собою необхідну умову для становлення суходолового ведмедя Росії як світової держави. Заглиблюючись у історію російського чорноморського флоту, Ю. Липа пише наступне: "Друзі-оборонці" відійшли тільки по підписанню конвенції в Ункяр-Ускелесі в 1833 році. В цій конвенції безсилому султанові надано титул "сторожа при протоках". "Сторож" зобов'язався замикати Босфор и Дарданелли на кожну вимогу для воєнних суден усіх держав, крім Росії. Це був перший і останній триумф Росії в Царгороді. *"Коли б цей договір виконувано, Росія б мала Чорне море як велетенський цілком замкнений плацдарм. Звідти російський флот міг би шахувати все східне Середзем'я, а сам водночас був би забезпечений від кожного нападу"* (М. Покровський).

Основою власне чорноморської доктрини Ю. Липи є створення конфедерації чорноморських держав, перенесення православного патріархату з Царгорода в Україну, піднесення великодержавності України в промислі, торгівлі та закордонній політиці.

Цікавими своєю далекоглядністю є міркування, висловлені Ю. Липою у третій частині трилогії під назвою "Розподіл Росії" (1941 р.).

Автор починає своє дослідження радянської проблеми з окреслення типових стереотипів, притаманних російській (яку він ототожнює з радянською) ментальності.

- ✓ "Росія оточена бути не може";
- ✓ "Росія має надмір людського матеріалу";

Подібне ставлення до свого простору та свого народу колись і могло давати позитивні наслідки, але наразі дає лише брак почуття відповідальності за свої чини. 1904–1905 рр. у японській війні росіяни твердили, що покидають японців шапками, а невдачу потім пояснили відсутністю сполучень з Далеким Сходом.

"Взагалі, чим більше центральна влада в Росії буде будувати залізниць, тим більше це сприятиме відосередкованому наставленню зорганізованими тими залізницями економічних і національних сил. Певну роллю мала рада міністрів Миколи I, коли одноголосно протиставилась його планам будови залізниць" [14].

Так само небезпечною для будь-яких режимів є нормалізація духовного і суспільного життя на російських теренах. *Коли центральна влада викаже щонайменшу відмову від державної сваволі та дотримання хоча б мінімальних засад справедливості, це буде для неї початком кінця, переконаний Ю. Липа. При першому натяку на можливість правосуддя відразу ж підіймали голови представники природних, економічних та національних змагань. І всі ці різноманітні національності, зібрані під російськими прапорами, розуміють, що не вигідно бути під*

таким проводом, котрий вже виконав свою історичну місію, не зміг економічно zorganizувати підвладний простір, і тим більш не розв'язав національних взаємовідносин між народами. найголовнішим є те, що не розвинув гри сил (конкуренції – С.М.) в Росії, що й стане причиною занепаду, а можливо й кінця централістичної Росії. (СРСР) Для духовного та матеріального збагачення там має бути встановлений новий порядок [15]. (Саме так, як сталося п'ятдесят років по виходу книги, у 1991 р., за часів "перебудови" та "гласності" М. Горбачова.)

Хліборобство прийшло до московського народу дуже пізно. Звіроловство переважало до другої половини XVIII століття, а першими хліборобами були північні фіни, що навчилися обробляти землю у тюрків та болгар. "Ніхто так легко не покидає своїх ґрунтів, як селянин центральної Московії". Такий історично укладений стан речей відбився на їх психології. Москвин пасивний у суспільній акції але, "завжди охоче узнавав широкі плани і йшов за ними, за наказом, накинутим з гори, досить байдуже приймаючи зміни в особах начальників" [16].

Політика та ідеологія: "Політика Московії – це її власна натуральна політика, що виростає з московських людей, природи і положення" [17]. Забобони (стереотипи) суспільного життя мають бути усунені, оскільки викликають нові експансійні помилки, а з ними – нові нещастя московського народу. До таких помилок належить ідеологічна "надбудовка" під назвою "Великая Россия", створена духовенством [18].

Україна: "Щоб улегшити собі справу боротьби з українською стихією, керма Совітів, визначаючи межі автономної української республіки, обтягла доступ України до Криму і до Дону. Бажання відтяти також і Донецький басейн зустріло серед українських комуністів такий опір, що Ленін не посмів виділити Донбас із території України" [19].

Відкидаючи всі риторичні заклики до об'єднання, подібного до того, що відбулося за часів Б. Хмельницького, Ю. Липа пише, що "немає великої ідеї, що знову привела б до такого примирення. Нема на те об'єктивних політичних обставин. України не шарпають від півдня турки і татари, а від заходу поляки. На Московію не натискають від півночі шведи і їх союзники. Навпаки, найбільше знищило Україну новітнє примирення з Московією" [20].

Автор також наголошує на тому, що переважна більшість націй, що на той час входили до Радянського Союзу, такі як Грузія, Киргизстан, Туркменістан, Казахстан та інші, попри примусове заселення (випадок Киргизстану) або поділ (Туркменістан), залишилися вірними своїм родовим звичаям та традиціям. Що, на думку Ю. Липи сприятиме їх відокремленню слушної міті.

Але не лише стан та визвольні прагнення радянських республік аналізував Ю. Липа в "Розподілі Росії". Також в коло дослідницького зацікавлення потрапили Сибір та Далекий Схід, що мають свої геополітичні чинники та тенденції до відділення.

Отже, мусимо констатувати, що висловлені у праці "Розподіл Росії" 1941 р. прогнози стосовно занепаду Радянського Союзу через відсутність конкуренції та його розпаду виявились достовірними.

У цілому, важко переоцінити внесок Ю. Липи у розвиток української науки та, власне, історії політичної думки України. Географічний та історичний аналіз автора у підсумку дали глибоке розуміння сутності, особливостей та потенціалу незалежної України. Окреме значення має система направленість праць Ю. Липи на розвінчання багатьох геополітичних та історичних міфів; нейтралізація маніпулятивних конструкцій, нав'язаних ззовні.

1. Див.: Липа Ю. Всеукраїнська трилогія : у 2 т. Т. 1. Призначення України / Олена Мислива (упоряд.), Микола Головатий (передм.), Василь Яременко (упоряд.). – К. : МАУП, 2007. – (Бібліотека українознавства ; Вип. 12). – С. 52. 2. Там само. – С. 154. 3. Там само. – С. 33. 4. Там само. – С. 34–35. 5. Там само. – С. 248. 6. Там само. – С. 271. 7. Там само. 8. Там само. – С. 309. 9. Там само. – С. 310. 10. Там само. – С. 312–313. 11. Липа Ю. Всеукраїнська трилогія : у 2 т. Т. 2. Чорноморська доктрина. Чорноморський простір (Атлас). Розподіл Росії / Олена Мислива (упоряд.), Микола Головатий (передм.), Василь Яременко (упоряд.). – К. : МАУП, 2007. – (Бібліотека українознавства ; Вип. 12). – С. 19. 12. Там само. – С. 44. 13. Там само. – С. 45. 14. Там само. – С. 208. 15. Там само. – С. 244. 16. Там само. – С. 245. 17. Там само. – С. 261. 18. Там само. – С. 265. 19. Там само. – С. 266. 20. Там само. – С. 280.

Надійшла до редколегії 28.03.12

УДК 32; 327.009.11

**І. В. Ткаченко, канд. іст. наук., ст. наук. співроб.,
ІЄД НАН України**

ІНТЕГРАЦІЯ ДЛЯ УКРАЇНИ: ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ("ЗАХІДНИЙ") І ЄВРАЗІЙСЬКИЙ ВЕКТОРИ

У статті розглянуто можливості входження України у європейські та світові політичні і економічні об'єднання, що має в перспективі забезпечити українській державі достойне місце у сучасному глобалізованому світі. Представлено особливості, переваги та загрози внаслідок входження України до тих чи інших форм об'єднань з ЄС або Російською Федерацією.

Ключові слова: глобалізаційні процеси, інтеграція України, оптимізація стосунків зі США, ЄС та Російською Федерацією, європейська інтеграція України, східний вектор інтеграції – ЄврАзЕС; Митний союз.

В статье рассмотрены возможности вхождения Украины в европейские и мировые политические и экономические объединения, что в перспективе должно обеспечить украинскому государству достойное положение в современном глобализованном мире. Представлено особенности, преимущества и угрозы вследствие вхождения Украины в те или иные формы объединения с ЕС или Российской Федерацией.

Ключевые слова: глобализационные процессы, интеграция Украины, оптимизация отношений со США, ЕС и Российской Федерацией, восточный вектор интеграции – ЕврАзЭС, Таможенный союз.

In the article the possibilities of Ukraine's entering to European and world political and economical unions, what has to assure in perspective an adequate position of Ukrainian state in the modern global world were examined. The specialties, advantages and dangers as a result of Ukraine's entering to the different configurations of unions with EU or Russian Federation.

Key words: globalization processes, integration of Ukraine, optimization of relations with USA, EU and Russian Federation, eastern vector of integration – EurAsEU, Customs union.

Утворення на уламках СРСР нових незалежних держав створило проблеми їх позиціонування на міжнародній арені. Шляхи колишніх радянсь-

ких республік діаметрально розійшлися – якщо балтійські країни за цей час стали повноправними членами Організації Північноатлантичного договору та Європейського Союзу, то найбідніші республіки Центральної Азії (приміром, Таджикистан) посіли останні місця у рейтингу найвідсталіших держав "третього світу" [1]. Україна, маючи чи не ідеальні стартові умови, порівняно зі своїми колишніми співвітчизниками, й досі продовжує шукати своє місце у світі. Так само триває пошук оптимальних концептуальних підходів щодо зовнішньої політики нашої держави.

Таким чином, питання щодо необхідності інтегрування України у європейські і світові політико-економічні структури як таке на сьогодні так само є актуальним. Однак проблема полягає не лише виключно у потребі країни в інтеграції, але і у способах входження в глобальне середовище та їх можливих наслідках, які визначають майбутній розвиток української держави. Проблема для України щодо такої інтеграції лежить у площині можливостей, які надає міжнародна політична і економічна система для посилення вітчизняного впливу у світі.

Інтеграція України, і в першу чергу європейська, посідає сьогодні принципово важливе місце серед пріоритетів зовнішньополітичного курсу української держави, а відтак є предметом наукового інтересу великої кількості українських дослідників. Серед численних праць виділимо ті, які безпосередньо стосуються тематики пошуку Україною свого місця у сучасному світі і різного роду об'єднаннях. Це, зокрема, публікації С. В. Віднянського та А. Ю. Мартинова, присвячені аналізу концептуальних засад та практичної реалізації зовнішньої політики української держави в добу незалежності [2]. Це також і ґрунтовні монографії, присвячені взаєминам України з ЄС, В. В. Копійки [3], О. О. Ковальнової [4], І. Я. Тодорова [5] та багато ін. Окремої згадки заслуговують дослідження авторського колективу Інституту держави і права ім. В. М. Корецького НАН України "Європейська інтеграція України: Політико-правові проблеми" [6], присвячене практичній реалізації ідеї європейської інтеграції України, а також колективна монографія Інституту європейських досліджень НАН України "Україна в Європі: пошуки спільного майбутнього" [7], у якій здійснено узагальнююче дослідження українських європерспектив.

Що ж до "східного вектору інтеграції", то його представляють, перш за все, праці, з тематики двосторонніх взаємин України та Російської Федерації. Це, наприклад, монографії "Україна і Росія в історичній ретроспективі" в 3 т. [8], "Україна та Росія: як зміцнити фундамент стратегічного партнерства: історичні, соціокультурні та геополітичні чинники розвитку відносин між двома державами і народами" [9], роботи С. В. Кульчицького [10], А. І. Кудряченка [11], а також численні наукові збірники та матеріали конференцій. Ряд важливих питань щодо проблем внутрішнього розвитку та зовнішньополітичних орієнтирів представлено у Національних доповідях НАН України [12].

В цілому слід відзначити, що доробок українських вчених з даної проблематики за роки незалежності є вагомим та інформативним. Інформаційний потенціал, накопичений вченими, дає можливість робити певні узагальнення та висновки щодо потенційного майбутнього України як суб'єкта міжнародних відносин, а також робити прогнози щодо варіантів можливого розвитку подій, учасником яких є українська держава. Таким чином, вибір майбутнього, який Україна має здійснити задля успішного розвитку суспільства в умовах глобалізованого світу XXI століття, і є предметом даного дослідження.

Говорячи про форми входження України в ті чи інші об'єднання, слід мати на увазі, що проголошений українською державою курс на інтеграцію у світові політичні і економічні структури чи блоки має виключно декларативний характер, що обумовлено як слабкістю українського суспільства, так і позицією провідних західноєвропейських країн та США. Попри існуючі вимоги, які диктуються бурхливим розвитком інформаційних мереж і новітніх технологій, в Україні відсутні реальні механізми інтеграції держави у нову світову економіку, а також новітню інформаційну революцію. Відповідно, не оформлена як така стратегія забезпечення структурного входження України у нову глобальну світову систему відносин.

Таким чином, на сьогодні перед Україною стоїть проведення енергійних систематичних економічних й інших інституціональних реформ, які дозволять українській державі посісти гідне місце у новому світовому порядку. У цьому плані надзвичайно актуальним стає завдання пошуку стратегічних партнерів, розвиток взаємин з якими забезпечить реалізацію завдання щодо можливої інтеграції України в найближчому часі.

Оскільки привабливість України як партнера по інтеграційним об'єднанням значною мірою визначається економічними показниками, перед нашою державою постає проблема, яка потребує оперативного вирішення і скоординованих зусиль усіх причетних державних і приватних структур, спрямованих на її вирішення. Ця проблема очевидна: за рівнем економічного розвитку Україна перебуває в нижній половині країн світу з перспективою подальшого зниження, хоча в культурно-освітньому аспекті, а також з огляду на основні вектори економічних зв'язків, Україна належить до першої половини світу.

В силу здебільшого об'єктивних, а також суб'єктивних, обставин "цивілізований" світ не прираховує Україну до себе. У той же час цей світ є головним джерелом "нової економіки" й капіталу. Приймаючи до уваги дедалі зростаючу роль спеціалізованих міжнародних організацій, покликаних визначати світові тренди в сфері економіки, фінансів і торгівлі (МВФ, МФК, МБПР, СОТ й ін.), активізацію деструктивної діяльності окремих держав і транснаціональних корпорацій на території країн, що розвиваються, важливо визначити комплекс заходів, спрямованих на забезпечення захисту національних інтересів України в сфері її геополітичних прагнень.

Інтеграційні устремління України мають також враховувати сучасні глобалізаційні процеси, активним учасником яких має бути будь-яка країна, що прагне до світового визнання. Намагаючись реалізувати таке прагнення, необхідне розуміння, що не зважена інтеграція у систему "західних цінностей" є великим ризиком для української держави.

Реалізуючи свої устремління у цьому напрямку, слід постійно пам'ятати, що сучасні глобалізаційні процеси, які реалізуються в основному Сполученими Штатами у власних егоїстичних інтересах, приводять до виснаження ресурсів і до підриву національно-державного суверенітету слабких країн, до яких Україна, на жаль, повною мірою відноситься. Щодо орієнтації на США слід зазначити, що політична інтеграція України з ними неможлива в силу очевидних географічних причин. Однак економічна залежність від США для України цілком можлива. Цьому, зокрема, сприяє доларизація економіки української держави, що у мовах світової кризи, яка триває з 2008 р., може привести до цілком негативних для України наслідків у вигляді остаточного занепаду її економіки тощо. Наприклад, в умовах девальвації гривні щодо долара, а долара – щодо інших валют однією із потенційних загроз є можливе скуповування недобросовісними західними інвесторами стратегічних об'єктів в Україні, передусім землі [13]. Що це цілком вірогідно, засвідчує суто прагматичний, споживацький підхід США до взаємин з країнами "третього світу", у тому числі й Україною.

Для прикладу наведемо деякі статистичні дані. Відомо, що США, сучасний світовий лідер, населення яких складає лише 5 % людства, і які виробляли в роки максимального успіху 20 % світового ВВП, – споживали 40% світової товарної маси. При цьому вкрай руйнівним для планети було і є споживання Сполученими Штатами величезної частки енергетичних та сировинних ресурсів. Нарешті, саме глобальна експансія Заходу всі останні роки обумовлювала прискорені темпи зростання розриву у доходах 20 % найбільших багатих держав (золотий мільярд), і 20 % найбільш бідних країн. Якщо в 1960 р. розрив між ними був 1:30, то в 1990 р. – 1:60, а в 2000 р. – 1:127. Сумніву немає, що саме ця динаміка свідчить про занепад економіки багатьох країн. Варто пам'ятати, що під прес країн золотого мільярда, починаючи з 1990-х років, завдяки тотальній деградації економіки і суспільства потрапила і Україна. З провідної, потужної в економічному і технологічному планах держави, вона в прискорені строки набула ознак депресивної країни, – країни, що "не відбулася". Відповідно слід оцінювати і її інтеграційні перспективи як країни, придбання якої для того ж Заходу у широкому смислі слова є вкрай сумнівним капіталом.

Таким чином, беручи до уваги можливість загострення у майбутньому протиріч між ключовими гравцями на світовій політичній і економічній арені, передусім це стосується США, ЄС та Російської Федерації, інтерес України має полягати аж ніяк не в безальтернативному слідуванні у фарватері будь-кого з цих гравців. Для реалізації своїх прагнень

необхідна політика, яка б не дозволяла зовнішнім партнерам України нав'язувати їх своє верховенство при здійсненні її міжнародної політики. В будь-якому випадку потенційно можливими є ситуації, коли для України необхідно буде користатися кон'юнктурними суперечностями між, наприклад, ЄС та Росією, особливо в актуальних питаннях транспортування та поставок газу. Така потреба вже існує в питанні будівництва газопроводу "Південний потік", оскільки керівництво ЄС жодною мірою не ставить під сумнів його реалізацію.

Ключове значення для інтеграції України у мінливі міжнародно-політичні, економічні та енергетичні обставини зовнішнього світу має врахування можливостей і планів трьох великих акторів міжнародних відносин – США, ЄС та РФ. Від кожного з цих партнерів України великою мірою залежать характер і ефективність відносин з іншими учасниками міжнародної системи, оскільки ЄС, Росія і США є вирішальними зовнішніми факторами впливу на трансформаційні процеси у Центрально-Східній і Південно-Східній Європі та на пострадянському просторі.

Попри задекларований українською державою вектор на європейську інтеграцію, необхідно мати на увазі постійне збільшення значимості східноазійського (китайського) та російського чинників не тільки у світовій економіці, але й у сфері міжнародної політики. Оскільки в 2010 р. українські владні структури проголосили позаблоковий статус та закріпили його в національному законодавстві, то нині мова має йти про формування активних сценаріїв, зданих запропонувати новий формат безпеки відносин для Європи, який створював би стан рівної безпеки для всіх учасників, а для України давав можливість якнайвигідніше реалізовувати свої інтеграційні моделі.

Такі дії української держави мають бути потенційно розраховані на можливість позитивного сприйняття з боку США, ЄС і Росії. Проте вони навряд чи будуть корисними, якщо при їх підготовці українська сторона не зможе знайти підтримку своїх підходів з боку політичних кіл сусідніх держав, включаючи Польщу, Молдову, Словаччину, Туреччину, Азербайджан. Обґрунтування позиції України у відносинах європейської безпеки має враховувати тональність і зміст новітніх стратегічних документів США (Стратегія національної безпеки 2010 р., нова воєнна доктрина 2011 р.), ЄС (Чорноморська стратегія 2011 р.) та Росії (Концепція зовнішньої політики 2008 р., Стратегія національної безпеки 2009 р., Воєнна доктрина 2010 р.).

Крім цього, слід зважати, що інтеграція політична значною мірою залежить від економічних показників. А вони для України, особливо після 2008 р., є невтішними. Так, відповідно до рейтингу Світового банку "Doing business" (легкість ведення бізнесу), в 2009 р. Україна займала 142 позицію серед 183 країн світу. Особливо низьким є місце України в рейтингу за такими показниками, як отримання дозволів на будівництво – 181 місце, оподаткування – 181 місце, реєстрація власності – 141 місце та закриття бізнесу – 145 місце [14]. Тож говорячи про інтеграцію, слід

зважати на ці показники і задуматись, чого варті політичні декларації, наприклад, про вступ до ЄС, якщо показники привабливості для потенційних європейських партнерів є настільки жахливими?

Тому зовсім не дивно, що на сьогодні політика Європейського Союзу щодо України не передбачає членства, принаймні, впродовж найближчих років. Як свідчить аналіз ключових документів ЄС та засад зовнішньої політики більшості його держав-членів, Україна як партнер ЄС під кутом зору її претензій на статус потенційного члена не розглядається. Про це не йдеться навіть як про віддалену перспективу [15]. Для таких країн як Україна, Білорусь, Молдова, Грузія, Азербайджан і Вірменія пропонується лише статус партнерів ЄС в рамках "Східного партнерства". Невизначеність інтеграційної стратегії Євросоюзу стосовно України пояснюється побоюванням західноєвропейських лідерів, що подальше розширення ЄС може призвести до ще більшого зниження його ефективності як організації (особливо з урахуванням сучасних кризових явищ в економіці європейських країн) та до зростання міграційних потоків з нових членів ЄС в Західну Європу. Водночас, політичні кола Євросоюзу й США зацікавлені в утриманні України у сфері західного впливу і роблять усе можливе аби не допустити будь-якого тісного зближення України з Росією і такими інтеграційними угрупованнями як ЄврАзЕС; Митний союз Білорусі, Казахстану і Росії; Єдиний економічний простір.

Варто очікувати, що в навіть у найкращому випадку український курс на євроінтеграцію завершиться лише створенням зони вільної торгівлі з Євросоюзом, а також можлива асоціація без гарантії повноправного членства. Слід особливо наголосити, що на підставі досвіду укладення аналогічних угод між Євросоюзом та іншими країнами, зона вільної торгівлі України з ЄС може супроводжуватися вилученнями з режиму вільної торгівлі деяких "чутливих" для Євросоюзу товарів, зокрема, металів, ядерних матеріалів, багатьох промислових та сільськогосподарських товарів, які ЄС або квотує, або взагалі забороняє імпортувати на свою територію. За умов надзвичайно низької конкурентоспроможності української економіки забезпечення свободи пересування товарів, капіталів та послуг є більш вигідним для потужнішого в економічному сенсі Євросоюзу.

Також очевидно, що включення до Євросоюзу України або Туреччини (котра має статус кандидата в члени ЄС від 1999 р.) з їх відповідно 46 млн. та більш ніж 70 млн. населення й не зовсім розвинутою економікою та демократією, набагато важче, ніж включення будь-якої з малих балканських країн, які до того ж мають угоди про стабілізацію та асоціацію з Євросоюзом, що передбачають можливість членства в ЄС. Так, Хорватія й Македонія отримали офіційний статус "кандидатів в члени Євросоюзу", а Сербія, Албанія, Боснія та Герцеговина, Чорногорія і Косово статус "потенційних кандидатів в члени Євросоюзу". Причому, навіть за таких умов, Євросоюз не поспішає приймати балканські країни до своїх

лав, розуміючи, що це лише посилить нестабільність і кризові явища всередині ЄС. Що в такому разі говорити про українські прагнення?

Якщо центральноєвропейські (а нині балканські) країни, адаптуючи своє законодавство до вимог ЄС, мали для цього конкретний стимул – юридично оформлену у відповідних договорах обіцянку Євросоюзу (за умови досягнення європейських стандартів) прийняти їх до своїх лав – то Україна адаптує й гармонізує своє законодавство відповідно до законодавства Євросоюзу, не маючи від ЄС жодних гарантій на повноправне членство в цій організації хоча б коли-небудь. Водночас, сучасне законодавство Євросоюзу (яке розроблялось і постійно змінюється з урахуванням специфічних умов розвинених європейських країн), не завжди відповідає нинішнім реаліям технічно відсталої економіки України, адже стан законодавства залежить від рівня розвитку продуктивних сил країни і змінюється в залежності від ступеня її розвитку.

Однобічне зобов'язання України адаптувати своє економічне законодавство до стандартів Євросоюзу не дозволяє їй використовувати в широкому обсязі досвід інших країн, зокрема, досвід таких нових індустриальних держав, як Малайзія, Південна Корея, Тайвань, Індія, Китай – країн, які для вирішення соціально-економічних проблем широко застосовують важелі державного регулювання, включаючи протекціоністські заходи з метою захисту національних виробників, створення державних та державно-приватних корпорацій, державне субсидування промисловості й сільського господарства, підтримку національних експортерів тощо, тобто діють всупереч неоліберальним догмам. Однак ЄС вимагає від України створення саме "відкритої", ліберальної економіки, тобто економіки, якої не існує навіть в розвинених державах Заходу (про що свідчить торговельний протекціонізм та суттєва державна підтримка національних виробників в самих західноєвропейських країнах). Запровадження в економіку України ще більшого лібералізму (а саме цього вимагають представники "брюссельської бюрократії"), призведе лише до подальшого занепаду найбільш технологічно розвинених галузей та закріпленню сировинно-напівфабрикатної спеціалізації України в міжнародному поділі праці.

Оскільки ЄС – це політичний та економічний союз із спільною зовнішньоекономічною політикою та єдиною для більшості його членів валютою, то у разі гіпотетичного членства України в Євросоюзі їй би довелося відмовитися від права мати свою національну валюту, від свободи визначення своєї зовнішньоекономічної політики і багатьох аспектів внутрішньої соціально-економічної, гуманітарної та міграційної політики, оскільки право вирішувати всі ці питання буде делеговано наднаціональним органам ЄС. На відміну від членства в Євросоюзі, можливе членство України в Митному союзі Білорусі, Казахстану і Росії могло б дати їй набагато ширші перспективи.

Найоптимальнішим і для України, і для Росії (і, можливо, для деяких інших європейських країн СНД) став би скоординований, поступовий,

спільний рух у напрямку створення в майбутньому (коли економіки України і Росії досягнуть необхідної конкурентоспроможності) спільного економічного простору з країнами Євросоюзу. Діючи разом, узгоджуючи свою політику стосовно ЄС, східноєвропейські країни СНД (котрі нині розглядаються Євросоюзом переважно в якості постачальників сировини й дешевих трудових мігрантів), змогли б досягти більш вагомих результатів, ніж діючи поодиночки, зокрема, в питанні розробки принципів функціонування можливого єдиного європейського економічного простору.

Очевидно, що таке трактування "європейського вибору" не виключає альтернативних інтеграційних моделей для України. Більш того, з урахуванням імовірності того, що і в майбутньому у повноправному членстві в ЄС Україні може бути відмовлено з причин внутрішньої кризи Євросоюзу (тобто, з причин, які не залежать від України та її успіхів в справі розвитку економіки та побудови демократії), необхідно вже нині мати альтернативний варіант національної стратегії розвитку зовнішньоекономічної політики країни, що передбачає інший, не лише європейський, вектор глибокої економічної інтеграції, а саме євразійський. Третій шлях, шлях балансування України між Євросоюзом та Митним союзом ЄвразЕС – можливий, але в умовах зростаючої економічної та науково-технічної відсталості України він лише призведе до її консервації. Також необхідно брати до уваги ту обставину, що в умовах глобалізації навіть найбільш розвинені країни вступають в міждержавні інтеграційні об'єднання, розуміючи, що без цього їх успішний економічний та науково-технічний розвиток неможливий.

Таким чином, для України існує реальна альтернатива європейській інтеграції – євразійський, що передбачає входження України до інтеграційних об'єднань під егідою Російської Федерації. Це, в першу чергу, Митний союз.

Митний союз був створений в межах Євразійського економічного співтовариства (ЄвразЕС) відповідно до Договору від 6 жовтня 2007 р. Членами Митного союзу є Білорусь, Казахстан та Росія, але він відкритий для інших держав ЄвразЕС та СНД, включно з Україною. З 1 січня 2010 р. функціонує єдина митна територія Білорусі, Казахстану та Росії з єдиним митним тарифом і єдиною системою заходів митного регулювання, а з 6 липня 2010 р. діє Єдиний митний кодекс цих країн.

9 грудня 2010 р. в Москві на засіданні вищого органу Митного союзу і Міждержавної Ради ЄвразЕС президенти Росії, Білорусі та Казахстану підписали останні 3 документи із пакету 17 документів, необхідних для формування СЕП, і зокрема, договір про здійснення узгодженої макроекономічної політики, договір про створення умов на фінансових ринках для вільного руху капіталів, договір про узгоджені принципи валютної політики. 14 угод були підписані раніше на рівні прем'єр-міністрів та віце-прем'єрів, зокрема, угоди про регулювання діяльності природних монополій, взаємодію в сфері енергетики, державних закупівель, конкуренції, послуг, інвестицій, надання державних субсидій, міграційної полі-

тики, технічного регулювання, проведення узгодженої політики в сфері транспортування нафти по системі магістральних нафтопроводів, про правила доступу до послуг природних монополій в сфері транспортування газу по ГТС, в сфері залізничного транспорту та в сфері електроенергетики, включаючи питання ціноутворення та тарифної політики в даних галузях.

Членами ЄЄП можуть стати інші держави ЄврАзЕС, а також Україна, якщо вони приєднуються до цих 17 угод. Для України важливість повноправної участі в ЄЄП, або, принаймні, в Митному союзі чи ЄврАзЕС (де Україна має статус спостерігача), пояснюється зокрема необхідністю зберегти і зміцнити свої торговельні позиції на російському та євразійському ринках, де українська промислова продукція високого ступеня обробки ще користується попитом (на відміну від перенасичених ринків ЄС, на які Україна експортує лише сировину та напівфабрикати.). Оскільки в українському машинобудуванні російські комплектуючі становлять від 30 % до 80 %, скасування мита у взаємній торгівлі між Україною і Росією (в разі вступу України до Митного союзу) мало б для цієї галузі української економіки дуже важливе значення. Перебуваючи в Митному союзі або в ЄЄП як повноправний член, Україна змогла б впливати на політику цих організацій та набути для себе суттєвих економічних вигод. Це, зокрема, передбачало б можливість безмитно торгувати на євразійському ринку, розвивати тіснішу промислову кооперацію з підприємствами країн-членів ЄврАзЕС, Митного союзу та ЄЄП, користуватися низькопроцентними кредитами з Антикризисового фонду ЄврАзЕС, як стабілізаційної спрямованості, так і для фінансування інвестиційних проєктів, а також брати участь в роботі Центру високих технологій ЄврАзЕС, який займається узгодженням та координацією інноваційної політики країн-членів, розробкою механізму фінансування інноваційних програм цих країн, створенням умов для залучення інвестицій в інноваційну сферу.

Однією з переваг можливого членства України в ЄЄП може бути те, що в межах ЄЄП досягнута домовленість скасувати експортні та імпорتنі мита в торгівлі енергоносіями (що приведе до зниження цін на енергоносії), а починаючи з 2015 р., – встановити для всіх країн-членів ЄЄП єдину формулу ціноутворення на газ. Серед інших переваг ЄЄП – це функціонування з січня 2012 р. єдиного ринку різноманітних послуг, єдиного транспортного простору з єдиним тарифом на перевезення для всіх країн-членів ЄЄП, єдиного ринку праці, внаслідок чого трудові мігранти-громадяни країн-членів ЄЄП користуватимуться всіма соціальними правами країни перебування. Ця остання обставина особливо важлива для України, мільйони громадян якої працюють в Росії. Враховуючи, що Росія, Казахстан і Білорусь мають твердий намір стати членами СОТ і розробили законодавство Митного союзу у відповідності до вимог СОТ, той факт, що Україна вже є членом СОТ, не може бути причиною, яка завадить можливості її приєднання до Митного союзу. Інтеграція таких провідних на пострадянському просторі в економічному відношен-

ні країн як Україна, Росія, Білорусь і Казахстан – необхідна умова їх конкурентоспроможності й економічного зростання в умовах глобалізації. Створення ЄЕП значно поширить надходження в ці країни іноземних інвестицій з третіх країн. Невеликий обсяг іноземного інвестування в Україну не в останню чергу пояснюється тим, що внутрішній ринок України – достатньо вузький, а в разі її входження до Митного союзу Білорусі, Казахстану і Росії ринком збуту для українських підприємств з іноземними інвестиціями стане вся територія цього Митного союзу, що дасть стимул для зростання іноземного інвестування в Україну.

Для України важливим є не тільки режим вільної торгівлі товарами з членами ЄЕП, але й вільна торгівля послугами, розвиток виробничої кооперації та спеціалізації, науково-технічного співробітництва, створення спільних підприємств, вільна міграція робочої сили та громадян, забезпечення рівних прав українських працівників-мігрантів тощо. Ці напрями співробітництва можна розвивати лише в межах більш просунутих форм економічної інтеграції, зокрема, такої як єдиний економічний простір. Проте в Україні поширена думка, що більш тісна економічна інтеграція з Росією та іншими країнами СНД (у формі митного союзу або ЄЕП) може перешкодити просуванню України шляхом євроінтеграції (достатньо гіпотетичної), і тому керівники України в минулому ніколи не погоджувалися на будь-які форми інтеграції з Росією та іншими країнами СНД, які є вищими за зону вільної торгівлі. Звідси й відмова України стати повноправним членом ЄврАзЕС (де Україна має статус спостерігача з 2002 р.), Митного союзу або ЄЕП.

Поліпшення торговельно-економічних відносин з Росією та іншими країнами СНД прагнуть досягти винятково шляхом укладення з Росією і, можливо, іншими країнами-членами Митного союзу, угоди про створення зони вільної торгівлі "без будь-яких обмежень та товарних вилучень". Подібна зона, на думку прихильників такого підходу, дозволила б створити умови для безмитної, вільної торгівлі українськими товарами на російському і євразійському ринках.

Привабливість зон вільної торгівлі полягає в тому, що вони, на відміну від більш просунутих форм економічної інтеграції, не передбачають спільного митного законодавства і таким чином дозволяють зберігати свободу в галузі торговельно-економічних відносин з третіми країнами. Проте, на практиці режим вільної торгівлі в існуючих зонах вільної торгівлі охоплює лише більш-менш обмежене коло товарів. Так, наприклад, в Північноамериканській зоні вільної торгівлі (НАФТА), до якої належать США, Канада та Мексика, з режиму вільної торгівлі вилучені 1,5 тисячі товарних позицій, а в латиноамериканському інтеграційному об'єднанні МЕРКОСУР – 10 % товарів, якими торгують між собою країни-члени. Це пояснюється намаганням деяких країн-членів зон вільної торгівлі захистити певні "чутливі" національні підприємства або навіть галузі виробництва від конкурентного імпорту з інших країн-членів зони, а також відсутністю у країн-членів зон вільної торгівлі спільного митного тарифу

та єдиної митної і торгової політики щодо третіх країн, тобто характеристик, притаманних винятково митному союзу, єдиному економічному простору або економічному союзу. Якщо країни-члени зони вільної торгівлі застосовують різні тарифи в торгівлі з третіми державами, виникає можливість того, що будь-яка країна, котра не є членом такої зони, може безперешкодно, на пільгових умовах вийти на внутрішній ринок зони через територію тієї країни-члена, ставки імпортного мита якої по відношенню до третіх країн мінімальні. Іншими словами, в такому випадку зростає загроза реекспорту з третіх країн.

Така ситуація особливо реальна у тому випадку, якщо деякі держави-учасниці зони вільної торгівлі мають двосторонні угоди про вільну торгівлю з третіми країнами. Так, наприклад, якщо між Україною і Євросоюзом буде існувати зона вільної торгівлі, а між Митним союзом Білорусі, Казахстану і Росії та Євросоюзом аналогічної зони не буде, створення зони вільної торгівлі "без будь-яких товарних вилучень і обмежень" між Україною та Митним союзом може призвести до вільного, безмитного реекспорту в країни Митного союзу через територію України товарів з Євросоюзу, на які, згідно законодавства Митного союзу, накладається мито. За подібних умов, між Україною і країнами-членами Митного союзу може діяти лише такий режим вільної торгівлі, який супроводжується низкою товарних вилучень та інших торговельних обмежень. Намір створити нову багатосторонню зону вільної торгівлі без будь-яких обмежень між всіма країнами-членами СНД вже в 2012 р. (проект створення такої зони готувався структурами СНД) може спіткати та ж доля, що і попередню, аналогічну багатосторонню угоду про вільну торгівлю між країнами СНД, підписану ще в 1994 р., котра, проте, ніколи не виконувалася на практиці.

Таким чином, розглянувши європейський ("західний") і євразійський вектори можливої інтеграції для України, слід констатувати, що українська держава в своїй зовнішній політиці має перед собою декілька потенційно можливих інтеграційних варіантів. Зважаючи на те, що у міжнародних відносинах засади альтруїзму чи "братерської допомоги" однозначно не актуальні, проблема вибору співжиття України з іншими державами сучасного глобалізованого світу є одним із найважливіших завдань, від вирішення якого залежатиме доля української держави і її суспільства, а також місце, яке Україна посідатиме в Європі і в світі.

1. *Віднянський С. В., Мартинов А. Ю.* Зовнішня політика України: Еволюція концептуальних засад та проблеми реалізації // Український історичний журнал. – 2011. – № 4. – С. 55.
2. Див.: Там само. – С. 41–76.
3. Див.: *Копійка В. В.* Розширення Європейського Союзу. Теорія і практика інтеграційного процесу. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2002.
4. Див.: *Ковальова О. О.* Стратегії євроінтеграції: як реалізувати європейський вибір України. – К., 2003.
5. Див.: *Тодоров І. Я.* Україна на шляху до європейської та євроатлантичної спільноти: монографія. – Донецьк, 2006.
6. Див.: *Горбатенко В. П.* та ін. Європейська інтеграція України: політико-правові проблеми / В. П. Горбатенко (ред.). – К.: Юридична думка, 2005.
7. Див.: Україна в Європі: пошуки спільного майбутнього / за ред. А. І. Кудряченка. – К.: Фенікс, 2009.
8. Див.: Україна і Росія в історичній ретроспективі: нариси: в 3 т. Т. 3. Новітній український

державотворчий процес / С. В. Кульчицький, Б. О. Парахонський ; відп. ред. В. А. Смолій. — К. : Наукова думка, 2004. 9. Див.: Україна та Росія: як зміцнити фундамент стратегічного партнерства: історичні, соціокультурні та геополітичні чинники розвитку відносин між двома державами і народами / Ю. А. Левенець (голова ред. кол.). — К. : Знання України, 2008. 10. Див.: *Кульчицький С. В.* Україна і Росія: переваги і небезпеки "особливих відносин": роздуми історика. — К. : Інститут історії України НАН України, 2004. 11. Див.: *Кудряченко А. І.* Варианты и измерения стратегического сотрудничества Украины с Россией на современном этапе развития // *Россия и современный мир.* — 2006. — № 3. — С. 192–203; *Кудряченко А. І.* Українсько-російські відносини: шлях до рівноправного партнерства // *Нова політика.* — 1998. — № 1. — С. 12–18. 12. Див.: *Новий курс: реформи в Україні. 2010–2015.* Національна доповідь / за заг. ред. В. М. Гейця [та ін.]. — К. : НВЦ НБУВ, 2010; див.: *Соціально-економічний стан України: наслідки для народу та держави: національна доповідь* / за заг. ред. В. М. Гейця [та ін.]. — К. : НВЦ НБУВ, 2009. 13. *Соціально-економічний стан України: наслідки для народу та держави: національна доповідь* / за заг. ред. В. М. Гейця [та ін.]. — К. : НВЦ НБУВ, 2009. — С. 344. 17. Там само. — С. 90–91. 18. *Україна в Європі: пошуки спільного майбутнього* / за ред. А. І. Кудряченка. — К. : Фенікс, 2009. — С. 397.

Надійшла до редколегії 28.03.12

ЗМІСТ

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Альчук М. П. Філософія права Б. Кістяківського: синтез монізму і плюралізму	3
Береза Л. В. Свобода як вища цінність у соціально-філософській концепції М. Драгоманова	10
Грицишина М. В. Класична новочасна філософія: нове розуміння людини в британському емпіризмі	16
Ковальчук В. В. Проблема свободи та відповідальності в екзистенційній філософії Ж.-П. Сартра	25
Колісник О. В. Концепція інтенціональності Дж. Сьорля в якості способу розуміння самоідентифікації особи	31
Мудраков В. В. Релігійні конотації філософських шукань раннього Ф. Ніцше як передумова становлення його філософії релігії	38
Ніколаєнко О. О. Метафорологічний аналіз філософії Ф. Ніцше (на матеріалі твору "Так казав Заратустра")	45
Петрушов В. М. Метаморфози філософської думки від онтології до граматології у площині адогматичного дискурсу	52

ЕТИКА

Дулин П. Г. Толерантність в системі моральних цінностей	61
Морозов А. Ю. Я, світ, Абсолют як предмет інтуїтивного досвіду: етичний аспект	69

ОНТОЛОГІЯ, ГНОСЕОЛОГІЯ, ФЕНОМЕНОЛОГІЯ

Башук О. Г. Онтологічний зміст поняття "досвід" в особистісному вимірі	78
Голуб А. В. На шляху до порозуміння: риторична відповідальність як досвід вирішення проблем	85
Куценко В. В. Час як філософська категорія: у пошуках екзистенційної темпоральності	91
Яцук М. М. Структура буденної мови за Пітером Стросоном.....	98

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Богдановський І. В. Церква уніфікації як найпоширеніша в світі синтетична неорелігія	105
Мельник В. В. Ретроспектива екзистенціального страху у протестантській філософії	112
Предко Д. Є. Релігійне почуття: сутнісні характеристики та функціональність	118

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

Приятельчук А. О. Влада і бізнес: економічні, ідеологічні та політичні засади взаємозв'язку і взаємодії	127
Товмаш Є. А. Основні аспекти філософського тлумачення соціальної справедливості	133

ТЕОРІЯ ТА ІСТОРІЯ КУЛЬТУРИ

Грушко Е. А. Життєвий шлях особи і групи в добу Середньовіччя (в контексті дослідження культур-маргінальності).....	140
--	-----

Гужва О. П.	
Мистецтво як репрезентант духовної культури	149
Зайка Т. П.	
Концепція неоромантизму в творчості Лесі Українки та Ольги Кобилянської.....	158
Соколіна О. В.	
Мова як один з чинників формування ментальності	167

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

Пивовар В. Я.	
Антропологічні аспекти буття людини в контексті правової культури	174
Холох О. І.	
Методологія досліджень символічної антропології	182

ПОЛІТИЧНІ ІНСТИТУТИ І ПРОЦЕСИ

Машаровська С. Ю.	
Імперські маніпулятивні стратегії в геополітичній доктрині Ю. Липи	192
Ткаченко І. В.	
Інтеграція для України: європейський ("західний") і євразійський вектори	199

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 квадратных скобках ([1]) без использования автоматических сносок;
- в конце статьи должен быть нумерованный список ссылок на литературу по порядку цитирования в тексте с указанием 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 13

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 12,55. Наклад 100. Зам. № 212-6140.
Гарнітура Times. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл14-1.
Підписано до друку 31.07.12

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