КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 14

КИЇВський ВПУ 2012 УНІВЕРСИТЕТ

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 24.09.12 (протокол № 1)**
Відповідальний за випуск	**С. В. Руденко, канд. філос. наук, доц.**

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

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

МАТЕРІАЛИ
МІЖНАРОДНОГО НАУКОВОГО СЕМІНАРУ
"ВІТГЕНТШТАЙНОЗНАВСТВО
У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ"

S. Iagodzinskyi, PhD, National Aviation University, Kyiv, Ukraine
sophist@nau.edu.ua

"LANGUAGE-GAME" IN SOCIAL NETWORKS' SPACE

Brilliance bears temporal character. Very often it happens so, that especially genius people work out a methodology that becomes an effective way to understand new phenomena in the future. L. Wittgenstein's personality appears to be one of these. "Language-game" conception developed by him still takes an important place in philosophical investigations. It is commonly known, that L. Wittgenstein firstly used the term "language-game" in "Philosophical Investigations" which were published in 1953. In course of time he changed the understanding of this conception, but the key idea remained the same: when sense impinges upon the language, it multiplies absurdity [*Витгенштейн Л.* Философские исследования // Философские работы : пер. с нем. – М., 1994. – Ч. I. – С. 129]. L. Wittgenstein agrees with the representatives of analytic philosophy concerning the priority of languages above phenomena. Later on he discovers the question of method and transforms indignation into the instrument for analysis.

Being a junior school teacher, the researcher noticed that the studying process is much more effective when it includes language components. One of the first definitions come out of this basic notions: I will call "language-game" a single unity: actions which the language is connected with [Там же. – С. 83]. Any language-game must have a naming procedure, that is analogous to the original location of draughts on the table. Irrevocably, it is determined by certain rules and norms, but names for things are given voluntarily and the only present criterion here is participants' convention. With due time, W. V. O. Quine made a conclusion, that phenomena's divisions into a name and an object certainly end in a stage, when "massive manufacture of general terms… significantly exceeds the amount of existing objects" [*Куайн У. О.* Слова и объект // Новое в зарубежной лингвистике. 1989. – Вып. 18. – С. 79]. Especially this provokes the occurrence of language-games in a definite kinds of practices. L. Wittgenstein's justifies a conclusion, that there is no sense talking about a dominant language-game. The only thing that might be thought – is the existence of different games' "families".

With the development of programming languages, appearance of calculation machines, development of formalized systems, L. Wittgenstein's philosophical ideas took backseat. In the 50–90^{s} of XX century they seemed to

be utopian and out-of-date. Mankind started to use identical, standardized ways of procession and transmission of information. Researches became interested in everyday and natural languages less and less. Its cognitive, sociocultural and methodological potential was considered to be not enough for a social progress. A famous scientist A. Tarski continuously confirmed, that everyday language is contradictory, that's why its formalization is quite difficult. In opposition to this, L. Wittgenstein didn't limit his work only to the solution of practical tasks, but tried to present the "language-game" conception as a universal methodological instruction, that should "bring to the consciousness a unique variety of language tools and ways of their usage, fight with the stereotypes, that the language always works identically and serves for identical reasons" [*Козлова М. С.* Идея "языковых игр" // Философские идеи Людвига Витгенштейна / под ред. М. С. Козловой. – М., 1996. – С. 16]. That is why language-games are considered by him as "life's forms", the varieties of which are determined by the life's wealth and kinds of human practices.

Giving a characteristic to such an approach, N. Chomsky emphasizes that here, genesis of the language is seen not as a practical problem (this typically occurs with constructed languages), but as "a way of doing a numerous number of individual creative activities" [*Хомский Н.* Картезианская лингвистика. Глава из истории рационалистической мысли : пер. с англ. – М., 2005. – С. 54]. Unfortunately, this idea didn't get a wide recognition among linguists. Only on the edge of the 21 century, it became widely known, that an individual, who lives in the information era, doesn't want to limit his/her communicative activities to simple programming languages. The task of the software developers – to transmit "life forms" into virtual area, saving to the maximum its attributes and here the common language and "language-games" that function in it, become indispensable tools.

The secret of L. Wittgenstein's philosophical intuition is that he didn't stop on the conflict between common language means and requests to it. The scientist believed that accuracy and strictness of formalized languages – is a unique illusion. "Language-games" are "certain models, that… are called upon to enlighten the possibilities of our language" [*Витгенштейн Л.* Указ. соч. – С. 131]. "Language-games" give a possibility to overcome the communication problem between I and Somebody Else in the virtual space of social networks. L. Wittgenstein, who couldn't foresee their appear in the XXI century, believed that "language-games" lead to the unity of thought and reality. Such model of information space is built now in the Internet. A thought, action, reality and life emerged into one communicative action, where common language plays a dominant role. It became apparent that any language simplification doesn't meet the demands of the society. Moreover, the flexibility of a natural language guarantees the wide spread of innovative technologies, their integration into the real social space.

Value of L. Wittgenstein's philosophy is that he developed the notion "networks of understanding". He showed, that a real language can't be defined only by the laws of syntax, as it immediately turns into abstraction. For a language not to lose its functions, we should take into account its semantic

and pragmatic aspects and only then a natural language will simulate general principles and structure of any constructed language. It will turn into a certain "network", that constructs reality in any variations of social space, including virtual. To B. V. Grygoriev's opinion, the natural language in comparison with constructed languages is objective [*Григорьев Б. В.* Проблемы интерпретации. – М., 1997. – С. 27]. It doesn't ignore the peculiarities of the real world, being a part of it. Moreover, it can be interpreted very seldom, that's why it takes a role of an intersubjective beginning of any simulation.

On the contrary, common language includes metaphors, analogies, comparison, the origin of which cannot be explained. A logical question arises: can a natural language be the bearer of sense in the content where the author is absent? A message in the network, commentary, summary very often become impersonal, losing the direct connection with the author, and turning into an intertext. Here "language-games" start acting actively. A message evokes a lot of responses, comparison, checks, confirmations, contradictions and questions. If during his youth, L. Wittgenstein dreamt to create an ideal, single, complete, logical language, in his latest years he changed his understanding of the language. The language starts to be an unfinished, open system, where rules transform according to the new norms of the language function. We consider, that such approach gave L. Wittgenstein's philosophy a long life and interest of modern philosophers and scientists to his personality. Taking into account, that his ideas are productive while analyzing virtual social networks as well, we can undoubtedly talk about the formation of Wittgenstein's paradigm in the modern philosophy.

Надійшла до редколегії 21.09.12

I. Kozik, stud.,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine
yur.kozik@gmail.com

WITTGENSTEIN IN POST-SOVIET AREA: PAST AND NOW

Ludwig Wittgenstein is one of the prominent figures in XXth century philosophy. His outstanding influence and a variety of controversial interpretations with complicate history of publishing of his philosophical heritage makes his person outstanding not only for analytic philosophy but continental tradition as well. Oxford philosopher Peter Hacker known due to his deep research of Philosophical Investigations – the posthumous masterpiece of so called "later Wittgenstein" stresses his influence in such words: "Ludwig Wittgenstein…was the leading analytical philosopher of the twentieth century. His two philosophical masterpieces, the Tractatus Logico-Philosophicus (1921) and his posthumous Philosophical Investigations (1953), changed the course of the subject" [*Hacker P. M. S.* Wittgenstein // A Companion to the Philosophers. – Oxford : Blackwell, 1999. – P. 538].

Despite the high interest in the western philosophy, in Soviet Union the person of Wittgenstein had been perceived with hostility. How it was and

what is the state of Wittgenstein scholarship now in Post-Soviet philosophical world, I will try to elucidate in this paper.

Due to conditions of the subject and my trying to overview a long period of development of philosophical thought, my contribution is rather a brief sketch. I'm not going into deep analyses of any good works written on the matter but I'll try those ones that can provide us the key-points of development and changing the image of Wittgenstein.

I think we can talk about at least three stages of understanding Wittgenstein in Soviet Union and in a period after its collapsing. I will call these stages:

- Ideological abusing (from 20^{ies} to 70^{ties});
- Philosophical label (70^{ties}–90^{s});
- Wittgenstein restored (90^{s} to present day).

The hostility to the Austrian philosopher at the first period wasn't completely personal matter. Soviet ideology stood upon distinction between western "bourgeois" philosophy and soviet materialistic dialectical philosophy. And the critic of the western thought was not only widespread phenomenon but also an aim of soviet philosophers. These critics were based purely on Marxist-Leninist ground. For instance, on the second international congress on history of science and technology In London at 1931 N. Bukharin criticized Tractutus for exclusion of the true subject, historical and social person from investigation [*Грязнов А. Ф.* Язык и деятельность: Критический анализ витгенштейнианства / предисл. А. Ф. Зотова. – Изд. 2-е, доп. – М. : Книжный дом ЛИБРОКОМ, 2009. – С. 126].

Other authors in fifties made very strong ideological claims about Wittgenstein as a bourgeois philosopher. He was called "solipsist" and "medieval mystic", "passivist" [*Трахтенберг О. В.* Английская буржуазная философия – идеологическое орудие поджигателей войны и душителей демократии // Против философствующих оруженосцев американо-английского империализма. – М. : Издательство Академии Наук СССР, 1951. – С. 77]. It seems very clear that authors didn't even try to understand what he was trying to say. Making a great deal with ideological perspective of studying of western philosophers it was undermined by the idea of greatness of Marxist–Leninist philosophy and any king of studying of such "bourgeois" philosopher was aimed to show inconsistency and viciousness of western outlook. In this case Wittgenstein was put at the camp of its defenders. Wittgenstein's criticalness to modern times wasn't discovered yet and it certainly was needless for such abusive look upon him.

After seventies, after a slight liberalization of ideology, a number of books on philosophy grows with its quality. We can talk about variety of investigations devoted to different topics of western philosophy and analytic tradition in particular. The person of Wittgenstein took its own place among other philosophers. Taking for granted his influence on philosophy, for researches his place was cheek by jowl with Bertrand Russell and Gilbert Ryle. "Early Wittgenstein" has been put in one frame with neo-positivists of Vienna Circle

(Russell didn't escape from the similar fate). "Later Wittgenstein" was perceived as a behaviorist [Философия в современном мире. – М. : Наука, 1972. – С. 255]. Even thou, authors were aware of prominent western literature and made more amount of work to understand the matter in comparison with previous period, almost nobody tried to understand Wittgenstein as a unique figure in philosophy who stayed aside neo-positivism and ordinary language philosophy. The data motioned above provides me an opportunity to call this period "philosophical labeling" which means that researches were using certain labels to generalize analytic philosophers. This attempt goes to extremes when all analytic philosophy has been called a form of neo-positivism. Besides this growing of interests, Marxist critics still remained and Wittgenstein was criticized by his idea of descriptiveness instead of changing the world and wittgensteinian philosopher was understood as a person who don't want to take part in struggle of classes, an activity of prominent importance for Marxism.

The crucial changing comes with writings of Alexander Gryaznov who writes in 1985 his book wholly devoted to Wittgenstein [*Грязнов А. Ф.* Эволюция философских взглядов Л. Витгенштейна: Критический анализ. – М. : Изд-во МГУ, 1985]. Even saving light-weight Marxist critic, this book was decently serious investigation of developing Wittgenstein's philosophical thoughts. His second book written at the beginning of nineties provides an overview of influence and different interpretations of Wittgenstein's philosophy [*Грязнов А. Ф.* Язык и деятельность: Критический анализ витгенштейнианства]. From my point of view, these two books make a demarcation line between second and third, the last period. With the beginning of nineties and with the collapse of Marxist ideology several books on Wittgenstein were published. One of the very popular book of that time in the book written by Vadim Rudnev, the only biography of Wittgenstein published in Russian [*Руднев В. П.* Божественный Людвиг (Витгенштейн: Формы жизни). – Изд. 2-е. – М. : Книжный дом ЛИБРОКОМ, 2011. – С. 232]. Besides the scientific inaccuracy of Rudnev's pioneer work, the book has it's own worth as a promotion of Wittgenstein among wide audience. Besides this, Rudnev publishes translations of important memoirs of Norman Malcolm, Fanya Pascal; two biographical investigations by Georg von Wright and William Butler. These publications played the same role. At the first decade of the XXI century translations of primary and secondary sources on Wittgenstein scholarship are publishing more and more.

In this short overview I've tried to show the conditions of developing of Wittgenstein studies in Russia and Ukraine from the time of Soviet Union till our times. I did not mention much about the recent investigations of his legacy. Coming to an end I may propose the conclusion that Soviet Ideology did a big harm to scientific understanding of western philosophy in general and Wittgenstein in particular. And now we have a lot of things to do if we wish to pursue Wittgenstein scholarship at Post-Soviet area.

Надійшла до редколегії 21.09.12

G. V. Kutsenko-Lada, PhD, G. S. Kostiuk,
Institute of Psychology at the National Academy
of Pedagogical Science of Ukraine, Kyiv, Ukraine
galinalada@gmail.com

IMPORTANCE OF L. WITTGENSTEIN'S CONCEPT OF "PICTURE OF THEWORLD" FOR CONTEMPORARY PSYCHOLOGY

In recent years, psychology is exploring more and more closely the "intimate" problems of human subjectivity and inner world, individual experience, common sense, way of life of the individual and other issues of "psychological ontology" within private human world. Psychological interest toward the problem of picture and image of the human world is ever increasing.

Preamble. The notion of "picture of the world" has been traditionally not-so-widely used in psychology. In general-psychological discourse the prevalent concept is that of "image of the world"; but still "picture of the world" is increasingly becoming a research topic in terms of its "psychological ontology". Today these two concepts may be differentiated as follows: "picture of the world" is a system of views of the world having different origin, different levels of consciousness and different "scientific level". "Image of the world" is a system of expectations and object-conjectures about the world, sort of disposition-to-the-world (syn. "set", "attitude", or similarly "die Befindlichkeit" by M. Heidegger). It is postulated that image of the world has no sensual modality, is non-conscious, non-verbalized. Close but not identical concept in the philosophical literature is that of "the world view". It is not quite correct to attribute image of the world to individual psyche, and picture of the world – to community psychics. Complicating the relationship between these two concepts of the picture and image of the world, there is the too broad usage of the term "picture" = "world view" in humanitarian discourse "outside psychology", wherein the term "image" of the world is almost never used in its own conceptual sense, but rather is merely a synonymic ornamentation to or shade of the main/single "picture of the world" concept. In a sense, the problem of "image of the world" – in contrast to picture of the world – is the product of Russian-language Soviet-era. In the most productive from philosophical and psychological point of view languages, like English, German, and French, the two notions are not established as separate terms of "picture" and "image" of the world: generally used "worldview", "Weltbild", "image du monde" present no terminological distinction (German "Bild" is both "picture" and "image"; thus "Weltbild" is respectively "picture" and "image"; and therefore e. g. , in English literature the term is usually "scientific worldview" rather than "picture of the world"). Thus the concept of "image of the world" refers to the so-called non-alternative vocabulary which complicates any mutual acceptance of "multilingual" ideas: as per scientific picture of the world, the use of "picture"

or "image" is not a big deal, rather the issue of usage, whereas in psychological perspective such differentiation becomes more significant.

As regards the issue of picture and/or image of the world, clarifying their "psychological ontology", perhaps the greatest contribution to it was made by W. Humboldt, L. Weisgerber, M. Heidegger, L. Wittgenstein, whose scientific heritage remains "underestimated" by modern psychology. One of the reasons is the German language, which resists any distinction between the "image" and "picture" of the world. However, the scientists whose language has no basis for such direct differentiation between wording of the picture and image, differences between "our" picture and the image as such, still note that "Weltbild" has both the format of explicit, conscious knowledge (though not only "scientific"), and the form of unconscious (both non-conscious and non-aware) preferences, latent dispositions, embedded attitudes, doxic beliefs, etc.

V. P. Rudnev states that the very term "picture of the world" was introduced by L. Wittgenstein [*Rudnev V. P.* The picture of the world / V. P. Rudnev // Dictionary of culture of the XX century : The key concepts and texts / V. P. Rudnev. – M. : Agraf, 1997. – P. 127], but P. A. Florensky refers to the work by H. Herz "Three pictures of the world", published in 1914 already as a translation [*Florensky P. A.* By the watersheds of thought: features of specific metaphysics. Part IV. Thought and language. 1. Science as a symbolic description / P. A. Florensky // Collected works : in 2 vol. Vol. 2. – M. : Pravda, 1990. – P. 112], and L. Weisgerber made use of it in the format of "Sprach Weltbild" ("language picture of the world"). Irrespective of priority, the term was coined around the same time and it was "Weltbild", which was developed from German "Weltanschauung", traditionally translated as "outlook," but also meaning "world view", "world seeing".

What psychologically useful/important issue was meant by L. Wittgenstein as the picture of the world? (But maybe it was "image" of the world – this is what might be thought out by psychologists). Generally accepted in the analysis of picture of the world is his concept expressed in the "Tractatus Logico-Philosophicus" "2.12. Picture is a model of reality. 2.13. Elements of the picture match the objects in the world" [*Wittgenstein L.* Tractatus Logico-Philosophicus. Philosophy research / L. Wittgenstein ; [transl. from Germ. by E. Popovich]. – K. : Osnovy, 1995. – P. 27]. "The picture of the world can be true or false, which we learn only in comparison with reality" (2.223) [Ibid. – P. 29]. And, finally, "3.The thought is a logical picture of the fact" [Ibid. – P. 27] and the "entirety of true ideas is the picture of the world" [see Ibid. – P. 27–35]. In "TLF" Wittgenstein speaks about such picture of some world structure fixed as a certain ratio of its elements. So he replaces the logical form of the world, which "is imposed on reality like a yardstick" (2.1512) with logic statements (sentences), and thus sets not only the appropriate relation between the language and the world, but in fact their identity ("the limit of my language means the limit of my world"). In this sense reality is as morphological, as morphological is the language. But upon locking the world in the "circle" of language, Wittgenstein has recalled that there is something which

the language does not express. "6.522. In fact, there is something unexpressed. It *shows itself*, there is some mystic" [Ibid. – P. 86]. Herein as regards such "mystic", we pay no attention to it, since it is impossible to express it ("in words"); not only mystic, but a lot of "image-" and "picture-related" knowledge exists in the non-verbal format ("schemes", "prototypes", "frames", "gestalts", "scripts"). However, the very existence of such a boundary of language, where it is already not clearly expressing the conceivable/known, is important.

The later Wittgenstein ("On Certainty") has brought his looks at picture of the world closer to pragmatic and realistic standpoints. He already felt the picture of the world being not so much "overlexicalized". While arguing with G. Moore as per "evidence of the external world", he said, that in fact there are many kinds of knowledge, which we are unable to "logically" be persuaded about. This "later" picture of the world, as described in "On Certainty", is reconsidered to be contradictory to the "TLF" – no matter of such registry as verification or questioning.

This is where the notion of language games ("*Sprachspiel*") came in. Language game, according to Wittgenstein, is actually a unity of language and action, in which there is woven not just "speech", but namely the total joint activities undertaken by means and "inside" the language ("game" – a clear allusion to comparing speech with the game of chess by F. Saussure). This is the language/speech-to-activity ("Tätigkeit") and activity (Tätigkeit)-in-language. The term "language game" must stress that it is a part of some activity, a "life form". Truth, falsity, and self doubt are possible only within the framework of this and not any other language game. But since speech is a "form of life" in real practice, the question of truth (doubt) has a very limited sector of action. Descriptions, messages, puzzles, as well as orders, requests, suggestions, curses (and other performatives) and many kinds of sentences are not subject to assessment for truth.

Language can be considered as internalized if someone "knows how to play" in different language games, can use words with certain extra linguistic/extra speech objectives, not only as "verbal labels" ("61…. Meaning of the word is a method of its use" [*Wittgenstein L.* On Certainty / L. Wittgenstein // Philosophical work (Part 1) / [transl. from Germ. Yu. A. Aseev, M. S. Kozlova]. – M. : Gnosis, 1994 – P. 72]). In the same way, picture of the world (naive setting or naive picture of the world) is not always available to "check" its conformity with reality: as "24… anyone who is asking such a question, is forgetting that the questioned existence has some reason only in a certain language game" [Ibid. – P. 69].

Naive picture of the world is mainly formed spontaneously (often under social pressure), so "on demand" there is some fusion of universal cultural, ethnic, language-specific and individually-experienced knowledge attitudes (standards, styles and other "mind automatisms") as a result of self-development in the world "94. But I have acquired my picture of the world not due to confirmation in its correctness, and I believe in such picture also not because I have ascertained its correctness. Not at all: this inherited ex-

perience is the base of what I distinguish between true and false" [Ibid. – P. 75]. Since it is very difficult to distinguish between real and false on the ground of its existence. And here we may talk rather about some "aggregate experience" in the perception of real and fictional. "131. No, experience is not the reason for our games of judgment. Neither is its outstanding result" [Ibid. – P. 77]. Wittgenstein says that a phrase such as "by my experience," is nothing more than a particular interpretation of the experience, which is based on faith, and "253. At the bottom of reasonable faith there is ungrounded faith. 236. Each "intelligent" person is acting that way" [Ibid. – P. 86].

Because human knowledge is "209…. part of the entire picture, which is the starting point of my faith" [Ibid. – P. 81]. There is "collective mythology", legacy of the "normality system". Assimilated in childhood, the overall picture of the world belongs to the realm of personal knowledge and is represented by a special type of "empirical expressions" taken for granted as unquestionable, they are just "taken for granted". Therefore single knowledge – the so-called individual picture of the world – includes senses and values withheld in the context of general knowledge. Obtained during childhood, such picture of the world is not purely cognitive education, and the result is not only cognitive activity: this is knowledge based on the trust in adult and, consequently, having some educational value.

An important feature of these, taken for granted empirical propositions by L. Wittgenstein (and, in fact, based on common sense) is the hidden form of their existence, which is a self-evident basis of knowledge, and as such is not even formulated. However, their non-explicitness is stated by all researchers. L. Wittgenstein also noticed another "self-evident" feature of the implicitness of knowledge. Certainty of knowledge has as its origin the fact that it is not only "studied", not only "learned", but also "lived through" by the child together with adults: "144. The child learns to believe in many things. That is to say, child is trained to act according to these beliefs. Little by little the formalized system of what they believe in is getting unbreakable… not so much because it is obvious or clear by itself, but as it is reliably supported by all the surrounding" [Ibid. – P. 78]. "378. Eventually (and ultimately) the knowledge is based on acceptance" [Ibid. – P. 94]. "160. A child learns because he\she believes in adult. Doubt comes immediately after faith" [Ibid. – P. 79]. "159. Such belief may never be clearly expressed, even the idea that this is so (such being the case) may never come into my head" [Ibid. – P. 79–80]. But "139. In order to establish some practice, not only rules are required, examples are needed as well. Our rules contain some loopholes, whereas practice speaks for itself. 140. We learn the practice of empirical judgments not by memorizing the rules" [Ibid. – P. 78]. That is, as modern psychologists would say, "inclusion into the structure of activity" ("Tätigkeit") – being the "form of life" – is the most important aspect in any efficient learning.

As a naive picture of the world, knowledge of the world and interaction with "format" senses, knowledge of how to manage a particular situation hic et nunc, forming the basis of behavioral strategies and activities, are also important. Such knowledge is not only "content"-related, but is the so-called "proce-

dural knowledge", similar to the rules of language games. Mastery of language, same as assimilation of the picture of the world, is such that 1) assimilation of "rules" (and language as well) is, so to speak, a "byproduct" of some other activity: "95. Sentence (proposal) describing the picture of the world, could enter into a kind of mythology. And its role is like the role of rules; game can be learned purely practically, without hitting any rules" [Ibid. – P. 75]. 2) They are used, but usually remain invisible, transparent to consciousness.

Therefore, most ideas circulating in society are accepted by its individual members "at face value", uncritically. Thus assimilated since childhood picture of the world is credible for us not because it is obvious or specifically justified, but is accepted as granted during communication and learning, as a result of "being among people", and more precisely, it is "impregnated" "into the head. It implements the deterministic impact on human behavior (including mental activity) as the so-called "admitted being".

Generally speaking, L. Wittgenstein appeared to be surprisingly influential: "Late Wittgenstein has created a series of philosophical trends – the speech act theory of John Austin, the semantics of possible worlds by Hintikka, linguistic apologetics of Hudson, linguistic therapy of Wisdom" [Wittgenstein and Contemporary Philosophy : Transcript of … / Vadim Rudnev, Oleg Aronson // Gordon. – 2003. – June. – No. 267. [Electronic source]. – Access mode: http://gordon0030.narod.ru/archive/12163/index.html] and to some extent – phenomenological sociology of A. Schütz, theory of semantical primes of A. Wierzbicka, transactional analysis of E. Berne ("Games People Play"), and has made a great and obviously still under-appreciated contribution to modern understanding of ontogeny of individual picture (or image?) of the world.

Надійшла до редколегії 21.09.12

A. V. Laktionova, PhD,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine
laktionovaanna@yahoo.com

WITTGENSTEIN AND HAACK ON JUSTIFICATION

Contemporary philosophy of different traditions experiences several "turns" as general tendencies in shifting methodology and content of researches. They could be named "Linguistic turn", "A turn to Practical philosophy (philosophy of agency)", "Pragmatic turn". L. Wittgenstein had contributed, intentionally or not, into each of the mentioned "trends". Thus, studying his legacy is important source of deeper understanding of what is going on in nowadays philosophy. In this paper we are going to pay attention to pragmatic turn, and some versions of contemporary pragmatism, to exemplify made by Susan Haack strategy of justification, foundherentism, by tracing it into some consequences of Wittgenstein's positions in "On certainty".

Classical modern epistemology and philosophy of science were developing in such a way that most of the problems raised in them still complicate

understanding of knowledge, its grounds or nature, justification, truth etc. That gave a motive to rethink about the perspective of postulating epistemological questions, dealing with its topics etc. Among many alternative approaches, most of which are influenced by wittgensteinian pragmatic deliberations, we are taking the justificatory strategy proposed by S. Haack in "Evidence and Inquiry. Towards reconstruction in epistemology" called foundherentism. S. Haack stays on the line of pragmatism the roots of which can be viewed back to Ch. S. Peirce and critically questions neo-pragmatism of contextualist and naturalistic type.

Traditionally primary questions of epistemology are considered to be "What do we know?" and "How do we know that?". According to it, main epistemological topics are the nature of knowledge, perception and skepticism. Nevertheless the problem of justification is a touchstone in dealing with each of them. What is in need of justification? Whether it is knowledge, or is it rather believe? Initially, it is believe that needs justification to become a candidate for knowledge. This correspond to the Haack's picking up question "Why do we believe whatever we believe?". Answering such question involves causes, while answering "How do we know?" involves reasons. So, cause for a belief is analogical to a reason for knowledge, or the other way round reasons are causes of beliefs. To similar conclusion comes P. Goushet in "Foundherentism and Pragmatism Revised" (in [The role of pragmatics in Contemporary Philosophy. Proceedings of the 20th International Wittgenstein Symposium. 10–16 of August 1997. – Wien, 1998]).

Justification grounds and provides certainty for belief. Certainty provides significance of belief to be considered as knowledge. How 'certainty' gets significance? Is this significance only epistemic in its nature? Can knowledge be reduced to certainty, rationality, possession of information or other attitude relation? Can certainty, contrary to knowledge, have degrees? Does 'certain' differ from 'justified'? All of these issues seem to particular interest of L. Wittgenstein in his work "On Certainty".

Assertoric sentence, which functions as a statement, is a hypothesis, and is formulated as implicitly isolated from doubt (p. 87). A hypothesis is not a formulated picture of the world. A world-picture does not need to be mentioned, formulated, invented, it is a matter-of-course foundation (p. 167). Belief is a relation between its bearer and the sense of a proposition that express the content of belief (p. 90). Here the analogy with 'evidence-states' of Haack's approach could be seen. Evidence-states are sensory states, they are causes of our beliefs. Contrary to 'evidence-states', 'evidence-contents' are propositional *representations* that could get or lack justification, thus are evaluated.

For Wittgenstein, knowledge is a relation between its bearer and a fact; to know means that a fact is taken into my consciousness, I acquire this fact. We know sense-data, not outer world; our imagination presents knowledge as certain for me projection by sense-organs of outer world into my consciousness. A certain for me projection by sense-organs of outer world is perception. So, at the bottom of *representation* lies perception. Again, the

analogy with Haack is obvious. For Haack evidence-states are certain for an agent subjectively, they provide for his beliefs, evidence-contents provide for propositional knowledge. The last lacks the direct subjective certainty of evidence-states.

In p. 91–93 Wittgenstein criticizes Moor's viewing of knowledge as a conviction. A conviction needs a right ground, evidence, but not reasons should support it. I get my picture of the world by distinguishing between true and false propositions; they are descriptions of my world-picture (p. 94). True propositions are learned practically as implicit 'rules of games' (p. 95). They are hard but might be exchanged by fluid (p. 96). Thus they are empirical propositions, can be doubted, false.

Thus conviction, belief, or evidence-state in Haack's approach, are a kind of grounds, foundations. Caused by perception beliefs becomes reasons for knowledge, propositional contents. Mentioned could be interpreted as a special modification of basic knowledge for foundationalist strategy of justification.

At the same time, doubt concerns a particular belief, but not a system of beliefs. Knowledge forms a system; within it a particular belief gets its value (p. 410). System presupposes interdependency (p. 274). That sounds as a kind of coherentism. So far, basis in justificatory strategy appears inside the whole system of interdependent beliefs. That could mean complementary relation between internalism of foundationalism and coherentism.

Now, let's think about reliabilism – the 3rd traditional justificatory strategy which has of externalistic nature. According to it external factors could be relied on and provide justification, reasons for knowledge. So, it is a special external understanding of foundations (not in terms of logical entailment) of knowledge. For Wittgenstein, something that is known can be relied on, but not vise versa: I can rely on something does not entail I know it (p.561). That does'n neglect, but support, that my relying on something justifies my knowing. Mentioned gives reasons to state complementary character of 3 main strategies of justification – foundationalism, coherentism (that are internal) and reliabilism (external). Justification as a feature of knowledge presupposes sureness not as a mere subjective certainty. Stated perspective corresponds to some Wittgensteinian thoughts in "On certainty" and interprets Haack' pragmatism.

Надійшла до редколегії 21.09.12

Mir-Mohammadi, Seyed Mohammad H., PhD stud.,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine
mohamadhosein.m@gmail.com

HOW PHILOSOPHY OF WITTGENSTEIN HELPS THE PARADIGM SHIFT IN IRANIAN PHILOSOPHY

Iranian philosophy's paradigms can be classified, in non-chronological order, into four periods. The first paradigm can be named as an "Islamic Metaphysics' paradigm". The most important subject in this paradigm is

related to the subject of "Being qua Being". The most reputed philosophers in this paradigm are "Avicenna", "Mulla sadra" [*Rizvi Sajjad*. Mulla Sadra // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2009 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). [Electronic source]. – Access mode: http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/mulla-sadra; Mulla Sadra, ISHRAQ 8, MASHAHD 3 // Al-Shawahid al-rububiyyah, Mulla Sadra, Mathnawi, Mulla Sadra, Fi Itahad-I al-'aqil wa al-m'qul, in Majmieh Rasael Falsafi-I Sadr al-Mot'alehin. cited from: http://iranianstudies.org/articles/rumi-and-mulla-sadra-on-theoretical-and-practical-reason] and "Tabatabaei". In this paradigm, philosophical problems, e. g. "the cause and the effect", "the problem of existence", "Knowing, knower and the known" as well as "ethics" is investigated from "the being" viewpoint [*Tabatabaei Seyyid Muhammad Husayn*. The elements of Islamic Metaphysics. – L. : ICAS PRESS, 2003].

The second one tries to answer philosophical questions from mystical viewpoint. Most of philosophers in this paradigm, which can be named as "mystical-philosophical paradigm", hold that without mysticism we cannot answer the philosophical problems completely. "Suhrawardi" [*Marcotte Roxanne*. Suhrawardi // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). [Electronic source]. – Access mode: http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/suhrawardi] and "Ibn Arabi" [*Chittick William*. Ibn Arabi // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). [Electronic source]. – Access mode: http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/ibn-arabi] are the most reputable philosophers in this group. The concept of "light" and its relation to other parts of humanity in the way that Hegel has presented can be traced in this standpoint.

The third paradigm traces philosophical problems, such as mentioned, from the epistemological- phenomenological point of view. This paradigm can be named as "the epistemological-phenomenological paradigm". Philosophers in this part investigate the mind and its mechanism on the first. Then they try to answer the questions from phenomenological perspective. "Mahmud Khatami", who was announced as the youngest philosopher in the world by Cambridge University in 2006, is a well-known philosopher of this group both in Iran and U. K.

The very last paradigm is the "Linguistic paradigm". This group of philosophers holds that without knowing the correct structure of the language, we will make a mistake in understanding the philosophical questions. For example, one of the philosopher of this group," Soroush Dabagh" in his book named as "Language and world-picture; categories in philosophy of Wittgenstein" [*Dabbagh Sourosh*. Language and world-picture; categories in philosophy of Wittgenstein. – Tehran : Ney Publisher Press, 2010] tries to show that the problems mentioned earlier cannot be answered for they are in the wrong grammar structure. Then in the light of philosophy of Wittgenstein he tries to correct the grammar of those questions in order to answer them.

Ethics is one of the fields which have been discussed from the last paradigm's viewpoint by Iranian philosophers during the contemporary, 15-year

period in the light of philosophy of Wittgenstein. By those researches, they present new subjects besides those which can be traced in the contemporary literatures of Ethics. For instance, in the deontological theory, there are two debates among moral philosophers: Moral Generalism and Particularism. In the light of wilttegensteinian philosophy, they hold, it is possible to have another way of understanding named as "Moderate Moral Generalism". Another example can be presented in "Moral Realism" which holds that moral properties such as good, bad, wrong, right, etc. are real. Contrary to moral realists, are those who believe that such properties are non-real. However, "super-realists" are the third group holds that, according to the well-formed grammar of the "real", both debates are in the wrong picture. The aim of this paper is to argue these two debates in the way that Iranian philosophers have presented in the light of philosophy of Wittgenstein.

Надійшла до редколегії 21.09.12

V. V. Moskalyk, PhD,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine
dewey@ukr.net

L. WITTGENSTEIN: THE TRANSFORMATION OF THE RESEARCH SUBJECT

L. Wittgenstein is one of the greatest philosophers of the contemporary philosophy. The influence of his later philosophy on the formation of ideas of "continental" philosophy is especially notable. Wittgenstein's philosophy can be divided into two periods: "early" and "later" Wittgenstein. The main work of the early period is "Logico-Philosophical Tractatus" [*Вітгенштайн Л.* Tractatus Logico-Philosophicus; Філософські дослідження / Л. Вітгенштайн ; [пер. з нім. Є. Попович]. – К. : Основи, 1995]. During the entire period from 1911 to the end of the war, Wittgenstein was engaged in original researches in the field of logic. These researches culminated in the publication of the Tractatus. Some of the earliest notes and drafts of this work have been preserved and are of great value in helping to clarify the ideas behind the highly compressed final form in which Tractatus appears. Wittgenstein places much emphasis on the use of the expression 'limit'. It is used by him in such phrases as "the limit to thought", "the limit to language", "the limit of the world", "the world as a limited whole". However, the term 'limit' as used in these phrases is itself a metaphor, and is therefore subject to possible variations of interpretation. In its original, literal, philological derivation a 'limit' is a special or physical boundary. Its complement – 'to transcend' a limit – also retains something of its original physical sense; thus to 'transcend' means, literally, to scale or climb over a barrier as a wall. We must bear in mind as we use the term 'limit' in our effort at understanding the main lines of Wittgenstein's philosophy. We must try to do two things at once. We must retain the basic distinction between what can be said and what must be passed over in silence. At the same time, in our effort to do this we must not let ourselves be beguiled into saying things about the

unsayable, as a result of unconsciously retaining some of the inappropriate literal meaning of the notion of a 'limit'.

The domain of 'what can be said' concerns the use of language to describe the factual structure of the world. The basic unit of language in which something is said is a proposition. All genuine propositions have sense. The sense of a proposition consists in a picture of a possible state of affairs. When analyzed, ordinary language reveals its underlying logical form. Thus the constituents of an elementary proposition are seen to consist of names; these are configured in a determinate way, showing thereby the logical form of the proposition, and at the same time the logical form of a possible state of affairs. All propositions, when analyzed, are truth-functions of elementary propositions. True propositions are those that describe the structure of existing states of affairs. The totality of existing states of affairs constitutes facts. The world is a totality of facts. Whatever can be said can be said clearly, and would be said in one or more propositions. Among all propositions that can be said clearly are some that are true, other false. The totality of true propositions belongs to natural science.

Making remarks about the nature of philosophy Wittgenstein says that philosophy is one of those matters that 'can't be said'. A proposition has sense when it offers a determinate picture or model of some possible state of affairs, of a possible fact. All genuine propositions thus must be capable of describing factual situation. Philosophical propositions don't refer to facts, besides there can be no genuine philosophical propositions, thus philosophy 'can't be said'.

The main work of the later period is "The Philosophical Investigations" [Там само]. It represents the culmination and distillation of his fresh thought about nature of language after his return to philosophy in the late 1920s. There can be no doubt that the later philosophy, as conveyed in "The Philosophical Investigations", represents for him a radically new approach to language in contrast with that of the Tractatus. This is the basis for the remark that Wittgenstein is unique as a philosopher insofar as he was the creator of two completely different, original, highly influential philosophies, where the second philosophy was the outcome of the criticisms directed by the author himself against his own earlier scheme of thought.

In Wittgenstein's later philosophy, the logic of linguistic expressions is construed in altogether different terms. Language is not to be examined by means of a depth-grammar that points to truth-functions of elementary propositions as the essence of language. Nor are propositions in their 'basic' constituents made up of names. Language is ordinary language. It is not to be derived from something more fundamental in the form of elementary propositions. Language is language. It is not to be explored in all its great variety and complexity. It is to be described and understood as it is found, not reduced to some more basic structure. It has multiple uses, not simply one of describing reality and picturing facts.

A major analytical device to which Wittgenstein appeals in examining the complex phenomena of language is that of a language-game. Languages

themselves consist of and can be conceived as exhibiting many different types or combinations of language-games. For Wittgenstein the notion of a language-game serves a number of functions. Sometimes he thinks of a language-game as a simplified model of a language, a tool to be used in the analysis of complex, many-sided ordinary language. There are as many language-games as there are uses of language or ways of using sentences. A language-game in one of its uses is a simplified model embedded in a form of life, a clear instance of some characteristic use of language in a typical life situation. The term 'language-game' is meant to bring into prominence the fact that the uses and applications of language are normally part of some wider activity or 'form of life'.

We can suggest a new vision of the concept of language games, according to which language game is considered as a human situation, as a way of his presence in the world as a unity of language and action, because the internal relationship of language usage constitutes a form of life. The relationship of discursive and undiscursive areas of human experience due to the fact that conceptual attitude statements define the community of other types of relationships within the community, understanding the meaning of human action is possible due to the convergence of linguistic principles and practices of human social relations. Social relationships are an expression of ideas about reality.

Each language game as a complete communication system corresponds to some form of life. Can be emphasized that language is not just 'speaking' as an independent process, it is an act, a set of linguistic practices, inextricably linked with historically well-established customs, ways of real, human behavior.

Language games are examples of linguistic practices, unity of thought-word-action and the circumstances in which everything is taken together there, working. Each game is a self-sufficient and autonomous activity. Words acquire their meanings only in language games, that in a certain environment or on a background of life and speech.

Comprehension of relationship of language and action establishes that the fundamental characteristic of human action is rule-following. The peculiarity of the rules is that their knowledge is of mostly implicit nature and practical mastery of them is realized in the context of language game. The rules appear as indemonstrable reliability; their validity is found in human action which lies in the premise of language game. The rules are formulated in statements of common language embodied through social practice.

By analysis of "later" Wittgenstein's philosophy can be investigate the problem of understanding as a condition of possibility of language game and its place in the dialogue of analytic philosophy and philosophical hermeneutics. Understanding is a kind of behavior; as a human is constantly within some language game, so his ability to participate in it is understanding of this language game. The contemporary linguistic philosophy leads us to consider the problem of understanding in the context of relationship of language and action as a process and a result of the rule-following participation in the language game.

Надійшла до редколегії 21.09.12

Volker A. Munz, Doctor, Ass. Prof.,
Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, Austria
Volker.Munz@aau.at

ON EDITING SECONDARY SOURCES

In this talk I would like to briefly introduce a research project that deals with preparing a secondary source with respect to Wittgenstein's philosophical work. It consists in the process of editing hitherto unpublished lecture notes of lectures held by Ludwig Wittgenstein. The notes were taken down by Yorick Smythies, a student and very close friend of Wittgenstein.

The notes cover the period between 1938 and 1947. Most of them were taken between the second part of the academic year 1937/1938 and 1939/1940. Some notes refer to sessions held in 1936/37. No other notes from that period are known to exist except the Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief, A Lecture on Freedom of the Will, and Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics. All those publications contain Smythies' notes.

The value of Smythies' notes is particularly propped by the fact that Wittgenstein discusses various subjects in his lectures in a more systematic and focused way than in his own written work. The unpublished corpus offers a different kind of approach towards the questions Wittgenstein discusses, since the series of lectures contain a continuity which is not found in his published writings in a very similar way. Furthermore, Wittgenstein uses numerous examples during his lectures that we also find in many of his published works, some identical, some at least similar, and often located in different contexts. Especially the distributions of examples show the connections and interrelations between various subjects Wittgenstein discusses which are not obvious at first sight. A comparison of the contexts will help the reader to see the different questions Wittgenstein addresses to the same kind of problem.

The material exists in various stages: First, the original notes Smythies took during the lectures. They are written in a very difficult and hardly legible stenography, Smythies used for being as closely as possible to what Wittgenstein really said during the lectures. From those notes, Smythies compiled various handwritten fair copies. Finally, a secretary prepared a collection of typescripts out of 21 tapes that Smythies dictated.

The aim of the research project is to create a printed version of the complete corpus of notes. Editing a secondary source is, however, rather different from dealing with a primary text. Various remarks in Smythies' rewritten notes already differ from the original remarks he took during the lectures. Additionally, he left out remarks, which we find in the first drafts, sometimes because they contain unclear sentences, sometimes because various gaps occur, etc. Besides that the rewritten notes contain even more remarks than the original notes. Therefore a critical genetic edition would only make Smythies' own editorial process transparent. In other words, the more one

moves away from the notes taken during the lectures, the more one moves away from what Wittgenstein may have really said.

Secondly, the first drafts themselves contain various differing variations of remarks Wittgenstein made during the lectures. On other occasions sections are put in parentheses or are crossed out altogether. Therefore the main editorial task consists in producing a final text of the whole corpus that is located between two editorial poles: The one would be to create a readable text for a broader audience that leaves out e. g. unclear passages, incomplete sentences or remarks containing gaps; the other would be to present a detailed reproduction of the whole material also including all unclear and incomplete passages etc. The editorial aim is to find a kind of midway in trying to be as complete as possible, i. e. , reasonable (e. g. by using footnotes, various sorts of brackets, etc.) and nevertheless produce a text that is readable and available for further research.

Надійшла до редколегії 21.09.12

S. V. Nikonenko, Doctor, Prof.,
Saint Petersburg State University, Russia
serg_nikonenko@rambler.ru

LATER WITTGENSTEIN'S ANTI-REALISM

There are a lot of discussions about later Wittgenstein's theory of the connection between language and reality. There is no sufficient solution of this problem. I just suppose that Wittgenstein dislikes the realistic epistemology of *Tractatus Logico-Philosophicus.* He dethrones logical atomism. He does not think that there is the only way of the connection of word and thing. But, as a matter of fact, any possible language is based on the descriptions and these descriptions are objective in any case. So we can speak of Wittgenstein's problems and contradictions. They have no the only way of solution.

It is obvious that Wittgenstein goes from realism to anti-realism. This evolution is important for understanding of *The Philosophical Investigations.* Wittgenstein has grate sympathy to anti-realism. It is important for understanding analytical philosophy. Wittgenstein denies the unity of languages (The Language of languages) and the necessary reference of language to facts. I argue that Wittgenstein (not Dummett, Austin or Quine) is a true founder of anti-realism. I add: he is a founder of anti-realism but he is not pure anti-realist at all. For example, Kant is a founder of German objective idealism but he is not an objective idealist.

I think that Wittgenstein's anti-realistic philosophy of language (evolved by Quine, Davidson and Dummett) opposes any kind of metaphysical realism. It denies facts without human view that is linguistic view too. The world of language, psychics, culture and history is in the ground of analysis. Analysis is not only epistemology and logics. Wittgenstein writes on linguistic pluralism and linguistic idealism in *The Culture and Value*. According to

linguistic idealism all content of consciousness is the content of language. Linguistic idealism is a pluralistic view, so there is a possibility of linguistic solipsism. Languages may be connected, but they are autonomous essences. Quine's version of Wittgenstein's linguistic idealism is linguistic relativism. So linguistic relativism is a next stage of linguistic idealism.

Reality itself is relevant to language in the view of linguistic relativist. The holistic semantics of language cannot involve the reference to reality or objectivity at all. We can imagine a language that does not have objective criteria. These criteria are quite internal to the language.

Speaking of commands or advices, Wittgenstein proposes: phrases "Water!" or "A hammer!" do not have referents as facts. These referents are ways of actions that are understood in symbolic manner. "Water!" has a referent, but the referent is not a fact and the word is not a name. So these criteria may be defined only in a weak sense. There is only one little step from Wittgenstein's weak theory of reference to anti-realism.

Wittgenstein thinks of reality only from the linguistic point of view. Facts are only constructs of propositions. Does reality exist at all? Has Wittgenstein eliminated reality, thought of it as abstract essence, collection of weak referents of local languages? In my opinion, Wittgenstein cannot answer this question. He just supposes that the referents may be in any possible case. But Wittgenstein refuses universalism about logical reference and preciseness. He rather admits psychological criteria like common use and linguistic habits. That is why I argue that Wittgenstein founds contemporary linguistic Humism. He speaks of individuals rather than substances.

Wittgenstein's critics sometimes think that he denies any connections between language and reality; he proposes the criteria of certainty only in language. I think that they have sufficient grounds to state this point of view. But they think of meaning in the Wittgensteinian perspective not Wittgenstein himself. His view on language and reality was contradictory one. Wittgenstein had not been sure of his late thoughts; he has not published them. He tried to found "logic" of ordinary language. He tried to return to Moore's and Russell's views evolving their logics to new kind of logical theory.

Wittgenstein's paradoxes may be reduced to the proposition: there are different uses of the same name.

Wittgenstein thinks that we should throw away "the analysis of senses" as outmoded epistemological question. Instead we should analyze the language of sensual images. It does not matter whether they are true or no. The question is how to express them by language. Epistemological propositions can be understood in linguistic, not psychological or physical terms.

To sum up, later Wittgenstein is a weak realist who evolves to anti-realism. But he is not a strong anti-realist or idealist. There are two ways of Wittgensteinian philosophy: anti-realism and internal realism. Wittgenstein's followers were anti-realists, but I think that realism is genuine content of Wittgenstein's philosophy of language.

Надійшла до редколегії 21.09.12

Y. Petick, stud.,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine
truedarkbodhi@gmail. com

VASILIEV ON WITTGENSTEIN

Vasilyi Vasiliev wrote his book "Hard Problem of Consciousness" devoted to contemporary philosophy of mind and three greatest philosophers of this field – David Chalmers, Daniel Dennet and John Searle. Philosophy of mind grew out of analytical philosophy of language so there is no surprise when Vasiliev makes a reference to Wittgenstein. One of the problems connected to philosophy of mind is a problem of Artificial Intelligence. Wittgenstein also asks a question "Can machines think?". Using his methodology he comes to a conclusion that they cannot as our usual language prompts us. Obviously Vasiliev uses this reference to show the difference between classical language philosophy and modern analytical philosophy of mind. He then makes the reference to a legendary discussion between Ludwig Wittgenstein and Karl Popper – the one when Wittgenstein used a poker. As we know Popper was a protector of classical philosophy – a view that tells us that there are philosophical problems that can be analyzed. Wittgenstein was a protagonist of his position that tells us that all so-called philosophical problems have their roots in language and are in fact language mistakes, illusions. Vasiliev compares this discussion with another one that happened later between Ostin who was also a defender of a language theory and John Searle who though being a language philosopher at that time votes for existing of true philosophical problems. Views of John Sealre then evolved – in his later works he says that language philosophy is only a branch of philosophy of mind. So as we see Vasiliev showed us roots of philosophy of mind that lay in discussions between Wittgenstein's language philosophy proponents and their opponents.

Надійшла до редколегії 21.09.12

Alois Pichler, Rune J. Falch, University of Bergen

OPEN ACCESS TO WITTGENSTEIN PRIMARY AND SECONDARY SOURCES

Wittgenstein left behind a philosophical *Nachlass* of some 20,000 pages. Apart from the *Tractatus*, these papers were unpublished and largely unknown at that point. In his testament, Wittgenstein entrusted the management of his Nachlass to G.E.M. Anscombe, Rush Rhees, and Georg Henrik von Wright, and instructed them to "publish as many of my unpublished writings as they think fit" (Wittgenstein's testament, January 29th 1951). Two years after Wittgenstein's death G.E.M. Anscombe and Rush Rhees published *Philosophical Investigations/Philosophische Untersuchungen* (1953) which became the first book edition produced from the Nachlass. Until the

end of the last century more than twenty substantial books and articles were published from the Nachlass, mainly edited by the literary executors.

Today an electronic edition of the Nachlass is available: *Wittgenstein's Nachlass: The Bergen Electronic Edition* (BEE). BEE was prepared at the Wittgenstein Archives at the University of Bergen (WAB) in Norway in the period 1990-2000 and published by Oxford University Press on CD-ROM in 2000. BEE edits the Nachlass in three versions: a diplomatic, a normalized and a facsimile version. The diplomatic version functions as a detailed *letter-by-letter* representation of the originals and represents deletions, overwritings, insertions, etc.; in short, the results of Wittgenstein's "writing-acts". The normalized version on the other hand provides a "reading" version of the texts, or, we can say, Wittgenstein's "text-acts". In the normalized version, spelling is normalized and certain features, such as deleted text, are suppressed. In addition to presenting the Nachlass in the diplomatic and normalized versions, BEE includes digital facsimile images of all the Nachlass pages. The normalized and the diplomatic versions are inter-linked page by page, and they are also inter-linked with the facsimile images page by page. This provides for the possibility of quick and efficient moving between the diplomatic and normalized levels and the facsimile level. In a parallel version, the normalized edition of BEE is also available *online* in the *Past Masters* series from InteLex Corporation (which had an electronic Wittgenstein programme even before that).

WAB' newest achievement in terms of publication of Wittgenstein Nachlass material is *Wittgenstein Source* (2009-) which was prepared in the EU supported *Discovery* project (2006-09): Wittgenstein Source makes 5000 pages of the Nachlass freely available (Open Access) on the Web, again in diplomatic, normalized and facsimile editions, including

From the Notes on Logic complex: Ts-201a1, Ts-201a2 (1913–14).

From the Lecture on Ethics complex: Ms-139a, Ts-207 (1929).

From the Big Typescript complex: Ms114, Ms-115 (first part), Ms-148, Ms-149, Ms-150, Ms-153a, Ms-153b, Ms-154, Ms-155, Ms-156a, Ts-212, Ts-213 (1931–34).

From the Brown Book complex: Ms-115 (second part), Ms-140 (p.40), Ms-141, Ms152, Ts-310 (1934–36).

Wittgenstein Source includes many enhancements on BEE. One example is that the normalized and the diplomatic versions are inter-linked on paragraph level; another is that an improved reference system has been applied. Though Wittgenstein Source currently only includes Nachlass items, it is designed and intended to house also other Wittgenstein primary sources items or translations thereof.

In the EU supported *Agora* project (2011–13) WAB extends its work on contributing to the experimentation and development of methods for making philosophical resources available digitally. The Agora project retains the Open Access dimension from the Discovery project, but largely concentrates on *secondary* sources. To this end, WAB has partnered up with several institutions across Europe, each with their own technical or academic exper-

tise. WAB's contribution, naturally, centers on secondary material relating to Wittgenstein scholarship.

A substantial part of our work consists in the preparation of online content. The platform used is the so-called Open Journal Systems (OJS). The material consists of both republications of material previously largely unavailable digitally, as well as original contributions:

- approximately 500 papers spanning a ten-year period of the annual international Wittgenstein symposium in Kirchberg, republished in cooperation with the Austrian Ludwig Wittgenstein Society (ALWS);
- a set of approx. 40 articles and monographs from the Wittgenstein Archives publications series, as well as about 120 items of audio and visual material recorded by WAB;
- two digital issues of the Nordic Wittgenstein Review, a new journal initiated by WAB in the Agora project in cooperation with the Nordic Wittgenstein Society. The paper version is published by ontos Verlag (who also provide selected Open Access Wittgenstein secondary material on their ontosOpen web site), while the digital version is published with a three-month delay.

This material is prepared for online accessibility in open source formats: Apart from audio and video, all material is encoded in XML (the technical standard recommended by W3C) complying to the TEI-P5 guidelines (thus also observing current standards for text encoding). In short, this facilitates both i) standard-compliant preparation of each separate item, as well as ii) greatly enhanced possibilities of *linking* the items with one another on different and more fundamental/basic levels.

The end user should thus be able to navigate easily between items, for example from one secondary source to another, or from a secondary source to a primary one, or from text material to audio or visual material (or the other way around), on the basis of underlying data such as author names, philosophical fields, key concepts, references, quotations and so on. This aspect therefore also sees the project delve into what is variously termed "Web 3.0" or the "Semantic Web". Crudely put, the semantic web entails a shift from interlinking on a structural, textual level only to the interlinking of *content*: Each link is expressed as a "semantic" relationship between two "objects". An example would be "Pichler 1997 refers to Wittgenstein Nachlass Ms-114" where "Pichler 1997" designates a specific publication by Alois Pichler from the WAB publications series, available on http://wab.uib.no/agora-wab (first object) and "Wittgenstein Nachlass Ms-114" designates a specific manuscript by Ludwig Wittgenstein, available on wittgenstein-source.org (second object), and "refers to" to the semantic relation between them. Likewise for the example "Pichler 1997 discusses language game", the two objects are Pichler 1997 and the philosophical topic "language game", and the semantic relation between them is "discusses". In order to organize the relationships between these objects we will use so-called "ontologies".

Come the end of the project period, the Wittgenstein community will have Open Access to not only 5000 pages of Wittgenstein Nachlass material, but

also complementary secondary sources in text, audio and video formats, and, where relevant, with "semantic" links both between primary and secondary sources and within secondary sources. Our presentation will give an introduction to the content and features of both Wittgenstein Source and the secondary source materials and include live demos of both.

Wittgenstein Archives: http://wab.uib.no/
InteLex Past Masters: http://pm.nlx.com/xtf/search
Wittgenstein Source: http://www.wittgensteinsource.org/
Agora-ALWS: http://wab.uib.no/agora-alws/
Agora-WAB: http://wab.uib.no/agora-wab/
Nordic Wittgenstein Review: http://www.nordicwittgensteinreview.com/
Discovery: http://www.discovery-project.eu/home.html
Agora: http://www.project-agora.eu/
Ontos Verlag: http://www.ontosverlag.de/
Open Journal Systems: http://pkp.sfu.ca/ojs
W3C – XML Technology: http://www.w3.org/standards/xml/
Text Encoding Initiative (TEI): http://www.tei-c.org/

Надійшла до редколегії 21.09.12

M. M. Rohozha, Dr. Sc., Professor,
National Aviation University, Kyiv, Ukraine
rohozha@mail. ru

IS ETHICS POSSIBLE AS A SCIENCE?
(arguments of L. Wittgenstein and O. Drobnitsky)

Any question on the scientific status of ethics is one more opportunity for a professional ethicist to discuss its substance and a subject matter. Traditionally, the hardest discussions in ethics are on the limits of its subject matter and the question on the content of morality, its frontiers, and cognitive potential drive back the question on the scientific status of ethics.

The topical question of this paper is charged by ideas of Ludwig Wittgenstein, which he represented in the text on explicit ethical issues *A Lecture on Ethics*. Wittgenstein's arguments as well as arguments opposite to his ideas of the prominent Soviet ethicist Oleg Drobnitsky are reviewed. Each of these scholars challenges subject matter of ethics, and argues one's position.

In the age of the impetuous development of the positive science, one of its methodologists, L. Wittgenstein, in the preface to *Tractatus Logico-Philosophicus* mentioned: "What can be said at all can be said clearly; and whereof one cannot speak thereof one must be silent" [*Wittgenstein L.* Tractatus Logico-Philosophicus. – L., 1922. – P. 23]. Ethics proved to be the space of unspeakable for the founder of analytical philosophy. Such qualification is rather equivocal for ethics as Wittgenstein stressed, commenting *Tractatus* in correspondence: ethics was the main content of the book. He wrote that the book consisted of two parts, completed and uncompleted, and uncompleted part was the main one [*Fann K. T.* Wittgenstein's conception of philosophy. – Oxford, 1969. – P. I]. The completed part of the *Tractatus* contained thoughts, truth of which seemed "unassailable and definitive" to

Wittgenstein: "I am… of the opinion that the problems have in essentials been finally solved" [Ibid. – P. 24]. But declaring their final solving, Wittgenstein hastened to specify: "If I am not mistaken on this, then the value of this work… consists in the fact that it shows how little has been done when these problems have been solved" [Ibidem].

Such unspeakability of ethics and qualitative differences from "logico-philosophical" content of scientific knowledge refer to realms of sacred and mystical. Wittgenstein's proper ethical work *A Lecture on Ethics* was written a few years later after *Tractatus*. Wittgenstein confessed there: "It seems to me obvious that nothing we could ever think or say should be the thing… I can only describe my feeling by the metaphor, that, if a man could write a book on Ethics which really was a book on Ethics, this book would, with an explosion, destroy all the other books in the world… Ethics, if it is anything, is supernatural" [*Wittgenstein L.* A Lecture on Ethics // The Philosophical Review. – Vol. 74, № 1. – P. 7].

Ethics as it possesses supernatural qualities, is approached closely to the sphere of sacred. Fundamental unspeakability of ethical experience and solemn silence about it refer to famous explanation given by I. Kant at the similar occasion: "I must, therefore, abolish knowledge, to make room for belief" [*Kant I.* The Critique of Pure Reason. – State College, 2010. – P. 23]. It seems, Wittgenstein by his statement modified Kantian thought with a glance of epoch and circumstances of analytical philosophy. One and a half of a century which separate these two formulae of "philosophical Hesychasm" correspond temporal expression of the path from Enlightenment Rationalism to Logical Positivism. In the "disenchanted world" (M. Weber) ethics occupies the place of religion

This tendency is very representative. On the one hand, ethics sets almost exclusive right on the spiritual authority and moral supervision. On the other hand, seemingly evident ethics matters provoke any intellectual to judge on them. It seems, the latter disturbs as a problem only professional ethicists. This is the second effect which is exposed while supernatural qualities of ethics are postulated. Wittgenstein, this methodologist of analytical philosophy, rejected to give scientific status to ethics because specification "ethics, as it is anything" needs an object "is anything like science". For Wittgenstein, ethics as a science is impossible.

Wittgenstein was not the only philosopher who refused scientific status of ethics. But his argumentation is remarkable. Non-scientific character of ethics is the direct effect of its sacred qualities. Outlining the realm of ethics, he gave it "ultimate meaning" and "absolute values". "Ethics… springs from the desire to say something about the ultimate meaning of life, the absolute good, the absolute valuable" [*Wittgenstein L.* A Lecture on Ethics. – P. 12]. The methodologist of analytical philosophy was not able to verbalize the content of the absolute value because "no description that I can think of would do to describe what I mean by absolute value" [Ibid. – P. 11]. While speaking or writing on ethics as well as on religion the main Wittgenstein's striving for was to go beyond significant language. Thus, it is clear that ethics

can not be the science because it "does not add to our knowledge in any sense" [Ibid. – P. 12] in such its status.

Wittgenstein anticipated his rejection by the important terminological explanation. He mentioned established J. Moore's book *Principia Ethica* where ethics was defined as "the general enquiry into what is good". At the beginning of his lecture Wittgenstein noted that he would use the term "ethics" in a slightly wider sense, precisely "in a sense in fact which includes what I believe to be the most essential part of what is generally called aesthetics" [Ibid. – P. 4].

Reference to aesthetics and even more, treatment aesthetics as the sphere where ethics is "the most essential" but only "part" is open to criticism. This equivocacy passes quickly while thinking of classical tradition of aesthetics. German philosopher A. G. Baumgarten was a person who coined the term "aesthetics" and initiated studies of aesthetics. He distinguished two levels of human cognition. The highest level is the realm of reason and logic, the lowest level is the sphere of senses and intuition. The former is inspired by the cognition of truth and refers to logical judgments, whereas the latter deals with judgments of taste and comprehension of beauty and refers to aesthetics. Also, Baumgarten initiated current division of aesthetics into practical and theoretical parts. The subject matter of practical aesthetics is the sphere of arts, and of theoretical aesthetics – philosophical reflection on the creativity and sensual experience.

In fact, Baumgarten just actualized amplified content that had solid background in Occidental intellectual tradition. Its roots are in Ancient Greek conceptualization of aesthetic experience. "Techne" / τέχνη (as an integral unity of arts, crafts and sciences) side by side with music and medicine constituted corpus of Mechanical Arts. "Episteme" / έπιστήμη (rational knowledge, disinterested understanding) was in opposition to "techne" and referred to Liberal Arts as those matters of study for free persons (Grammatics, Rhetoric, Logic). Aesthetics constituted the lower level only comparing with logic/scientific knowledge and basing on the criteria of truth and reliability. However, aesthetics was able to explicate sensual experience which logic lost sight of. Just in such prospects Wittgenstein ideas concerning sensual and metaphoric character of ethics can be comprehended.

It should be mentioned that scientific status of ethics was denied not by a professional ethicist, but by the methodologist of science, who chose ethics as a subject for a lecture at Cambridge University because he considered it the best topic for conversation on the subject of "general importance" and which ha was "keen on communicating to audience" [Ibid. – P. 3]. The choice of the subject was favoured the solid conviction to avoid the topics of his scientific investigations. Wittgenstein mentioned that "to explain a scientific matter… it would need a course of lectures and not an hour's paper" [Ibid. – P. 4]. Also Wittgenstein did not want to reduce science matters to so called popular-scientific lecture because then he would make the audience believe that it understood a thing which actually it did not understand, and gratified what did he believe "to be on the lowest desires of modern people, namely the superficial curiosity about the latest discoveries of science" [Ibid. – P. 3].

Thus, while stigmatizing dilettantish curiosity to the issues of philosophy of knowledge of his potential audience, Wittgenstein turned to the subject which he never would stop respect deeply and would not for his life ridicule it [Ibid. – P. 12]. The methodologist, while defending the field of his proficiency and protecting it against dilettantism, did not feel any doubts to be competent in ethics matters. Thus, he was free to reduce ethics, this traditional discipline of philosophical reasoning, to the realm of unspeakable experience and supernatural matters.

The claim of any person to judge the state of affairs in ethics and permanent discussion of its subject matter by professional ethicists specify the place of ethics in the Humanities and the public sphere. In spite of other fields of philosophical knowledge ethics does not deal with abstract categories but with quite clear for philosophically untrained mind ideas of good, evil, happiness, justice and so on. In fact, ethics was shaped as a field where questions on sense of life are put, and variants of answers to them are given. The level of engagement of a person in resolving and comprehension of the sense of life problems testifies his/ her moral maturity. Intellectuals – writers and newsmen – because of the specific character of their profession put ethical questions and submit topical issues which are actual for everybody, to the level of public discussions. They suggest judgments of normative power and motivate people to act morally. Actually, such field of morality properly constitutes the subject matter of ethics.

The link of ethics as the philosophical theory and morality as its immediate subject matter is extremely complicated exactly because the intertwining of theory and practice. "Ethics, while researching morality at the same time transforms it" [*Гуссейнов А. А.* Понятие морали // Этическая мысль. – 2003. – № 4. – С. 3]. Explaining these words, the leader of today's Moscow ethics school Abdusalam Gusseinov mentions: "Ethics as a science about morality and knowledge about it is the component of proper morality as well. It is a normative science exactly because its judgments are not exhausted by epistemological content; they also have morally obligatory substance" [Там же].

Such link of ethics and moral practice was at the center of ethical reflection of Oleg Drobnitsky, one of the founders of the Moscow ethics school. "Ethics, a science about morality, has been developed for more than two thousand years. It is one of the most ancient fields of human studies. It researches such subject matter, which is known to every person, even if he/ she is too far from professional science matters [*Дробницкий* О. Г. Понятие морали. Историко-критический очерк // Дробницкий О. Г. Моральная философия: Избр. труды. – М. : Гардарики, 2002. – С. 12]. Actually, joint matters of morality and its theory were actualized for Drobnitsky because "theoretically clear and complete definition of morality, relevant at least to the level of development of knowledge about morality of any epoch, has not been given yet" [Там же].

At the boundary of the 1960–1970-ies Drobnitsky mentioned that "attempts to define morality in theory started only in recent decades" [Там же. – С. 12–13]. The matter is that only at the mid of the 20th century the west-

ern intellectual tradition came to "scientific philosophical reflection" and went away from traditional implicit "interpretation of concepts" of morality, while leaving the time, when ethicists "did not put an aim to define what they are discussing", "as if they were not concerned enough with the definition of the subject matter of considerations" [Там же. – С. 12, 11]. By these words Drobnitsky as if catches up Wittgenstein's judgments on ethics. Drobnitsky explained that shaping of logically relevant, scientifically philosophical moral theory took place in thirty years after *A Lecture on Ethics* was published. Thus, *A Lecture* in its issues was still at "non-theoretical", "aesthetic" level of conceptualization.

It should be noted, that philosophical ideas of Drobnitsky masterly overcame ideological framework of Marxist-Leninist ethics. "Drobnitsky managed to enter theoretical and methodological level of considerations on morality, which was completely adequate to the world level of development of moral philosophy of his time, and to speak the language, which allowed to communicate on equal footing with western colleagues despite of 'ideologically correct designed text'" [*Апресян Р. Г.* От составителя // Дробницкий О. Г. Моральная философия. – С. 5]. While marking this, one more prominent ethicist of today Moscow ethics school, Ruben Apressyan, remembers his meeting with Richard M. Hare, famous representative of metaethics, the discipline based on analytical philosophy. Hare in his conversation with Apressyan said that Drobnitsky was "one of few Soviet philosophers who at that time was able to dispute essentially" [Там же]. Drobnitsky's fundamental research *The Concept of Morality* (Moscow, 1974) is, in fact, scientific program of ethics, the theory, in which "the concept of morality is postulated at the base of historico-ethical and philosophico-critical reexamination of different moral theories of the past and present" [Там же. – С. 7]. Drobnitsky's method is based on the "rejection of the theorist to define morality through correlation with proper moral concepts and to appeal to 'self-validity' of everyday experience" [Там же]. Theoretical concept is crystallized from everyday views on morality and rooted in social theory. Thus, the concept "the mean of normative regulation" is generic term for morality in the framework of social theory. These are functional characteristics of morality. Essential content of morality is specified by Drobnitsky at broad cultural and historical material. Summing up the research of Drobnitsky, Apressyan writes that "Drobnitsky came to cumulative signs of morality as a system requirements, with the help of which normative regulation is realized" [Там же. – С. 8]. Moral demand is among topical issues of Drobnitsky's research. Correlation of morality and custom, universality of moral forms and other issues are represented within it. As Apressyan mentions, Drobnitsky was able "to lift his moral philosophy to the level of strict theory" [Там же].

Philosophical and methodological potentiality of the Soviet ethics is sometimes rejected undeservedly as ideologically impacted and discredited by the only fact that start and impetuous development of ethics in the USSR was inevitably connected with the necessity to give moral support and ideological foundation to the Soviet way of life. Denial of Soviet ideology at the boundary of 1980–1990^{ies} touched on such qualitative, theoreti-

cally impeccable theories as well. Such extremely valuable theoretical researches of Soviet ethics, as Drobnitsky, were excluded together with Soviet ideological potboiler.

Today reclaim to methodological grounds of ethical theory, elaborated in the USSR, within Moscow ethics school in particular, is efficient because of several causes. Firstly, as it was mentioned, Soviet ethics in its best representatives overcame ideological limits of Marxism-Leninism and achieved, as in case of Drobnitsky, "the synthesis of Kantian deontology and Marxism, where Kantian theory was revisited in the light of analytical philosophy, and Marxism was revisited in the light of post-Marxist sociology and social anthropology at that" [Там же. – P. 7]. Drobnitsky created moral theory which was based on formal and functional analysis. In its qualities this theory gave a scholar opportunity to be free from obligatory ideological qualifications. That is why Drobnitsky's research did not lose its meaning and topical character. In general Drobnitsky's level of theoretical conclusions has not been overcome yet. It is the second cause of actuality of Drobnitsky's ethics for contemporary scholars.

Of course it is not necessary for ethics as a philosophical discipline of thinking to rise to the level of pure theory through strict logical procedures and laborious analytical work. Many scholars deliberately avoid such theoretical constructions and defeat their right to understand ethics as a special art of thinking, put it to the field of aesthetics, where Wittgenstein saw its place.

Надійшла до редколегії 21.09.12

V. A. Surovtsev, Doctor, Prof.,
National Research Tomsk State University, Russia
surovtsev1964@mail. ru

B. RUSSELL AND F. P. RAMSEY ON INFINITY AND WITTGENSTENIAN NOTION OF TAUTOLOGY

The idea of infinity without which the mathematics is impossible, is entered into system of *Principia Mathematica* (PM) by means of an infinity axiom (IA) which asserts that a class containing *n* members corresponds to any inductive cardinal *n* [*Whitehead A., Russell B.* Principia Mathematica. – 2nd ed. – Cambridge, 1927. – Vol. II]. IA is needed in PM because there are some features of definition of natural number concept and axiomatization of arithmetic of J. Peano. However there is a question. Is it possible to introduce the idea of infinity on other bases? There are such attempts. Purely analytically the idea of infinity can be introduced on the basis of the definition of the natural number concept offered by G. Frege, or on the basis of G. Cantor's theorem that the number of classes which can be formed from *n* elements, is more than *n*. However such attempts are logically unreasonable, as they lead to contradictions (Cantor's paradox, Russell's paradox etc.) [*Russell B.* Introduction to Mathematical Philosophy. – L., 1919]. Another attempts a priori introduction the idea of infinity (Plato, Bolzano), are based on vague concepts or wrong understanding of the nature of number.

The idea of infinity cannot be introduced a posteriori because nothing reality says about its necessity. Hence, the axiom is just necessary.

Russell treats IA as a substantial statement about the world. He accepts it as a hypothesis to prove some important propositions of PM. However such approach conflicts with the logicist program which is developed by Russell. According to logicism, the mathematics is a part of logic, but IA falls outside the limits logic.

Ramsey suggests modifying Russell's approach and treating IA not as the substantial statement, but as the sentence of logic. Thus he uses Wittgenstein's idea that the sentences of logic (tautologies and contradictions) tell nothing about the world, but show the structure of the world [*Wittgenstein L.* Tractatus Logico-Philosophicus. – Berlin, 1921]. In one of his early manuscripts Ramsey suggests using demonstrative function of tautologies for showing number of things in the partial worlds [*Ramsey F. P.* The Number of Things in the World // Ramsey F. P. Notes on Philosophy, Probability and Mathematics. – Napoli : Bibliopolis, 1991]. That some expressions are tautologies in such world, and another expressions are contradictions will show the number things in the world in this case. He offers corresponding updating of ways of notation for the similar statements accepted in PM. This approach can be extended to the world with infinite number of things. This idea of Ramsey remained unrealized. Later he develops another approach to IA [*Ramsey F. P.* Foundations of Mathematics // Proceedings of the London Mathematical Society. – 1925. – Ser. 2, Vol. 25, Part 5. – P. 338–384]. However first attempt is extremely interesting, as it tries to synthesize Russell's and Wittgenstein's understanding of the nature of logic.

Надійшла до редколегії 21.09.12

L. V. Tenkova, PhD,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine
agala@list. ru

LANGUAGE GAMES, DISCOURSE AND THE INDOCTRINATION PARADOX

The entire importance and depth of L. Wittgenstein ideas are still not appreciated at true worth; and their content has not been fully worked out. On the one hand, the thesis-like style of wording makes his texts "hermetically sealed", respectively, requiring some interpretation. On the other hand, in this thesis there are profound thoughts, which are still very heuristic. Complication in the complexity of reception of his ideas is inevitable in such case, due to specific shade of meaning resulting from translation/ translator. Given the inexplicit character, any explanations in such cases become interpretations inevitably.

One of the most popular in the modern poststructuralist (or already post-poststructuralist) world is his idea of language games, taken up by many researchers not only related to his creativity. Semantic status of the notion of language game by Wittgenstein is at least twofold: On the one hand, the lan-

guage game – of course, is a very serious phenomenon – it's no fun, but a real "serious" "form of life", such games are the forms of human activity. We are talking about the countless activities in which the important role is being played by the use of language. Some of such language games are easy, some – even rudimentary, others are very sophisticated and imply the confidence of players in that the rules are known to both (all) parties. On the other hand, the concept of the game has some fixed availability of the "rules". This is the "language game" and not just speech. The notion of speech implied the use-compliance with the rules of language, whereas the concept of language game means taking into account the rules, but not of the language, rather of the activity that is necessary, in particular the relevance in speech or in activity-communicative context. Language expressions have certain meaning only in the course of human activities, whereas the expression, which makes sense as a part of one activity, may be meaningless in another. In addition, rules of the language are imperative ("almost" imperative), their non-compliance in any case is "not good". In this sense, rules of any language game are arbitrary, they can be chosen – it all depends on the availability of a "common fund" of goals, values, and meanings by "players".

While reading other works by Wittgenstein (especially "On Certainty"), there is the answer to the question not posed by Wittgenstein himself: Is it possible to select these rules and the very meaning of utterances arbitrarily? It seems that is not quite. Critical standards, reflection, and freedom, however valuable they were in application to practical and theoretical thinking, are not immune to criticism themselves. Of course, there must be something inevitably immune to doubt, that is a thought, an idea or belief which according to Wittgenstein, "is beyond both reasonable and unreasonable". Already in LPT Wittgenstein has identified the world with the language: moreover, has "stated" the language to be more expanded compared with the world. But he himself was forced to note that there is something, which can not be expressed in the language. This is something which not only does not need justification and evidence, but also in relation to it any questions about any validity are at least incorrect. It is a complex of confidence, values, anticipating not only knowledge, but also the possible to obtain it. But most importantly, they will not need any justification any more, and this is the ultimate justification. Their reliability is not explained, but taken as granted, and the condition of the "form of life" among people, and moreover, they are the basis of all justifications. This "knowledge", which in reality is nothing more than a subjective, personal conviction – "… is part of the whole picture, which is the starting point of my faith" (§ 209) [*Wittgenstein L.* On Certainty / L. Wittgenstein // Philosophical works (Part 1) / [trans. from German by Yu. A. Aseev, M. S. Kozlova]. – M. : Gnosis, 1994 – P. 83]. This is a personal form of "incarnation" of persuasion is not such by birth, since it is a part of some kind of "collective mythology". This knowledge-beliefs are acquired only in a small part due to individual experience – the large or basic part of it is not learnt, "no hack", but acquired as if "by itself", in child's communication with adults, or

more precisely, their joint existence, and also from various other secondary sources of knowledge – from the organization of life in general. "If we are completely sure of something, it means not only that each of us separately is sure, but the fact that we belong to the community, aggregated by science and education" (§ 298) [Ibid. – P. 88]. Thus, the accuracy, veracity cannot be explained, not justified, not proven – it is taken as granted a given condition and "form of life" among people.

This complex is a self-evident and invisible picture of the world (they can also be called a world view, although the picture of the world and the world view vary widely – but not in this context). "I have a certain view of the world… it is the basis of all my studies and statements. Not all proposals describing it are subject to review in equal measure". [Ibid. – P. 92] Picture of the world is formed primarily "by trust" to adults, it "does not mean something" and is not proved, but is "taken for granted"; its contents are absorbed "playfully", in actual practice. As language games are the forms of life, so is the very existence of the world picture as a form of life: behind any language-games and forms of language there may be seen "life", "being" (according to Heidegger, in the language, "the very existence is expressed"). That is the picture of the world and the language game are interaction representation, inter-display of each other. Authenticity "exists" in the "language games", which are not strictly linguistic phenomenon, but socio-cultural practices, "forms of life". Wittgenstein focuses on the fact that the traditional perception of the power of free will and the power of human reflexia is greatly exaggerated – he speaks more often than seems "not on his own behalf". In the normal (standard) situation taking the normal "background" for granted, invisible ideological content prevents any critical reflection. (Indeed, it is difficult to reflect on what a single trace is not visible). In psychiatric terms, this could be called the socio-mythological "congestion of consciousness".

In this sense, Wittgenstein introduces "with ease" a popular topic in the analysis of discourse – the theme of "death of the subject". The notion of language games and the picture of the world-outlook expressed in them is the best suited to describe the fact that the basic understanding of human universe, as well as statements about something are not his\her own. Traditional views that man as a subject of statements is the "master" of meaning that he wants to give to the speech, have been called "the *Munchausen* illusion" [*Kutsepal S. V.* French philosophy of the late twentieth century: discourse with "post-" prefix : monography / S. V. Kutsepal. – K. : Publ. House PARAPAN, 2004] the author of saying in fact is not the subject of its meaning. Discourse is seen as a self-contained form of articulation of knowledge in a particular cultural tradition, outside any significant moments brought by part of the subject. This semantic space of discourse is thought of as capable to be done anonymously – that is, as a "language game" according to certain rules.

Mechanism of mutual adaptation of outlook and type of sociality, as well as the legitimization of this type of sociality in collective representations were

identified by J.-F. Lyotard, who introduced the concept of legitimizing certain speech practice, dominant in society and having a special status. "The discourse of legitimation" legitimizes not only the "great narrative", but also some of the social institutions that justify a certain order of society, not only in the political sense, but even at the level of interpersonal communication. According to Lyotard, only one form of rationality is recognized, and it gets the "obligatory", "prescriptive" nature. In accordance with this tradition, people are fixed in particular social positions available to them through a series of linguistic practices. Use of a particular discourse, which contains specific arrangement of "Ego", simultaneously maintains relations of power, patterns of dominance and submission. Construction of the discourse of the same type of "Ego" or subjectivity simultaneously constructs a certain type of submission. Subjectivity is actually produced by discourse = language game = life form as well as the "Ego" is subject to discourse. In this sense, discourse, and the picture of the world, is a self-replicating structure.

For example, V. P. Rudnev in a witty, as well as in-depth article, ""As if" and "in fact"" [*Rudnev V. P.* "As if" and "in fact" / V. P. Rudnev // Dictionary of culture of the twentieth century : Key concepts and texts. – M. : Agraf, 1997. – P. 123–125] in the example of dominance in the speech of one or the other "parasite" – "as if" or "in fact" – that by these rules of the "game" you can recreate a picture of the world-outlook, if not everyone, then of at least a certain period. Thus, the phrase "in fact" is "the expression of positive thinking physics, cybernetics, semiotics-structuralists" [Ibid. – P. 123]. "In a sense, "in fact" is equivalent to a subjective version of the classical modal operator "should" [Ibid. – P. 124]. ""As if" is the expression of contemporary post-structuralism and postmodernism" [Ibid. – P. 123]. In this sense, the operator "as if" is akin to the classical modality "possible", but not quite. I kind of cannot do anything either affirm or deny exactly" – this is the epistemological position of the speaker "as if"" [Ibid. – P. 125]. And it is not such a joke, given the tragic events in our country in the 30^{s}, "seasoned" with very specific "language game". As the "form" and "content" of life were then is not to be envied anyone.

In pedagogical format this state of affairs has been termed by C. Macmillan the "indoctrination paradox". As we know, the main goal of learning in all developed countries of the world is formulated as intellectual and moral development, formation of critical and creative thinking, ability to process information. And modern approach in teaching competence involves the formation of such intellectual skills as the ability to analyze, compare, organize, make decisions, predict, correlate with the result of purpose, etc. – that is, to bring up a flexible, critical, reflective, independent mind of beliefs which would be rationally justified and open to change in the event of challenge by more sustained opinion. The paradox lies in the fact that for development of such facilities, the students need unshakable faith in rational methods of knowledge, which in itself cannot be put under doubt. That is, the student must be indoctrinated in order not to be indoc-

trinated (since consciousness by "its origin" is loaded with mythology, its "bios" is sewn in with values, picture of the world, not only ethical, but also cognitive standards, samples, styles, methods of action – the whole set of "mental tools"). V. Kilpatrick was once puzzled with the possibility of overcoming it, so he has tried to do it by using the method of projects. In this respect, indeed the primary task of education is to form the students' ability to exit such "self-oscillating state" of consciousness.

Надійшла до редколегії 21.09.12

N. W. Yarmolitzka, PhD,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine
natashav63@ukr. net

RECONSTRUCTION OF THE PHILOSOPHICAL VIEWS OF LUDWIG WITTGENSTEIN

Ludwig Wittgenstein is not by chance considered the most prominent representative of analytical philosophy of the twentieth century. After all, his ideas had a great influence on philosophy and culture, they still attract a wide range of researchers from different countries. As G. von Vrigt pointed out: "Wittgenstein – is not just a concept, it is a spiritual phenomenon".

It is known that Wittgenstein's interest to the complex of problems of symbolic logic, foundations of mathematics and logical analysis of language has led him to philosophy. Frege and Russell's learning inspired him to seek a clear logical model of knowledge-language, general matrix of sentence. L. Wittgenstein appareled his criticism of language in the form of logical structures like Frege and logical atomism like Russell.

Most scholars distinguish early and late periods of Wittgenstein's doctrine in which his views undergo significant changes. Thereby philosophical heritage "Tractatus Logico-Philosophicus" is linked with epistemological, ontological and methodological conclusions made on the basis of revolutionary understanding of the new status of logic in the study of the interrelation of language and cognition. It should be noted that L. Wittgenstein developed the theory of figurative language, namely language that reflects reality. He explained the idea of language – its knowledge, the correlation of logic-verbal expression of knowledge and knowledge itself which is characterized by their mutual determination. Now in his lectures at Cambridge L. Wittgenstein noted that philosophical puzzles are not essential to everyday life but mysteries of language are essential because instinctively we use the language correctly whereas this application for intelligence remains a mystery.

Considering the evolution of Wittgenstein's philosophical views it should be noted that the image of language in his later concept differs greatly from earlier. First of all, it concerns the understanding of the language and methods of analysis. However, there are many characteristic features of Wittgenstein's ideology remained unchanged. He refers to the language with the

same purpose – namely building a methodological apparatus that would allow to understand the philosophical problems in order to exclude them. In late period L. Wittgenstein creates another method of analyzing the values of linguistic expressions. The aim of the method is to show everyone famous but fallen out of sight the facts of different uses of linguistic expressions.

Another noteworthy fact is L. Wittgenstein highlights grammar analyzing the value of language. He points out that the complexity of the language lies in grammar. We should be able to do with language as much as can occur indeed. Grammar forces us to do some actions in the field of language and not to do others. True statements depict reality. Grammar is the mirror of reality. Grammar gives us the opportunity to express true or false statements, thus it tells us something about the world [*Ludwig Wittgenstein*. Lectures. Cambridge 1930–1932 / transl. by T. Myhaylova. – Oxford, 1982. – P. 282].

Reconstructing Wittgenstein's philosophical views, it should be noted that like Kant, he tried to distinguish science and non-science. Creating a theory of separation of science and non-science, he sets the criteria that must satisfy any actual (not logical) well-built expressions. As L. Wittgenstein pointed out – actual proposals are well-build scientific proposals. Other proposals do not exist. He also pointed out that the importance of a sentence may be often questionable because language overcomes thought. But in the "Tractatus Logico-Philosophicus" L. Wittgenstein establishes and describes the situation when the sentence has meaning and indicates that "the sentence is not the mixture of words", all that it expresses is clearly defined and internally organized. Only the sentence makes sense.

If in the course of philosophical evolution, Wittgenstein's ideas about language and methods of analysis radically change, then his views on the nature of philosophy remain unchanged. Currently L. Wittgenstein noted that "the goal of philosophy – logical clarification of thoughts". He pointed out that philosophy is not a doctrine but activities and a philosophical work is an explanation. "The result of philosophy is not" philosophical sentence "but achieved clarity of sentence… Philosophy limits the disputed territory of science. It is intended to define the limits of conceivable and thus unthinkable" [*Wittgenstein L.* Philosophical work. Part II / transl. by M. S Kozlova and Y. A. Aseeva. – M. : Gnosis, 1994. – P. 24–25].

However, the most important passion of Wittgenstein is logic. At present the problems of logic become the foundation of his beliefs regarding ethics, aesthetics and religion. L. Wittgenstein noted that "logic fills the world, beyond the world of nature and its limits. Therefore the logic can not say what the world possess or what doesn't. This would imply that we exclude certain possibilities and this can not be because otherwise logic would have to be beyond the world if these limits were treated with consideration only superficially. Logic is not a doctrine, it is the image of the world. Logic is transcendental. Mathematics is logical method. Logic's research means the research of all regular [Ibid. – P. 56–70].

In the last period of his life L. Wittgenstein thought about the problems of knowledge and learning. In his works the desire to achieve clearness is

visible, which in his opinion would acquire the importance of ethical principle. It was an expression of honesty and sincerity demands in thoughts of fair and consistent determination of its place in the world.

On allegations that philosophy essentially is not moving forward and that we are interested in the same philosophical problems that were the Greeks, L. Wittgenstein replied that philosophical work, like in some degree in architecture, is a general work on yourself, on your own point of view to see the things. His attitude to philosophy L. Wittgenstein expressed summarily "philosophy, in essence, can only be created".

Надійшла до редколегії 21.09.12

M. Zakharchenko, PhD stud.,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine
zakharchenko_maria@ukr. net

CRITICAL RECEPTION OF LUDWIG WITTGENSTEIN'S IDEAS THROUGH THE PERSPECTIVE OF COMMUNICATIVE PHILOSOPHY

The aim of the article is to examine the influences between Ludwig Wittgenstein's philosophy and communicative philosophy (analyzing the works of Jürgen Habermas). The author submits that these positions may be compared on the ground of their views concerning the nature of norms, moral actions and human coexistence. To clarify controversial statements of two traditions, author, following the Chantal Mouffe terminology, divides philosophers into the two main groups – representatives of contextualistic point of view and representatives of universalistic view. While admitting the importance of the questions of universal consensus the author of the article doesn't agree with universalists about the ground of this consensus. In their attempt to escape relativism universalists appeal to the logic as tool for convincing somebody of moral behavior. The main thesis which is put forward in this article is that moral truth cannot be reduced to the truth of science as far as truth of science is based on logic. The article demonstrates that as long as logic tends to universality it eliminates plurality and unpredictability. So there is no place left for the error. A key idea of the text is that without a possibility of error there is no space for responsibility.

In his works, Jürgen Habermas has repeatedly emphasized the influence of Ludwig Wittgenstein on the development and formation of his philosophical views. Thus, the need to study this effect looks unnecessary to be argued for those, who want carefully study the views of representatives of communicative philosophy. On the other hand the importance of studying the views of Jürgen Habermas to clarify the position of Ludwig Wittgenstein seems to be not so obvious. To some extent, this article is a way to demonstrate that in order to understand the intentions of Ludwig Wittgenstein's

messages it is always necessary to understand the context of his views (it seems that the philosopher himself would not oppose to such a claim, his philosophy has found its place among other philosophies – the need to understand the context is one of the main elements of his philosophy). The complexity of the problem also lies in the fact that the views of both philosophers (Jürgen Habermas and Ludwig Wittgenstein) can not be regarded as closed systems that have no changes. Both philosophers have tried to be very honest, first of all with their selves, and therefore their views were never static, they were always looking for the best way to clarify their philosophy. Eventually, for both, philosophy had always been an activity.

The basis to which author appeals to compare concepts of two researchers are their views about the nature of ethics, morals and ways of reasoning. In a more general perspective it is a matter of two views on the nature of human existence – contextualism and universalism. This terminology was partly borrowed from Chantal Mouffe, particularly from her discussions about the fate of democracy [*Mouffe C*. Wittgenstein, Political Theory and Democracy // Polilog. – 2000. [Electronic source]. – Access mode: http://them.polylog.org/2/amc-en.htm]. This article emphasizes the inseparable unity of philosophical anthropology, as a self-understanding of humanity, and ethics, which is always part of that self-understanding, as the purpose of human self-understanding is always pointing to how a person should act. That is to say that beyond ethics philosophical anthropology loses its meaning-centre and ethics without self-understanding lose the base of its validity. The differences between the positions of contextualism and universalism will be thoroughly displayed while demonstrating the arguments of Jürgen Habermas and Ludwig Wittgenstein. Now we note that the views of universalists can be described as an attempt to find some universal meaning of terms, clarify the nature of a single and actually explain the world as rising from single. These philosophers include Descartes, Kant, Husserl and – as will be shown later – Habermas. Particular importance of this view may be demonstrated in the context of human reciprocal understanding of a problem and the achievement of certain common foundations for human activity. The thesis about unity of nature of the world ensures optimistic view to any human conflicts. After all, they are considered as a temporary situation that can be overcome by the appealing to the common foundations of human existence (God for Descartes, Mind for Kant, Language for Habermas, etc.).

In contrast to this view we may distinguish another camp of thinkers. Thinkers who defend the human right to be different and argue that the distinction, not a sameness is a basis of a world. All the same this distinction doesn't destroy the world but is a principle of its existence and eventually (seems it is not exaggeration to say) is the key to freedom. In this camp we assign such philosophers as Martin Heidegger and Ludwig Wittgenstein. Thus, outlining the key concepts of views of Jürgen Habermas and Ludwig Wittgenstein, let's take a look at that common, which is important for the philosophy of both.

As noted above, the importance of the impact of Ludwig Witgenstein's views on representatives of communicative philosophy (including Jürgen

Habermas) can scarcely be overestimated. The driving idea for communicative philosophy is to disclose the practice of language as a basis of interpersonal interaction. The linguistic turn is an attempt to overcome the power of Kant's absolute subject of representation as a non-empiric subject which inherently discloses the world. Why is it necessary to overcome this subject? According to the author of this article, Husserl's phenomenology has shown the impossibility of explaining of intersubjectivity through the disclosure of subjectivity. The European Community has faced solipsism, which can not give a decent justification for moral action. The idea of the transcendental subject, which was radicalized in Husserl's phenomenology, demonstrated all the dangers and difficulties of clarifying the intersubjective relationships through the world of subjectivity. Thus, one of the goals of communicative philosophy was to avoid solipsism and to clarify interpersonal relations as relations of equal members of a community. What is at stake here is a question about the sources of normativity in the practice of human relations. Following Ludwig Wittgenstein, Jürgen Habermas refers to the language as a source of normativity. But not just a language, but the language in which an extralinguistic context is always incorporated. Such are the performative acts, for example, in them such words as "promise", "ask", etc. are included. Person, who pronounces these words doesn't just says them but acts, while pronouncing them.

In addition to the idea about identity of language and activity, for Habermas is very important the idea that, so to speak, in the very essence of speech acts is incorporated direction to the common activity. And not just to the common activity, but such form of coexistence, which is based on non-violent, free from compulsion communication. Speaking is always associated with certain practices and institutions. Thus, Habermas, following later Wittgenstein, refers to the analysis of everyday language in order to find in it a source of normativity of human coexistence. Language here is a tool to coordinate individual aspirations and goals and social justice. Habermas draws attention to the fact that language is never privately owned. None of the participants of the discussion can control or change the law of discourse's process. The force of intersujectivity is the essence of language, it precedes the subjectivity of speakers and lies in its basis.

However, Habermas maintains that it is impossible to combine Wittgenstein views with claims to universal normativity that cannot be neither called into question nor doubted by anyone, so it couldn't serve as a basis for inter human communication. According to Habermas Wittgenstein's philosophy appears as antinormative, proned to contextualism, and thus to relativism [*Tabet Chiara*. Normativity, Autonomy and Pluralism. Wittgenstein and the Pragmatic Turn in German Philosophy // UNSPECIFIED Austrian Ludwig Wittgenstein Society. – 2002. – P. 248–250]. That is, if we follow Wittgenstein to the end cohabitation of people becomes a set of language games, which are not connected with each other. That is why K.-O. Apel (as well as Habermas) indicates that it is unknown how to relate language games, asso-

ciate them together, as you can not observe how one language game turns into another or where are the limits of each language game. In this case, according to representatives of the communicative philosophy, intersubjective interaction seems impossible.

Another reproach toward Wittgenstein is uncertainty of normativity in his works of the late period, as normativity appears to be a result of the random factual conditions and thus has limits of rationalization. That is – a meaning of terms is always random.

According to Habermas, the key feature of the language is that in addition to instrumental and communicative action power it allows the speaker to commit emancipative act. In contrast to Wittgenstein, Habermas argues that using language people *may*, and therefore *must* get to the sources of their own thinking, rationalize them, and thus achieve the basics of reliability. It may be reached due to emancipative power of language and mind, incorporated in the language, Habermas insists on a possibility to transcendental dependence on authority of factual through appealing to the authority of ideal norms and values.

In the views of Ludwig Wittgenstein representatives of communicative philosophy see the threat of relativization of human practices and absence of possibility of mutual understanding. Because of this, Jürgen Habermas sees the need to bring together ethics and epistemology. In his opinion, it is necessary to ground ethic on the basis of logic and rational reasoning. Habermas argues that it is necessary to reach boundary explanation of norms and principles. It is worth noting here that it is quite close to Edmund Husserl. Common to both is the request to the epistemology as area where you can get a basis for all our actions. So both philosophers are here striving to avoid relativism, or fall into fundamentalism.

In order to avoid relativism, what is in the perspective of communicative philosophy may be seen in the philosophy of Ludwig Wittgenstein, communicative philosophy justifies the need of foundation, so to speak, a game of all games. So they again tend to zero observation point through which the rules of language games may be established. Particular attention should be paid to Habermas' absolutization of reason, logic and rationality. From the perspective of Habermas, it is logic which is a tool which allows people to reach the universal mutual understanding. That logic and rationality is the foundation that aims to unite people in the universal consensus (if not real, at least imaginative). Logic as the embodiment of reason allows to reflect and to realize the foundations of our thinking. Clearly, that this approach makes philosophy of Jurgen Habermas very close to Kantian formalism. The intentions of the philosophers who appeal to this argument are also clear – they want to make ethical truth similar to the truth of science and to give it a scientific strength, making it universal and necessary. Like the statements of science ethical statements should be always true, regardless of context.

It is obvious that, for Wittgenstein, especially in his late works, this position is unacceptable. For him, language has no substance or essence that can be determined once and for all, just as we can never find the

source of our language and speech. Normativity of practical and theoretical statements can not be reflected, it is in non-reasoned actual conditions. Ludwig Wittgenstein emphasizes that the meaning of terms is always determined by the context, and therefore its origin cannot be realized. Moreover, it should not be realized and reflected. The truth of ethical statements (if we may speak about its truth at all) generally lies in a different space than the universality of logical truths. In other words we may say that for Wittgenstein, even if Habermas tried to pass his way of rationality to the end, he would have failed. In our activity, in our thinking there is always something, which we cannot examine with such tools as timeless rationality, we can never reflect foundations of our thinking to the end, even if we want to. Factuality is always given to us in abundance and it is this abundance that is a source of *how* we act (in contrast to *what* we do). As Wittgenstein wrights: "Giving grounds, however, justifying the evidence, comes to an end – but the end is not certain propositions' striking us immediately as true, i. e. , it is not a kind of seeing on our part; it is our acting which lies at the bottom of the language-game" [*Wittgenstein L*. On Certainty. – New York : John Wiley & Sons, 1991. – § 204].

In this perspective, understanding of the rules and norms never precedes participation in the language game, it is a part of it. Understanding here means continuing language game. Understanding here signifies participating. If you understand the language game, you can not simply observe it. Understand – it is to be involved in context. It is not just the ability to continue the game, it is the impossibility not to continue it.

So in the core of all our activities is the plurality and distinction. By the way, it is what allows us to act. It is this lack and incompleteness that is the driving force of all human life. After all, if we could catch the world in one act of attention, like God, we would be immobilized. Distinction and plurality is the primary impulse that compels us to action.

We can not say that the language game is something unreasonable in the contrast to absolute mind, which a model of Habermas offers. The fact is that the language game in general is beyond reasonable and unreasonable. It is based on a factuality of the world, which is unpredictable. "You must bear in mind that the language-game is so to say something unpredictable" [Ibid. – § 559].

However, whether this unpredictability leads us to relativization of ethics and principles? Chantal Mouffe aptly notes that the recognition that our language game is only one possible among the other language games, does not mean inability to distinguish between what corresponds to norms and what does not meet standards. In a broader perspective, this argument goes into the realm of politics, namely the scope in which deliberative democracy (Jurgen Habermas) tries to justify itself as the only possible mode. In fact, Chantal Mouffe stresses that it is not necessarily to stand on positions of universalism in order to be able to distinguish between justifiable and unjustifiable.

On the other hand, and here we finally come to the main idea of this article – the very idea of using logic to justify the need for ethical behavior and prescriptions is so to say criminal. Habermas, likening the ethics to science tends to get in the ethical of evidence which is similar to the scientific evidence. In the heart of this argumentation is idea: everyone who would find himself in my place with the same logical tools as I, would have done the same. In other words, Habermas leads us to the sphere where a person has no choice between Good and Evil. Choosing good is evident and rationally justified. And then finally there is only Good, that can be chosen and then there is no choice. This is an area where multiplicity of possible choices is thrown away, and therefore individual choice is rejected. And it is clear that without choice there is no responsibility. Let's turn to the very suitable in this context example of Nazi Germany, where everything was rationally justified. But if everything is rationally justified, it is useless to look for the persons, who are guilty of crimes as in such situation every "rationally" and "logically" thinking person would have committed the same.

So, in this context, it seems possible to agree with Ludwig Wittgenstein's, who claimed that he was looking not for a certainty but rather for a responsibility. The logic, if it is used in a moral sphere, offers us a universal system of behavior and to some extent it *eliminates the possibility of errors*. But, as it may be seen in a previous thoughts the absence of the possibility of error leads to the absence of responsibility. I should realize that when I make some choices, I deny its alternatives and I can never be completely sure that I've made the right choice. But this doubts ("uncertainty" in the words of Wittgenstein) is a sphere of my responsibility, and therefore the sphere of my freedom.

Надійшла до редколегії 21.09.12

МАТЕРІАЛИ
ФІЛОСОФСЬКИХ ЧИТАНЬ ПАМ'ЯТІ І. В. БОЙЧЕНКА
"ЛЮДИНА. ІСТОРІЯ. ЦИВІЛІЗАЦІЯ"

Н. И. Михальченко, чл.-корр. НАН Украины, д-р филос. наук, проф., Институт политических и этнонациональных исследований НАН Украины

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ АНАЛИЗА РЕГИОНАЛЬНЫХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

В статье проанализированы основные методологические проблемы современного цивилизационного исследования Украины.

Ключевые слова: цивилизация, локальная цивилизация, расколотая цивилизация, пост-древнерусская история, политические мифы.

У статті проаналізовані основні методологічні проблеми сучасного цивілізаційного дослідження України.

Ключові слова: цивілізація, локальна цивілізація, розколота цивілізація, пост-давньоруська історія, політичні міфи.

The basic methodological problems of modern civilization research of Ukraine are analyzed in the article.

Keywords: civilization, local civilization, split civilization, post-Old-Russian history, political myths.

На Украину обрушивается лавина ложных мифов как средствами массовой информации недружественных стран, так и средствами массовой информации "пятой колонны". Будто бы Украина жила не в империях, а в "братской семье народов", что у нее есть "старший брат", что украинский язык наречие, диалект какого-то "великорусского" языка, что существуют "братские" отношения с Россией и Белоруссией и т. п. Идеологическая агрессия базируется на экономической, политической и дипломатической агрессии, на шантаже и подрыве национальной безопасности. Настало время разобраться, кто "старший", а кто "младший" брат, чья культура древнее, являются ли "московиты" братьями украинцам? Во всяком случае, большая часть этих вопросов требует представить ответы.

Каждая страна, а тем более государство, хотят цивилизационно определиться: каковы их расовые характеристики, к какой глобальной и региональной цивилизации она принадлежит этнически, религиозно, культурно, кто их союзники и враги, на каком цивилизационном материале творится (формируется) нация, в каком цивилизационном сообществе жить дальше и т. д.

В некоторых случаях, как, например, с Украиной, возникает противоречие между цивилизационным самоопределением страны (государства) и внешним определением. Большинство населения Украины считает себя европейской региональной цивилизацией с полиэтническим и поликонфессиональным населением. Восточный сосед – Россия счита-

ет Украину частью "русского мира" и "православной цивилизации". Многие западные аналитики считают Украину "расколотой" цивилизацией (см. работы С. Хантингтона) евроазиатского типа.

В данном случае имеются существенные расхождения между самоопределением и "внешним" определением цивилизационных характеристик Украины, которые актуализируют потребность более фундаментального исследования этого вопроса. Кроме того, в Украине появилось много аматорских концепций, авторы которых предлагают вести родословную украинцев от мифических трипольцев, ариев, гуннов, скифов, западных праславян и т. д. Эти концепции опираются на отрывочные археологические, библиографические или этимологические данные, которые не могут стать основой системной концепции этногенеза, "державогенеза" и религионеза Украины.

Как верно сказано в Библии "Покоління відходить, і покоління приходить, а земля віковічно стоїть…" (Книга Еклезіястова 1.4.). Тысячи лет исследователи и писатели, идеологи и политики, верующие и атеисты задают вопросы и ищут на них ответы: что есть человечество, чем отличаются одни народы и страны от других, что явилось определяющим фактором становления и экспансии одних народов и возникновения и угасания других, почему одни даже малые (по численности) народы могут создать свою нацию и страну, а многочисленные народы, выйдя на историческую арену, исчезают, уходят в небытие?

Сотни лет украинский народ пытается осознать процесс своего становления, осознать себя как субъекта истории и вершителя своей судьбы. Представители интеллектуальной элиты этого народа создали много теорий, гипотез, легенд о происхождении, исторической судьбе украинского этноса и украинской политической (гражданской) нации. Но до сих пор нет научной теории становления украинского этноса, движущих сил его развития, которая бы в общей форме проясняла факторы его взлетов и падений, консолидации и дезинтеграции, величия и униженности (иногда и самоуниженности, синдрома "мешовартості").

Наверное, пришло время посмотреть на украинский народ и на историю украинской государственности с точки зрения цивилизационного подхода. С точки зрения того, имеет ли право на самоидентификацию и существование украинская региональная цивилизация, каковы критерии существования таких цивилизаций в мире и Европе, приложимы ли эти критерии к Украине, какое место в мировом цивилизационном процессе занимает и может занять Украина в ближайшем будущем.

Такой подход должен исключать мифы и измышления об истории Украины, излишнюю идеологизацию, присущую трактовкам истории новых или возродившихся государств (компенсаторная функция на колониальный отрезок истории), должен опираться на политические и исторические факты, учитывая альтернативные точки зрения в трактовке цивилизационного процесса (процессов). В то же время цивилизационный подход не может зацикливаться на субъективной историографии, на анализе антиукраинских фальсификаций исторического процесса,

осуществляемых сознательно или под влиянием мифов и социально-психологических стереотипов открытых врагов Украины или "друзей Украины", которые хотели бы использовать в очередной раз народ Украины для реализации чуждых ему геополитических интересов.

Цивилизационный подход предусматривает не один критерий классификации цивилизации, чем грешили некоторые исследователи, в том числе О. Шпенглер, Н. Данилевский, С. Хантингтон, а систему критериев. Поэтому цивилизацию надо оценивать системно, с точки зрения расы, этноса, территории, языка, религии, способа жизни и общения и т. п. Такой анализ предполагается осуществить в данной работе.

Цивилизационное ведение Украины получило развитие в работах ряда историков, политологов и философов XIX–XX столетий. Новый познавательный "прыжок" состоялся после обретения Украиной независимости в 1991 году. Украинские исследователи В. Андрущенко, И. Бойченко, Н. Горелов, В. Кремень, С. Крымский, Н. Михальченко, А. Моця, Ю. Павленко, О. Прицак, М. Попович, О. Рафальский, В. Ткаченко, Я. Яцкив и некоторые другие широко используют цивилизационный подход, как в научных, так и в публицистических работах. Наиболее мощная группа исследователей цивилизационников сложилась в Институте политических и этнонациональных исследований имени И. Ф. Кураса НАН Украины. На базе этого института издан коллективный двухтомник "Элиты и цивилизационные процессы формирования наций" (2006 г.), а также работа Е. Горелова, А. Моци, О. Рафальского "Цивилизационная история Украины", в которой прослежена история протоцивилизаций на территории Украины и современная история Украины в контексте цивилизационного подхода. Данная работа является довольно успешной попыткой рассмотреть Украину как страну, имеющую мощную цивилизационную предысторию и формирующуюся в самостоятельную цивилизацию.

Автор данной работы уже много лет изучает Украину как региональную цивилизацию, обосновав такой подход в ряде монографий: "Украинское общество: трансформация, модернизация или Лимитроф Европы?". – К., 2001; "Україна як нова історична реальність: запасний гравець Європи". – К., 2004, а также в разделах нескольких коллективных монографий и учебников (например, глава 2 "Українська регіональна цивілізація як результат історичного розвитку", раздел V учебника "Соціальна філософія. Історія, теорія, методологія". – К., 2006. – С. 601–647. – в соавторстве с В. Андрущенко и Л. Губерським). Теперь настало время более основательно изложить авторскую точку зрения на данную проблему. Конечно, найдется много противников такой точки зрения, особенно со стороны тех, кто считает Украину "несостоявшимся государством", отказывая украинской нации в праве на самоидентификацию, собственный язык, культуру и способ жизни. Расисты, колонизаторы и присущий им способ мышления существовали и продолжают существовать. История уже вынесла им свой суровый приговор. А наука должна развиваться согласно своей внутренней логике, не обращая внимания на антинаучные идеологические измышления.

В общественных науках существует много определений понятия цивилизация. В основу этих определений входят различные критерии или факторы – культура, религия, раса, этнос и другие. При этом авторы различных концепций классификации цивилизационного процесса, в большинстве случаев, находятся в плену европоцентристского или североамериканского мировоззрения, считая, что только европейская и североамериканская культура и христианская религия (преимущественно католицизм и протестантизм) могут выступать критериями цивилизованности народов. В действительности, любая культура и религия гуманистической направленности могут выступать одними из важнейших факторов формирования цивилизаций различных типов.

Поэтому есть необходимость искать более универсальные критерии определения цивилизаций и цивилизованности народов. По нашему мнению, более универсальным критерием определения цивилизаций является способ (образ) жизни народов. При таком подходе выравниваются шансы на цивилизованность этносов, живущих в Западной Европе и Северной Америке, а также в других регионах планеты Земля. Ни один этнос не ущемляется в правах на цивилизованность. Конечно, способ жизни необходимо определить в каких-то параметрах, которые бы и вывели на факторы цивилизованности, как бы они не отличались в разных регионах.

Исходя из такой методологической позиции, можно утверждать что цивилизация – это этническая или этнополитическая общность, объединенная языком, территорией (не обязательно только единой государственной), культурой, экономическим строем, религией, моралью и другими компонентами способа жизни, функционирующая на основе демократического или недемократического правового порядка (справедливого или несправедливого), базирующегося на коренных интересах народа или эгоистических интересах властных элит, законах, установленных государством или содружеством государств. В основе правового порядка могут лежать светские или религиозные мировоззрения, политические, экономические и моральные ценности, обоснованные наукой (в некоторых случаях религией как иррациональным знанием).

Меру же сформированности цивилизации определяет ее внутреннее единство: наличие государственнической или национальной идеологии (цели, задачи, средства создания и функционирования государства или нации), сплоченность элит по реализации такой идеологии, экономический, военно-политический, научно-образовательный потенциал государства или нации, а также иные факторы национально-государственного развития, где не последнюю роль играет международный фактор. Меру же цивилизованности того или иного общества, государства, сообщества государств определяет степень народовластия, справедливости законов по отношению к правам и свободам личности, институтам гражданского общества, степень уважения к нормам свободной и ответственной экономической деятельности, соблюдения ее как зафиксированной, например, уставом ООН, или общепринятыми нормами

международных отношений. Последнее важно потому, что не может быть признано цивилизованным государство или союз государств, опирающееся на насилие, террор во внутренней и внешней политике.

Наше определение цивилизации опирается на давние традиции обществознания, которые будут рассмотрены в нашем специальном монографическом исследовании. Цивилизационная же проблематика для Украины чрезвычайно актуальна потому, что эта страна имеет несколько влиятельных геополитических недругов, которые бы хотели не допустить самостоятельной роли Украины на международной арене, имеют территориальные претензии к ней, а также хотели бы историю Украины включить во внутреннюю историю своих стран. В первую очередь это относится к России, которая ни геополитически, ни геоэкономически, ни идеологически, ни социально-психологически не хочет смириться с независимостью Украины. Независимость Украины нанесла идеологическую и социально-психологическую травму общественному сознанию России, от которой она не может избавиться.

Предлагаемая читателю концепция направлена не только на раскрытие цивилизационных характеристик Украины, но и на критический анализ антиукраинских и иллюзорных проукраинских фальсификаций исторического процесса в Украине. Почему "и проукраинских фальсификаций"? Потому что ненаучные фантазии некоторых "друзей Украины" иногда приносят стране больше вреда, чем пользы. Особенно, когда они вызывают иронию в среде ученых.

Важно также учитывать, что история славянства в настоящее время малоисследованна, поэтому поиски "корней украинства" в трипольской культуре или в истории ариев являются псевдонаучной фантастикой. Цивилизации зарождаются, расцветают и умирают. Каждая из них имеет свои истоки, логику развития и логику трансформаций. Например, современная Италия не является прямой наследницей древнего Рима, как и Тунис не является никаким наследником Карфагена.

Опосредованное историей "римское наследие" для Италии стало скорее ценностно-мировоззренческим и культурным, чем территориальным, военно-политическим и экономическим. Так и для Украины цивилизации, которые существовали на ее территории, оставили какой-то след в способе жизни, но даже Киевская Русь (о чем будем говорить отдельно) является лишь исторической почвой, на которой выросла современная украинская региональная цивилизация.

Современная Украина – это новое государство, которое какие-то цивилизационные характеристики унаследовало от предшественников, что-то заимствует у других цивилизаций, а в большинстве случаев само творит собственную цивилизационную историю.

Украинская региональная цивилизация состоялась как географический, политический, экономический и социокультурный феномен. Но внутренние проблемы развития, "расколотость в самой себе" [1] порождает проблемы внешние, в первую очередь агрессию со стороны более сильных субъектов геополитики. Конечно, главным образом со стороны

России. Внутренние проблемы России, особенно опасность распада, вынуждают некоторые круги последней использовать образ "внешнего врага" в лице Украины для консолидации своей страны и нации.

Прием известный. Гитлер называл главной угрозой Германии "мировое еврейство" и "еврейский большевизм", чтобы под прикрытием пропаганды об этих угрозах осуществлять свою экспансионистскую политику. Руководство СССР пугало свой народ агрессией мирового империализма и под прикрытием "антиимпериалистической" пропаганды строило и осуществляло планы реализации мировой коммунистической революции. Капиталистические страны под флагом борьбы с агрессивным большевизмом разваливали как социалистический лагерь, так и коммунистическую империю – СССР. То есть, методы формирования образа внешнего врага для консолидации населения своей страны и проведения агрессивной политики опробованы тысячелетней практикой межгосударственных отношений. За чуть более двадцатилетний период после развала СССР, кто только не побывал в роли врага России – страны Балтии и Грузия, Украина и Молдова.

В то же время существуют и другие внешнеполитические вызовы украинской региональной цивилизации. Сегодня осуществляется не только экономическая, но и политическая переформатизация мира. Общепризнано, что уже существует три почти равнозначные экономические центра мира – США, ЕС и Китай. Но какие политические последствия имеет экономическая переформатизация мира? Как учесть Украине последствия экономической и политической переформатизации мира? Возможно, вхождение в новый экономический мир будет менее болезненным, чем в новый политический мир?

Дополнительного анализа требует взаимодействие внутренних и внешних вызовов для Украины. Европейская ориентация Украины, интеграция в европейские структуры по-разному воспринимается различными возрастными и региональными группами населения. Кто-то верит мифам, что НАТО просто мечтает захватить Украину и кормить 46 миллионов населения. Кто-то считает, что интеграция с Россией сделает украинцев счастливыми. Можно будет лежать под грушей, а дармовые ресурсы поплывут рекой из России в Украину, только потребляй. Кто-то полагается на бескорыстие США или Китая. Какие бы мифы ни порождало утопическое сознание, но реальность более груба и прагматична: хочешь хорошо жить, хорошо работай, будь предельно рационален в экономике и политике, не забывай о развитии образования, науки, культуры, здравоохранения и т. д.

Одной из актуальнейших проблем развития украинской региональной цивилизации является проведения рациональной природопользовательной политики, поиск технологий достижения гармонии человека с природой. Да, Украина богата природными ресурсами, но они быстро истощаются. Украина имеет хороший климат и рекреационные ресурсы. Но и ими надо уметь пользоваться разумно, с учетом долгосрочной перспективы. В Украине эффективный людской потенциал. Но при на-

плевательском отношении к нему, он будет использован другими государствами. Можно называть и иные аспекты развития украинской региональной цивилизации. Все равно вывод будет общий: чтобы сохранить и развить то, что имеем, необходим разумный подход к любой проблеме, нужно рационально мыслить и действовать.

Во внешней политике нам пора отойти от "поиска телеграфного столба", к которому можно прислониться. В современном мире сложились условия, когда средние и малые страны могут спокойно развиваться, многое в их исторических судьбах зависит от политики самих этих стран: от взвешенности, выверенности внешнеполитических курсов и т. д. Эпоха колониальных империй осталась позади. Содержание колоний стало экономически и политически не выгодным.

Но конкуренция цивилизаций в глобальном и региональном аспектах останется, как будут развиваться и формы их взаимодействий. Найти свое место в этой пестрой цивилизационной картине мира для Украины жизненно необходимо. Аргумент – "зато мы хорошо поем" – не срабатывает в соревновании цивилизаций.

Каждая цивилизация переживает этапы становления, расцвета и упадка. Ученые дискутируют об этих этапах: когда он начался, причины, последствия и т. п. Древняя Русь пережила этапы становления, расцвета и упадка. Последствия каждого этапа были разнообразными. Упадок Древней Руси сопровождался деградацией государства, междоусобными войнами удельных княжеств, расколом средневековой феодальной империи (хотя официально она так и не называлась) и т. д.

Тогда князья Древней Руси стремились оттяпать друг у друга кусок государства "пожирнее". Судьба государства, династии, историческое наследие их мало интересовали. Как не могли они знать, какие государства возникнут и расцветут на пост-древнерусских территориях. Каждый из них мечтал создать новое государство, заложить новую правящую династию. Не все сложилось, как мечталось.

Но при анализе истолкований пост-древнерусской истории три государства – Украина, Россия и Белоруссия претендуют на наследие Древней Руси. Особенно усердствует Россия, пытаясь включить историю Древней Руси в историю России. Здесь историки России выступают идеологами имперскости. В реальности истина такова.

- Древняя Русь имела свою историю, которая является предысторией трех государств, которые не имеют права включать историю данного государства в историю своего государства.
- Этнически Древня Русь имела ядро – "Внутреннюю Русь", которая была в основном славянской с небольшими примесями. "Внешняя Русь" была колонизирована Киевом, Новгородом и Псковом. Процент славян-воинов, священников, торговцев на колониальных территориях (Тмутаракань, Владимир, Суздаль, Ростов, Москва и. т. д.) был незначителен. Массовых переселений славян на колониальные территории ни один документ не зафиксировал.
- Охристианивание и ославянивание местных этносов шло медленно. Также медленно вливались в местные этносы и татаро-монголы

(жены, наложницы, холопы и т. п.). Поэтому этносы на колониальных территориях этнополитически иные, чем во Внутренней Руси.

- Казалось бы, Украина имеет больше всего оснований считаться наследницей, хотя бы этнически, Древней Руси. Но следует учитывать множество факторов (переселение этносов, экономические, политические условия и т. д.) которые так изменили пост-древнерусские жизненные пространства, что ни одна страна не является прямой наследницей. Это иные государства этнически, политически, культурно.
- Расходящиеся цивилизации изменяли одежду, способ жизни, язык, структуру экономики и власть. Например, у северо-восточных этносов появились лапти, зипуны, тулупы, сарафаны и другие феномены культуры, не типичные для Древней Руси, возникли ямы (почтовые станции), базары, уезды и т. д.

Возникновение, становление и расцвет цивилизаций, по аналогии, можно сравнить с разной судьбой водяных источников. Одни источники никогда не становятся ручьями, хотя могут многие годы функционировать, а потом заиливаются, превращаются в бочагу или болотце, оставив противоречивый след на поле, в лесу. Другие – порождают ручьи, но эти ручьи никуда не вливаются. Третьи – становятся началом рек или притоков рек и в конце концов их вода, в разной доле, попадает в Мировой океан. Так и очаговые и региональные цивилизации. Они имеют разную судьбу, оказывают разное влияние на мировую организацию.

Украинская региональная цивилизация имеет давнюю историю. И как источник (джерело – укр.), то бурно фонтанировала, то под действием исторических факторов внешнего и внутреннего характера "заиливалась", то снова возрождалась. Конец XX века стал еще одним фактом возрождения, шансов влиться в Мировую цивилизацию. Реализация этого шанса зависит только от сознания и действий украинской политической (гражданской) нации.

К сожалению, в Украине в общественном сознании существуют две условные идеологии – постимперская и самостийницкая (проукраинская). Эти идеологии вносят сумятицу в головы людей, порождают борьбу цивилизационных ценностей. При этом носители этих идеологий этнически не однозначны. Иногда этнические украинцы более проимперски настроены, чем представители других этносов – патриоты – "политические украинцы". Поэтому главная проблема – это формирование патриотического политического сознания таких идеологически и ценностно дезориентированных граждан.

При цивилизационном анализе многие авторы искали один "гениальный" критерий классификации (О. Шпенглер, Н. Данилевский, Г. Лебон, К. Леонтьев, А. Тойнби и др.). Многие авторы считали таким критерием культуру. Но культурный фактор не исчерпывает многосторонности цивилизаций. Как человек не может быть сведен к одной характеристике – биологической, психологической, гуманитарной. Поэтому классифицировать цивилизации приходится по нескольким критериям – географическим, культурным, расовым, религиозным, этническим и т. д.

Особенно много цивилизаций насчитывается, исходя из этнических характеристик, языка, образа жизни. Относительно Украины такую локальную цивилизацию мы видим в лице крымских татар. Даже чукчи в России являются локальной (очаговой) цивилизацией. Они имеют свой язык, свой образ жизни, культуру, свои ценности и т. д.

Цивилизации не жестко связаны с государственными границами. Могут быть цивилизации (несколько локальных) и внутри государства, а глобальные, например африканская, арабская, европейская, христианско-православная, охватывать целые материки, субрегионы и т. д. Важно учитывать, что есть духовные признаки цивилизации – религиозные, культурные, ценности способа жизни и т. д. То есть, нет оснований для жесткой связки "политика – цивилизация". Хотя в некоторых случаях, особенно когда мы говорим о региональных цивилизациях, политический фактор может играть доминирующую роль, даже в глобальных цивилизациях. Такое государственное образование как империя (в том числе и СССР) может быть как глобальной, так и региональной цивилизацией, или же включать в себя многие региональные и локальные цивилизации.

Таким образом, цивилизация – это форма человеческой общности, у которой один или несколько социально значимых факторов позволяют ощущать себя чем-то единым.

Мы категорически не разделяем точку зрения С. Хантингтона, что мир развивается по негативному сценарию, а именно, что человечество идет к столкновению цивилизаций. Да, действительно, есть тенденция столкновения, конкуренции цивилизаций. Но было бы методологически неверно не видеть иной тенденции – мирного глобального сотрудничества цивилизаций. Даже региональные и локальные цивилизации переживают разные периоды – воюют, мирятся, сотрудничают. Достаточно просмотреть историю взаимоотношения французской и немецкой цивилизаций.

Важным методологическим моментом цивилизационного анализа является учет "вспышек" и "угасаний" активности цивилизаций. Показателен пример влияния на глобальную цивилизацию монгольской цивилизации. Последняя вознеслась на уровень глобальной цивилизации, а затем раскололась на региональные и локальные. Тоже происходит и с Великобританией, а может произойти и с Россией

В цивилизационном анализе иногда характеристики объекта исследований пересекаются. Отдельная цивилизация может состояться одновременно как с географической точки зрения, например, африканская, так и с духовной – как арабская, так и с политической – как конституционная монархия и т. д. Все большее значение приобретают политические характеристики цивилизации: совпадают границы цивилизации с государственными или нет, отношение цивилизации с ООН и различными государствами и т. д. Все большее распространение получает термин "политическая цивилизация". Например, ярким образцом политической цивилизации является США. Государственная граница "скрепляет" воедино разные расы, этносы, религии, образы жизни, ценности и т. д.

Методологически важно при анализе славянской цивилизации учитывать, что у славян остались сильными традиции язычества. Особенно сильные традиции язычества в России, где в реальности сложилось "языческое православие" как смесь язычества и ветви христианства, что объясняется спецификой проникновения православия на Новгородщину, Владимиро-Суздальщину и на другие территории.

В своей специальной монографии мы хотим обосновать концепцию разбегания цивилизаций, которая сейчас очень актуальна. Эта концепция исходит из общего принципа разбегания материков, рас, наций, семьи и т. д. Если мы проследим формирование, развитие и гибель цивилизаций со времен античности, то увидим ряд тенденций.

- Даже великие глобальные цивилизации в конце концов распадались, порождая региональные. Македонская глобальная цивилизация, созданная Филиппом Македонским и Александром Македонским, исходно не была греческой.
- Каждая великая (большая, глобальная) цивилизация получает "прививки", которые делают ее иной. Македонская и римская цивилизации получили "прививку" от греческой, монгольская от китайской, татарских, среднеазиатских, американская (США, Канада, латиноамериканские) от еврейских и африканских и т. д. цивилизаций. Московская (затем российская) цивилизация получила "саженец" исходно от Руси (Киев, Новгород), затем "прививку" от угро-финнов и татаро-монголов. Московская (российская) все время балансировала между глобальной и региональной цивилизациями. Но в настоящее время она ближе по статусу к региональной. Лишь ядерное оружие и космические программы придают ей статус "глобальной".
- Многие цивилизации имеют черты лимитрофности, расколотости. Например в Израиле живут представители разных цивилизаций, рас, религиозных течений.
- Цивилизация, распадаясь, порождает процесс разбегания региональных цивилизаций. Сейчас, например, трудно предвидеть, насколько далеко окажутся друг от друга политически, экономически, культурно постсоветские государства, составлявшие некогда "социалистический лагерь" и "советскую" цивилизацию. Точно так же македонская, арабская, римская цивилизации породили множество региональных цивилизаций, которые очень далеки друг от друга и даже могли воевать между собой. Возможен распад и российской цивилизации, пример Чечни это показывает. Тем более, что многие автономии в России настроены антимосковски.

Цивилизации бывают активно-агрессивные, ставящие целью расширение территории и влияния, и стационарные, сосредоточенные на своих проблемах. Империи, как правило, создают активно-агрессивные цивилизации, примером тому – новгородско-владимиро-суздальская-московско-российская цивилизация. По большому счету, эта цивилизация не принесла завоеванным народам ни новых технологий, ни образцов культуры, как Греция. Наоборот, она приносила образцы жизни, которые уничтожали целые народы. Так, Сибирь, питавшая империи монголов, Тамерлана

(татары), почти совсем утратила местное население и уникальные обычаи, а остатки местного населения частично ославянены.

Активно-агрессивные цивилизации не рождаются сами собой. Они формируются социальными условиями, психическим характером этноса, его героями и злодеями (вряд ли Гитлера можно считать героем германской цивилизации?!). Субъективный фактор истории здесь играет большую роль. Не будь таких исторических личностей, как Филипп и Александр Македонские, вряд ли история получила бы Македонскую империю. Многие империи – цивилизации создавались благодаря субъективному фактору.

Стационарные цивилизации (Швейцария, Украина, Чехия, Индия, Словакия и т. д.) не стремятся к экспансии, формируют и развивают свой способ жизни, свои ценности.

Есть цивилизации, которые пережили этап стационарности, перешли к этапу активно-агрессивному и снова вернулись к этапу стационарности (Монголия, Греция, Нидерланды, Португалия и т. д.). Но есть и пульсирующие цивилизации: Германия от этапа стационарности вступает в этап активно-агрессивный. И сегодня нет никаких гарантий против последствий такого перехода.

Методологически важно подчеркнуть, что столкновение, конкуренция и взаимодействие цивилизаций сопровождаются сотрудничеством и борьбой идеологии, информационных технологий, идеологических и политических институтов.

Возьмем конкретный факт. Россия с упорством, используя подтасовки, стремится доказать, что украинцы запятнали себя сотрудничеством с гитлеровским режимом, а россияне – нет. Обратимся к истории.

- Кто, как не большевистское руководство СССР пошло на стратегическое сотрудничество с Гитлером в разделе Европы, хотя последний в своих работах прямо говорил о порабощении славян и неполноценности славянских цивилизаций? Кто со стороны СССР подписал пакт "Молотова – Риббентропа", может украинец Петренко? А ведь этот пакт непосредственно "развязал руки" А. Гитлеру для начала Второй мировой войны.
- Старое и новое российское руководство настойчиво попрекает украинцев формированием полицейского батальона "Нахтигаль" и дивизии "Галичина". Да, это было, мы этого категорически не одобряем, хотя гнев добровольцев, желавших воевать с большевиками, понимаем. Своим массовым террором они "достали" почти каждую украинскую семью.
- Но старое и новое руководство России умалчивает, что на стороне А. Гитлера в годы Второй мировой войны воевали многие сотни тысяч россиян – Российская освободительная армия советского генерал-лейтенанта Власова, казачьи войска, полицейские, охранники, национальные формирования "малых" народов, входящих в РСФСР и т. д. Они что, "бесплатно" обмундировались, вооружались и ничего не делали?

Использование выборочных фактов, фальсификации исторической памяти, война цивилизационных идентичностей – эти и другие технологии давно уже стали привычным оружием российской пропаганды в

информационной войне против Украины. Вряд ли это можно назвать дружественной информационной политикой. А в детективных романах, сериалах, художественных фильмах, как правило, преступниками оказываются украинцы или персонажи с украинскими фамилиями.

Целью данной работы так же является показать, что украинская и московская (российская) цивилизации, – это расходящиеся цивилизации. Частично общий ценностный фундамент Древней Руси сначала дал трещину, а потом раскололся: на его основополагающей части потом строилась Украина, а на другом осколке строилась качественно иная – евроазиатская цивилизация, с совершенно иным, по сравнению с древнерусским, этническим основанием, с иной культурой, жизненным укладом, внешнеполитическими ценностями. Эти цивилизации несравнимы по таким простым критериям, как – "лучше", "хуже", "гуманнее" или "антигуманнее", одна была и есть – другая, чем украинская.

Важно отметить и сознательно внесенный пробел в историю Украины – ее пребывание в Литовско-Русском государстве (Великое княжество Литовское, Русское и Жемайтское в XIII–XV вв.). Основными этносами этого княжества были литвины (белорусы), русские (украинцы) и жмудь (литовцы). Основными языками были старобеларусский, староукраинский (киевский диалект старорусского), литовский. Религия – православие, греко-католичество, католичество. Основателем государства стал Миндовг, объединивший земли литовцев и западных славян. Его миссию продолжили Гедемин и Ольгерд.

В 1321 году Гедемин разбил татар на р. Ирпень, освободив Киев от татарской зависимости. В 1331 году правивший Киевом князь Федор-Глеб Иванович снова признает эту зависимость.

Новую страницу истории великого княжества Литовского, Русского и Жемайтского открыл князь Ольгерд (Александр-Дмитрий в православном крещении), сын Гедемина.

Около 1355 года Ольгерд отвоевал Брянск, после чего ему покорились многие уделы Чернигово-Северского княжества и большая часть Переяславской земли. Все Чернигово-Северские земли Ольгерд поделил на три удела: сыну Дмитрию он отдал Чернигов и Трубчевск, Дмитрию-Корибуту младшему – Брянск и Новгород-Северский, племяннику Патрикию Наримунтовичу – Стародуб Северский. Самым важным стратегическим достижением было то, что Чернигово-Сиверщина и Восточная Киевщина, а через них и внутренние районы княжества были защищены от татаро-монголов.

В 1362 году Ольгерд решил дать решительный бой татаро-монголам и освободить Киев, где правил их ставленник князь Федор.

Путь войска Ольгерда из Вильно, вероятнее всего, пролегал через Новогородок (Новогрудок), Слоним, Пинск, Любартов, а дальше через Хмельник в глубь Понизовья (Подолья) до Уланова. Интересно, что и на сегодняшний день исследователи не пришли к единому мнению относительно места битвы. Это или река Синюха (современная Кировоградщина), или же река Снивода (современная Виннитчина).

После разгрома татар на Синих Водах (Сниводе) литовско-русские войска дошли до Торговицы, а позже заняли Белую Церковь – важный форпост татар на южных подступах к Киеву, а также Звенигород (под Киевом). Вскоре была освобождена от татарского владычества и сама столица Древнерусского государства.

Таким образом, территория обитаемой Украины была освобождена от татаро-монголов задолго до того, как это сделали московиты для своих территориальных целей.

Автор – сам этнический украинец, родившийся на территории бывшего Черниговского княжества и бывшей Черниговской губернии, на землях Стародубских казачьих полков, подаренных Екатериной Второй своему любовнику Г. Потемкину (она всегда щедро оплачивала сексуальные услуги), прожил на территории Российской федерации почти четырнадцать лет, когда говорил на "брянском суржике" (смесь украинского, белорусского, и русского языков), а затем переехал в Украину, которая стала ему настоящей Родиной – научила, накормила, воспитала – должен писать честно, показывая ту огромную разницу, которая существовала и существует между Украиной и Россией. И здесь дело не в том, кто лучше, кто хуже, кто "старший брат" (Украина – Русь), а кто "младший" (Владимиро-Суздальщина – Московия, бывшие колонии Руси со столицей в Киеве), а в том, чтобы показать, что это разные региональные цивилизации, каждая со своим языком, ценностями, организацией власти, способом жизни.

Важно развенчать мифы и идеологемы о "славянском братстве" (никто с таким садистским удовольствием не вырезал братьев, дядей с семьями, не уничтожал города и села, как славяне), о "дружбе народов" (кто ее видел?), об "объединяющей роли православной церкви", всегда верно служившей власти (киевским и московским правителям), а не народу. И мне не надо оправдываться за свою точку зрения – это моя позиция, моя точка зрения. Право каждого читателя – принимать ее или отвергать. Вообще-то, в славянских странах, особенно в СССР и теперешней России, иметь свою точку зрения – это непозволительная роскошь. Точка зрения власти – это была точка зрения социальных и духовных рабов Московии, России и СССР. Это, видимо, самая страшная беда украинского и российского народов, из среды которых, несмотря на социальное и духовное рабство, вышло все же некоторое число свободных мыслителей и деятелей. А сколько было загублено тоталитарным духовным и социальным гнетом?

Целью нашей следующей книги также есть: во-первых, опровержение стойкого мифа, что европейская (западно-европейская) цивилизация является источником цивилизованности мира (особенно в идеологии колониальных европейских империй); во-вторых, отрицание того, что стереотип "цивилизованные – варварские" народы имеет под собой не идеологическое, а научно-рационалистическое основание; в-третьих, отрицание тезиса, что в современном мире доминирует конфликт цивилизаций и этот конфликт могут разрешить США и спасти таким образом

европейско-американскую современную цивилизацию; в-четвертых, утверждение мысли, что любая локальная или региональная цивилизация не только имеет права на сосуществование и не должна пасть под натиском евро-американских цивилизационных ценностей, а, наоборот, развиваться и расцветать, поскольку именно сотрудничество, разрешение конфликтов – будущее мировой цивилизации.

1. *Михальченко Н., Андрущенко В.* Украина, расколотая в себе: от Леонидии к Виктории / Н. Михальченко, В. Андрущенко. – К. : Леся, 2011. – Т. 1.

Надійшла до редколегії 21.09.12

А. О. Баумейстер, канд. філос. наук, докторант, КНУТШ

ЕТАПИ СТАНОВЛЕННЯ І РОЗВИТКУ СХОЛАСТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ НА ЛАТИНСЬКОМУ ЗАХОДІ

У статті досліджуються етапи формування схоластичної традиції в ранньому середньовіччі, і в епоху зрілої схоластики (XIII століття). Показано, що попри різні культурно-історичні контексті розвитку науки в Західній Європі (орієнтація на королівський двір за часів Карла Великого, освіта кліриків в кафедральних школах і бенедиктинських монастирях раннього середньовіччя, університети XIII століття з їх наднаціональними стандартами освіти) завжди має місце висока оцінка науки і раціональності, що ґрунтувалася на політичних і теологічних інтересах нової цивілізації – цивілізації середньовічного Заходу.

Ключові слова: схоластика, цивілізація середньовічного Заходу, теологія, раціональність.

В статье исследуются этапы формирования схоластической традиции в раннем средневековье и в эпоху зрелой схоластики (XIII век). Показано, что невзирая на разные культурно-исторические контексты развития науки в Западной Европе (ориентация на королевский двор во времена Карла Великого, образование клириков в кафедральных школах и бенедиктинских монастырях раннего средневековья, университеты XIII века с их наднациональными стандартами образования) всегда имеет место высокая оценка науки и рациональности, которая основывается на политических и теологических интересах новой цивилизации – цивилизации средневекового Запада.

Ключевые слова: схоластика, цивилизация средневекового Запада, теология, рациональность.

In the article it is shown that without regard to different cultural and historical context of development of science (an orientation on a royal court in the days of Charles the Great, education of church people at cathedral schools and Benedictine monasteries in early dark ages, universities of XIII age with their super-national standards of education) the high estimation of science and rationality always takes place in Western Europe, that based on political and theologies interests of new civilization – civilization of medieval West.

Keywords: scholastics, civilization of medieval West, theology, rationality.

Середньовічна схоластика є зрілою формою інтелектуальної традиції європейського Заходу. Сьогодні багато пишуть про вплив схоластики на модерну філософію і науку. Але сама схоластична традиція формувалася протягом майже десяти століть і досягнула своєї зрілості лише у XIII–XIV сторіччях. Завдання цієї статті полягає в тому, або дослідити формування схоластичної традиції в контексті перших надлокальних дискусій в ранньому середньовіччі, а також окреслити визначальні форми наукової раціональності у так званій "зрілій схоластиці".

1. Діалектика і теологія від Алкуїна до Ансельма

1.1. Статус науки в ранньому середньовіччі. За Карла Великого наукові заняття концентрувалися навколо королівського двору. Яким базовим потребам відповідала наука в той час? Це були потреби переважно релігійні й політичні: питання християнського життя, інтерпретація Біблії, питання монашого життя і літургічної практики, але, не в меншій мірі – питання політичної влади і політичного престижу. Про це свідчать так звані *Libri carolini*, за словами Курта Флаша – "перший документ політичної філософії і теорії мистецтва від часів занепаду античного світу" [1].

Ця нова освітня програма, мотивована політичним інтересом, сформульована Алкуїном (730–804) у передмові до трактату "Про Трійцю" (*De fide sanctae Trinitatis*), написаному у 802 році, незадовго до смерті славетного вчителя Палатинської школи. У перших же реченнях передмови, адресованої безпосередньо до імператора, Алкуїн пояснює сенс імператорської влади: цей сенс полягає у могутності (*potestas*), здійснюваної для упокорення гордих і захисту смиренних, і в мудрості (*sapientia*), що має слугувати для навчання підданих з турботою про їх благочестиве життя. Для успішної реалізації свого призначення, продовжує Алкуїн, імператор не повинен нехтувати діалектичними дисциплінами (*dialecticae disciplinae discere velle rationes*) [2]. Що розуміється тут під діалектикою? Власне – логіка у тому обсязі, як її розробив Боецій.

Ми тут бачимо нетипове для пізніших часів поєднання політичної *світської* влади, теологічних питань і діалектичних студій. Таке поєднання, сформоване свідомою орієнтацією на візантійський ідеал, буде вже неможливим за часів Ансельма. Те, що філософії приписувалися передусім політичні функції не повинно нас дивувати. Карл Великий потребував надійних інструментів для ствердження й обґрунтування своєї влади і в такій перспективі наука займала чільне місце. Головним опонентом була Візантія – спадкоємиця могутнього Риму. І щоб протиставити їй власні претензії на владу, щоб претендувати на римський спадок, потрібні були не тільки військова сила і політична експансія. Не меншою мірою були потрібні ідеї і концепти.

Розпад імперії Карла Великого значно уповільнив розвиток наук і занурив Західну Європу у тривалий період непевності і розбрату. Поступове культурне відродження почалося з кінця X століття. Перемоги Оттона I над угорцями і слов'янами, призупинення арабської і слов'янської експансії на Захід, – все це створило сприятливий клімат для розвитку економіки і культури. Відновленні заняття науками концентрується, як і за часів Карла Великого, навколо імператорського або королівського двору. Так, наприклад, Ґерберт з Оріяку (з 999 року – Папа Сильвестр II) викладає діалектику в Реймсі і водночас є радником Оттона III. Цікаво, що для Ґерберта найважливішим автором був Боецій (теми його *Consolatio* були темою Ґербертових медитацій під час відвідин могили Боеція у Павії), а ідеалом науки – розроблений Боецієм і розвинений Алкуїном корпус семи вільних мистецтв (*artes liberales*). Учень Ґерберта Фульбер заснував наукову школу в Шартрі, якій судилося відігравати значну роль у XII столітті.

Проте, саме в цей період, на латинському заході починається новий культурно-релігійний рух, вплив якого на життя та творчість Ансельма (як і на всю європейську традицію) важко переоцінити. Біля джерел цього руху була Клюнійська реформа. Вона почалася як реакція на кризу церковного життя, на ситуацію, що була прямим наслідком концепції влади, сформованої у VIII–IX століттях. Абатство *Клюні* (засноване у 910 році) і юридично підпорядковані йому монастирі Півдня Франції (яких вже на початку XI століття налічувалося близько тисячі) іноді називають першою транс-локальною корпорацією, що стала правовою моделлю для Католицької Церкви у цілому [3]. Цей реформаторський рух успішно продовжив Папа Григорій VII (1073–1085). Сьогодні результати його діяльності часто називають "першою європейською революцією" або "папською революцією" (термін уперше запропонований у 1931 році Ойгеном Розенштоком-Гюссі і підхоплений учеными у другій половині XX століття). Розподіл світської і духовної юрисдикцій (і утвердження целібату для кліру), виникнення і розвиток канонічного права, розвиток політико-правових ідей (зумовлений суперечками про *інвеституру*) – все це надало європейській традиції нової динаміки і відкрило нові перспективи [4]. Наука тепер вже не була орієнтована на королівський двір і на підтримання політичних інтересів нової імперії (як у каролінгську епоху). Наука все більше ставала необхідним елементом освіти реформованого духовенства і розглядалася як ефективний інструмент влади зовсім іншого штибу (величний образ *Риму* отримував новий сенс). Завершеним продуктом цих тенденцій буде виникнення університетів і схоластики.

Св. Ансельм потрапив у вир папської революції, у самий епіцентр суперечок про інвеституру. І якщо перша частина його життя стала прикладом нового розуміння раціональності, відкриваючи прямий шлях до зрілої схоластики, то друга частина його життя булла покладена на вівтар ідеї папської влади, ідеї, що змінила європейський політико-культурний ландшафт на багато століть уперед.

1.2. Наукові дискусії і становлення схоластики. Авґустин і Боецій, у перехідну епоху між пізньою Античністю і раннім Середньовіччям, запропонували два різних приклади, як можна поєднувати віру і розум, і в який спосіб можна раціональними засобами прояснювати істини віри. Вплив цих авторів на християнську теологічну думку Заходу був потужний і тривалий. На їх тлі автори VII–IX століть (хіба що за винятком Йоана Скота Еріуґени) здаються дрібними і другорядними. Проте саме в цей період заняття діалектикою становлять підґрунтя освітньої системи більшості відомих шкіл того часу. І от настав час, коли ці діалектичні студії почали поступово виходити за межі шкільних стін і королівського двору, і заявили про себе як про успішне і корисне знаряддя розв'язання загально-церковних проблем. Першим прикладом таких надрегіональних дискусій із застосуванням діалектики був спір про предестінацію, що розігрався у середині IX столітті.

1.2.1. Дискусії про предестінацію: Рабан Мавр і Гінкмар Реймський проти Готшалка. Готшалк з Орбе (*Gottschalk* або *Godescalcus*) (приблизно 803–869), під впливом Ісидора Севільского і спираючись на пізнього Авґустина, виступив з тезою про "подвійну предестінацію" (*gemina praedestinatio*): Бог від початку світу праведних призначив до спасіння, а грішних – до вічної смерті. Буквально це звучало так: *Gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem*. Один з учнів Алкуїна Рабан Мавр (*Hraban Maur* або *Hrabanus Magnetius Maurus*) (780–856) разом із архієпископом Реймсу й видатним теологом Гінкмаром Реймським (*Hincmarus Remensis*) (806–882) побачили у цій тезі небезпечний підтекст: так інтерпретована доктрина про передвизначення звільняє людину від відповідальності і знецінює роль Церкви у справі спасіння. Не другорядним історичним фактом є та обставина, що Готшалк був відданий його батьком, саксонським графом, монастирю у Фульді як жертва (*oblatus*) за його (батька) гріхи. Абатом же цього монастиря і був Рабан Мавр.

В трактаті *De praedestinatione Dei et libero arbitrio* (849) Гінкмар захищає тезу, що існує тільки одне перед-визначення Бога – до спасіння. Цікаво, що всі троє диспутантів отримали вишкіл в рамках *artes liberales* (отже всі троє – прямо або опосередковано пов'язані з Палатинською школою і навчанням Алкуїна). Нарешті з ініціативи Гінкмара до дискусії, що отримала великий розголос і викликала навіть два помісних Собори (у Майнці і Кьєрсі, відповідно – у 848 і 849 роках), долучився ще й ірландський монах Йоан Скот Еріуґена (810–877), котрий щойно прибув з Ірландії до континенту. До речі цей факт є достатньо промовистим: Гінкмар, попри церковний осуд позиції Готшалка, потребував ще *наукової експертизи*.

Свої погляди Еріуґена виклав у трактаті *De praedestinatione* (850). Нас має зацікавити передусім спосіб його аргументації і підкреслення єдності віри і раціональності, що пізніше стане таким важливим для Ансельма. Ірландський монах стверджує, що "істинна релігія є істинною філософією і навпаки" (*Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam*). У своєму трактаті "Про поділ природи" він називає діалектику "матір'ю наук" (*mater artium*). Проте Еріуґенів спосіб застосування розуму (діалектики) до істин віри і висновки, що з цього випливали, виявилися радше протилежними до позиції Гінкмара. Наприклад, для Еріуґени, несуперечливе висловлювання про певну істину віри свідчить про її істинність. Проте цілком можливо, що несуперечлива істина віри *X* може *суперечити* іншій несуперечливій істині віри *Y*. Позиція Гінкмара схоже виходила з іншого засновку: вчення віри у цілому, в його систематичній єдності, має бути несуперечливим і концептуально визначеним [5].

Отже, учасники дискусії мали різне бачення науки (діалектики). Спільною для них була позиція, що істини віри можуть бути точно визначені і прояснені *тільки* за допомогою раціонального міркування (посилання на авторитет розглядалося як один з елементів раціональної дискусії).

На цьому треба особливо наголосити, бо існує досить поширена думка, ніби в цей період будь-яка аргументація велася як апеляція до *auctoritas*, а метод *solo ratione* чи не вперше з'явився у Ансельма. Суть же дискусії полягала не у питання, чи застосовувати діалектику до прояснення істин віри, а радше у тому – *яким чином правильно користуватися* діалектикою у таких важливих справах. "Вивчення логіки отримує все більшу вагу в рамках студій *artes liberales*. Приблизно з кінця X століття зростає роль Боецієвого спадку – так званої *logica vetus*. Відтоді формально-засаднича функція логіки стосовно всіх наук поступово стає загальноприйнятою в освічених колах" [6].

1.2.2. Євхаристичні дебати: Ланфранк проти Беренґара Турського. Суперечки про предестінацію можна уважати першим надрегіональним інтелектуальним конфліктом раннього Середньовіччя, що притягнув кращі інтелектуальні сили латинського Заходу. Проте саме євхаристичним дебатам XI століття судилося стати першою великою літературною дискусією у Європі після занепаду античного світу. "Тепер виникла певна літературна публічність, яка вже не була – як у випадку *praedestinatio*-дебатів IX століття – прив'язана до королівського двору. Це було щось нове" [7]. Головні опоненти цієї дискусії були продовжувачами інтелектуальних традицій Ґерберта і Фульбера. Беренґар Турський (999–1088) отримав свою освіту в Шартрі, у Фульбера. Не виключено, що і Ланфранк (майбутній учитель Ансельма) деякий час навчався під Фульберовим керівництвом, хоча головні центри його освіти – Павія і Болонья.

Беренґар спирався на *концепцію субстанції*, інтерпретовану ним з позиції послідовного реалізму. Беренґарове питання звучало так: "Яким чином хліб є Його [Христа] тілом, і чаша або радше її вміст – яким чином є Його кров'ю (*quomodo ergo est panis corpus ejus, et calix vel quod habet calix quomodo est ejus sanguis*)"? Його міркування можна реконструювати так: акциденції не можуть існувати окремо від субстанції. На Євхаристії, коли священик каже "це є тіло Моє" і "це є кров Моя" ми продовжуємо чуттєво споглядати хліб і вино. Адже слово "це" безпосередньо вказує на акциденції хліба. Проте, чи можуть акциденції хліба і вина існувати без субстанції? Ні. Якщо ми припускаємо *субстанційні зміни* (а саме, що субстанція хліба перетворюється на субстанцію Христова Тіла), то у такому разі ми натрапляємо на логічну проблему. Ми змушені припускати існування акциденцій хліба без його субстанції. Це суперечить вимогам раціональності. Хто припускає існування акциденції без субстанції порушує один з постулатів Аристотелевого вчення про категорії. Ставлячи під сумнів вимоги раціональності, ставлячи під сумнів компетенцію розуму, ми спотворюємо в людині образ Божий. Повага до законів мислення має релігійний сенс [8]. Беренґар хоче уникнути логічних суперечностей і магічних асоціацій. Він прагне розумного християнства, яке відрізняється від народних забобонів [9]. На думку Беренґара йдеться про головне завдання освічених віруючих (*eruditus fidelis*) прояснити засобами науки істини віри, об'явлені Богом. Тільки у формі наукових (логічних) висловлювань можливо захищати справжній сенс Таїнства від спотворення з боку неві-

гласів (*Quod si comprehendimus sacramenta prophanare nulla temeritate praesumimus*). Такою справою має займатися фахівець-теолог, чиїм ідеалом має бути доведення раціональності віри (*ratio fidei*). Тут ми зустрічаємося з формулою, що її у майбутньому буде вживати св. Ансельм. Опоненти Беренґара також застосовують шкільну логіку і вживають термін *"субстанція"*. Однак для них "субстанційне" означає *"речове", природне, фізичне*. Так один з принципів діалектики застосовується обома протилежними позиціями для прояснення одного з центральних питань християнської доктрини. Дискусія полягала у тому, яким чином послідовно застосовувати термін "субстанція" до речення "це є Тіло Моє"?

Яка ж відповідь Беренґара? Її можна назвати спіритуалістичним розв'язанням проблеми. Зміна хліба на Тіло Христове, а вина – на Його кров відбувається для віри й інтелекту (*fidei et intellectui*). Йдеться про духовну реальність, а не по те, що ось ця облатка стає маленьким шматочком Тіла Господа. Ця духовна реальність для Беренґара не менш, а радше більш важлива, ніж реальність тілесна. Беренґар не заперечує присутність у Святих Таїнствах самого Христа. Просто для нього "*бути реальнім*" не тотожне "*мати чуттєву реальність*". Для Беренґара духовно-моральна присутність Христа була саме "реальною" присутністю [10]. На Престолі, після слів священика, перед нами перебуває вічна, незмінна і невидима субстанція, і власне вона становить *res* Таїнства. Необхідно розрізнювати *res* (тіло Христа, що перебуває в Богові) і *sacramentum*. Реальність Таїнства – це його перетворююча сила (*vis*). Можна сказати, що в хлібі і вині Євхаристії духовна реальність поєднується з тілесною. При цьому Беренґар спирається не тільки на діалектику, але й на таких авторитетів, як Амвросій і Авґустин, (котрі розуміли Святі Дари як святий знак, *signum sacrum*) [11].

Д'Онофріо називає цю позицію Беренґара *євхаристичним спіритуалізмом* [12]. Беренґарова теза була піддана суворій критиці і засудженню на різноманітних соборах 1049–1079 років (римський собор 1079 року примусив Беренґара прийняти формулу *substantialiter converti*, субстанційної зміни). Проте найбільш послідовна концептуальна критика євхаристичного спіритуалізму належить саме Ланфранку (1005–1089), котрий виступив проти Беренґара з трактатом *De corpore et sanguine Domini contra Berengarium Turonensem*. Ланфранк змінює напрям методичного розгляду: він починає від *auctoritas*, а вже потім просувається у бік *ratio*. Тим самим він указує на те, що віра має пріоритет, а раціональність має йти слідом за нею. Беренґар же порушує правдиве взаємовідношення розуму і віри. На соборі 1050 року, відкидаючи звинувачення у симпатіях до позиції Беренґара, він наголошує на тому, що істинність віри треба доводити радше на підставі святих авторитетів, ніж за допомогою аргументів (*Post haec praecepit papa ut ego surgerem, pravi rumoris a me maculam abstergerem, fidem meam exponerem, expositam plus sacris auctoritatibus quam argumentis probarem*) [13]. Ланфранк слушно уважає, що позиція Беренґара підважує природу Божих Тайн і унеможливлює адекватне розуміння Одкровення. Одкровення

Бога не узгоджується з очікуваннями природного розуму; за Ланфранком "акт віри має бути вільним від будь-яких засновків логіки і філософії" [14]. Проте подальша аргументація Ланфранка спирається на все ту ж логіку Аристотеля (переважно на трактат "Категорії"). Аналізуючи феномен зміни, що відбувається під час освячення Дарів, Ланфранк пробирається стежиною категоріальних визначень. Пара виникнення-загибель не підходить, збільшення-зменшення кількості – також не підходить, тому залишається зупинитися на перетворенні природної реальності, тобто – на субстанційній зміні. Філософський аналіз збагачується далі поняттям *Божої всемогутності*: за допомогою могутності, що походить від божественної благодаті, і що перевищує будь-яку природну могутність, в Євхаристії змінюється субстанція хліба і вина (перетворюючись на субстанцію Тіла і Крові), але при цьому зберігається зовнішній вигляд (акциденції) хліба і вина. Так діалектичні міркування збігаються з соборними формулами 1079 року: "Сформульована у такий спосіб доктрина Ланфранка була дефінітивно затверджена на останньому соборі, скликаному Папою Григорієм VII проти Беренґара, і пізніше була прийнята Томою Аквінським й додатково уточнена поняттям *транссубстанціації*" [15]. Ця формула отримала обов'язково-доктринальний статус на IV Латеранському Соборі (1215) і, як спрямована проти протестантів, – на Тридентському Соборі (1551).

Отже, євхаристичні дебати X століття обертаються навколо питання про примат *auctoritas* чи *ratio* в проясненні й доведенні Святих Таїн [16]. Якщо Беренґар прагне підпорядкувати авторитет вимогам раціональності, то Ланфранк, не піддаючи сумніву важливість діалектики, наполягає на приматові авторитету стосовно *ratio* [17]. Однак, попри розбіжність поглядів, євхаристичні дебати підносять діалектику на новий щабель. У зв'язку з цим, Жильбер навіть каже про "народження теології як науки в XI столітті" [18]. Як ми бачимо, в часи, коли св. Ансельм розпочинає свою творчу діяльність, програма *fides quaerens intellectum* у загальних рисах була вже сформульована і пройшла апробацію у трьохсотлітніх дискусіях. Тому не варто підкреслювати якусь абсолютну новизну Ансельмового підходу, а необхідно сконцентруватися на питанні, як Ансельм реалізує цю програму і який напрямок отримує європейська раціональність під впливом його ідей.

2. Раціональність XIII століття

Розвиток перекладацької діяльності з одного боку й розвиток університетів – з іншого, призводять до *істотного підвищення стандартів раціональності*. Значний крок до нової раціональності було зроблено ще у XII столітті. Тут передусім слід вказати на інтерес до узагальнень і синтезів, інтерес, що здобув вираження в особливих літературних формах компендіумів і розлогих трактатів. Емблематичні приклади такого стилю раціональності – "Сентенції" Петра Ломбардського (*Libri quattuor sententiarum*, близько 1150 року), "Так і ні" Петра Абеляра (*Sic et Non*, 1121–1122) і "Декреталії" отця західної юриспруденції Магістра Ґраціана (*Decretum*, близько 1140).

Теологія XIII століття – це *університетська*, переважно "професорська" теологія, що спирається на особливу й витончену техніку мислення в рамках школи. Теологія від часів Авґустина була ще безпосередньо пов'язана з особою теолога, з його особистим стилем і культурою мислення. Літературний стиль такого теологізування – медитація, розважання, розмисел (*Soliloquia, Exemplum meditandi* тощо). Теологи XIII століття нагромаджують свої аргументи як щось обов'язкове й позаособистісне. Дискурс стає інтерсуб'єктивним, що забезпечує теології статус науки (тобто перспективу доказовості та безсторонності). Ідеться про конкуренцію теорій, про конфлікт теорій, про документування аргументів і їхньої критики [19]. Літературна форма такого мислення – *Quaestiones disputatae, Summae*.

Питання, *quaestio* – специфічний метод артикуляції думки, що передбачає аргументи *pro et contra*. Власне, практика цих *quaestiones* народжується у XII столітті й відбиває не особисте занепокоєння коментатора, а радше неузгодженість традиційних та університетських інтерпретацій, певну суперечність між авторитетами. Суттєвий вплив на запровадження такої практики справив трактат Абеляра *Sic et Non* [20]. У XIII столітті практика *quaestiones* дедалі більше формалізується; навіть можна казати про певне визволення теологічного мислення з-під методологічного засилля *lectio*. Для схоластичного наукового праксису *quaestio* становить найпитомішу літературну форму [21]. Задля деталізації проблеми "питання" поділяються на "артикули" (*articulus*). Кожна з проблем, поданих у *quaestio* або *articulus*, супроводжується аргументами *pro et contra*. Розв'язання проблеми магістр формулює у *responsio* (або в *solutio*, яке ще називається *corpus articuli*). Потім наводяться відповіді на окремі аргументи (ці аргументи можуть бути як *auctoritates*, так і *rationes*).

У поширеному для XIII століття значенні *lectio* – це читання авторитетних текстів (Біблія, "Сентенції" Петра Ломбардського, Аристотель) і їхній раціональний аналіз, коментування, створення ґлос (ґлосування тексту). Хоча продовжує функціонувати й старе розуміння *lectio*, що означає буквальне прочитання тексту (його поділяв, наприклад, Аквінат) [22]. Стиль схоластичного мислення – перехід від *lectio* до *quaestio* (порушення питання, окреслення проблеми дослідження: як правило це робить професор, магістр), від *quaestio* – до *disputatio* (практика наукової дискусії, оформлювана у спеціальний літературний жанр) [23]. Професор теологічного факультету виконував потрійну функцію: він читав лекції, вів дискусії і проповідував (*legere, disputare, praedicare*).

Середньовічна *Summa* – це систематичне зібрання наукового матеріалу. "Тоді як "Сентенції" є титулом переважно для догматичних творів, "Сума" – це назва для узагальненого викладу різноманітних дисциплін. Роберт Мелуанський зазначає: "Що ж таке насправді "Сума"? Це ніщо інше, як стисле охоплення різноманітних тем" (*Quid enim summa est? Nonnisi singulorum brevis comprehensio*). Уже у XII столітті твори, присвячені канонічному праву, переважно твори, присвячені "Декреталіям"

Ґраціана, називаються "Сумами" [24]. Гуго Сен-Вікторський у 40-х роках XII століття називає один зі своїх творів *Summa sententiarum*. Петро Абеляр вживає термін *summam fidei*, а у своєму *Introductio ad theologiam,* ведучи мову про три засадничі елементи людського спасіння, каже так: *Tria sunt, ut arbitror, in quibus humanae salutis Summa consistit: fides videlicet, caritas et sacramentum*. "Сума" в цьому сенсі є чимось вищим, важливішим за традиційні *Sententiae* і *Florilegia*, є назвою для позначення найважливіших творів XII століття [25].

Схоластика XIII століття поєднує глибоку повагу до авторитетів і віру в розум, опору на *auctoritas* і акцентування автономії природного пізнання. Як зазначає Аквінат у Пролозі до *Super Boetium de Trinitate*: "Авґустин каже в першій книзі свого трактату "Про Трійцю", що можна у два способи казати про Трійцю: на підставі авторитетних тверджень і на підставі раціональних аргументів (*per auctoritates et per rationes*)" (Super De Trin. pr. 5). Розум і авторитет – це дві інстанції, до яких можна апелювати під час дискусії або з метою доведення певної тези [26].

З одного боку, оскільки наука стає професією, а стандарти раціональності підвищуються, то навчання такому інтелектуальному ремеслу потребує вишколу, орієнтації на майстрів і на парадигматичні взірці. Тексти цих майстрів і є виразом *auctoritas*. З іншого боку, і розуміння авторитетних текстів, і серйозні заняття наукою передбачають високу оцінку раціонального аналізу, розуміння *ratio* як критичної судової інстанції у розв'язанні наукових суперечок. Зрештою, живі дискусії своєю чергою самі стають частиною авторитетної традиції, включаються в контекст університетської освіти. "Зацікавлення учня інтелектуальною традицією, критичній аналіз і систематизація, передача цих навичок мислення у процесі навчання – ось фундаментальні підстави схоластичного методу Середньовіччя" [27]. Хоча всупереч поширеному слововжитку Ґрабмана навряд чи можна казати про якийсь особливий *схоластичний метод* [28]. Принаймні у сучасній літературі цей термін вживають радше у широкому сенсі – як позначення образу середньовічної науки.

Роль і значення авторитету для середньовічних авторів і різноманітні способи застосування авторитетів у середньовічних дискусіях добре висвітлює Шеню [29]. Також існує певна ієрархія авторитетів. Наприклад, для Томи Аквінського авторитетами *sensu stricto* є Одкровення, *revelatio* (переважно – Новий Завіт), патристика (св. Авґустин) і Аристотель. Поряд із Авґустином авторитетні Отці – це Діонісій Ареопагіт, Афанасій, Іларій, Йоан Дамаскін, Григорій Великий і Боецій.

У XIII столітті ми зустрічаємо два різновиди джерел, на які посилаються університетські магістри: це *sancti* (термін, що позначає святих Отців; натомість термін *Patres* більше вказує на членів якогось собору) і *philosophi* [30]. Серед філософів безперечний авторитет – Аристотель, Філософ з великої літери. Аквінат, якщо й критикує Стагірита, то дуже обережно. Натомість експліцитній критиці піддаються Платон й "античні натурфілософи", арабські філософи та їхні послідовники, схоластичні автори, які були попередниками (наприклад, Ансельм Кентерберійсь-

кий) або сучасниками Аквіната. Часто ці автори не називаються на ім'я, а долучаються до дискусії як "дехто" (*quidam*) [31]. Тобто *auctoritates* – це різні класичні та нормативні тексти [32], які користуються різною мірою довіри відповідно до джерела їхнього походження. І тут одна справа – Святе Письмо, інша – Авґустин або Йоан Дамаскін, ще інша – Аристотель і зовсім інша – Авероес чи Маймонід. Власне, й *ratio* є у певному сенсі *auctoritas*, бо має своїм джерелом Творця.

Висновки

Я намагався представити різні етапи формування схоластичної традиції на латинському Заході. Цікаво, що попри різні культурно-історичні контексті розвитку науки в Західній Європі (орієнтація на королівський двір за часів Карла Великого, освіта кліриків у кафедральних школах і бенедиктинських монастирях раннього середньовіччя, університети XIII століття з їх наднаціональними стандартами освіти) ми завжди спостерігаємо високу оцінку науки і раціональності, що ґрунтувалася, не в останню чергу, на політичних і теологічних інтересах нової цивілізації – "цивілізації середньовічного Заходу" (цей вислів належить відомому французькому медієвісту Жаку ле Ґофу). І коли відзначають роль науки в епоху Модерну, наприклад, коли кажуть про розвиток природничих наук, про раціональну політику і право, то не варто забувати, що джерела модерної раціональності слід шукати саме в середньовіччі, в латиномовних дискусіях і суперечках монахів, університетських професорів і студентів. Там ми знайдемо вже цілком розвинені форми наукового викладання і навчання (лекції і диспутації), аргументації і високої термінологічної культури. Коли студенти і викладачі на початку учбового року заходять в університетські аудиторії, коли відбувається захист магістерських, кандидатських і докторських дисертацій (і назви тут – всі середньовічні!), коли пишуться наукові монографії і статті, то все це є прямим продовженням живої традиції, яке об'єднує нинішніх науковців з їх середньовічними попередниками.

1. *Flasch Kurt.* Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli. – Stuttgart : Reclam, 1995. – S. 158. 2. *Flasch Kurt.* Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire. – Frankfurt a/M. : Vittorio Klostermann, 2008. – S. 48–49. 3. *Берман Гарольд Дж.* Западная традиция права: эпоха формирования. – М. : Норма, 1998. – С. 97. 4. Там же. – С. 106–123, 549–555. 5. *Schrimpf Gangolf.* Bausteine für einen historischen Begriff der scholastischen Philosophie // Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen / Herausgegeben von Jan P. Beckmann, Ludger Honnefelder, Gangolf Schrimpf und Georg Wieland. – Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1987. – S. 7. 6. Ibid. – S. 8. 7. *Flasch Kurt.* Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli. – Stuttgart : Reclam, 1995. – S. 190. 8. Ibid. – S. 189. 9. Ibid. – S. 190. 10. *Flasch Kurt.* Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire. – Frankfurt a/M. : Vittorio Klostermann, 2008. – S. 91. 11. *Gilbert Paul P.* Wprowadzenie do teologii średniowiecza. – Kraków : WAM, 1997. – S. 75. 12. *D'Onofrio Giulio.* Historia teologii II. Epoka średniowieczna. – Kraków : Wydawnictwo M, 2005. – S. 146–147. 13. *Schrimpf Gangolf.* Bausteine für einen historischen Begriff der scholastischen Philosophie // Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen / Herausgegeben von Jan P. Beckmann, Ludger Honnefelder, Gangolf Schrimpf und Georg Wieland. – Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1987. – S. 15. 14. *D'Onofrio Giulio.* Historia teologii II. Epoka średniowieczna. – Kraków : Wydawnictwo M, 2005. – S. 148. 15. Ibid. – S. 149. 16. *Schrimpf Gangolf.* Bausteine für einen historischen Begriff der scholastischen Philosophie // Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen

/ Herausgegeben von Jan P. Beckmann, Ludger Honnefelder, Gangolf Schrimpf und Georg Wieland. – Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1987. – S. 15. 17. *Gilbert Paul P.* Wprowadzenie do teologii średniowiecza. – Kraków : WAM, 1997. – S. 76. 18. Ibid. – S. 78. 19. *Schönberger Rolf.* Thomas von Aquin zur Einführung. – Hamburg : Junius, 1998. – S. 24–25. 20. *Gilbert Paul P.* Wprowadzenie do teologii średniowiecza. – Kraków : WAM, 1997. – S. 109. 21. *Kluxen Wolfgang.* Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien // Grundprobleme der großen Philosophen. – Göttingen : Vandenhoek & Ruprecht, 1972. – S. 193. 22. *Gilbert Paul P.* Wprowadzenie do teologii średniowiecza. – Kraków : WAM, 1997. – S. 110. 23. *Chenu Marie-Dominique OP.* Wstęp do filosofii św. Tomasza z Akwinu. – Kęty : Wydawnictwo Antyk, 2001. – S. 76–93. 24. *Грабманн Мартин.* Введение в "Сумму теологии" св. Фомы Аквинского. – М. : Signum Veritas, 2007. – С. 7. 25. *Chenu Marie-Dominique OP.* Wstęp do filosofii św. Tomasza z Akwinu. – Kęty : Wydawnictwo Antyk, 2001. – S. 285. 26. *Schönberger Rolf.* Thomas von Aquin zur Einführung. – Hamburg : Junius, 1998. – S. 27. *Heinzmann Richard.* Filozofia średniowiecza. – Kęty : Wydawnictwo Antyk, 1999. – S. 133. 28. *Kluxen Wolfgang.* Thomas von Aquin: Das Seiende und seine Prinzipien // Grundprobleme der großen Philosophen. – Göttingen : Vandenhoek & Ruprecht, 1972. – S. 182. 29. *Chenu Marie-Dominique OP.* Wstęp do filosofii św. Tomasza z Akwinu. – Kęty : Wydawnictwo Antyk, 2001. – S. 120–142. 30. Ibid. – S. 132. 31. *Metz Wilhelm.* Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin. – Hamburg : Felix Meiner, 1998. – S. 50. 32. *Schönberger Rolf.* Thomas von Aquin zur Einführung. – Hamburg : Junius, 1998. – S. 46.

Надійшла до редколегії 21.09.12

УДК 1(001+06)

М. І. Бойченко, д-р філос. наук, доц., КНУТШ

ФІЛОСОФСЬКЕ ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ ПОНЯТТЯ "НАУКОВА ШКОЛА" І НАУКОВА СПАДЩИНА І. В. БОЙЧЕНКА

Стаття присвячена визначенню наукової школи як стійкої комунікативної спільноти. Виявлено основні типи наукових шкіл та їх зв'язок з різними типами організації наукового знання.

Ключові слова: інституалізація науки, символічна система, наукова школа, університет, стійка комунікативна спільнота, цінності, функції, традиційні наукові школи, модерні наукові школи, постмодерні наукові школи, науковий пошук.

Статья посвящена определению научной школы как стойкого коммуникативного сообщества. Выявлены основные типы научных школ и их связь с разными типами организации научного знания.

Ключевые слова: институализация науки, символическая система, научная школа, университет, стойкое коммуникативное сообщество, ценности, функции, традиционные научные школы, модерные научные школы, постмодерные научные школы, научный поиск.

The article is devoted determination of scientific school as a stable communicative association. It is found out the basic types of scientific schools and their relations with the different types of organization of scientific knowledge.

Key words: institute development of science, symbolic system, scientific school, stable communicative association, values, functions, traditional scientific schools, modern scientific schools, postmodern scientific schools, scientific quest.

Поняття "наукова школа" виникло з необхідністю як результат поглиблення інституалізації сучасної науки. Водночас, це поняття не набуло належної чіткості. Певні, більш-менш артикульовані уявлення щодо наукової школи зустрічаємо у контексті доби індустріалізму. Сучасне постіндустріальне суспільство з виразними рисами постмодерну, інформаційності тощо, вимагає коректив попередніх уявлень про наукові школи, а також потребує більшої чіткості, порівняно з ними. Визначеність щодо поняття "наукова школа" дозволить поліпшити організацію наукової роботи і тим самим гарантовано підвищити якість наукових

досліджень і безпосередньо пов'язану з нею якість вищої освіти. Наукова спадщина І. В. Бойченка дає підстави говорити про її інституалізацію як наукової школи у декількох аспектах.

Класичною працею, у якій аналізується наука як соціальний інститут постає робота Томаса Куна "Структура наукових революцій" [1]. Саме вона задає основу для визначення наукових шкіл, подаючи приклад найбільш переконливої наукової основи для їх виникнення – створення певної наукової парадигми. Важливими є також дослідження Імре Лакатоса з його поняттям науково-дослідної програми [2] та Джеральда Холтона з поняттям "теми" наукових досліджень [3]. Всі ці роботи є, з одного боку, узагальненням класичних уявлень про теоретичні засади організації науки, з іншого, дають доволі багато ідей для осмислення нової місії наукових шкіл у суспільстві постіндустріальному. Останнє було проаналізоване у загальних рисах також і під кутом зору зміни соціальної ролі науки передусім Деніелом Белом [4] та Олівіном Тофлером [5]. Втім, ці мислителі тяжіють швидше до економічного (Бел) та політичного (Тофлер) погляду на науку, тому варто також звернути увагу на важливу узагальнюючу працю Майкла Малкея [6], яка належить до традиції філософії науки. Також зв'язок знання з його соціальними носіями класично аналізував свого часу Макс Шелер [7]. Важливі корективи щодо поняття "спільнота" надають праці Гельмута Плеснера [8] та Девіда Локвуда [9]. Певний підсумок власне педагогічних уявлень щодо поняття "наукова школа" дає стаття білоруського дослідника Є. С. Рапацевича [10].

Однак, варто зосередити також увагу на власне інституційному, соціальному аспекті виникнення наукової школи. Для цього варто звернутися до праць, які, на перший погляд, мають більш широке соціально-філософське значення, а не присвячені вузько соціальним проблемам філософії науки. Слідуючи логіці, запропонованій Шмоелем Ейзенштадтом [11] та уточненій нами у спеціальному дослідженні, присвяченому філософському аналізу системного підходу [12], варто розрізняти три основних аспекти розгортання сутнісного соціального процесу: формування специфічної символічної системи (або її відносно самостійного сегменту), яка спеціалізується на даному соціальному процесі [13]; утворення специфічних інституційних структур (або їх сегментів), які надають ціннісного обґрунтування появі низки соціально-організаційних утворень, що унормовує розгортання цього процесу [14]; нарешті, виявлення множини функціонально-еквівалентних замін – від рівня організацій і до особистісного рівня [15] –, які уможливлюють гнучку адаптацію даного соціального процесу як самодостатнього по відношенню до зовнішніх щодо нього подій у соціальній реальності.

Ми також враховуємо той дискурс університету, який сформувався у вітчизняному філософському середовищі останні десятиліття [16]. Однак, у цьому дискурсі проблема наукових шкіл на отримала достатнього обґрунтування.

Для досягнення філософського розуміння соціальних аспектів визначення поняття "наукова школа" пропонуємо розглядати наукові шко-

ли як втілення стійких комунікативних спільнот, які досліджувалися нами останні роки [17]. Основне питання конкретизується через розв'язання підпорядкованих йому завдань: з'ясувати, яким типом стійких комунікативних спільнот є наукова школа; виявити зв'язок способу розвитку наукового знання і типу наукової школи; простежити інваріантні та особливі характеристики різних типів наукових шкіл.

Передусім, ми наголошуємо на тому, що науковець ніколи не є одинаком, він свідомо чи несвідомо обов'язково належить до певної наукової школи або навіть зазнає впливу декількох шкіл, адже, слідом за М. Шелером, ми переконані, що "справжньої і абсолютної свободи наукового пошуку в історії не було ніколи; тим більш недоречно було би вважати, що вона виросла з автономної сили самого наукового духу – свобода науки виникла з взаємної конкуренції реально-соціологічних чинників, причому у тісному зв'язку із самостійною філософією" [18].

У якості конститутивної ознаки належності до спільнот ми вважаємо фактичну комунікацію, яка здійснюється завдяки визнанню певними індивідами спільних цінностей – більш чи менш явно, більш чи менш свідомо. Спільноти на засадах комунікації можуть виникати, очевидно, і на цілком нетривалий період, ситуативно, і без значних соціальних наслідків, тобто бути несталими. А можуть виникати на підставі значимих для індивідів соціальних цінностей – наявних або таких, що виникають в процесі такої комунікації, а, можливо, і завдяки їй. Ці спільноти є сталими, але що більш важливо, їх системний характер виявляється, коли ця сталість розглядається під кутом зору сталості за умов серйозних внутрішніх та зовнішніх викликів – тобто як стійка сталість. Такі фактично функціонуючі на засадах спільно значимих цінностей стійкі комунікативні спільноти є базою для здійснення і відтворення соціальних функціональних зв'язків усіх рівнів, у тому числі тих соціальних функціональних зв'язків, які мають системний характер [19].

Стійкими комунікативними спільнотами можна вважати, передусім, *традиційні спільноти*, які базуються на традиційних цінностях. Очевидно, що традиційні спільноти є такими, що нерозривно пов'язані з традиційними соціальними інститутами – ціннісно, а отже і організаційно [20].

Очевидно перші наукові школи виникали за зразком традиційних інститутів, а саме були близькі до середньовічних цехів. Саме такими постають наукові школи античності (відомі нам передусім філософські школи – сократики, Академія, Лікей, епікурейці, стоїки тощо) та наукові школи середньовічних університетів, які були ще своєрідними цехами по виробництву знань. Такі школи зустрічаються і у Новий час, і донині – у них авторитет вчителя домінує над критичним мисленням, що свідчить про те, що це все ж більше *школа*, аніж наукова *школа*. Схоластика як зразок таких наукових шкіл зустрічається і сьогодні, звісно передусім у теологічній традиції (як, наприклад, неотомізм чи ієзуїти у католицизмі), але також у деяких секулярних наукових школах. Отже, слід вирізняти ***традиційні наукові школи***. Соціальні відносини тут вибудовуються передусім між самими представниками наукових шкіл – як внутрішня ієрархія.

Стійкими є також спільноти, які виникли в результаті процесів модернізації і які певною мірою також були причиною цих модернізаційних процесів – модерні стійкі комунікативні спільноти. Такі спільноти виникають як інструмент соціальних змін, точніше з метою конкретних соціальних змін як змін не стільки всього суспільства, скільки умов життя конкретної спільноти. Наслідки для всього суспільства необов'язково стають відразу відчутними, але їх віддалений і масштабний вплив виявляється неминучим. Втім, такі спільноти ще виникають доволі стихійно і на перших порах є мало контрольованими [21].

У вигляді єресей ***модерні*** за своїм духом ***наукові школи*** виникали і за доби середньовіччя (особливо у ранній його період – як наприклад, гностики), однак класичні модерні наукові школи виникають у добу Відродження і стають творцями духу Нового часу. Континентальний раціоналізм і британський емпіризм у філософії є класичними прикладами цих наукових шкіл, тоді як у конкретних науках їхня поява була пов'язана з новою орієнтацією на емпіричні дослідження, які заміняли собою авторитет догмату і вчителя у традиційних наукових школах. Емпіричний досвід та критичне мислення, яке врешті-решт зуміли поєднати у загальновизнаній науковій методології виявилися базисом створення таких наукових шкіл. Так осмислена сутність науки виносить як пріоритетні врешті-решт виробничі стосунки – як всередині наукової школи, так і назовні: вчений стає неформальним лідером не стільки наукової спільноти, скільки виробничої корпорації (класичні зразки можна зустріти і нині – передусім у сфері інформаційно-комунікативних технологій). Модерні наукові школи врешті-решт стають виразниками духу індустріалізму, а сама наука осмилюється як рафіноване виробництво з конвеєром наукових знань. Наукова школа постає як фабрика знань, а її лідер як директор цієї школи, або у кращому разі – її топ-менеджер.

Постмодерні стійкі комунікативні спільноти – це спільноти сконструйовані, адже цінності, на яких вони виникають, стають спільними вперше в результаті раціонального дискурсу між усіма учасниками майбутньої спільноти. Раціональний дискурс є інструментом контролю за такими спільнотами, який використовують, передусім, самі учасники цих спільнот [22].

Наукова політика – ось джерело ***постмодерних наукових спільнот***, які спираються вже не стільки на емпіричне підтвердження (тут нема чого ділити) чи раціональну критику (яка вже нікого не може об'єднати, а лише роз'єднує), скільки на спільні цінності, які треба утверджувати, захищати, пропагувати тощо. Ці цінності обов'язково включають у себе також і цінності науки як символічної системи, однак набагато більше вони підпорядковані цінностям науки як соціального інституту, який виборює собі кращу екологічну нішу серед інших соціальних інститутів. Вчений вже цікавиться не стільки організацією наукової школи як закритого кола посвячених (традиційна спільнота) чи як партнерів-конкурентів на ринку наукових досягнень (модерна спільнота), скільки намагається сформулювати за допомогою науки ті цінності, які об'єдна-

ють усіх раціонально мислячих членів суспільства довкола певних наукових ідей – екологічної етики або генної інженерії, виявлення матеріальної структури Всесвіту (теорія струн, фрактальна теорія тощо) або теорії еволюції як вичерпності здатності видів до адаптації. У кожному разі наука перестає претендувати на ціннісну нейтральність або раціональну безсторонність, але відкрито апелює до ціннісних потреб людини та свідомо акцентує свою ціннісну ангажованість. Саме такі наукові школи здобувають найбільше суспільне визнання та послідовників у наукових пошуках. Така наукова політика потребує публіки. Нею стають як читачі науково-популярних видань, так і, передусім, університетська аудиторія. Так освіта знову стає сферою пріоритетних життєвих інтересів науки, але вже не для насадження догматів серед ентузіастів віри, а для пошуку однодумців серед ентузіастів розуму. Досить звернутися до праці М. Малкея, щоб відчути той дух релятивізму і ціннісних запитів, який властивий сучасним науковцям з різних галузей знань. Парадигми, теми чи науково-дослідні програми – нині усе це лише різні способи виразити науково-символічними засобами певну ціннісну ангажованість. Тим самим університет як осередок постмодерних наукових шкіл стає якщо не совістю суспільства, то в усякому разі його інтелектуальним enfant terrible – джерелом інтелектуального і духовного неспокою.

Таким чином, наукова школа для нас – це не стільки соціальний доважок до певної символічної системи, скільки специфічна стійка комунікативна спільнота зі своїми специфічними цінностями.

Дійсно, якщо звернутися до визначення основних характеристик наукової школи, пропонованого Е. С. Рапацевичем, то більшість з них стосуються способу взаємодії спільноти вчених, аніж власне засадам обґрунтування наукової теорії. Втім, не слід забувати, що будь-яка стійка комунікативна спільнота має спиратися на власні цінності, а така специфічна спільнота, як наукова школа, обов'язково має серед вищих своїх цінностей мати ті, які пов'язані з конкретним способом досягнення і трансляції наукової істини. Саме цей аспект нерідко втрачається Рапацевичем. Так, наприклад, він втрачає такий важливий і, на нашу думку, інваріантний аспект створення і функціонування наукової школи як її власний словник, тобто систему ключових термінів, яким надається специфічна інтерпретація. З іншого боку, таку підставу, як науково-дослідна програма Рапацевич визначає інваріантною, неодноразово до неї повертаючись, тоді як ми вважаємо однаково прийнятним і використання теми чи навіть парадигми для об'єднання вчених у наукову школу. Більше того, аргумент цього білоруського дослідника, що наукова школа зникає, як правило, зі смертю свого засновника, взагалі перетворює наукову школу більше подібною до якогось релігійного культу. Натомість наша пропозиція базувати наукову школу на системі цінностей робить її відносно незалежною від випадковостей долі окремих індивідів.

І все ж варто спробувати вирізнити особливості наукових шкіл щодо їх засобів забезпечення розвитку наукових знань. Адже без такого розвитку жодна наукова школа довго не протримається. Традиційні школи

апелюють до інтерпретативних методів, оскільки базові положення змістовно жорстко, навіть парадигмально визначені. Модерні школи тяжіють до функціоналізму, а отже прагнуть здійснювати функціонально еквівалентні заміни цілих змістових блоків своїх науково-дослідних програм, зберігаючи лише їхні засадничі функціональні вимоги. І нарешті, постмодерні спільноти звертаються до тематизації наукових проблем, надаючи своєрідний "порядок денний" для наукових досліджень, не обмежених у рамках цих тем ані змістовно, ані функціонально, ані методологічно: обмеження стосуються лише ціннісно обґрунтованої заміни тем наукових досліджень.

Поняття наукової школи потребує глибокого переосмислення з позицій зв'язку маніфестації науки як символічної системи та як стійкої комунікативної спільноти. Безсумнівним є множинність можливих соціальних втілень наукових шкіл і все ж у якості основних таких втілень слід визнати традиційні, модерні та постмодерні наукові школи. Варто зосередити увагу наукової спільноти на осмисленні цих ідеальних типів, з одного боку, та власній самоідентифікації кожного її представника як фактичного учасника певних (імовірно декількох одночасно) наукових шкіл за ознаками слідування певним парадигмам, науково-дослідним програмам та науковим темам. Центром тяжіння у виникненні, полеміці та перипетіях взаємовпливів сучасних наукових шкіл є сучасний університет як джерело нових ідей для всього суспільства.

Наукова спадщина Івана Васильовича Бойченка, на нашу думку, належить до декількох наукових шкіл, причому – усіх трьох згаданих нами вище типів.

Передусім, Іван Васильович належав до традиційної для радянської філософії течії гуманістичного марксизму. В межах цієї течії у Києві сформувалася Київська антропологічна школа філософії – передусім довкола таких постатей, як П. В. Копнін, В. І. Шинкарук, О. І. Яценко, С. Б. Кримський, тобто на теренах Інституту філософії НАН України. Антропологічні, а точніше соціально-гуманістичні мотиви набули при цьому своєрідного заломлення у рамках роботи відділу історичного матеріалізму, у якому під керівництвом В. І. Куценка сформувався колектив дослідників, до якого крім, Івана Васильовича, належали, зокрема, М. І. Михальченко, М. М. Мокляк, Д. І. Видрін, О. О. Шморгун та їхні молодші колеги. Багато з представників цього відділу у своїй діяльності надали науковим напрацюванням цього відділу широкого суспільного застосування, передусім завдяки їх впровадженню у практику державної політики незалежної України. Тут передовсім слід згадати імена М. І. Михальченка та Д. І. Видріна. Характерним для представників цього відділу був також концептуальний поворот від формаційної теорії марксизму до цивілізаційної проблематики, що особливо чітко простежується у працях І. В. Бойченка, М. І. Михальченка та О. О. Шморгуна. Іван Васильович Бойченко заклав на цьому ґрунті основи для створення власної філософської наукової школи, започаткувавши традицію монадологічного розуміння історії. Не лише за життя Івана Васильовича, але

і після його смерті цю традицію продовжують молоді дослідники, свідченням чого є, зокрема, їхня участь у читаннях пам'яті Івана Васильовича та звернення до його ідей. На цих матеріалах захищалися і будуть захищатися кандидатські та докторські дисертації – у тому числі й за життя Івана Васильовича та за його безпосереднім керівництвом. Таким чином, можна впевнено говорити про традиційну наукову школу, до якої належить Іван Васильович Бойченко як її засновник – щонайменше у рамках філософії історії.

Оскільки запропоновані Іваном Васильовичем філософські ідеї містять у собі значний науково-революційний потенціал, слід говорити також про підґрунтя для створення його послідовниками модерної філософської наукової школи, яка ставить за мету змінити уявлення про філософські дослідження у різних галузях філософських знань. Передусім, тут варто згадати досягнення синів Івана Васильовича, які захистили докторські дисертації, які є творчим переосмисленням наукового спадку І. В. Бойченка: автор цих рядків запропонував у рамках соціальної філософії нове розуміння системного підходу у соціальному пізнанні – на базі ціннісного функціоналізму; а Олександр Іванович здійснив перше в Україні спеціальне дослідження докторського рівня у галузі історії східної філософії, а саме щодо класичних давньокитайських вчень про державу епохи Чжань Го (Боротьби Царств). Ці дослідження не лише узагальнюють накопичений раніше у вітчизняній науці досвід, але й відкривають нові перспективи у аналізі філософської проблематики за межами філософії історії, хоча і під впливом її нового розуміння, запропонованого І. В. Бойченком.

Нарешті, написана І. В. Бойченком монографічна за своїм масштабом, складністю і концептуальністю праця, яка була оформлена у вигляді підручника з філософії історії, дає підстави стверджувати про широкий мережевий вплив філософських ідей Івана Васильовича Бойченка – а саме такий вплив лежить в основі виникнення постмодерних наукових шкіл, коли такий вплив не контролюється формальними засобами, регулюється самими провідними ідеями, які утворюють спеціальні комунікативні спільноти. До таких ідей, безумовно, слід віднести ідею монадологічності історії як одного з основних втілень її нелінійності. Ця ідея відрізняється настільки високим ступенем оригінальності, що уможливлює однозначне зарахування всіх, хто до неї звертається, до послідовників філософії Івана Васильовича Бойченка.

1. *Кун Т.* Структура наукових революцій / Томас Кун ; [пер. з англ. О. Васильєва]. – Б. м. : Port-Royal, 2001. 2. *Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ / Имре Лакатос ; [пер. с англ. и пред. В Поруса.]. – М. : Медиум, 1995. 3. *Холтон Дж.* Тематический анализ науки / Джеральд Холтон ; [пер. с англ. А. Л. Великовича, В. С. Кирсанона, А. Е. Левина]. – М. : Прогресс, 1981. 4. *Белл Даниэл.* Грядущее постиндустриальное обшество. Опыт социального прогнозирования / Дениел Белл ; [пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева]. – М. : Academia, 1999. 5. *Тоффлер Э.* Шок будущего / Элвин Тоффлер ; [пер. с англ. К. Бурмистров, Л. Бурмистрова и др.]. – М. : ООО "Издательство АСТ", 2001. 6. *Малкей М.* Наука и социология знания / Майкл Малкей ; [пер. с англ. А. Л. Великовича]. – М. : Прогресс, 1983. 7. *Шелер М.* Проблемы социологии знания / Макс Шелер ; [пер. с нем.

А. Н. Малинкина]. – М. : Институт общегуманитарных исследований, 2011. 8. *Plessner H.* Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus / Helmuth Plessner. – Frankfurt a/M. : Suhrkamp, 2010. 9. *Lockwood D.* Social Integration and System Integration / D. Lockwood // Explorations in Social Change / G. Zollschan and W. Hirsch (eds.). – Boston : Houghton Mifflin, 1964. – P. 244–257. 10. *Рапацевич Е. С.* Школа научная / Е. С. Рапацевич // Рапацевич Е. С. Педагогика. – Мн. : Большая современная энциклопедия, 2005. – С. 667–668. 11. *Эйзенштадт Ш.* Революция и преобразование обществ: Сравнительное изучение цивилизаций / Ш. Эйзенштадт. – М. : Аспект Пресс, 1999. 12. *Бойченко М. І.* Системний підхід у соціальному пізнанні: ціннісний і функціональний аспекти : монографія / М. І. Бойченко. – К. : Видавництво "Промінь", 2011. 13. *Бойченко М. І.* Системні соціальні функції історичної пам'яті / М. І. Бойченко // Практична філософія. – 2010. – № 4 (38). – С. 59–66. 14. *Бойченко М. І.* Місце теорії соціальних інститутів у сучасній соціальній філософії / М. І. Бойченко // Політологічний вісник. – 2008. – Вип. 36. – С. 7–21. 15. *Бойченко М. І.* Системні засади функціонального підходу до соціальної онтології / М. І. Бойченко // Мультиверсум. – 2010. – Вип. 97. – С. 73–84. 16. Покликання університету : зб. наук. пр. / відп. ред. О. Гомілко. – К. : РІА "ЯНКО", "ВЕСЕЛКА", 2005. 17. *Бойченко М. І.* Множинність стійких комунікативних спільнот у сучасних соціальних практиках / М. І. Бойченко // Materialy VIII Miedzynarodowej naukowi-praktycznej konferencji "Strategiczne pytania swiatowej nauki – 2012". V. 18. Filozofia. Politologija. Panstwowy zarzad. – Przemysl : Nauka i studia, 2012. – S. 21–30. 18. *Шелер М.* Проблемы социологии знания / Макс Шелер ; [пер. с нем. А. Н. Малинкина]. – М. : Институт общегуманитарных исследований, 2011. 19. *Бойченко М. І.* Стійкі комунікативні спільноти й соціальні практики / М. І. Бойченко // Філософія та політологія у структурі сучасного соціогуманітарного знання (теоретичні та методологічні аспекти) : монографія / [Л. В. Губерський та ін.]. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2011. – С. 220, 222. 20. Там само. – С. 224. 21. Там само. – С. 226. 22. Там само. – С. 228.

Надійшла до редколегії 21.09.12

УДК: 177

Н. М. Бойченко, канд. філос. наук, доц.,
Університет менеджменту освіти НАПН України

ОСМИСЛЕННЯ АВТОНОМІЇ УНІВЕРСИТЕТУ В КОНТЕКСТІ СТВОРЕННЯ ЕТИЧНОГО КОДЕКСУ ВИКЛАДАЧА ВИЩОЇ ШКОЛИ

Стаття присвячена виявленню основних аспектів становлення етичного кодексу викладача вищої школи як втілення ідеалів автономії університету.

Ключові слова: університет, автономія університету, етичні кодекси, етичний кодекс викладача вищої школи, професура, студентство, адміністрація університету, цінності, благо, принципи поведінки.

Статья посвящена выявлению основных аспектов становления этического кодекса преподавателя высшей школы как воплощения идеалов автономии университета.

Ключевые слова: университет, автономия университета, этические кодексы, этический кодекс преподавателя высшей школы, профессура, студенчество, администрация университета, ценности, благо, принципы поведения.

The article is devoted the exposure of basic aspects of becoming of ethics code of teacher of high school as embodiment of ideals of autonomy of university.

Key words: university, autonomy of university, ethics codes, ethics code of teacher of high school, professorship, student, administration of university, value, Good, principles of conduct.

Здобути вищу освіту в Україні бажає чи не кожен випускник. Але масовий характер цього явища, не тільки перетворює вищі навчальні заклади у комерціалізовану індустрію освітніх послуг, але й знижує рівень вимог до абітурієнтів, студентів та викладачів. Ситуація у сучасній вищій

освіті вимагає встановлення рівноваги між університетом як суспільним інститутом та університетом як підприємством. Проблеми академічної етики сьогодні досліджуються багатьма вченими різних країн. Підтвердженням цього може слугувати зростання числа публікацій, проведення конференцій та семінарів на цю тему; створення та розвиток спеціалізованих наукових центрів (зокрема і центру прикладної етики філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка). Варто зазначити, що необхідність досліджень у галузі академічної етики не повинна викликати жодного сумніву. Оскільки тільки так можливо об'єктивно оцінити стан етичних компонентів академічного середовища. Особлива увага до етичних проблем у вищій освіті є відмітною рисою Болонського процесу. Він не може і не має бути зведений лише до технічного узгодження структур – він означає створення спільного простору вищої освіти, академічної культури.

На думку Ю. Колера, невідємною частиною академічної культури є поняття академічного етосу [1]. Зміни, спричинені глибокими зрушеннями у структурі вищої освіти та сфері наукових досліджень, мають величезне значення для дискусії з приводу етичних та моральних цінностей в цій площині. Сама концепція класичного університету переглядається та змінюється, оскільки на думку С. І. Сидоренко: "університет набуває нового призначення та бере на себе нові зобов'язання… Нам, як ніколи раніше, потрібно розглянути ці нові етичні та моральні зобов'язання, повністю усвідомлюючи наслідки радикального та швидкого розширення ролі, яку відіграють університети у суспільстві знань" [2]. Можна погодитися з думкою відомого дослідника А. Ю. Согомонова, що: "класичний університет можна розглядати як деонтологічну площадку для опрацювання та репродукції актуальних для суспільства цінностей та норм" [3].

Багато і справедливо багато останнім часом вітчизняні науковці пишуть щодо академічних цінностей (передусім, таких як академічна свобода, академічна чесність тощо) [4]. Дійсно, *актуальний* стан їх осмислення, безумовно, все ще залишається незадовільним. Не стільки тому, що їх осмислення за кордоном досягнуло певних довершених результатів (хоча насправді західні колеги набагато раніше почали аналізувати цю проблему і значною мірою більше артикулювали, якщо не прояснили її [5]), скільки тому, що невідрефлексованість академічних цінностей перешкоджає більш осмисленому і успішному розвитку вітчизняної системи вищої освіти, яка перебуває нині у стані системних змін.

Важливою етапною подією у осмисленні академічних цінностей є створення етичних кодексів, пов'язаних із прагненням системно втілювати в життя і ефективно захищати ці цінності, об'єднуючи і сприяючи узгодженню зусиль всіх причетних до справи вищої освіти. Як показує світова практика, за великим рахунком, йдеться про Етичний кодекс викладача вищої школи та Етичний кодекс вченого, які мають безліч менш всеохопних дублерів, як то етичні кодекси викладачів-дослідників [6], етичні кодекси окремих наукових напрямів [7], етичні кодекси окремих вищих навчальних закладів окремих регіонів [8; 9] тощо.

Протягом усього часу свого існування університети розглядалися як такі, що не лише несуть певну відповідальність за освіту та наукову діяльність, але й сприяють розвитку етичних та моральних цінностей в суспільстві. В минулому столітті вони були ініціаторами, партнерами, місцем розгортання найважливіших дебатів, що визначали етичні аспекти таких суспільних сфер, як громадянські права, расова дискримінація та рівність можливостей, гендерні проблеми, моральні аспекти науки тощо. Водночас, неможливо університету бути взірцем для інших, якщо не з'ясовано належним чином ключові питання етичного самоусвідомлення університету і, передусім, – визначення етичного кодексу викладача вищої школи.

Основні передумови виникнення будь-якого етичного кодексу, на нашу думку, мають відповідати основним напрямам відповіді на питання, для чого потрібен певний етичний кодекс. Як правило, кодекси створюються для певних професій, тому і напрями мають визначатися відповідно до цього. Такими напрямами є: цінність певної професії; професійні взірці етичної поведінки; основна соціальна база (потенційні носії) цього кодексу; інші основні соціальні групи, які залежать від поведінки носіїв кодексу, або від яких останні залежать у своїй поведінці; спільні принципи поведінки для всіх носіїв кодексу; організаційні питання дотримання кодексу.

Цінність професії викладача полягає у його місії бути джерелом знань як блага. Дійсно, від викладача очікується не саме знання, яке завжди (а нині більшою мірою, ніж будь-коли раніше) можна було отримати також з інших джерел, але таке знання, яке приносить користь і задоволення тим, хто його отримує. Викладач має навчити студента не стільки самим знанням як певній інформації, скільки вмінню користуватися знаннями, отримувати від них вигоду і втіху, тобто задоволення як соціальних, так і особистих потреб. Тому викладач є не стільки носієм інформації, скільки наставником – завдяки тому, що він вміє сам працювати з інформацією, а також завдяки тому, що він уміє навчати працювати з інформацією інших.

Таким чином, передусім викладач вищої школи повинен бути компетентним щодо цінностей, які допомагають знаходити і упорядковувати інформацію, а вже потім носієм самої інформації. Такі компетенції значною мірою збігаються з компетенціями науковця-дослідника – та й всіх людей, які шукають і знаходять корисні знання. Однак, крім того, викладачу слід бути компетентним щодо таких цінностей, які сприяють гарантованим передачі і засвоєнню корисної інформації іншими людьми (студентами). Ці компетенції близькі до компетенцій політика та журналіста – і взагалі людей, які працюють як організатори і оператори соціальних комунікацій. Для цього викладачу слід самому бути носієм певних цінностей, які повинні пов'язувати у єдину систему дві вищезгадані групи цінностей і компетенцій. Це і є, на нашу думку, ціннісною основою професії викладача вищої школи, а отже задає основу для створення спеціального етичного кодексу, який би унормовував такі специфічні цінності, чітко визначаючи зразки визначення цілей, засобів та критеріїв

успішності поведінки викладача вищої школи. Не можна бути неуспішним викладачем і при цьому бути успішним носієм етичного кодексу викладача вищої школи. Це не означає, що бути неуспішним викладачем аморально, і це також не означає, що кожен успішний викладач є взірцем етики викладача вищої школи, але це однозначно означає, що на моральний авторитет, а відповідно на заслуговуючі на довіру етичні судження може заслуговувати лише успішний викладач. Етика не може підміняти собою професійну компетентність – вона може її лише поглиблювати і закріпляти, мотивуючи також до її дальшого розвитку.

Надзвичайно важливою передумовою формування етичного кодексу є *взірці етичної поведінки*, які подають конкретні особистості у конкретних професійних ситуаціях. Адже на відміну від критеріїв компетентності, які спираються на загальновизнані і об'єктивні знання та вміння, властиві певній професії, критерії етичності поведінки мають властивості не стільки універсальні, скільки контекстуальні. У царині етики кінцева оцінка моральності вчинку спирається не на наявність етичних знань (понять, принципів, зобов'язань тощо), а на вміння їх адекватно застосовувати в конкретних ситуаціях, які нерідко характеризуються явними чи прихованими моральними колізіями.

Особливо яскраво це ілюструє професія викладача, який постійно виявляється в ситуаціях таких колізій, оскільки його діяльність пов'язана зі спілкуванням та елементами управління людьми, які неминуче мають різне соціальне походження, різну релігійну належність, різні політичні погляди, різну мотивацію до навчання і різні життєві цілі [10]. Все це розмаїття чинників поведінки викладач має привести у відповідність до академічних інтересів навчання, або хоча би нейтралізувати їх вплив на ці інтереси. Крім того, викладач завжди виявляється посередником між студентською спільнотою (як одним з базових елементів громадянського суспільства в університеті) та адміністрацією закладу (як одним з основних втілень формально-організаційної складової його функціонування), між якими неминуче перманентно виникають незбіги бачень основних проблем і перспектив розвитку навчального закладу [11]. Викладач же для збереження свого авторитету перед студентами та адміністрацією неминуче вимушений займати у таких ситуаціях певну рефлексивну позицію, яка повинна бути передусім етичною. Дійсно, саме така позиція не буде зазіханням на адміністративні права керівництва закладу і водночас надає викладачу виняткового статусу в очах студентства.

Не можемо, однак, повністю погодитися з думкою С. І. Сидоренко про "поширення такої системи управління вищих закладів освіти, яка б відстоювала цінності колегіальної моделі управління та прийняття рішень" [12]. По-перше, це ідеалізація моделі управління університетом, яка навіть за умов її наближення до життя не стільки поліпшить, скільки ускладнить процес управління, оскільки університет, як і будь-яка організація передбачає рівні компетенції, а отже і рівні участі у прийнятті рішень, що вже суттєво обмежує застосування принципу колегіальності навіть всередині університету. По-друге, це дещо попу-

лістське твердження неявно відсилає до моделі деліберативної демократії Ю. Габермаса, яка також продемонструвала межі застосування моделі колегіальності в управлінні суспільним життям – особливо у аргументах критиків Габермаса.

І все ж вивчення етичного кодексу викладача вищої школи має незаперечну цінність для аналізу етичних кодексів загалом і етичного кодексу університету зокрема. Етичний кодекс окремо не апелює до викладацького складу, чи до адміністрації, чи до студентства. Етичний кодекс розглядає університетську співдружність як певну цілісність, що живе своїми цінностями та правилами. Головною метою будь-якого етичного кодексу є – попередження та уникнення внутрішніх етичних конфліктів, які не можливо вирішити тільки формальними та легальними процедурами. Звісно, етичний кодекс університету не можна зводити лише до регламентів внутрішньо корпоративної поведінки.

Саме викладач є не лише носієм етичного кодексу власної поведінки, але і основним місіонером академічної етики загалом – на відміну від студентства та адміністрації навчальних закладів [13]. Дійсно, якщо представники адміністрації крім своїх основних контрольних управлінських функцій візьмуть як обов'язкові і функції етичного контролю, це провокуватиме підозри у надмірній концентрації владних повноважень в одній інстанції, що створює передумови для переходу від демократизму до авторитаризму і тоталітаризму в управлінні навчальним закладом. З іншого боку, надання надмірних повноважень контролю за навчальним процесом, нехай навіть лише у одному, наприклад етичному, вимірі студентству створить загрозу перетворення навчального процесу у перманентну революційну ситуацію, коли авторитету знань намагатимуться протиставляти певні соціальні потреби під виглядом етичних вимог. Хоча деякі вітчизняні дослідники, очевидно саме студентству відводять мало не ключову роль у визначенні засад академічної етики [14].

Саме *професура як спільнота викладачів університету має стати джерелом суджень про моральний та етичний авторитет поведінки викладача вищої школи*. Тут йдеться про класичну корпоративну етику як етику професійну [15], адже всі викладачі університетів належать до однієї професії, однієї корпорації у широкому сенсі слова – зі спільними цінностями, які ми згадували вище. І ці спільні цінності вимагають узгодженого унормування самими їх носіями.

Тим самим, питання про спільноту викладачів вищої школи як основну соціальну базу цінностей професії викладача вищої школи і як джерело його професійної етики поєднує в собі дві передумови формування етичного кодексу викладача вищої школи. З одного боку, лише окремі вчинки, а не вся поведінка викладачів вищої школи (навіть найдосконаліших професійно та етично її представників) можуть виступати взірцями для створення такого кодексу. Сам викладач університету, навіть найдосконаліший у своїй професійній та етичній поведінці, не може одноосібно виступати зразком академічної етики чи навіть зразком для створення етичного кодексу викладача вищої школи. Тут необхідне залучення всієї спільноти викладачів – щонайменше

як тієї експертної групи, яка може адекватно оцінити етичність такої поведінки. З іншого боку, ця спільнота виступає не безстороннім експертом і відстороненим спостерігачем такої етичної поведінки. Кожен представник професури "примірює" потенційно взірцеву етично поведінку на себе, виносячи судження про її якість. Тим самим йдеться вже про *спільноту викладачів вищої школи (професуру) як про основних потенційних носіїв, тобто соціальну базу етичного кодексу викладача вищої школи*. Це вже передбачає певну інституалізацію такого кодексу, що суттєво відрізняє цю передумову від сукупності розрізнених взірців етичної поведінки викладача.

Етичні кодекси втілюються у інституалізованих документах, які мають нормативний характер – більш чи менш формалізованих і більш чи менш обов'язкових до виконання. Варто зазначити, що нормативний зміст, зафіксований в етичних документах, вимагає постійного впровадження. Якщо кодекс традиційно передбачає етичну інфраструктуру у вигляді комісій або комітетів, що мають, зокрема, контрольні функції, то для американського дослідника Б. Макфарлейна професійна етика повинна спиратися на два альтернативні механізми впровадження. По-перше, на особистий приклад або моральне лідерство. У монографії про академічне служіння Б. Макфарлейн вводить спеціальний розділ з характерною назвою "Професор як моральний лідер" [16]. Останній покликаний виступати як рольова модель для всіх тих, хто знаходиться на інших ступенях академічної кар'єри. Моральне лідерство професора, на його думку, повинно підтримувати сильне й здорове академічне співтовариство та слугувати противагою все зростаючого впливу університетських менеджерів-управлінців. По-друге, опорою академічної етики повинні бути не процедури контролю і стягнення, а процедури обговорення конкретних питань в світлі принципів та цінностей. Саме таке обговорення по-справжньому залучає працівників до рефлексії з приводу моральної складової їх діяльності, створює стурбованість моральною якістю своєї професійної поведінки. Тому й має бути інституціоналізованим не розслідування випадків та винесення санкцій, а саме безперервний процес "спільного мислення" в області етично значущих питань.

У останньому випадку явно йдеться про ідеали деліберативної демократії, які артикулює Юрген Габермас і які втілені у вченні про ідеальний дискурс – дискурс, до якого можуть долучатися усі, хто здатен на раціональну аргументацію. Втім, коли йдеться про етичний кодекс викладача вищої школи, на нашу думку, все ж слід розрізняти щонайменше три рівні компетентності у такому раціональному дискурсі. По-перше, це найвищий рівень, властивий самим викладачам, по-друге, середній рівень компетентності, властивий іншим соціальним групам, причетним до освітньої комунікації у вищій школі (передусім, адміністрації вищих навчальних закладів і студентству як двом відносно внутрішньо інтегрованим і відносно автономним спільнотам) і, нарешті, по-третє – усім тим, хто лише планує навчатися сам або отримує опосередковану вигоду від навчання у вищій школі інших.

Таким чином, слід чітко розрізняти джерела появи етичного кодексу викладача вищої школи, з одного боку, кращі взірці для створення такого кодексу, з іншого, та можливих його послідовників і дотримувачів, з третього. Можна помітити, що лише викладачів вищої школи можна розглядати в усіх трьох відношеннях беззастережно. Це не лише підтверджує справедливість викладених нами вище міркувань, але й підкреслює небезпеку непомітно і безпідставно підміняти одну іншою ці три функції, які викладач вищої школи виконує щоразу у іншому відношенні. Ця небезпека не набагато менша, аніж та, коли пропонують академічну етику і академічні цінності висновувати не на підставі аналізу поведінки викладача вищої школи, але звертаються до аналізу поведінки представників студентської спільноти та адміністрації вищої школи.

Що стосується *спільних принципів поведінки для всіх носіїв кодексу*, то їх ще належить сформулювати вітчизняній спільноті викладачів вищої школи. Тут можливі такі основні джерела для наслідування або для концептуалізації: запозичення вже наявного успішного досвіду формулювання таких принципів (переважно у західних аналогічних асоціацій), а також залучення вчених-етиків. Якщо перше джерело є доволі відкритим – той же Інтернет рясніє кодексами переважно американських асоціацій та університетів, то друге джерело ще належить віднайти і розчистити від упереджень і хибних уявлень.

І, нарешті, *організаційні питання дотримання етичного кодексу* викладача вищої школи варто продумати і підготувати на них відповіді до того, як почнеться прийняття самого кодексу як документу. Інакше він ризикує повторити долю деяких інших кодексів, які не отримали не лише юридичної чи хоча би моральної сили, але навіть не стали відомими широкому колу представників відповідної професії.

Починати захищати автономію університету варто, безумовно, з якнайширшого обговорення етичного кодексу викладача вищої школи – таке обговорення має супроводжувати і всі етапи його прийняття та впровадження в життя. Однак, крім обговорення слід надати такому кодексу певні інституційні та організаційні риси, створивши ініціативну групу, певні органи, які взяли би на себе функції вирішення спірних життєвих ситуацій у конкретних ВНЗ України – хоча би на рівні їх аналізу, а краще й включення у групи щодо прийняття необхідних управлінських рішень.

1. *Колер Ю.* Предотвращение, урегулирование и сглаживание: этические рамки управления / Ю. Колер // Высшее образование в Европе. ЮНЕСКО – СЕПЕС. Том XXIX, №. 4, 2004. Этические и моральные аспекты высшего образования и науки в Европе. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.aha.ru/~moscow64//educational_book/Hee_xxix_4_2004.zip. 2. *Сидоренко С. І.* Етичні та моральні виміри і психологічні проблеми модернізації освіти в Україні / С. І. Сидоренко // Вісник Національного технічного університету України "Київський політехнічний інститут": Філософія. Психологія. Педагогіка. – К. : Політехніка, 2006. – № 2 (17). – С. 78–82. 3. *Согомонов А. Ю.* Для чего современному университету свой этический кодекс? / А. Ю. Согомонов // Этический кодекс университета. Ведомости. Вып. 34 / под ред. В. И. Бакштановского, Н. Н. Карнаухова. – Тюмень : НИИ ПЭ, 2009. – С. 60. 4. Покликання університету : зб. наук. пр. / відп. ред. О. Гомілко. – К. : РІА "ЯНКО", "ВЕСЕЛКА", 2005. 5. *Cohen R. S.* Ethics and science / R. S. Cohen // Boston Studies in the Philosophy of Science. – 1974. – Vol. XIV. – P. 23–49. 6. The Code of Ethics for Research in Education. [Electronic source]. – Access mode: http://www.aare.edu.au/ethics/ethcfull.htm. 7. Code of Ethics

of the American Anthropological Association. [Electronic source]. – Access mode: http://www.aaanet.org/committees/ethics/ethcode.htm. 8. Code of Ethics and Standard Practices for Texas Educators. [Electronic source]. – Access mode: http://info.sos.state.tx.us/pls/pub/readtac$ext.TacPage?sl=R&app=9&p_dir=&p_rloc=&p_tloc=&p_ploc=&pg=1&p_tac=&ti=19&pt=7&ch=247&rl=2. 9. Code of Ethics of the Education Profession in Florida. [Electronic source]. – Access mode: http://www.fldoe.org/edstandards/code_of_ethics.asp. 10. *Півнева Л.* Академічна нечесність та політична культура: порівняльний досвід (Україна – США) / Любов Півнева // Покликання університету : зб. наук. пр. / відп. ред. О. Гомілко. – К. : РІА "ЯНКО", "ВЕСЕЛКА", 2005. – С. 105–109. 11. *Ермоленко Т. А.* Преподаватель – ключевая фигура в вузе, творец оптимизации учебного процесса / Т. А. Ермоленко, Н. Ю. Павлова // Международная научно-практическая Интернет-конференция "Преподаватель высшей школы в XXI веке". [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.t21.rgups.ru/Arhiv2010s1. 12. *Сидоренко С. І.* Етичні та моральні виміри і психологічні проблеми модернізації освіти в Україні / С. І. Сидоренко // Вісник Національного технічного університету України "Київський політехнічний інститут": Філософія. Психологія. Педагогіка. – К. : Політехніка, 2006. – № 2 (17). – С. 78–82. 13. *Пролеєв С.* Культурно-історичне покликання університету / С. Пролеєв // Покликання університету : зб. наук. пр. / відп. ред. О. Гомілко. – К. : РІА "Янко", "Веселка", 2005. – С. 31–38. 14. *Ромакін В. В.* Академічна етика як передумова верховенства права / В. В. Ромакін // Наукові праці Миколаївського гуманітарного університету імені Петра Могили. Педагогіка. – 2006. – Т. 46. – Вип. 33. – С. 174–179. 15. *Аболіна Т. Г.* Прикладна етика : навчальний посібник / Т. Г. Аболіна, В. Г. Нападиста, О. Д. Рихліцька та ін. ; за наук. ред. В. І. Панченко – К.: Центр учбової літератури, 2012. – С. 210–211. 16. *Macfarlane B.* Teaching with Integrity: The Ethics of Higher Education Practice / Bruce Macfarlane. – London and New York : Routledge Falmer, 2004. – P. 127–145.

Надійшла до редколегії 21.09.12

О. І. Бойченко, д-р філос. наук, доц.,
Центр гуманітарної освіти НАН України

ВЧЕННЯ ПРО ОСВІТУ ТА ВИХОВАННЯ У ФІЛОСОФІЇ РАННЬОГО КОНФУЦІАНСТВА

Розглядаються філософські позиції Конфуція, Мен-цзи та Сюнь-цзи щодо значення вчення про освіту та виховання та природи людини як такі, що закладають основи функціонування соціуму. Аналізуються особливості соціально-етичного наповнення вчення представників раннього конфуціанства, присвяченого розкриттю сутності людської природи.

Ключові слова: людина, держава, людяність (жень), природа людини, шляхетний муж (цзюнь цзи), ница людина (сяо жень).

Рассматриваются философские позиции Конфуция, Мэн-цзы и Сюнь-цзы относительно учения про образование и воспитание и природы человека, и, в частности, достойного мужа, как формирующие основы функционирования социума. Анализируются особенности социально-этического наполнения учения представителей раннего конфуцианства, посвященного раскрытию сущности человеческой природы.

Ключевые слова: человек, государство, человечность (жэнь), природа человека, благородный муж (цзюнь цзы), низкий человек (сяо жэнь).

Philosophical positions of Confucius, Men-tszy and Syun'-tszy, are examined in relation to doctrines of education and growing-up and nature of man, and, in particular, noble man, as forming the bases of functioning of socium. There are analyzed the features of the socially-ethics filling of doctrine of representatives of early Confucianism, devoted discovering of essence of human nature.

Keywords: man, state, humaneness (zhen'), nature of man, noble man (tszyun' tszy), low man (syao zhen').

В ідейному плані конфуціанство й на початку третього тисячоліття не втрачає своєї актуальності. Більш того, його ідеї здійснюючи своєрідну

духовну експансію, стають органічними для багатьох інших (далеких від Сходу) культур. Адже вчення Конфуція та його численних послідовників, зокрема про освіту й виховання, розбудову і сутність держави, етичні категорії за довгий час свого існування завжди задовольняло усі потреби того соціуму, котрий опирався на нього. Тому з часом вагомість конфуціанства лише зростала, а згодом до шанувальників духовного спадку Конфуція долучився і західний світ. Натомість сучасний Китай, хоча й притримується червоної ідеології, вимушений постійно полемізувати з конфуціанством, яке, здається, знову поступово перемагає. Тому й не дивно, що життя конфуціанське вчення привертає увагу численних дослідників. Зокрема, різноманітні аспекти філософії Конфуція та його послідовників розглядалися в працях Л. С. Васильєва, А. Є. Лукьянова, В. В. Малявіна, О. О. Маслова, Л. С. Переломова, П. С. Попова, В. А. Рубіна, І. І. Семененка, В. Ф. Феоктистова та інших.

Взагалі, Конфуцій бере за основу свого вчення виховання та освіту, значення яких в житті й сучасного соціуму важко перебільшити. Відповідно, його етичне вчення, розгорнуте в доволі стрункий категоріальний ряд, виступає не як самоціль, а найважливіший засіб правильного вирішення соціально-політичних проблем. Тому й можна стверджувати, що соціально-етичне вчення Конфуція не є вершиною його теоретичних роздумів, як це традиційно розглядалось у синологічних колах. Воно є лише змістовним наповненням основоположного вчення мислителя про виховання та освіту. Саме це й дає змогу Китаю та іншим країнам цього регіону, котрі всотали конфуціанську ідеологію, знаходити відповідь на внутрішні та зовнішні цивілізаційні виклики і долати важкі кризові явища. Оскільки освітянська матриця, запропонована ще Конфуцієм, дозволяє досить швидко трансформувати або навіть змінити соціально-етичний наповнювач і адекватно пристосовуватись до нових умов існування. Але при цьому не слід також знецінювати роль того соціально-етичного наповнення вчення про виховання та освіту, яке було розроблене ще Конфуцієм та його учнями. Адже, по-перше, всі елементи вчення давньокитайського мислителя мають органічний внутрішній зв'язок. А, по-друге, соціально-етичні категорії, запропоновані ним, ще й досі складають основу конфуціанської філософії. Для осягнення цих категорій слід в першу чергу розглянути вчення Конфуція про сутність людини та людської природи.

Взагалі, питання про природу людини було для Конфуція одним із наріжних, найважливіших і разом з тим лейтмотивних, наскрізних протягом усієї його творчої діяльності. Але з цього приводу синологи чи не найчастіше наводять наступний уривок з укладеної трактату "Судження та бесіди" ("Лунь юй"):

"Цзи Гун сказав:

– Судження Учителя про *вень*-культуру можна почути. Судження ж Учителя про природу людини і Дао-Шляху Неба неможливо почути" [1].

На основі цієї цитати самого тексту "Суджень та бесід", котрий справді не містить визначень людської природи, а також і того факту, що два найвідоміших послідовники Конфуція – Мен Цзи і Сюнь Цзи – недвозна-

чно визначили своє розуміння людської природи (перший стверджував, що вона є цілковито доброю, а другий – що цілковито злою), загалом у синології вважають, що Конфуцій не досить чітко визначив свою позицію щодо людської природи. Тому синологи або взагалі не цікавляться поглядами Конфуція з цього питання, або ж торкаються їх побіжно, переходячи відразу до характеристики Конфуцієм людини. Текст трактату "Лунь юй" і справді містить лише натяки, щодо сутності людської природи. І ці натяки переважно несприятливі для людини. Але й щодо Неба та Небесної волі у Конфуція (у цьому самому трактаті) ми теж знаходимо лише нечисленні натяки. Однак у цьому разі дослідники зовсім не стримують себе, реконструюючи та конструюючи можливі версії та концепції. Втім, за уважного розгляду виявляється, що й розуміння Конфуцієм людської природи теж є не таким вже й простим, а побіжність її характеристики є лише позірною.

Уже наведений нами висновок, зроблений на основі окремого вислову з трактату "Лунь юй", про те, що сам Конфуцій буцім нічого цілком певного не твердив про людську природу, є безперечним та безпідставним перебільшенням. Адже не могла людина, у вченні якої чільне місце посідає моральна характеристика людини, нічого не сказати про людську природу. Останнє, як і Воля Неба, є наріжним каменем усього подальшого конфуціанства. Чому ж ми виявляємо таке очевидне уникання постановки і, тим більше, системного розв'язання означеного питання сучасними дослідниками? Причин тут чимало, однак ми спинимося лише на найважливіших із них.

Можна з певністю твердити, що Конфуцій не вважав людську природу чимось статичним і нездоланним; на його думку, вона перебуває у постійних змінах (але, зрештою, лише до певного віку). Звичайно, лише в тому випадку, якщо людина має і сили, і бажання опікуватися своєю природою. Тому позиція Конфуція з цього питання є більш значущою і продуктивнішою, ніж позиція Мен Цзи та Сюнь Цзи, що трактували людську природу занадто прямолінійно. Адже, хоч традиційно і вважається, що Конфуцій не мав послідовно продуманих поглядів на природу людини, насправді його концепція людської природи є досить чіткою і переконливо аргументованою. Не випадково вона є визначальною для всього китайського світу (та й не тільки для нього) аж до наших днів. Тому є всі підстави для твердження про те, що Конфуцій не говорив невизначено про людську природу, а що він цілком визначено висловлювався про невизначеність людської природи та її мінливість й багатомірність, суперечливість і багатоступеневість, зумовлену індивідуальними, неповторними відмінностями задатків, здатностей і здібностей, що характеризують природу людини, унікальну не тільки для неї як роду, а й для кожного окремого людського індивіда.

Конфуцій з будь-якого питання, що має смисложиттєвий характер, тобто є питанням вищої складності, ніколи не давав і не прагнув дати категоричної, однозначної відповіді. Адже будь-яка відповідь на таке питання, постаючи у значенні категоричної та однозначної, неминуче

призводила б до перекрученого тлумачення реального стану справ. Важливо зважати й на те, що життєва позиція Конфуція як Учителя полягала в тому, що людина має сама, лише і тільки сама, дійти до усвідомлення і дедалі конкретнішого розуміння суті вчення. А функція Учителя полягає в тому, щоб дати необхідний поштовх і здійснювати ненав'язливий нагляд за процесом смисложиттєвого пошуку учня. Учитель може щонайбільше тільки натякнути на правильний шлях і натяком знову ж таки допомогти не зійти з нього. Недарма Конфуцій стверджував, що вчити варто лише того, хто, виходячи з одного кута, здатен виснувати три інших. Учитель залишив нам цей один кут: натяки та напівнатяки щодо природи людини. Його кут, чи, точніше, точка зору, світоглядна позиція узагальнюючі: природа людини невизначена; послідовники його виснували ще два кути – природа людини добра (Мен Цзи) та природа людини зла (Сюнь Цзи). Ми ж можемо судити про весь трикутник, завдячуючи значною мірою тому, зокрема, що можемо спиратися на двохтисячолітній досвід розгляду цього питання конфуціанством. Конфуцій ніколи нікого ні у що не тикав носом – ні в знання взагалі, ні в негативні чи позитивні риси людської природи зокрема. Це безперечна, хоч і своєрідна делікатність людини, котра була нетерпимою лише до виявів грубого порушення ритуалу. Вже зазначалося, що для Конфуція взагалі є характерною інтендованість на людину. І це не випадково. Адже для будь-якого китайського мислителя людина є істотою вельми і вельми поважною. У китайському менталітеті людина за своєю значущістю є явищем того самого порядку, що і Небо, і Земля. Цю високу значущість людини китайці по своєму відобразили і в назві своєї країни, яку вони розглядають як Піднебесну, або Серединне Царство, що міститься між Небом і Землею.

Схожої думки дотримувався і Конфуцій: "Людина здатна звеличити Дао-Шлях, але Дао-Шлях не може звеличити людину" [2].

Звісно, це аж ніяк не означає, що Конфуцій недооцінював Дао – як загалом, так і у зв'язку з розглядом питання про природу людини. Велика роль Дао у автентичному філософському осмисленні людської природи зумовлена вже тим, що воно уособлює всеосяжність і вічність, є субстанцією, рушієм і водночас шляхом, яким здійснюється рух, силовим полем і центром всього сущого, й уже цим органічно пов'язане з природою, сутністю, єством явищ, процесів і речей світу та й самого світу людини як цілого. У визнанні такої ролі Дао Конфуцій не розходиться з іншими давньокитайськими мислителями, зокрема з Лао-цзи. Однак, на відміну від останнього, Конфуцій розглядає Дао набагато "адресніше", – саме й тільки, висловлюючись сучасною термінологією, в філософсько-антропологічному вимірі, тобто крізь призму з'ясування людинознавчої проблематики.

Людина, за Конфуцієм, – це щось виняткове, неповторне; у своїй унікальності вона, гадав мислитель, подібна до Дао-Шляху, Неба, Землі. Тому Конфуцій, характеризуючи людську природу, ніколи не застосовував абстракцій. Він завжди говорив про конкретну людську природу

конкретної людини. Це теж одна з причин, за якою від Конфуція не можна було почути загальних тверджень про людську природу як таку.

Отже, мислитель вважав людську природу невизначеною, неоднозначною, мінливою. Він убачав у ній множину найрізноманітніших рис – як добрих, так і поганих. Часто-густо, зіштовхуючись з якимось негативним виявом людської природи, Конфуцій вочевидь починав відчувати до неї недовір'я і вигукував: "Усьому кінець!". Ось один показовий приклад. Учитель сказав: "Усьому кінець! Я ще не зустрічав того, хто був би залюблений у доброчинність настільки ж сильно, як у чуттєві насолоди" [3].

А ось інший, не менш показовий. Учитель сказав: "Усьому кінець! Я не зустрічав того, хто може засудити себе в душі, коли бачить, що помилився" [4].

Ще різкішими в цьому плані є висловлювання Конфуція, що містять (у трактаті "Лунь юй") характеристику окремих людей. Скажімо: "Не вирізати візерунок на гнилому суку, на стіну з лайна не нанести тиньку" [5]. Як бачимо, у даному разі людська природа постає своїм далеко не кращим боком.

Утім, це аж ніяк не означає, що Конфуцій однозначно та остаточно ставив на ній (людській природі) хрест. Він розглядає природу людини досить реалістично, в усій її суперечливості; в одних випадках при цьому китайський мудрець акцентує увагу на негативних сутнісних рисах і виявах людської природи, в інших – на позитивних. Однак у будь-якому разі мислитель з меланхолією констатує, що в цілому природа людини аж ніяк не може бути схарактеризована як цілковито досконала. Показовим у цьому плані є шостий параграф глави 4 трактату "Лунь юй": "Учитель сказав:

– Я ще не подибував того, кому приємна людяність і бридка нелюдськість. Кому приємна людяність, того не перевершити. Кому ж бридка нелюдськість, той виявляє людяність і уникає спільного з усім нелюдяним. Чи здатний хтось бути протягом дня людяним? Я не зустрічав людей, котрим не вистачало б для цього їхніх сил. Можливо й є такі люди, але я їх не зустрічав" [6].

У іншому, 30 параграфі 7 глави, філософ, проте, застерігає й від недооцінювання людської природи, наголошуючи на тому, що між нами й людинолюбством не існує якоїсь непереборної перешкоди: "Учитель сказав:

– Хіба людинолюбство далеко від нас? Варто спрямувати себе до людинолюбства – й людинолюбство приходить" [7].

Як видно з цих кількох суджень, Конфуцій дійсно трактував людську природу неоднозначно. Справа тут ще й у тому, що він розглядав людину, крім усього іншого, і в її вихідному, початковому стані, як людину-потенцію, в котрій закладено все її майбуття. А як потенційна природа людини не може бути рельєфно вираженою в котромусь із вимірів – доброю чи злою, хоч вона і містить у собі моменти і добра, і зла. Але це поки що – всього лиш можливість, або ж синкретична єдність їх зародкових станів. Суть же справи, за Конфуцієм, полягає,

передусім, в особливостях, характері та способі перебігу процесів формування та здійснення людини. Причому це стосується аж ніяк не тільки добрих начал людської істоти. В окремих, граничних випадках реалізація людини-потенції може бути і жорстко однозначною, – наприклад, людина може реалізуватися і справді лише виключно позитивно. Більше того. Скажімо, реалізація людини як злодія, за Конфуцієм, взагалі неможлива – адже це буде нереалізованість індивіда саме як людини, втрачена можливість і потурання злому началу в собі. Але й це не єдина можливість не реалізувати себе як людину. Конфуцій говорить, нарешті, і про єдині часові рамки можливості самореалізації: "Молодших за віком слід поважати. Хто знає, можливо у майбутньому вони будуть не гіршими за нас? Але не гідний поваги той, хто не набув визнання, доживши до сорока – п'ятдесяти років" [8].

Взагалі ж мислитель наголошував, що за своєю природою люди близькі одне одному; за своїми звичками люди далекі одне від одного [9]; втім, у справі виховання, вважав він, не можна робити розрізнень між людьми [10].

При цьому, однак, важливо, гадав Конфуцій, реалістично оцінюючи, виявити справжню, приховану природу людини, з тим, щоб вже на цій основі сприяти самовдосконаленню особистості відповідно до лише їй притаманних задатків, схильностей і здатностей. Людина, зі свого боку, теж має зосередити на цьому всі свої зусилля, відшукуючи цим самим Дао й слідуючи йому. Здійснювати пошук Дао – це, за Конфуцієм, означає йти нелегким і тривалим шляхом осягнення істини, причому не абстрактної істини загалом, а конкретної, смисложиттєвої істини, сенсу буття людини. Усвідомивши ж її, індивід з повним правом може вважати, що гідно вивершив свій життєвий шлях, пройшов його не марно. "Учитель сказав:

– Якщо вранці спізнаєш Дао-Шлях, то ввечері можеш вмирати" [11].

Отже, все, напевне, визначається у свій строк: або людина реалізує себе і стає цзюнь цзи – гідним мужем, людиною з великої літери. Або ж лишається нереалізованою, поповнюючи собою шереги малих, ницих людей, сяо жень (або ж як найменував їх у своєму перекладі Л. М. Толстой, – "темних людей"). Слід зазначити, що Конфуцій фактично створив певну схему, що складається з трьох основних типів людей: цзюнь цзи, сяо жень та жень. Л. С. Переломов у своїй праці "Конфуцій: життя, вчення, доля" характеризує цю схему так: "Тому він (Конфуцій – *О. Б.*) розглядає людину у трьох вимірах, поділяючи відповідно людей на три категорії, позначені термінами "цзюнь цзи", "жень" та "сяо жень" [12]. Сам Переломов не занадто зацікавлений у докладному розкритті "триєдності" людини, його увагу більше привертає традиційне співвідношення цзюнь цзи та сяо жень. Але вся справа в тому, що інші дослідники взагалі не беруть до уваги згадану триєдність, обмежуючись виключно характеристикою двох вищезгаданих типів. Однак крім того, що Конфуцій у тексті трактату "Лунь юй" кілька разів згадує про жень, або середню людину, слід зважати й на те, що йому взагалі атрибутують авторст-

во про золоту середину. Тому залишати поза увагою середню ланку, жень, людину-потенцію ні в якому разі не можна. Слід, крім усього, мати на увазі й те, що жень Конфуцій розглядав і як термін збірний, тобто такий, котрий застосовувався ним тоді, коли йшлося про людей взагалі. І, нарешті, вже у значенні гуманності, людяності, людинолюбства, вміння подолати свою природну недосконалість і діяти доброчинно, згідно з Правилами обов'язкового й чітко визначеного ритуалу, жень постає у Конфуція як атрибутивна якість цзюнь цзи. Адже "якщо благородний муж втратив людинолюбство, то як він може носити таке високе ім'я? Благородного мужа навіть на час трапези не полишає людинолюбство – воно постійно з ним: коли він поспішає й коли у нього важкі часи" [13].

Як ми побачили, спадок, залишений Конфуцієм своїм послідовникам, засвідчував невизначеність людської природи в трактуванні Великого Вчителя. Конфуцій дуже великого значення надавав гуманності й справедливості, наголошуючи на тому, що кожна людина має, незважаючи на власну вигоду, або ж навіть і на шкоду їй, робити те, що їй належить робити, в тому числі й передусім – зробити з себе самої ту істоту, якою вона не лише може, а й повинна стати. Однак при цьому Учитель висловлював означені положення у вигляді своєрідних категоричних імперативів, оскільки не пояснював і не обґрунтовував, чому саме людська поведінка має бути такою, а не іншою. Саме це, а також розуміння Конфуцієм вихідної природи людини як невизначеної, дало змогу його найближчим послідовникам трактувати цю позицію в різних варіантах. І, крім цього, – не визначати належну діяльність і поведінку людини суто директивно, а намагатися пояснити й обґрунтувати їх відповідно до особливостей споконвічної людської природи.

Якщо, зокрема, вести мову про Мен-цзи, то у побудові свого вчення він виходив, як з основоположної, з тези про те, що природа людина добра. "Тенський князь, – констатується у 3-й главі трактату "Мен-цзи", – будучи наступником престолу й вирушаючи у царство Чу, проїздом через Сун, бачився там з Мен-цзи. Мен-цзи тлумачив йому про доброту людської природи й у розмові неодмінно вихваляв Яо та Шуня" [14].

Коментуючи це місце означеного трактату, П. С. Попов слушно акцентує увагу на його тлумаченні Мен-цзи й досить докладно його пояснює. "Заслуга Мен-цзи щодо конфуціанства, – підкреслює Попов, – на думку сунського філософа Чен-цзи, полягає в тому, що він розвинув і з'ясував учення про досконалу доброту природи, дарованої небом людині, котра з виявленням пристрастей, залежно від спрямованості їх у добрий чи поганий бік, набуває доброго чи поганого характеру. Люди, подібні до Яо та Шуня, схвалюються Мен-цзи тому, що вони зберегли даровану їм небом добру природу в недоторканій цілісності й тому вони і без учення володіли всіма моральними (звичаєвими) та розумовими досконалостями. Для інших же людей, котрі під впливом пристрастей затемнили й спотворили першопочаткову добру природу, щоб повернути її, потрібне неухильне спостереження за своїм внутрішнім світом і постійне самовдосконалення" [15]. Поняття доброти людської природи у

Мен-цзи нерозривно пов'язане з поняттям вигоди. Гуманне почуття і справедливість коріняться в природі людини і тому, що якщо люди будуть слідувати за законами природи, то, хоча б вони і не шукали вигод, останні будуть природним наслідком їхнього способу дій. Коли ж люди будуть керуватися тільки своїми суб'єктивними примхами, вони прагнутимуть виключно до особистої користі, сягнути котрої вкрай нелегко. Але, навіть здобувши її, не зможуть її реалізувати і лише завдадуть собі шкоди. "Гуманне почуття і справедливість, – зазначав старий китайський мудрець, – кореняться у природі людини, й тому, якщо ми будемо дотримуватися законів природи, то хоча б ми й не шукали зисків, вони будуть природним наслідком нашого способу дій. Але якщо ми даватимемо волю своїм особистим бажанням, то, прагнучи власної вигоди, ми не отримаємо її, а зашкодимо собі" [16].

Шляхетний муж, на відміну від пересічних людей, не відмовляється від вигод, але водночас не надає їм особливої ваги.

Більше того, шляхетний муж не лише не "зациклений" на своїй вигоді, а передусім повинен турбуватися про благо інших. Якраз ця любов до інших і буде, за Мен-цзи, тим чинником, який створює основи гуманного правління: "Шануючи своїх старих (батьків і старших братів), поширюйте це шанування і на чужих; плекаючи своїх пташенят, поширюйте цю любов і на чужих, і тоді всесвітом буде легко управляти. У Ши-цзині сказано: "Він (Вень-ван) слугував прикладом для своєї дружини та для братів і цим упорядкував родове володіння". Це значить, що він поширював на них свою любов і тільки. Тому поширення милосердя достатньо для того, щоб любити і охороняти всіх у межах чотирьох морів.

Те, чим стародавні люди переважали (сучасних) людей, полягало ні у чому іншому, як у тому, що вони вміли поширювати свою діяльність на інших. Тепер наше милосердя таке повне, що сягнуло навіть тварин, проте дія його не поширилася тільки на народ. Як же так?" [17].

Немилосердність до народу, приречення його на злидарювання й страждання неминуче обертається проти самих же можновладців, псуючи початково добру природу простих людей, розбещуючи й перетворюючи їх на таких, що не бажають добровільно керуватися законами. Тільки вчені, констатує Мен-цзи, спроможні лишатися постійними, тобто незіпсованими, не маючи нерухомого майна та постійного заняття, котре забезпечувало б принаймні необхідними засобами існування; а простолюдини за відсутності постійного заняття та нерухомого майна самі теж втрачають постійність і стають розпущеними, аморальними, марнотратними і здатними на яку завгодно негарну справу. Дотримання законів, усталеного в суспільстві порядку досягаються в такому разі лише з величезними труднощами, через покарання за злочини та страх перед цими покараннями. Саме таким і є, наголошує мудрець, існуючий стан речей. Народ володіє такою власністю, що у нього не вистачає засобів як для утримання батьків, так і для прокорму жінки та дітей; якщо рік урожайний, народ бідує, якщо неврожайний – не уникає загибелі. За таких умов йому доводиться турбуватися тільки про врятування від

смерті, побоюючись, що й цього він не встигне зробити. Хіба ж тут до церемоній чи виконання обов'язку? Тому, підкреслює мислитель, "розумний державець створює для народу власність (майно) таким чином, щоб у нього неодмінно вистачало засобів як для прогодування батьків, так і для прохарчування жінки й дітей, щоб у врожайний рік вони були постійно ситими, а у нещасливий – уникали смерті. Якщо після цього він (державець – *О. Б.*) буде спонукати народ тягнутися до добра, то він легко піде шляхом добра" [18].

Ця вимогливість Мен-цзи щодо шляхетних мужів та їх вигоди виправдовується спрямованістю, що упорядковує його вчення. Адже серцевиною його політичних поглядів була ідея "гуманного правління" (жень чжен), покликана сприяти процвітанню єдиної держави та її правителя. А вона, в свою чергу, ґрунтувалася на визнанні дуальності людей Піднебесної, точніше їх поділу на тих, хто управляє, і тих, ким управляють. У великих людей, був переконаний китайський мислитель, є свої справи, а у малих – свої. До того ж, вимагати, щоб кожна людина сама готувала для себе все те, що виробляється для неї ремісниками, які тільки можливі, – це призвело б до того, що увесь народ снував би без відпочинку. Тому й говориться, що "одні працюють розумом, а інші – мускулами (силою); ті, хто працює розумом, керують людьми, а ті, хто працює мускулами, керуються людьми; ті, ким управляють, утримують тих, хто ними управляє. Ті ж, хто управляє людьми, утримуються тими, ким вони управляють. Така загальна для всіх справедливість у Піднебесній [19]. А окрім того, гуманне правління має, за Мен-цзи, забезпечувати передусім заможне життя народу, його добробут і, тим самим, – лад, взаємоузгоджені відносини людей, спокій та процвітання Піднебесної. Давньокитайський філософ при цьому досить докладно описує те, що він розуміє під забезпеченням, на основі гуманного правління і послідовного дотримання гуманних принципів, процвітання Піднебесної та заможного життя народу.

На відміну від вчення Мен-цзи, для третього основоположника конфуціанства, Сюнь-цзи, саме питання про природу соціального буття людини є в його системі лейтмотивним, якщо не найголовнішим взагалі. Виявилося це, зокрема, у тому, що саме він, чи не першим з давньокитайських мислителів, послідовно простежуючи особливості взаємозумовленості стихійно-закономірного природного процесу й свідомо-цілеспрямованої діяльності людини, обстоює думку, за якою саме й лише людська істота здатна, осягнувши "природну постійність", втілену передусім у дао, "підкорити собі Небо і Землю й примусити слугувати собі речі. Закладаючи, з таких позицій, власне "теоретичну" основу конфуціанства, саме Сюнь-цзи, строго кажучи, висунув ідею кристалізації основного конфуціанського постулата – "правління досконалого вана", яке постає як уособлення дао в життєдіяльності людей, здійснюючись через діяльність досконалих мужів (цзюнь-цзи). Ця ідея проглядає вже у висловлюваннях і Конфуція, і Мен-цзи, проте однозначно, чітко сформульована й послідовно проведена вперше тільки Сюнь-цзи. Реалізує її

мислитель, виходячи, як із засновної, з тези про те, що, будучи, за самою своєю природою, істотою злою, людина в процесі подальшого розвитку може істотно, а то й взагалі докорінним чином змінитися, здійснивши своєрідний метаморфоз. Дійовими засобами виправлення, а то й подолання початково навіть не просто недосконалої, а взагалі недоброї природи людини давньокитайський мудрець розглядав такі норми людського співжиття, як "лі" (ритуал) та "і" (почуття обов'язку).

Сюнь-цзи відомий також тим, що, хоч традиційно належить до конфуціанців, мав значний вплив на формування інших учень, насамперед легізму. Це простежується явно і беззаперечно. Вплив був настільки очевидний, що дав підставу, починаючи з династії Сун (960–1279 рр.) вилучати працю мислителя із списку канонічної конфуціанської літератури.

Для нас у творчості Сюнь-цзи цікавим є, передусім, розділ "Про злу природу людини" (Син е) [20], в якому і викладено позицію щодо людської природи як споконвічно злої і такої, яка потребує приборкання і перетворення за допомогою певних елементів людської культури. Цікаво, що навколо цього розділу якраз і розгорілися палкі суперечки у світовій синології.

Умовно всіх синологів, які займалися цією проблемою, можна було б поділити на три категорії:

- одні вважали, що розділ, безперечно, написаний самим Сюнь-цзи; він цілком лягає в основу його вчення і проймає всі складові частини цієї філософської системи;
- інші твердили, що хоч розділ і належить Сюнь-цзи, але у ньому містяться положення, які входять у певну суперечність з усім його вченням;
- нарешті, треті доводили, що розділ був написаний взагалі не Сюнь-цзи.

Справді, теза про злу природу людини не наводиться більше в жодному з розділів трактату "Сюнь-цзи". Але це аж ніяк не означає, що вона не має значення для системи, яку приписують Сюнь-цзи. Адже якраз через неї, сукупно з деякими іншими (наприклад, запереченням волі Неба й божественності влади правителя) трактат "Сюнь-цзи" і був вилучений з переліку конфуціанських канонів. Окрім того, Сюнь-цзи, як і сам Конфуцій та Мен-цзи, був зорієнтований передусім на людину. Тому той факт, що така важлива ідея, запроваджена Сюнь-цзи, артикулюється ним лише в одному з розділів і більше ніде не тільки не використовується, а й навіть не згадується взагалі, здається принаймні дивним. І міркування В. Ф. Феоктистова [21] про те, що, мовляв, ця ідея не суперечить основній думці трактату, аж ніяк не можна розглядати як вагомий аргумент на користь того, що згаданий розділ є органічною частиною трактату, а не є стороннім додатком. Особливо, якщо йдеться про специфіку давньокитайського трактату взагалі і якщо традиційно його ідеї приписуються якомусь автору. А щодо трактату "Сюнь-цзи" традиційно вважають, що його автором, принаймні більшості, якщо й не всіх розділів, є сам мислитель. Слід зазначити, що відмітною рисою давньокитайського "авторизованого" трактату є часта повторюваність, від перших і до

останніх рядків, його лейтмотивних, наріжних, основоположних ідей. Прикладами можуть слугувати ті ж "Дао де цзин", "Чжуан-цзи", "Лунь юй", "Мен-цзи", у яких основні ідеї проходять через увесь текст. Так що факт використання такої важливої ідеї лише в одному з 32 розділів трактату здається принаймні дивним.

Це можна було, гадаємо, пояснити тим, що стилю Сюнь-цзи притаманні певний схематизм і обмеженість, адже він першим зробив жорсткішими теоретичні структури конфуціанства. А тому, можливо, і відніс розробку цієї ідеї у відповідний їй розділ і надалі її не чіпав. Це, до речі, дещо схоже на стиль відомого трактату "Мо-цзи", де в певних розділах йшлося про певні речі. Але навіть там основні ідеї теж проходять наскрізно через весь трактат.

Водночас, ніяк не можна визнати, що ідея даного розділу така незначна, що не згадується більше ніде – адже, по суті, вся вона присвячена критиці однієї з найзначніших ідей Мен-цзи про доброту людської природи. Тому то й виникла гостра дискусія між синологами: як виправдати стриманість трактату "Сюнь-цзи" щодо такого важливого питання конфуціанства того часу?

З нашого погляду, цю загадку можна розв'язати таким чином.

По-перше, Сюнь-цзи міг під час написання розділу, що розглядається, поставити собі за мету показати неспроможність учення Мен-цзи і взяв за основу критики його положення про добру природу людини, оскільки саме воно видалося йому найвразливішим. Якщо це й справді так, то твердження Сюнь-цзи про злу природу людини мало швидше не стверджуюче, а заперечуюче значення. Тоді стає зрозумілим, чому воно не трапляється в інших частинах його системи.

По-друге, можливо в цьому разі виявився вплив легізму на Сюнь-цзи, що, з одного боку, спонукало філософа до схематизування конфуціанства, а з іншого – призвело його до негативного сприйняття людської природи. Але, оскільки таке сприйняття не відповідало загальному руслу конфуціанського вчення, він міг, щоб не псувати стрункості вчення і солідарності з конфуціанцями, винести свої погляди в окремий розділ.

По-третє, розділ справді може бути просто пізнішою вставкою, у якій один із послідовників міг викласти свої, дещо жорсткіші, погляди на людину та її природу. Справді, вплив легізму на Сюнь-цзи такий великий та значний, що при цьому змінюється не лише типовий для конфуціанства характер учення, а й навіть стиль його викладу.

Так, з одного боку можна поставити Конфуція та його безпосередніх учнів, з іншого ж – Мен-цзи та Сюнь-цзи. Як уже зазначалося, Конфуцій зосереджував свої зусилля на етиці та моральних перетвореннях у суспільстві, заперечуючи при цьому продуктивність не тільки правового перетворення людини за допомогою юридичних законів-приписів, – з одного боку, а й втечі людини у незайману природу, – з іншого. На відміну від нього, Мен-цзи та Сюнь-цзи намагались зосередити свою увагу на визначені сутнісних якостей людської природи, виходячи з яких можна й обґрунтовувати різноманітні соціальні процеси та зміни.

1. *Переломов Л. С.* Конфуций: "Лунь Юй" / Л. С. Переломов ; [пер. с кит., коммент. Л. С. Переломова: Факсимильный текст "Лунь юя" с коммент. Чжу Си] – М. : Изд. фирма "Вост. лит-ра" РАН, 1998. – С. 336. 2. Там же. – С. 416. 3. *Конфуций.* Изречения / Конфуций ; [пер. с кит. И. И. Семененко]. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – С. 74. 4. Там же. – С. 36. 5. Там же. – С. 33. 6. Там же. – С. 30. 7. *Переломов Л. С.* Указ. соч. – С. 352. 8. *Конфуций.* Указ. соч. – С. 49. 9. Древнекитайская философия. Собрание текстов : в 2 т. Т. 1. – М. : Мысль, 1972. – С. 171. 10. Там же. – С. 168. 11. *Переломов Л. С.* Указ. соч. – С. 329. 12. Мэн-цзы / [пред. Л. Н. Меньшикова ; пер. с кит., указатели В. С. Колоколова]. – СПб. : Петербургское востоковедение, 1999. – С. 188. 13. *Переломов Л. С.* Указ. соч. – С. 327. 14. *Попов П. С.* Китайский философ Мэн-цзы / [пер. с кит., снабженный прим. ; посл. Л. С. Переломова]. – М. : "Восточная литература" РАН, 1998. – С. 79. 15. Там же. 16. Там же. 17. Там же. – С. 13. 18. Там же. – С. 17. 19. Там же. – С. 90–91. 20. *Сюнь-цзы.* Избранные трактаты // В. Ф. Феоктистов Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы: Исследование и перевод. – М. : Наука ; Главная редакция восточной литературы, 1976. – С. 256–266. 21. *Феоктистов В. Ф.* Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы: Исследование и перевод / В. Ф. Феоктистов. – М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1976. – С. 120–135.

Надійшла до редколегії 21.09.12

УДК 141.7:165.4:165.212

В. М. Брижнік, асп., КНУТШ

КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНІ ПІДСТАВИ СУЧАСНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЙНОЇ КРИЗИ СИМВОЛІЧНОГО СПРИЙНЯТТЯ СОЦІАЛЬНОЇ ДІЙСНОСТІ

Стаття присвячена виявленню залежності соціальних реалій сьогодення від динамізму символічних змістів у культурних просторах людства.

Ключові слова: становлення, мова, комунікація, сприйняття, емансипація.

Статья посвящена выявлению зависимости социальных реалий настоящего от динамизма символических смыслов в культурных пространствах человечества.

Ключевые слова: становление, язык, коммуникация, восприятие, эмансипация.

The article is devoted the exposure of dependence of present social realities on dynamism of symbolic senses in cultural spaces of humanity.

Keywords: becoming, language, communication, perception, emancipation.

Завершення XX сторіччя принесло людству довгоочікуване припинення антагонізму двох ідеологічно різно-векторних політичних об'єднань – Варшавського блоку й НАТО. Це міжцивілізаційне протистояння, що мало назву "холодна війна", ледве не призвело до термоядерної катастрофи,. Проте завчасно оголошений американським науковцем Ф. Фукуямою "кінець історії", як остаточне усунення в історії людей перманентної ворожості, не відбувся. Натомість, замінивши собою биполярне, постало багатополярне протистояння локальних цивілізацій. На переконання С. Гантінґтона, суть новопосталого конфлікту проявилося як нерозуміння засадничих духовних принципів суспільного життя цих цивілізаційних утворень, а відтак і свідомого неприйняття ними самобутності соціокультурних феноменів одна одної [1]. Збільшення радикальності кризових явища надає можливість постулювати останніх як міжцивілізаційний антагонізм, зумовлений конфліктом різно-сутнісних культур, які не мають або втратили такі спільні смислові точки дотику, що ефективно сприяли би порозумінню. Однією із таких точок, що мають виконувати функцію чинника вгамування неприязні між носіями різних куль-

тур, є символ – загальновизнаний умоглядний компонент будь-якого культурного простору. Відтак предметом цієї розвідки постає аналіза духовної суті символу як смислового змісту будь-якого культурного феномена, а об'єктом – розгляд соціально-інтеґративної функції символу. Мета даного дослідження – теоретичне виявлення залежності активності соціальних утворень від міри присутності символічних змістів у приналежних їм культурних формах. Це надасть можливість довести як суспільну актуальність, так і позачасову наукову цінність тематики подібних розвідок. Серед імен науковців, які в своїх творах торкалися теми символічного, необхідно виокремити: Ж. Бодріяра, Л. Вайта, Е. Дюркгайма, Е. Касірера, С. К. Ланґера, Ґ. В. Ляйбніца, М. Мерло-Понті, Ч. Мориса, Ф. Ніцше, Псевдо Діонісія-Ареопагіта, Г. Сковороду, Філона (Александрійська школа), Е. Фьоґеліна, А. Шюца тощо.

На початку 60-х рр.. XX ст. була опублікована книга відомого канадійського соціолога й культуролога Маршала Мак-Люена "Галактика Ґутенберґа. Становлення людини друкованої книги" (1962). В цій роботі Мак-Люен, ґрунтовно проаналізувавши культурний феномен європейського книгодрукування, виявив важливість упливу даної технології на духовне становлення західних суспільств. На переконання автора, цей технічний винахід для становлення європейської цивілізації мав історичне значення, котре без сумніву можна визначити як коґнітивно-революційне. Історія культури людства вказує, що європейці не були першовідкривачами друкарства. Значно раніше, на багато сторіч до них, у Стародавньому Китаї була винайдена перша технологія продукування друкованих текстів, яка історично випередила зародження друкарства у площині західної культури. Однак, європейці поставилися до сутності цього технічно-інноваційному винаходу у принципово інший спосіб, що було позначено самобутньою особливістю західної духовності [2]. Смисл цієї особливості такий – на момент зародження книгодрукування в Європі існувала суттєва відмінність щодо сприйняття тексту між давніми китайцями та європейцями раннього періоду Відродження. Мак-Люен указує на різницю, що спонукала виокремлення коґнітивних здатностей європейців стосовно східної ментальності: "Метою друку для китайців не було створення однотипних відтворювальних продуктів для ринку та формування цінової системи. Друк для них був альтернативою молитовних барабанів і візуальним засобом для посилення вимовленого заклинання, щось на кшталт того, чого домагається реклама" [3]. Найочевидніша властивість тієї технології – перманентне відтворення змісту тексту, його монотонне повторення, котра призводить до гіпнотичного самонавіювання (суґестії), і до бажаної читачем екзальтованої одержимості. Останньому сприяла така особливість тодішнього китайського письма: кожен ієрогліф середньовічної китайської мови, а їх було декілька тисяч, виступав у ролі певного знаку, котрий має відповідний йому конкретний образ. Як відомо, в давньо-китайському письмі склалося так, що кожне слово цієї мови складалося з кількісного набору ієрогліфів, зв'язок між якими був чуттєво-механічним. Ієрогліфічне слово

(ідеограма) поставало якісним знаком, що передусім одночасно впливає на такі чуття людини як пам'ять та уяву. Суть ідеограми виявляє себе в тому, що вона не диференціює чуття реципієнта, не розмежовує одне від одного образ речі або явища та їхні значення. Європейське же сприйняття тексту постає принципово інакшим за старокитайське. В Європі вживають абетку фонетичну (латиницю), тобто таку, яка співставляє кожен вимовлений звук із відповідною лише йому літерою. Відмінність між ієрогліфічним письмом і фонетичним у площині індивідуального сприйняття колосальна, як стверджує Мак-Люен. Він пише: "Тільки фонетична абетка призводить до розриву між зором і слухом, між семантичним значенням і візуальним кодом; і тому лише фонетичне письмо має силу перевести людину з племінної культури в цивілізаційну сферу, замінивши їй вуха на очі" [4]. Розірваність чуттєвого сприйняття при використанні фонетичної абетки в артикульованій мові дієво призвела до умоглядності взаємин образу й відповідному йому смислу. Цей смисл можна беззастережно визначити як символічний. Надзвичайний подарунок стародавніх римлян – фонетична абетка, виявилася безцінним даром для західної цивілізації, посприявши активізації всіх культурних форм останньої через уплив на індивідуальну дієвість європейців. Це історично призвело до піднесення їх на щабель соціально-економічного і промислово-технологічного лідера людства. Останнє здійснилося, на переконання Мак-Люена, в наслідок соціально-еволюційного переходу від мовно-акустичної традиційної культури до візуально-образної модерної культури, в основу котрої європейським книгодрукуванням був закладений елемент символічного сприйняття дійсності як умоглядно-належного [5]. Активізацію інтелектуальних здатностей європейців, за Мак-Люеном, спричинив такий індивідуальний спосіб осягнення текстів: мовчазне візуальне занурення в зміст друкованої інформації [6], що виразно виокремило сприйняття європейця, як особистісне, від сприйняття представників інших народів. Цей чинник у принциповий спосіб поглибив особистісне диференціювання людини європейської культури від влади загальних імперативів. Поряд із тим слід зауважити на наступне: якщо раніше, за меншої кількості рукописних текстів, письменна людина могла собі дозволити розкіш повільно читати в голос, то при збільшенні кількості книг, друкованих, освічені люди були змушені читати багато й мовчки, невпинно нарощуючи особистісний інтелектуальний досвід – форму духовної якості.

Недивно, що на роль першої книги, котру береться видавати першодрукар Й. Ґутенберґ, обирається так звана 42-рядкова Біблія, як такий промисловий продукт, на який існував ґарантований духовний попит у тодішній Європі. Також як і на будь-який інший християнсько-релігійний, теологічний текст [7], що вказує на особливу духовну активність тодішніх європейців. Важко заперечити такий історичний факт: без зародження і розповсюдження технології друкування сакральних текстів виникнення в Європі Реформації християнства було би загальмоване або не відбулося взагалі. Німецьке бюрґерство, створивши технологію книгод-

рукування, через півсторіччя породжує і культурний феномен європейської Реформації, поєднавши обох у духовній синтезі своєї землі. Хоч раніше за німецький протестантизм деякі європейські народи породжували релігійні рухи, котрі могли би реалізуватися як церковно-реформаторські, але історично склалося так, що наприкінці Середньовіччя лише на теренах північної Європи сформувався необхідний міський штиб співжиття людей, дієва бюрґерська культура, що стає духовним підґрунтям і книгодрукуванню, і релігійній Реформації, соціокультурна синтеза котрих постала одним із чинників соціально-економічного поступу західної цивілізації [8]. Мак-Люен посилається на твір культурологів Февра та Мартена "Поява книги", в якому доводиться, що однією з основних підстав зародження європейського гуманізму було піднесення авторитету друкованих текстів, зміст яких у переважній кількості був християнсько-сакральний. Цей чинник підготував духовне підґрунтя для зародження процесів реформування християнства на європейських теренах. Зважаючи на те, що однією з засадничих вимог Реформації було індивідуальне звернення вірянина до сакрального об'єкта, здійснене рідною мовою, саме дане застосування мови зумовило виокремлення комунікативних особливостей європейців, історично спричинивши розгортання соціокультурного поступу західних суспільств. Вихідною підставою цього руху стало попереднє поширення в містах Європи серед світських освічених людей таких богословських і релігійно-філософських книг, які потребували ґрунтовної рефлексії [9]. Таких текстів, смисли котрих, активізувавши інтелектуальну активність носіїв інтелектуальної свідомості, вплинули на діяльну активність західної колективної свідомості. Відтак духовна енергія символу в соціокультурному житті Європи зумовила дієвість особливого ґатунку індивідів, приналежних даному простору, виконуючи функцію інтелектуального каталізатора історичних перетворень.

На декілька років раніше за видання даного твору Мак-Люена були опубліковані в Сполучених Штатах декілька робіт німецьких дослідників-емігрантів. Ці праці здійснили суттєвий уплив на погляди науковців Нового світу щодо значення присутності символічного в соціокультурному просторі. Однією серед тих робіт була книга Ернста Касірера "Дослідження про людину. Вступ до філософії людської культури" (1945). В цьому творі Касірер, виявляючи питомі риси символічного наповнення культурних форм, продуктивно використав принцип історизму у дослідженні становлення культури людства. Вихідною концепцією мислителя було наступне: історичне здійснення філософського знання як належного компонента соціокультурного становлення цивілізації. Адже саме це знання здатне, диференціювавши світ сутностей од світу феноменів, синтеза котрих історично відбулася у плині природного розвитку Заходу, спрямовувати індивідуальну свідомість у бік суспільно-необхідних орієнтирів. Ця свідомість, за Касірером, у плині становлення європейської суспільності "зміцнювала" і вивищувала інтровертну позицію своєї суб'єктивності стосовно екстравертного сприйняття, виокремлюючи особ-

ливість західних культурних форм. У такий спосіб свідомість, обернена в саму себе (самосвідомість), активно долучилася до загального процесу культурного творення цивілізації, надаючи останній необхідний індивідуально-творчий імпульс. Утім, указує Касірер, досить швидко проявилися такі побічні особливості інтровертної позиції, що виявили її недосконалість у площині суспільних стосунків. Відтак ці її вади постають об'єктом наукового зацікавлення для гуманітарно-теоретичних пошуків єдності і однорідності природи людського пізнання. Головний аргумент цієї точки зору: інтровертна свідомість не здатна адекватно відтворити об'єктивну картину дійсності, що суб'єктивно вбачається нею суцільною, цілісною. "Реальність не єдина і не однорідна, а, навпаки, – стверджує Касірер, – надзвичайно різноманітна; у ній стільки ж багато різних схем і зразків, скільки і різних організмів" [10]. Це стосується як біологічного світу, невід'ємною часткою якого є людина як вид, так і особистісного світу, характерною особливістю котрого є творення не лише кількісних змін органічного порядку, а й змін іншого ґатунку – якісно духовних. Мислитель указує на те, що "людина зуміла відкрити новий спосіб адаптації до оточуючого середовища. У ній між системою рецепторів і ефекторів є ще третя ланка, яку можна назвати символічною системою" [11]. Останнє раз і назавжди культурно детермінує свідомість людини, вкоренивши її в новий вимір реальності, котрий Касірер називає "символічним універсумом". Цей універсум розгортається, маючи вигляд умоглядної "мережі", змістом якої є мова, міф, мистецтво, релігія тощо. Безупинне розгортання символічності даного контексту водночас і духовно зміцнює, й інтелектуального витончує цю мережу. Тож згадані культурні форми необхідно розглядати як символічні, так само як і надалі визначати суть людини не тільки як "animal rationale", а й "animal simbolicum". Лише в такий спосіб ми можемо зрозуміти наступний шлях людини, свідомої особистості, в соціокультурну реальність якої залучені символічні форми – належні чинники опосередкування як об'єктивного світу, так і духовного виміру іншої людини. Філософ переконаний, що найефективнішим засобом адекватного осягнення дійсності людьми постає міжособистісна мовна комунікація, такий гармонізований зв'язок однієї людини з іншою, що ґрунтується на усвідомленні рівноцінності культурних засад. За Касірером, таке мовлення диференціює світ людини від тваринної комунікації, відмінність між якими тотожна межі, що відокремлює емоційну і пропозиційну мову. Суть даної відмінності – принципова протилежність символу у площині комунікативної практики сигнальному повідомленню. Застосування символічної комунікації, як універсального чинника культурного порозуміння, дещо нейтралізоване очевидністю верифікаційної несталості символу. Адже "символ є не лише універсальним, а й надзвичайно плинним" [12], – переконує автор. Якщо сигнал і знак жорстко закріплені до певного явища або речі, то символічне характеризується рухомістю, багатоманітністю, різнобічністю конотаційних смислів. Ця здатність приналежна певним культурним формам, присутність символічного в межах яких сприяє адекватному тлумаченню соці-

альної дійсності, надаючи даним формам можливість виконувати функції "десигнатора" реальності. Адже, як твердить автор: "… без символіки життя людини мусить бути уподібненим життю бранця Платонової печери. Життя людини має тоді обмежитися біологічними потребами і практичними інтересами; вона не зможе отримати доступ до "ідеального світу", що відкривається з різних боків релігією, мистецтвом, філософією, наукою" [13]. Тобто всіма культурними формами, що виконують завдання щодо соціальної інтеґрації, будучи підпорядковані специфіці певного мовного співтовариства. Тут автор недвозначно вказує на парадоксальну суть мови як символічної форми. Позаяк співтовариство людей не може відбутися без усталених принципів мовної комунікації, котра вможливлюється через перебування індивідів в одній "ментальній настанові", то остання постулюється мислителем такою, що "є приналежною дорослій людині, яка повністю опанувала рідну мову" [14]. Відтак постає очевидним, що ніщо так не гальмує творення повноцінної цивілізаційної спільноти як різність мов, адже досконале оволодіння іншою мовою для свідомості пересічної людини є важко-здійсненим. Якщо головною умовою для входження в контекст іншої культури є вимога навчитися мислити даною мовою, то вочевидь дане завдання не кожний індивід здатний виконати. "На пізнішій і більш просунутій стадії нашого свідомого життя ми ніколи не зможемо повторити процес, який уперше ввів нас у світ людського мовлення", – стверджує автор і продовжує: "…реальна важкість, як це не парадоксально, знаходиться не стільки у вивчені нової мови, скільки в забуванні старої" [15], – пише Касірер. Дана точка зору мислителя змушує дійти переконання щодо необхідності постійної присутності в соціальній реальності індивідуальної свідомості особливого ґатунку. Такої, котра буде спроможною перманентно усувати надмір знаковості міжкультурної комунікації, з'єднуючи символічними посланнями один мовний простір з іншими. Подолання міжкультурного кордону передусім має здійснювати таке мистецтво, головне завдання творів якого – усунення фактичності суб'єктивного сприйняття, неодмінною умовою чого є духовна наснага його творців. Як будь-яка національна літературна мова може виразити всі смислові нюанси і тонкощі різноманіття людських стосунків, так і мистецтво, як інтернаціональний медіум, має можливість усебічно охопити весь світ людських стосунків і, проникнувши до його потаємних глибин, у відповідний спосіб виразити сутність природного й духовного життя будь-якої людини. Безсумнівним є переконання автора в тому, що твори мистецтва народжуються не в фізичному чуттєвому світі, а в символічному просторі. Для їх рефлексії і тлумачення потрібні інші методи, ніж ті, що застосовуються "при виясненні причин" дійсного. Касірер, указавши, що саме символізм мистецтва дієво сприяє нашому сприйняттю буття, констатує факт упорядкування світу людських стосунків саме якістю подібних культурних форм. Суспільна моральність, одна з тих форм, що у суспільному середовищі керує нашим життям, прагненнями та діями, й наука, що надає потрібного напрямку нашими думками, перманентно

осягаючи світ за допомоги понять, постають належними компонентами "символічної сфери" соціального життя. В такий спосіб інтелектуальний простір, зумовлений синтезою символічних форм, отримує наснагу долати "природну інерцію людини й надає їй нову здатність – здатність постійно перетворювати людський універсум" [16]. Ці погляди Касірера вможливлюють визначення сутності людини: через осягнення смислової плинності символічних форм здійснюється процес коґнітивного становлення людини як креативної особистості. Вона, еволюціонувавши від свого первісного стану частки природного світу до духовної особистості, чий світ умішує в себе наукове розуміння, філософське мислення і мистецьке відображення дійсного, виховане символізмом культурних форм, історично експлікує умоглядні смисли у соціокультурних контекстах. У цьому творі Касірер теоретично довів суспільно-провідну роль культурних форм, міра символічного наповнення котрих зумовлює тривалість історичного поступу суспільності. Саме цей зміст здатний нівелювати поширення в між-людських стосунках настанову знакової комунікації, причини культурного непорозуміння для тих, хто прагне індивідуальної свободи.

В соціально-філософському творі представників Франкфуртського гуртка Теодора Адорно та Макса Горкгаймера "Діалектика Просвітництва" (1947) точка зору Касірера щодо ціннісно-суспільної ролі символу отримала ідейну підтримку. В цій роботі франкфуртські мислителі вказують, що в контексті історичного становлення європейської цивілізації, котра еволюціонувала, діалектично поєднуючи у своїх межах такі культурні феномени: міф, релігія, наука, філософія, техніка, мова тощо, соціально-інтеґральна функція символу була історично усунута діалектичною синтезою цих феноменів із суспільного простору європейців. Поступ європейської цивілізації, внаслідок діалектичного нашарування цих культурних феноменів, змінивши на певному етапі своєї історії напрям руху на діаметрально протилежний, повертає у бік своїх культурних витоків. Причиною даному поверненню було відродження тоталітарними ідеологіями, політичним продуктом культури індустріально-масового суспільства, в соціокультурному просторі модерних суспільств тих соціальних практик, що властиві лише архаїчним соціумам. У результаті цього повороту новітнє поганство заступає місце європейській версії раціоналізованого християнства; умоглядність філософського знання, продуцента умоглядних цінностей, усувається з суспільного простору сукупністю приписів та настанов позитивної науки; мова, як засіб комунікації емансипованих особистостей та поширення в суспільному контексті належних орієнтирів, трансформується в настанову однобічного знакового мовлення.

Франкфуртські філософи переконують, що владне утвердження в суспільності приписів масового соціуму реалізують "культур-аґенти" цього утворення, в межах якого вони поширюють мистецький продукт "культур-індустрії". Зміст цих творів визначений франкфуртськими мислителями таким, що зумовлений впливати одночасно на індивідуальне та колективне сприйняття. Вони вказують на цей сучасний соціокульту-

рний факт, з огляду на його подібність щодо доісторичної синтези знака та образу, котра була започаткована вченнями стародавніх жерців і мала символічне значення щодо панування над людиною. "Як свідчать ієрогліфи, первісно слово виконувало також функцію образу. Пізніше вона була перенесена на міфи. Міфи, як і магічні ритуали, відбивають собою природу, що повторюється. Остання є ядром символічного: буттям або процесом, репрезентованим у якості споконвічного тому, що в русі здійснення символу він завжди знову здатний стати подією. Невичерпність, безкінечне оновлення, безперервність того, що позначає, суть не лише атрибути всіх і будь-яких символів, але – їх справжній зміст. Ті зображення акту творення, в яких праматір або корова, або яйце, породжує світ, у протилежність юдейській Ґенезі символічні" [17]. Франкфуртські філософи переконують, що в наслідок історичної диференціації поезії, як різновиду особливого сприйняття та відображення дійсності, і знання природничої науки, викликане ними розподіл суспільної праці розповсюджується й на мову. У площині наукового знання слово перетворюється на носія знаку, а образ озвучується. В такий спосіб у людському сприйнятті вможливлюється вкорінення слів, смисл яких виключно знаковий. Такі образи розповсюджується серед мистецтв, "не піддаючись у кожному окремому випадку відновленню засобом їх підсумування, засобом синестезії чи деякого цілісного мистецтва" [18]. Мова змушена, в формі знакової системи, смиренно перетворитися на "числення", на інструмент пізнання природи та оволодіння нею. Відтак людині позбавляється можливості залишатися чуттєвою, духовно-натхненною істотою. Її буття обмежене кордонами знання про фактичне, існуюче, а її мислення, детерміноване сцієнтичним соціумом, здатне виконувати лише функції калькульованої раціональності. Наукове знання, що втілює суть природних процесів, відображених цією раціональністю як однаково незмінних, постає необхідним компонентом для утвердження володарювання над ближніми, а також технологічним засобом для оволодіння дальніми. Відповідно даним процесам, закономірність яких позбавлена присутності індивідуальної спонтанності, ідеології панування у своєму мовленні з точністю годинникового механізму продукує політичні заклики, символізм яких набуває ознак виразності первісного фетиша. Франкфуртські філософи переконують, що повторюваність природи, котра позначена цим "символізмом", в русі подальшого розвитку незмінно знаходить себе в якості репрезентованої ним перманентності соціального примусу. Тож "уречевлений до стану сталого образу жах стає знаком зміцнілого панування привілейованих. Але такими постають і загальні поняття, навіть у тому випадку, якщо все образне від них уже відчужено" [19]. Для Адорно та Горкгаймера історичне перетворення на речі образу та загальних понять, що відчужує символічність од змістів мови, а відтак і сприяє уречевленому ставленню до людини, втілює такий соціальний проект, який задля забезпечення тривалості свого тотального панування здатний на поширення варварства будь-якого штибу в межах обширу свого зору.

Виявленню протиставлення знакового і символічного найкращим чином сприятимуть переконання німецько-американського науковця Альфреда Шюца, представника іншого філософського напрямку – феноменології. У творі "Символ, реальність і суспільство" (1955), Шюц, побіжно розглянувши погляди щодо суті символічного таких науковців як Ч. Морис, Е. Касірер, С. К. Ланґер та інших, спрямовує свою увагу на філософську спадщину Е. Гусерля й запозичує в нього поняття, які в найкращий спосіб пристосовані для аналізи актів інтерсуб'єктивної взаємодії. Серед множини Гусерлевих категорій Шюц виокремлює поняття "аппрезентаційного сприйняття", як таке, що має у своїй основі форму пасивної синтези [20]. Гусерль визначив цю синтезу аппрезентаційною "асоціацією", вбачаючи її здійснення обов'язком людської свідомості.

На думку Шюца, Гусерль у своїй теорії аппрезентацій зумів у вдалий спосіб охопити всі випадки знакових і символічних референцій та диференціювати їхні сутнісні значення. Гусерля й названих дослідників, як твердить Шюц, об'єднувало спільне переконання, що у всіх випадках об'єкт, факт або подія переживаються не "самі по собі", а є такими, що заміщують інший об'єкт, який безпосередньо не даний суб'єктові, що їх переживає. Аппрезентуючий член так би мовити "будить", "викликає" або "пробуджує" аппрезентований. Останній може бути фізичною подією, історичним або соціальним фактом чи умоглядним об'єктом, суть яких суб'єкт не може сприймати безпосередньо. Цей аппрезентуючий чинник може бути реальним у сенсі повсякденної реальності, або може бути фантазмом. Він може бути сучасним аппрезентованому члену, перед-існувати або попереджувати його існування, прямувати за ним і навіть бути позачасовим. Шюц переконує, що ці аппрезентаційні стосунки можуть проявлятися на різних рівнях – аппрезентуючий об'єкт, у свою чергу, може аппрезентувати інший об'єкт. Крім того існують знаки знаків, символи символів. Наприклад: в аппрезентуючому співвідношенні знаходяться державний прапор і аппрезентований ним об'єкт – республіка, державний устрій якої сам є аппрезентуючим. Відтак республіка одночасно здатна постати і аппрезентованою, як політичний факт, і аппрезентуючою як утілення громадянських свобід. Або аппрезентованим об'єктом може бути така мова, що аппрезунтує того, хто або що нею володіє: спільноту, суспільство або цивілізацію, культурні форми котрих можуть бути наповнені сутнісними змістами вищого ґатунку. Відтак для того, аби пізнати таке політичне утворення, як республіка, може знадобитися розмежування її повсякденної суспільної практики, що знаходиться в "світі природної настанови" й має знакове аппрезентування, від її умоглядної суті як символічно-аппрезентуючої. В такий спосіб доцільно звернути увагу на питомі особливості "світу природної настанови", котру Шюц розглядає у своєму творі.

"Світ природної настанови", вихідне поняття філософії Гусерля, автор тлумачить як сферу індивідуального маніпулювання. Тілесні рухи

індивіда – кінестатичні, локомотивні, оперативні, вбудовуються в цей світ, модифікують або змінюють його об'єкти та їхні взаємні зв'язки. Місце, котре займає індивідуальне тіло в цьому світі в певний час, – це індивідуальна актуальність. Світ індивідуальної реальності – це сукупність тих, хто актуально сприймає фактичні об'єкти, в центрі яких вони знаходиться. У даному горизонті індивідуальної досяжності є реґіон особливих речей, якими індивід може все більш беззастережно активно маніпулювати, не маючи стримуючих мотивів. Цей момент виявляється найважливішим у час, "коли завдяки можливості застосування ракет дальнього радіусу дії маніпулятивна сфера може вийти за межі світу, який знаходиться в моїй досяжності. Розширення маніпулятивної сфери є, можливо, однією з найхарактерніших особливостей сучасного стану західної цивілізації" [21], – констатує Шюц. Слід зазначити, що факт присутності Іншого в індивідуальній сфері, на що зауважував філософ у середині XX ст., на жаль залишається актуальною і для сьогоденні. У природній настанові площина індивідуальної актуалізації, як частка загального зовнішнього світу, ще й досі беззахисна перед можливим зовнішнім суб'єктивним впливом (якщо не вторгненням) Іншого, котрий не має жодних природних підстав бути налаштованим дружньо. Тож перебування індивідом у даній реальності неґативно зумовлює особистісне сприйняття того, що його оточує, впливаючи в такий спосіб на діяльність даного суб'єкта.

Існування в природній настанові інших людей набуває ваги інтерсуб'єктивної взаємодії, коли індивід сприймає "як даність тілесне існування інших людей, їхнє свідоме життя, можливість взаємної комунікації та історичну даність соціальної організації і культури точно так же, як сприймає в якості даності світ природи, в якому він народився" [22], Шюц погоджується з Гусерлем у тому, що психічне життя Іншого дається суб'єкту не в первинній присутності, але лише в соприсутності; воно не презентується, а аппрезентується. "Саме безперервне візуальне сприйняття тіла іншого та його рухів конституюють систему аппрезентацій, або добре впорядкованих індикацій його психічного життя і його переживань. Тут знаходиться, згідно з Гусерлем, джерело будь-яких форм знакових систем, або систем експресій, а врешті-решт і мови" [23]. Відтак у площині маніпуляцій мова постає знаково-аппрезентуючим інтерсуб'єктивним зв'язком, що надає можливість упорядковувати відповідним чином між-тілесні стосунки тих, хто перебуває в світі природної настанови, адже фізичне існування індивіда тотожне подібному існуванню іншої людини. "Завдяки подіям у зовнішньому світі, – переконує автор, – що відбуваються з тілом іншого та виконуються тілом іншого, особливо мовним виразам у найширшому сенсі, я можу осягнути іншого в аппрезентації, завдяки взаємному розумінню й погодженню встановлюється комунікативна спільна сфера, в межах якої суб'єкти навзаєм мотивують один одного в їхніх ментальних активностях" [24]. Цю точку зору важко спростувати з огляду на очевид-

ність відсутності в цій площині моменту індивідуальної спонтанності.. Тож знак себе проявляє через позначення об'єктів, фактів чи подій у зовнішньому світі, охоплення яких аппрезентують інтерпретатору коґітації іншої людини, Поняття коґітація автор використовує у найширшому, картезіанському сенсі і позначує ним людські відчуття, воління, емоції, міркування тощо. Можливість інтерсуб'єктивної комунікації базується в першу чергу на цілеспрямованих знаках, оскільки комунікатор є налаштований якщо не примусити адресата відреагувати будь-яким чином, то, принаймні, дати йому себе зрозуміти. Якщо вважати слушним переконання, що більшість комунікативних знаків – мовні, а необхідна для достатньої стандартизації типізація надається словниковим запасом і синтаксичною структурою лише звичайної рідної мови, то стає неспростовним твердження, що адекватна інтерсуб'єктивна комунікація між носіями різних мов є щонайменше сумнівною. Відтак констатація того, що мова як знаково-аппрезентуюча комунікація не здатна в повній мірі виконувати функції інтерсуб'єктивної аппрезентації у цивілізаційному контексті, стає об'єктивним соціокультурним фактом, актуальність якого залишається безперечною.

Протилежним світу природної настанови є буття символічних феноменів. Одним із засновків цього твердження – факт перебування індивіда в зовнішньому світі, що котрий не є плодом діяльності його рук і, отже, існував до його появи й існуватиме після його смерті. Автор постулює трансцендентне щодо індивіда походження Природи й Суспільства, з огляду на позачасове, стосовно людини, їх існування. Відтак виявляється необхідність у формування таких засобів, які би дозволили охоплювати феномени тих трансцендентних світів, що долають межі повсякденного життя, достоту так, як люди охоплюють у ньому знайомі явища. Це стає можливим за допомоги створення аппрезентуючих співвідношень найвищого порядку, що мають назву "символів", суть яких протилежна іншим аппрезентуючим індикаціям. Шюц визначає символ аппрезентаційним співвідношенням такого порядку, в якому аппрезентованим членом є об'єкт, факт чи подія в реальності нашого буденного життя, а інший аппрезентуючий член належить до такої ідеї, що трансцендує сприйняття за межі досвіду повсякденного життя. До подібних ідей належить, наприклад, ідея свободи. За Шюцом, провідна роль символу актуалізується в соціальній дійсності, в межах якої символічне співвідношення, як аппрезентативне співвідношення між сутностями, буде приналежати "принаймні двом кінцевим царин значення, в якому аппрезентуючий символ є елементом головної реальності повсякденного життя" [25]. В такий спосіб ціннісна присутність символічної аппрезентації в суспільствах і в між-цивілізаційних стосунках виявляє свою здатність ефективно інтерпретувати можливість інтерсуб'єктивних зв'язків на всіх соціальних рівнях, тим самим гармонізуючи їхні стосунки. Адже як було вище вказано: саме те соціальне утворення, в межах якого практикується символічна аппрезентація, можна витлу-

мачити як аппрезентуючий символ, культурним уособленням чого буде високий рівень соціальної комунікації. Останнє здійснює диференціацією суб'єктивної реальності через використання символу, комунікативного медіуму, як аппрезентуючої індикації вищого порядку, з наступним уможливленням об'єктивного сприйняття та констатування соціальної дійсності. Відтак важливий чинник такої комунікативної ефективності, що виявлено нашим дослідженням, – здатність згаданого суспільства до самостійного продукування і збереження символічного. Цей елемент умоглядного простору спроможний ефективно усувати з виміру стосунків людей надлишок знакових повідомлень будь-якої влади, форм юридичних настанов чи соціально-моральних зовнішніх імперативів, що не сприяють гармонійності життя цивілізованих суспільств, а відтак упливають на історичний процес.

Підсумовуючи досліджений матеріал слід виокремити деякі моменти. Необхідно зауважити, що надто швидко в плині історії Європи виявилася тенденція щодо використання книги, носія умоглядних смислів, із метою комерційної реалізації її. Ставлення до книги як до тривіально-розважального засобу починає перевищувати її історично первинну суть. Значною мірою друкований текст дискредитується в добу європейського Просвітництва [26]. Тоді, якщо не раніше, з європейського інтелектуального контексту починають усуватися тексти й мистецькі твори, що мали духовно-символічного значення. А за часів опанування суспільною думкою науковими принципами позитивізму в соціальних контекстах остаточно утверджується тверезо-холодна науковість, яка без жалю відкидає символічність духовного наповнення текстів. Культурний феномен європейської книги, носій належних умоглядних орієнтирів, історично вплинувши на активізацію індивідуальної свідомості, у площині підприємницької активності колективної свідомості європейців постає усунутим із об'єктивної реальності. Відтак умоглядність символічного починає губитися в такій прагматичній реальності, що вможливлює як владне ставлення суспільства до людини, так і людини до собі подібної. Текст (і твір будь-якого мистецтва), як носій загально-символічного змісту, зникає з культурного горизонту цивілізації, не маючи достатньої кількості тих, кому він потрібен. Натомість постає знаковий текст, який трансформується в плині утилітарної діяльності на текст-знак, і далі припиняє бути текстом, що і означує наше соціокультурне сьогодення. Втіленням цивілізаційної реальності, котра означує, стає поняття симулякру, що вживає у своєму відомому творі Жан Бодріяр. Суть даного поняття таке: симулякр узурпує цінність символічного, перетворюючи будь-який пересічний соціокультурний феномен на замінник ціннісно-належного. Він симулює особливу значимість і духовне наповнення нікчемної дрібноти, котра хизується своєю пихатою беззмістовністю [27]. Апогеєм розірваності індивідуального сприйняття дійсності стає ескалація конфліктів, як внутрішньо-локальних, так і між-цивілізаційних. Утратив належні спільно-життєві смисли, бо, як згадувалося, міжмовна кому-

нікація є послабленою відсутністю спільного символічного контексту, люди неухильно починають продукувати безглузде насилля, холодну жорстокість до собі подібних. Бодріяр, визначивши відомі нью-йоркські вежі Всесвітнього торгового центру втіленням сучасної безликості і прагматичної знаковості західної цивілізації, або її гіперреальної симулякрості [28], випадково несвідомо пророкує їх падіння. Це реалізувалося як терористичний напад релігійних фундаменталістів на них, як трагічна руйнація цих гігантських споруд і, що найжахливіше, як безглузда смерть кількох тисяч безневинних людей, життя котрих було ототожнене терористами (а також і власне) з існуванням речей. Ця трагедія і стала достовірною соціальною реальністю, засвідчивши безликість жертв і бездуховність буття людства.

На завершення хотілося висловити надію щодо бажаного зменшення напруги в міжцивілізаційних стосунках. На наш погляд цьому сприятиме усвідомлення суспільної цінності таких умоглядних смислів, які б ставали на заваді тенденціям уречевлення людини як духовно-спонтанної істоти. Не останнє значення для гармонізації суспільного життя є зміцнення соціально-необхідної поваги як до гуманітарного знання, так і до некомерційного мистецтва, що творять особистості особливого духовного складу. Ці спільноти є такими, що здатні сприймати, продукувати та зберігати символічність культурних форм. Одна з питомих рис даних спільнот: особливе ставлення до мови, засобу ефективної комунікації, що властиве лише простору культивованої індивідуальної свободи. Хочеться вірити, що свідоме відродження поваги до загально-духовних цінностей, у належний спосіб сприятиме початку будь-якому продуктивному безконфліктному діалогу. Саме такому, котрий зможе комунікативно об'єднати як сусідів по вулиці, так і недружні локальні цивілізації. Інакше людство надалі існуватиме під загрозою знищення або своєї певної частки, або всього в цілому.

1. *Гантінґтон С.* Протистояння цивілізацій та зміна світового порядку [Текст] / Семюел П. Гантінґтон. – Л. : Кальварія, 2006. 2. *Вебер Макс.* Протестантська етика і дух капіталізму [Текст] / Макс Вебер. – К. : Основи, 1994. – С. 21. 3. *Мак-Люен М.* Галактика Ґутенберґа. Становлення людини друкованої книги [Текст] / Маршалл Мак-Люен. – К. : Ніка-Центр, 2008. – С. 56. 4. Там само. – С. 46. 5. Там само. – С. 212. 6. Там само. – С. 171. 7. Там само. – С. 183. 8. *Вебер Макс.* Протестантська етика і дух капіталізму [Текст] / Макс Вебер. – К. : Основи, 1994. – С. 26–29. 9. *Мак-Люен М.* Галактика Ґутенберґа. Становлення людини друкованої книги [Текст] / Маршалл Мак-Люен. – К. : Ніка-Центр, 2008. – С. 193. 10. *Кассирер Э.* Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры [Текст] / Эрнст Кассирер // Избранное. Опыт о человеке. – М. : Гардарика, 1998. – С. 469. 11. Там же. – С. 470. 12. Там же. – С. 482. 13. Там же. – С. 487. 14. Там же. – С. 594. 15. Там же. – С. 595. 16. Там же. – С. 513. 17. *Хоркхаймер М.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменти [Текст] / Макс Хоркхаймер, Теодор Визенгрунд Адорно. – М. ; СПб. : Медиум, Ювента, 1997. – С. 31. 18. Там же. – С. 32. 19. Там же. – С. 36. 20. *Шюц А.* Символ, реальность и общество [Текст] / Альфред Шюц // Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М. : Росспэн, 2004. – С. 456. 21. Там же. – С. 476. 22. Там же. – С. 482. 23. Там же. – С. 484. 24. Там же. – С. 482. 25. Там же. – С. 513. 26. *Хоркхаймер М.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменти [Текст] / Макс Хоркхаймер, Теодор Визенгрунд Адорно. – М. ; СПб. : Медиум, Ювента, 1997. – С. 31–36. 27. *Бодріяр Ж.* Симулякри і симуляція [Текст] / Жан Бодріяр. – К. : Основи, 2004. 28. *Бодріяр Ж.* Символічний обмін і смерть [Текст] / Жан Бодріяр. – Л. : Кальварія, 2004. – С. 118–119.

Надійшла до редколегії 21.09.12

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

ЦИВІЛІЗАЦІЯ АБО ЦИВІЛІЗАЦІЇ: ЦИВІЛІЗАЦІЯ ЯК ЗРОСТАННЯ У ЛЮДСЬКОСТІ ТА СВОБОДІ ЗА ТВОРЧІСТЮ М. ДРАГОМАНОВА

У статті аналізується філософія історії видатного українського мислителя М. Драгоманова у порівнянні із інтелектуальною спадщиною І. Бойченка. Досліджується відношення єдності і множинності цивілізацій. Окреслюються відмінності підходів до цього відношення та інтелектуальні і політичні висновки із цих підходів.

Ключові слова: філософія історії, монадологічний та трансцендентальний підходи до історії, єдність та множинність цивілізацій, людськість, свобода.

В статье анализируется философия истории известного украинского мыслителя М. Драгоманова в сравнении с интеллектуальным наследием И. Бойченка. Исследуется отношение единства и множестенности цивилизаций. Очерчиваются отличия подходов к этому отношению и интеллектуальные и политические выводы из этих подходов.

Ключевые слова: философия истории, монадологический итрансцендентальный подход к истории, единство и множественность цивилизаций, гуманизм, свобода.

This article discusses the philosophy of history of the famous Ukranian thinker M. Dragomanov in comparation with intellectualheritage of I. Boychenko. Researches relation of unity and plurality of the civilizations. Described differences of approaches to this relation and the intellectual and political conclusions from these approaches.

Key words: philosophy of history, monadological and transcendental approaches to history, unity and plurality of civilization, humanity, liberty.

Тема цивілізації для творчості Івана Васильовича Бойченка є однією з наріжних проблем, яку він протягом тривалого часу намагався розв'язати, вибудовуючи монадологічну теорію історії, рефлектуючи над діалектичною проблемою єдності і множинності цивілізацій. Постановка цього питання сягає часів виникнення терміну "цивілізація", створеного чи Гольбахом, чи Буланже, чи де Мірабо, та дискурсивного повороту, пов'язаного із процесом "відкриття" модерних націй та націєбудівництва XIX ст.., яке позначалося конструювання партикулярних національних ідентичностей шляхом виокремлення власних відмітних рис даної нації, що у творах М. Данилевського, Ж. Гобіно, Г. Рюккерта, О. Шпенглера та А. Тойнбі сягнули рівня цивілізаційних відмінностей. Особливе місце у переході від лінійно-стадіальної моделі історії до плюрально-цивілізаційної мало XIX століття, коли була видана книга М. Данилевського "Росія та Європа", а національні розмежування стали підводитися до рівня цивілізаційних. Саме тоді в інтелектуальній історії української філософської думки розгорнулися такі дискусії довкола цивілізаційної ідентичності, межовості чи мостовості України не вщухають і по сьогоднішній день. Особливе місце власне українського контексту і української ситуації у інтенції творчості Івана Васильовича зазначав також В. Кизима, кажучи, що поява саме в Україні тоталлогії та монадологічного розуміння історії пов'язана передусім із таємницею України як "межового", "серединного" положення України [1]. Отже, філософію історії Івана Васильовича Бойченка цілком можна розташувати у контексті дискусій в історії

філософії України та постановки питання про цивілізаційну ідентичність України, її місце між іншими цивілізаціями, визначених так чи інакше.

Видатний український політичний філософ Михайло Драгоманов (1841–1895), розквіт творчої діяльності якого припав на 60–80-і роки XIX ст. був включений в ці дискусії щонайбезпосереднішим чином, формуючи свою позицію стосовно української цивілізаційної належності та самого поняття "цивілізація" у полеміках із усіма напрямками тогочасної соціально-філософської думки в Російській імперії та Галичині. Слов'янофіли різних напрямків – від К. Аксакова та В. Ламанського до М. Данилевського і М. Каткова, західники, націонали, соціалісти – пропонували свої проекти розуміння історії та природи цивілізації. Ми можемо ствердити, що в наш час ми маємо аналогічну межову, біфуркаційну геополітичну та цивілізаційну ситуацію України, яка досі – в особі своїх політичних лідерів та народних мас – нездатна визначити свою цивілізаційну ідентичність; а відтак і постать Драгоманова та досвід інтелектуальної історії дискусій на дану тематику є плідним та потрібним для сучасного філософування на цю тему.

Тому ми обрали погляди М. Драгоманова на ті питання, які тематично є спорідненими тим питанням, які перед собою ставив Іван Васильович Бойченко, питанням про відношення загального і часткового у філософії історії, про відношення людства та людськості, з одного боку, та національної та цивілізаційної партикулярності з іншого, за об'єкт нашої статті. Що таке цивілізація в обох значеннях терміна? Як визначити цивілізаційну приналежність? Чи вона є іманентним атрибутом? Чи вона є справою вольового вибору? Відповідно і окреслюється перспектива України – чи реалізація атрибутів чи вольовий акт вибору?

Класичний "пакет української ідентичності" був створений саме в часи великих реформ 60-х років XIX ст. авторами журналу "Основа": М. Костомаровим, П. Кулішем, що складався із православного християнства, козацької ретроспективної героїки, селянсько-посполитого походження та приналежності до "Русского мира". Цей "пакет" розбудовувався українськими народниками Б. Грінченком та ін.., до нього доклалися українські соціалісти на чолі з М. Драгомановим та його послідовниками. Критика цього "пакету" є питанням окремим, але для нас суттєво є оглянути самовизначення української ідентичності серед інших національно-цивілізаційних ідентичностей, у діалозі із слов'янофільським та європейським векторами політичної філософії та філософії історії.

М. Драгоманов розпочав свою діяльність в 1858–1863 роках, перебуваючи під впливом тогочасної філософії історії Ф. Гізо, Т. Маколея, В. Прескотта, Ф. Шлоссера, "Колокола" О. Герцена, а безпосередній вплив на нього мали вчителі О. Стронін та М. Полевич. Вплив Ф. Гізо та О. Герцена пізніше підкріпився його компаративними студіями з української літератури та історії, в яких він відкрив глибоку залученість українського народу та літератури до загальноєвропейського контексту аж до XVIII ст., "була більш повязана із Західною Європою, і хоч із затримкою (завдяки татарам), але все таки йшла поряд із суспільним та культурним прогресом" [2]. Час же під російським пануванням він називав "пропащим часом".

Драгоманов мав справу із двома способами розуміння української історії та ідентичності, які були пов'язані із особливостями націєбудівництва в українському контексті. З одного боку, існувала потужна лінія "руської нації", "русского мира", яка мала тенденцію описувати цей самий "руський світ" як окрему цивілізаційну дійсність. Якщо на початку XIX ст. Росія осмислювалася у протиставленні Європі (у проектах Священного Союзу), але як наріжний елемент європейської структури, заснованої Реставрацією, яка трималася на домодерних цінностях "старого режиму" і була предметом гордості для перших представників "теорії офіційної народності", то для пізніших М. Погодіна, С. Шевирева, представників "офіційної народності", для слов'янофілів К. Аксакова, І. Кирєєвського, О. Хомякова руський світ є уже паралельним, опонуючим Заходові за схемою "добро і зло". "Добро" є для кожного з них своє – для "офіційної народності" це непорушність "стабільності самодержавства і політичних устоїв Росії", для слов'янофілів це православне християнство і слов'янськість, повноцінним втіленням якого мислиться Росія допетровського штибу. Повз всю критику наявної російської дійсності, виробляється спільна настанова радикальної відмінності руського світу від Заходу, проте руського світу, ще співставлюваного із Заходом. Цей процес відповідає подіям модерного nation-building (націєбудівництва) за центральноєвропейським сценарієм, коли формування модерної національної ідентичності відбувається adversus якогось наріжного опонента [3] – для німців то є Франція, для слов'ян західних – німці, для росіян – Захід. Справа поляків, українців, білорусів складніша і залежить від часу початку модерного сепарування нації, від умов цього сепарування та від етапу процесу – Росія і Захід, або тільки Росія, або Росія і Польща, або тільки Польща і Захід. Якщо поляки спочатку устами Міцкевича протиставляють себе Заходові і Росії, то потім протиставлення ідентичності зводиться до антиросійської постави; білоруська ідентифікація, яка виникла найпізніше, розгортається в лоні або польської, або спільноруської парадигми, але не займає якоїсь радикальної постави; українська тожсамісна постава переживає натомість карколомні пертурбації. Вона мала як і польське українофільство Т. Падури, Ф. Духінського, В. Терлецького, так і українофільство в межах руського світу, яке трактувало українську народність як елемент руськості (М. Максимович, М. Костомаров). В постаті Т. Шевченка та діяльності Кирило-Мефодіївського товариства українська ідентичність артикулюється як окрема, яка протиставляється Заходові, Польщі і Росії [4]. В період, позначений життям і творчістю Драгоманова, встановлюється майже сучасна ситуація конкуренції українського українофільства, яке в дусі "в своїй хаті своя правда" відмежовувалися від Росії та зверталися до народного "духу" та "спільноруського" українофільства, яке солідаризувалося із ідентичністю руського світу.

М. Драгоманов виступив із критикою будь-якої "філософії своєї правди", чи то російсько-словянофільської, чи то української національної, ставши на позицію громадівства, яка мала поєднати в собі універсалізм та національну унікальність. Його соціально-філософська концепція спиралася на модерну філософію історії, яка окрім ствердження лінійно-

спрямованого прогресу, відзначалася трактуванням поняття "цивілізації". Драгоманов не сприймав теорії "окремої російської цивілізації" передусім через ті морально-політичні консервативні висновки, які випливали із парадигми множинності і паралельності цивілізацій. Для Драгоманова граничною антропологічною реальністю, в перспективі якої рухається його думка є Людськість у повноті значень франц. Humanité – як атрибуту людини, як людства у своїй спорідненості та як людяності як фундаментальної настанови людини, природними цілями якої є добробут і щастя, а шуканими рисами – свобода і рівність. Людина як істота є свободною і розумною; саме Свобода стає головним атрибутом її буття, справжня свобода кожної особи немислима без рівності. Визволення людини, особливо селян, "мужиків", боротьба за людськість, волю та рівність прав для Драгоманова стали головними цінностями вже у студентські роки, коли він включився у боротьбу за визволення "мужиків", потім – боротьбу за визволення українства і рівність прав країв та осіб. Свобода і рівність людей – є природні властивості людськості, притаманні первісному її стану; нерівність, розшарування на стани – породження пізніших часів. У цьому відстоюванні принципової рівності усіх людей і свободи кожної людини Драгоманов постає суто модерним мислителем, оскільки рівність і свобода виводяться не з трансцендентних засновків, а із спільної природи людства і спільних домагань людей, з фізично-політичних засад. Ці первинні права людини – на свободу і рівність, тобто на життя, власність, волевиявлення, є першим етапом, який мусить пройти будь-яка політична справа і будь-яка держава. І звідси, від свободи і рівності людськості розпочинається політична філософія Драгоманова. Людськість і є необхідний моральний імператив стосовно людства і головний критерій соціально-історичного прогресу. Прогрес (поступ) для нього є необхідною характеристикою історії, який мусить здійснюватися з моральної необхідності прагнення людства до блага. Цей поступ описується через розвиток і поширення конкретних цінностей – масштабу людяності (усвідомлення сутнісної єдності людського роду і братерського ставлення до іншого), свободи і рівності людей. Ця драма боротьби за свободу та рівність – головна подія історії, яка поступово розвивається до здійснення ідеалів Розуму і Свободи.

Цивілізаційний же плюралізм, який спирається на постулювання в будь-якій формі "традиційних цінностей цивілізації" (наприклад, православ'я, самодержавства, народності, чи "особливих традицій російської державності"), тягне за формою відстоювання власної незалежності та самобутності елементарне консервування і забезпечення традиційних форм пригнічення людини, ізоляції народів від "невластивих їм" свободи і рівності в імя "нашої духовності". Колосальна актуальність цієї проблеми в наш час відтінює драгоманівську критику українських "націоналів" (Б. Грінченко та ін.) за відмежування від світової науки, яка приходила в українське суспільство російськомовними шляхами [5]. Отже, Драгоманов радикально критикував плюралістичні підходи множинності цивілізацій, наголошуючи на єдності першого сенсу поняття "цивілізація" – розвиток науки, свободи та рівності людськості. Така "цивілізація" спорі-

днена із терміном де Мірабо, і є спільнокореневою із засадничою категорією драгоманівської політичної філософії – громадою (франц. – Cité, лат. – civitas, звідки civilis, civilization), та позначає розвиненість культури громадянського суспільства і громадянської свідомості особи. Розвиток "сил і порядків громадських", на які має опертися справдешня свобода і рівність людини та громади, витворює єдність всесвітньо-історичного процесу і власне той єдиний простір "цивілізації", який Драгоманов властиво би і назвав Цивілізацією у власному сенсі цього слова.

При цьому він не є європоцентристом у примітивному сенсі європейського Übermut та Rassenhab, яке він викриває у германському націоналізмі та німецькій філософії історії Гегеля, яка стверджує технічну, моральну і расову вищість Європи, бачачи в інших народах і цивілізаціях або недорозвинену, або збочену версію Європи, яка приречена тільки на те, щоб бути асимільованими і вдосконаленими "великими культурними націями" (теза Лассаля) [6]. В цьому є принципова прикмета драгоманівського підходу – лінійна спрямованість та оптимістична прогресистськість історії поєднується із переконаністю у рівності та однаковій потенції будь-якого народу. Це виражається в його підході до національного питання, де він, спираючись на власні фольклорно-історичні дослідження та педагогічні принципи виховання і суспільної організації рідною мовою, критикує відкидає як інтегрально-націоналістичне нівелювання людськості, так і притаманне російським і німецьким соціалістам нехтування національності як чимось ретроградним. ***Національність і людськість у нього пов'язані сутнісно***, людськість не може існувати безнаціонально, національність втрачає свій телос поза людськістю. Національність є модусом людськості, її іпостассю. Ці іпостасі є рівноцінними та однаково плідними. Національність онтологічно є тим, що забезпечує стійкість буття людини, її вкоріненість, за-грунтованість, її онтологічне під-грунтя. Денаціоналізація людини, спричинена індустріалізацією та глобалізацією Модерну, веде до індустріалізаційного відчуження людей від власного кореня, громади, яке сприяє пануванню над ними будь-якого начальства, спричинений процесами модерної глобалізації та механізації. Машина знелюднює людей. Відчуження, знекоренення людей, втрата людьми власного підґрунтя – як родового, так і громадського, і економічного – призводить до того, що людина стає "перекоти-полем", "бурлакою". Відсутність свого притаманного спричинює легку податливість перед натиском чужої сили, відсутність внутрішньої сутнісної енергії дії і спротиву. Тому громадівський проект Драгоманова спирається на інтеграцію соціалістів до громад та на зміцнення місцевих громад, на зміцнення коренів людини, як громадських, так і національних. Тож "громадівський проект" має на меті протистояти такій асиміляції людини через громадську, комюнотарну солідарність [7].

Драгоманов вважає: "Саме європеїзм, чи космополітизм, який не скасовує частинних національних варіацій загальних ідей і форм і є краща основа для українських автономних прагнень і що тепер будь-яка наукова і політична діяльність має ґрунтуватися на інтернаціональному фундаменті" [8]. Ідеал свободи і рівності, прогресивна наукова раціона-

льність, відтак освіта – є за змістом космополітичні. Тому він проголошував "***космополітизм в ідеях і цілях, націоналізм в основах і формах культурної праці***" [9]. В "Восточной политике Германии и обрусении" (1871) та "Исторической Польше и великорусской демократии" (1881) він добре критикує централістичний підхід до національного питання російських революціонерів, і вказує, що при цьому вони солідаризуються мимоволі із польським аристократичним націоналізмом і російсько-імперським державним консерватизмом, сприяючи в той же час посилення впливів Німеччини на Сході Європи, викорінюючи, позбавляючи коренів реальні слов'янські національності на догоду своїм модерним націоналістичним проектам [10].

В контексті драгоманівської думки особливо важливе розмежування, яке лежить поміж реальною відмінністю та одрубністю різних цивілізацій та націй, вивченню якої присвячена філософія історії XX століття, і над яким замислювався і Іван Васильович Бойченко, з одного боку, та ідеальною єдністю людськості, свободи і науки, яка не дає людству розпастися на лейбніціанські монади, метафору яких вживав Іван Васильович, які є самозамкнутими і самозадоволеними. Тут важлива відмінність жанру філософії історії від теорії історії [11]. Філософія історії (філософії) завжди містить (в силу свого філософічного статусу) момент рефлексивності, трансцендентально-оціночного судження, оскільки мусить питати про загальнолюдський, духовний, істиннісний вимір історичного процесу. В межах теорії історичної науки емпіричні узагальнення типу існування паралельних, самодостатніх та незвідних одна до одної цивілізацій є достатньою констатацією. Філософське же запитування, як тільки воно відходить від емпірії історії, не може усуватися від питання про благо, цінності тощо – воно питає про той світоглядно-настановчий висновок, який випливатиме із даної філософії історії, про той спосіб інтерпретації та класифікації історичних подій і процесів, що не може абстрагуватися від оціночної позиції та історичної ситуації самого історика.

Тому плюралістичне розуміння філософії історії небезпечне розпадом загальнолюдського простору комунікації, розпад людства як соціуму, на частини, які втратили б тезаурус одна з одною. Тривога з цього приводу є небезпідставною для доби Постмодерну, коли питання про мову порозуміння між різними цивілізаціями постає дедалі гостріше. М. Драгоманов з цього приводу особливо наполягав на єдності людськості. Він проводив ретроспективну генеалогію відкриття цієї єдності людства, особливе місце в якому він приділяв християнству та буддизму [12]. Цей момент особливо важливий, враховуючи постійну відразу і опозицію Драгоманова до християнської церкви і релігійності. Його історія релігії може бути розкритикована, але для нас важливо саме те, що у постанні християнства він вбачає відкриття всесвітньої єдності та рівності людства, а у піднесінні романтичного звертання до національностей – повернення до дохристиянських часів, втрату всесвітніх надбань християнства, тобто універсального горизонту людськості. Загроза забуття загального імперативу людяності, втрата бачення іншого як ближнього, яка логічно веде до тотального протистояння і розпаду люд-

ства на первісну "війну всіх проти всіх" підтверджується історією XX ст. А. де Любак в такому дусі наголошує на наріжному значенні Католицької Церкви для Європи, яка витворила спільний тезаурус Європи і зрештою спричинилася до створення єдиного простору комунікації, а П. Манан вбачає у цій первинній єдності Церкви важливий компонент формування модерної політичної системи Європи, яка транслює церковну всесвітність, гомогенність та ізоморфність, проголошуючи загальнолюдські права, свободи та цінності.

В контексті спадщини І. В. Бойченка, його міркувань щодо української ситуації, про які пише В. Кизима [13], питання про такий простір громадського, морального, інтелектуального та мовного тезаурусу в Україні стоїть щонайгострішим чином. Неможливо будувати суспільство, державу, культуру, неможливо навіть комунікувати, за відсутності узгодженого спільного дискурсивного поля, коли одна частина України мислить в категоріях російського/спільноруського Sonderweg, інша частина проголошує модерні націоналістичні цінності і наголошує на власній історичній пам'яті. Цей простір тезаурусу, за М. Драгомановим, може постати при умові усвідомлення єдності засадничих цінностей політичних свобод, рівності людини та громадської солідарності довкола спільної розбудови країни, яка мала б стати місцем добробуту для всіх та "спільною справою" кожного громадянина, який бере на себе відповідальність за громадське життя і добробут своєї спільноти.

Отже, розвиток цивілізацій потребує звертання до єдності і поступу єдиної Цивілізації, яка визначатиметься через спільність людськості як людства і як людяності, через засадничі принципи свободи та рівності людини, через соціальну настанову на забезпечення реальної свободи особи через соціальний добробут та її активну інтеграцію в політичну систему. Це не означає войовничого секуляризму чи європоцентризму. Релігії, мови, історії, філософські вчення тут гратимуть роль іпостасного наповнення конкретної людини і конкретної спільноти. Вони слугуватимуть конкретної тілесністю людського духу. Але відмова від наріжного значення принципової єдності людськості, від фундаментальної настанови на філософсько-історичну візію в аспекті людськості і свободи з інтелектуального боку позбавляє філософуючий розум точки опори, яка дозволяє оглянути історію sub specie veritatis, в жанрі "метаісторичної рефлексії", а з політико-практичного боку призводить до схвалення і підтримки в ім'я "іншості цивілізації" простої відсутності свободи і рівності людей, легітимує поділ людства на замкнені посудини, які протистоять одна одній та мають інтенцію до світової війни. Така філософсько-історична настанова не має бути поверненням до дискредитованих філософій історії Модерну в дусі Гегеля. Проте власне настанова критичної філософії історії філософії, "перехід до трансцендентального підходу в галузі пізнання історії, підходу, який замінить встановлення ґенетичних і каузальних зв'язків між історичними фактами в традиційній "тотальній" історії, розкриттям умов можливості самих цих фактів та їх зв'язку" [14] і є тією настановою, яка змогла б, на нашу думку, протистояти будь-якому редукціонізму та ексклюзивізму в філософії історії та в

той же час сприяти забезпеченню того бачення історичного процесу, який би убезпечив людство від втрати світоглядних орієнтирів в добу "зіткнення цивілізацій".

1. *Кизима В. В.* Філософські читання памяті Івана Бойченка / В. В. Кизима // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2010. – № 18. – С. 8. 2. *Драгоманов М. П.* Література великоруська, російська, українська і галицька / М. П. Драгоманов // Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні твори : в 2 т. Т. 1. – К., 1973. – С. 56. 3. *Гобсбаум Е.* Нації і націоналізм, починаючи з 1780 року: програма, міфи, реальність / Е. Гобсбаум ; пер. з англ. та прим. Т. Корпала. – К. : Український центр духовної культури, 2010. 4. *Миллер А. И.* "Украинский вопрос" в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX века) / А. И. Миллер. – СПб. : Алетейя, 2000. 5. *Грінченко Б., Драгоманов М.* Діалоги про українську національну справу / Б. Грінченко, М. Драгоманов ; упор. А. Жуковський. – К., 1994. 6. *Драгоманов М. П.* Переднє слово до "Громади" 1878 року / М. П. Драгоманов // Драгоманов М. П. Вибране ("…Мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні") / упор. та авт. іст.-біогр. нарису Р. С. Міщук ; приміт. Р. С. Міщука, В. С. Шандри. – К. : Либідь, 1991. – С. 324. 7. Там само. 8. *Драгоманов М. П.* Література великоруська, російська, українська і галицька / М. П. Драгоманов // Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні твори : в 2 т. Т. 1. – К., 1973. – С. 80–220. 9. *Грінченко Б., Драгоманов М.* Діалоги про українську національну справу / Б. Грінченко, М. Драгоманов ; упор. А. Жуковський. – К., 1994. – С. 190. 10. *Драгоманов М. П.* Историческая Польша и великорусская демократия / М. П. Драгоманов // Драгоманов Михайло. Вибрані праці : [у 3 т., 4 кн.] / редкол. В. П. Андрущенко та ін. – К. : Знання України, 2007. – Т. 1, кн. 2. Історія. Публіцистика. Політологія / упорядкув. та прим. В. Ф. Погребеника. – С. 3–40. 11. *Йосипенко С. Л.* Філософія історії в історико-філософській перспективі / С. Л. Йосипенко // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2010. – № 18. – С. 17–23. 12. *Драгоманов М. П.* Чудацькі думки про українську національну справу / М. П. Драгоманов // Драгоманов М. П. Вибране ("…Мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні") / упор. та авт. іст.-біогр. нарису Р. С. Міщук ; приміт. Р. С. Міщука, В. С. Шандри. – К. : Либідь, 1991. – С. 507–508. 13. Там само. – С. 8. 14. *Йосипенко С. Л.* Філософія історії в історико-філософській перспективі / С. Л. Йосипенко // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2010. – № 18. – С. 22.

Надійшла до редколегії 21.09.12

М. С. Захарченко, асп., КНУТШ

КРИТИЧНА РЕЦЕПЦІЯ ІДЕЙ ЛЮДВІГА ВІТГЕНШТАЙНА У МЕЖАХ КОМУНІКАТИВНОЇ ФІЛОСОФІЇ (на прикладі робіт Юргена Габермаса)

У статті виявлено впливи філософії Людвіга Вітгенштайна на представників комунікативної філософії. Автор звертається до термінології Шанталь Муф і розрізняє представників контекстуалістської та універсалістської позицій.

Ключові слова: контекстуалізм, універсалізм, нормативність, комунікативна дія.

В статье выявлены влияния философии Людвига Витгенштейна на представителей коммуникативной философии. Автор обращается к терминологии Шанталь Муф и различает представителей контекстуалистской и универсалистской позиций.

Ключевые слова: контекстуализм, универсализм, нормативность, коммуникативное действие.

In the article found out influences of Ludvig Wittgenshtein's philosophy on the representatives of communicative philosophy. An author appeals to terminology of Chantal Mouffe and distinguishes the representatives of contextualist and universalist positions.

Keywords: contextualism, universalism, normativeness, communicative action.

У своїх роботах Юрґен Габермас неодноразово підкреслював вплив Людвіга Вітґенштайна на розвиток та формування його філософських поглядів. Таким чином, необхідність дослідження цього впливу видається такою, що її не потрібно аргументувати для тих, хто хоче ґрунтовно

підійти до вивчення представників комунікативної філософії. З іншого боку, важливість вивчення поглядів Юрґена Габермаса для прояснення позиції Людвіга Вітґенштайна видається не такою вже й очевидною. Певною мірою ця стаття є способом продемонструвати, що для того, щоб зрозуміти наміри послання Людвіга Вітґенштайна завжди необхідно розуміти контекст, у який можуть бути вписані його погляди (здається, що сам філософ не був би проти того, щоб його філософія знайшла своє місце серед інших філософій, адже необхідність контексту для розуміння позицій є одним із основних елементів його філософії). Складність задачі полягає також і в тому, що судження обох філософів (Юрґена Габермаса та Людвіга Вітґенштайна) не можуть розглядатись як певна законсервована система, що не підлягає зміні. Обидва філософи намагались бути гранично чесними передусім перед собою, а тому й погляди їх ніколи не були статичними, вони завжди знаходились у пошуках найкращого шляху для прояснення своєї філософії. Зрештою, філософія для обох завжди залишалася діяльністю.

Тим ґрунтом, на основі якого автор прагне порівняти концепції дослідників, будуть їх точки зору щодо природи етики, моралі та способів їх обґрунтування. У більш широкій перспективі йдеться про два можливі розуміння природи буття людини – погляд контекстуалістів та універсалістів. (Ця термінологія була частково запозичена у Шанталь Муф, зокрема у її міркуваннях про долю розвитку демократії). Варто відзначити, що автор статті наголошує на нерозривній єдності філософської антропології як певного саморозуміння людини та етики, яка завжди є частиною цього саморозуміння, адже метою саморозуміння людини завжди є вказування на те, яким чином людині необхідно діяти. Тобто можна сказати, що поза межами етики філософська антропологія втрачає своє смислове ядро, а етика без саморозуміння людини втрачає засади своєї обґрунтованності. Про відмінності між позиціями універсалістів та контекстуалістів більш детально буде сказано пізніше, у ході відтворення аргументації Юргена Габермаса та Людвіга Вітгенштайна. Поки що побіжно зауважимо, що позицію універсалістів можна окреслити як намагання віднайти певний універсальний зміст понять, прояснити природу єдиного та, власне, обґрунтувати світ як такий, що розкривається із єдиного. До цих філософів можна віднести Декарта, Канта, Гусерля та – як буде продемонстровано пізніше – Габермаса. Особливої ваги така точка зору набуває в контексті проблеми взаєморозуміння між людьми, досягнення певних спільних основ людської діяльності. Адже твердження про єдність природи світу гарантує оптимістичний погляд на будь-які людські конфлікти. Зрештою, вони розглядаються, як тимчасовий стан справ, який може бути подоланий, якщо звернутись до спільних основ людського буття (Бог у Декарта, Розум у Канта, Мова у Габермаса тощо).

На противагу цьому погляду, можна умовно вирізнити інший табір мислителів. Мислителів, які обстоюють право людини на відмінності, мислителів, які стверджують, що в основі світу – розрізнення, а не спільність. Але ці розрізнення не є такими, що руйнують світ, а лежать в самому

принципі його функціонування і зрештою (здається, що не буде перебільшенням сказати) є запорукою свободи людини. До цього табору віднесемо таких філософів як Мартін Гайдеґер та Людвіг Вітґенштайн.

Отже, окресливши координати розуміння позицій Юрґена Габермаса та Людвіга Вітґенштайна, звернемося, по-перше, до того, спільного, що є важливим для філософії обох.

Як було зазначено вище, вплив прозрінь Людвіга Вітґенштайна на представників комунікативної філософії, зокрема Юрґена Габермаса, важко переоцінити. Рушійною ідеєю для комунікативної філософії було звернення до практики мови як основи міжлюдської взаємодії. Лінгвістичний поворот є спробою подолати владу кантівського абсолютного суб'єкту репрезентації як певного позаемпіричного суб'єкту, що лежить в основі розкриття світу. Чому взагалі подолання цього суб'єкту видалося необхідним? На думку автора статті, справа полягає в тому, що феноменологія Гусерля показала неспроможність вивести засади інтерсуб'єктивності через розкриття суб'єктивності. Європейська спільнота стала перед обличчям соліпсизму, який не може дати гідного обґрунтування необхідності моральної дії. Ідея трансцендентального суб'єкту, що була радикалізована у Гусерлевій феноменології, продемонструвала усі небезпеки та труднощі прояснення інтерсуб'єктивних взаємовідносин через світ суб'єктивності. Таким чином, одним із завдань представників комунікативної філософії було уникнення соліпсизму та прояснення міжлюдських взаємин як відносин рівноправних членів певної спільноти. Чільним моментом тут виступало питання щодо джерел нормативності в практиці людських взаємин. Услід за Людвігом Вітґенштайном Юрґен Габермас звертається до мови як до джерела нормативності. Але не просто мови, а мови, до тканини якої завжди вплетений позамовний контекст. Йдеться про перформативні акти, тобто такі слова як "обіцяю", "прошу" тощо. Ці слова конституюються залученістю того, хто їх проголошує, в дію. Отже, тут зникає межа між мовленням та діяльністю.

Окрім ідеї щодо тотожності мови та діяльності, для Габермаса дуже важливою є ідея про те, що, так би мовити, в самій суті мовленнєвих актів вбудована спрямованість на спільну життєдіяльність. І не просто на спільну життєдіяльність, а на таку форму співжиття, що ґрунтується на ненасильницькій, вільній від примусу комунікації. Говоріння (терміном "говоріння" в цьому контексті підкреслюється діяльнісний аспект) завжди пов'язано із певними практиками та інститутами. Таким чином, Габермас, наслідуючи пізнього Вітґенштайна, звертається до аналізу повсякденної мови для того, щоб віднайти в ній джерела нормативності людського співжиття. У цій ситуації саме мова виступає засобом узгодження індивідуальних прагнень і цілей та суспільної справедливості. Ю. Габермас звертає увагу на те, що мова не є приватною власністю. Жоден із учасників дискусії не може контролювати або змінити закони протікання дискурсу. В логосі мови інкорпорована сила інтерсуб'єктивного, яка передує суб'єктивності мовців та лежить у її основі.

Однак, на думку Габермаса погляди Вітґенштайна не можна безболісно поєднати із домаганнями на універсальну нормативність, яку б не можна було піддати сумніву, таку, що могла б служити базисом для між людської комунікації. Філософія Вітґенштайна в очах Габермаса постає антинормативною, схильною до контекстуалізму, а отже й до релятивізму. Тобто, якщо йти за Вітґенштайном до кінця, співжиття людей перетвориться на множину мовних ігор, які між собою нічим не пов'язані. Так, К.-О. Апель (а разом з ним і Габермас) вказує на те, що невідомо, яким чином мовні ігри пов'язані між собою, як і не можна прослідкувати, яким чином одна мовна гра переходить у іншу, чи де закінчується кожна мовна гра. В такому разі, стверджують представники комунікативної філософії, інтерсуб'єктивна взаємодія видається неможливою.

Іншим закидом у бік Вітґенштайна є випадковість нормативності у його роботах пізнього періоду, адже нормативність тут виступає як результат дій членів мовної гри, а отже може бути раціоналізована лише до певної міри. Тобто значення тут завжди є випадковими.

На думку Габермаса, ключовою рисою в мові є та спроможність, що вона дозволяє мовцю наряду з інструментальною та комунікативною дією здійснити емансипативний акт. На противагу Вітґенштайну, Габермас стверджує, що за допомогою мови людина може, а отже мусить дістатись до джерел власного мислення, раціоналізувати їх, і таким чином досягти основ достовірності. Послуговуючись апеляцією до емансипативної сили мови та розуму, що інкорпорований в мову, Габермас стверджує можливість трансцендувати залежність від авторитету фактичності через авторитет ідеальних норм та цінностей.

У поглядах Людвіга Вітґенштайна представники комунікативної філософії вбачають загрозу релятивізації людських практик та відсутність можливості взаємопорозуміння. Через це Юрґен Габермас вбачає за необхідне наблизити етику і теорію пізнання. Необхідним, на його думку, є обґрунтування етики за допомогою логіки та раціональної аргументації. Габермас стверджує, що необхідно досягти граничного обґрунтування норм і принципів. Варто відзначити, що тут він доволі близько наближається до Едмунда Гусерля. Спільною для обох є апеляція до теорії пізнання як сфери, де можна дістатись базису всіх наших вчинків. Таким чином, обидва філософи тут через своє прагнення уникнути релятивізму впадають у фундаменталізм.

Для того, щоб уникнути релятивізму, який вони вбачають у філософії Людвіга Вітґенштайна, представники комунікативної філософії обґрунтовують необхідність започаткування, так би мовити, гри усіх ігор. Тобто вони знову ж таки тяжіють до абсолютної точки спостереження, крізь перспективу якої за допомогою розуму можливо встановлювати правила мовних ігор. Особливу увагу тут варто звернути на Габермасову абсолютизацію розуму, логіки та раціональності. З точки зору Габермаса, саме логіка є тим засобом, за допомогою якого можна дійти до всезагального взаємопорозуміння. Саме логіка та раціональність є тим фундаментом, що покликаний об'єднати людей у всезагальному консе-

нсусі (якщо не реальному, то хоча б уявному). Логіка як уособлення розуму дозволяє відрефлексувати засади нашого мислення. Зрозуміло, що за такого підходу філософія Юрґена Габермаса дуже близька до Кантового формалізму. Зрозумілими також є інтенції філософів, що вдаються до такої аргументації – вони прагнуть надати етичній істині характеру всезагальності та необхідності, уподібнити її до істини науки, яка б була завжди дійсною, незалежно від контексту.

Зрозуміло, що для Вітгенштайна, особливо пізнього, така позиція є неприпустимою. Для нього мова не має сутності, яку можна раз і назавжди визначити, так само як ми ніколи не можемо відшукати джерел мови та нашого мовлення. Нормативність як практичних, так і теоретичних тверджень полягає не в мові, її не можна відрефлексувати, вона знаходиться у дорефлексивних фактичних умовах. Людвіг Вітґенштайн наголошує на тому, що значення термінів завжди визначається контекстом, а отже не може бути відрефлексованим. Більше того, воно й не мусить бути відрефлексованим. Істинність етичних тверджень (якщо взагалі тут можна говорити про істинність) взагалі лежить в іншому просторі, аніж універсальність логічних істин. Іншими словами можна сказати, що за Вітґенштайном, навіть, якби Габермас усіма силами намагався пройти свою дорогу раціональності до кінця, йому б це не вдалось. У нашій діяльності, у нашому мисленні завжди є те, до чого ми не можемо підійти з таким інструментом, як позачасова раціональність, ми ніколи не можемо відрефлексувати засади нашого мислення до кінця, навіть якби цього захотіли. Фактичність завжди дана нам у надлишку і саме цей надлишок характеризує те, *як* ми діємо (на противагу тому, *що* ми робимо). Дамо слово самому Вітгенштайну: "Однак обґрунтування, виправдання свідоцтва завжди дістається певного кінця і цей кінець не в тому, що певні твердження виявляються в якості безпосередньо істинних для нас; тобто не в певного роду спогляданнях з нашої сторони, а в нашій дії, що лежить в основі мовної гри" [1].

У цій перспективі розуміння норм та правил ніколи не передує участі в мовній грі, воно є її частиною. А зрозуміти тут означає – продовжити мовну гру. Розуміти тут набуває сенсу залученості. Якщо ти розумієш мовну гру, ти не можеш просто відсторонено за нею спостерігати. Розуміти – це бути залученим у контекст. Це не просто здатність продовжити гру, це неможливість її не продовжити.

Себто йдеться про те, що в основі усієї нашої діяльності лежить множинність, розрізнення. До речі, саме воно є тим, що змушує нас діяти. Саме ця недостатність та неповнота є рушійною силою усього людського життя. Адже, якби ми в одному акті уваги могли охопити все суще, подібно до Бога, ми були б знерухомлені. Розрізнення та множинність є тим первинним імпульсом, що змушує нас до дії.

Ми не можемо сказати, що мовна гра є дечим нерозумним на противагу абсолютизації розуму, яку пропонує модель Габермаса. Справа в тому, що мовна гра взагалі знаходиться поза межами розумного та нерозумного. В її основі фактичність нашої діяльності, яка за великим

рахунком є непередбачуваною. "Ти мусиш замислитись над тим, що мовна гра є, так би мовити, дечим непередбачуваним" [2].

Однак чи веде ця непередбачуваність до релятивізації етичних норм та принципів? На думку автора, Шанталь Муф влучно зауважує, що визнання того, що наша мовна гра є лише однією із можливих мовних ігор, не означає неможливість провести розрізнення між тим, що відповідає нормам і тим, що нормам не відповідає. У більш широкій перспективі ця суперечка переходить у сферу політики, а саме сферу, в якій делібеpативна демократія в обличчі Юрґена Габермаса намагається обґрунтувати себе як єдино можливий режим. Насправді ж, наголошує Шанталь Муф, не обов'язково стояти на універсалістських позиціях для того, щоб мати змогу розрізнити справедливий і несправедливий режими [3].

Влучним тут видається твердження дослідника Вітґенштайна Пітера Вінча щодо того, що про розумне ми не можемо говорити незалежно від змісту певних визначених основних суджень.

З іншого боку, і тут ми зрештою підійшли до основної думки цієї статті – сам задум за допомогою логіки обґрунтувати необхідність етичних норм та приписів є злочинним. Габермас, уподібнюючи етику до науки, прагне дістатися в етиці очевидності, що подібна до наукової очевидності. Її сутність полягає в тому, що кожен, хто опинився б на моєму місці та послуговувався тими самими логічними засобами, що й я, вчинив би так само. Іншими словами, Габермас заманює нас у пастку, де в людини немає вибору між добром і злом. Вибір добра є очевидним і раціонально обґрунтованим. Тоді зрештою залишається тільки добро і тоді немає ніякого вибору. Це є сфера, де відкидається множинність можливих виборів, а отже відкидається індивідуальний вибір особистості. **А якщо немає вибору, тоді відсутня усіляка відповідальність.** Звернімось до дуже показового в даному контексті прикладу нацистської Німеччини, де все було раціонально обґрунтованим. А якщо, усе піддається раціональному обґрунтуванню, то марно шукати винних, на їх місці кожна *раціонально* мисляча людина вчинила б так само.

Отже, у цьому контексті видається можливим погодитись із дослідниками Людвіга Вітґенштайна, які стверджували, що він радше шукав не достовірності, а відповідальності. Логіка, якщо нею послуговуватись у питаннях моралі, пропонує нам універсальну систему поведінки і певною мірою вона виключає можливість помилки. Але, як видно із попередніх міркувань, там де немає можливості помилки, немає і відповідальності. Я мушу усвідомлювати, що коли я роблю певний вибір, я відмовляюсь від альтернативи і я ніколи не можу бути до кінця впевненим, що зробив правильний вибір. Але саме ця невпевненість, ("недостовірність", говорячи мовою Вітґенштайна) і є сферою моєї відповідальності, а отже і сферою моєї свободи.

1. *Wittgenstein L.* On Certainty / Ludwig Wittgenstein. – New York : John Wiley & Sons, 2001. – § 204. 2. Ibid. 3. Mouffe C. Wittgenstein, Political Theory and Democracy / Chantal Mouffe // Polilog. – 2010. [Electronic source]. – Access mode: http://them.polylog.org/2/amc-en.htm.

Надійшла до редколегії 21.09.12

В. В. Зінченко, канд. філос. наук, доц.,
Центр гуманітарної освіти НАН України

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКА АЛЬТЕРНАТИВА СТРАТЕГІЙ СУСПІЛЬНОГО РОЗВИТКУ: САМОВРЯДНИЙ ЛІБЕРТАРИЗМ VERSUS НЕОЛІБЕРАЛІЗМ

Здійснено порівняльний аналіз лібертаризму та неолібералізму в контексті філософського осмислення процесів глобалізації.
Ключові слова: глобалізація, лібертаризм, неолібералізм, неомарксизм, суспільство, держава.
Осуществлен сравнительный анализ либертаризма и неолиберализма в контексте философского осмысления процессов глобализации.
Ключевые слова: глобализация, либертаризм, неолиберализм, неомарксизм, общество, государство.
The comparative analysis of libertarism and neoliberalism is carried out in the context of philosophical comprehension of processes of globalization.
Keywords: globalization, libertarism, neoliberalism, neomarxizm, society, state.

В сучасних соціальних концепціях і моделях суспільного устрою в умовах глобалізаційних та трансформаційних змін усе активніше і впевненіше аналізується динаміка розвитку процесів самоорганізації в соціальних системах, структура і алгоритм функціонування суспільства прямого громадянського народовладдя і самоврядування.

Досліджується специфіка стратегій суспільного розвитку і взаємодії самоорганізаційних, субсидіарних, самоуправлінських (*лібертарних*) структур та інститутів влади в умовах глобалізації в сучасних розвинених індустріальних системах. Формуються світоглядні, економічні, політичні тенденції, перспективи і форми їх подальшого розвитку. Лібертарна модель ґрунтується на відносинах суспільного самоуправління як заперечення всіх форм ієрархії. ***Лібертаризм*** – одна з соціальних філософій, присвячена опору авторитарному примусу і соціальній ієрархії, зокрема, інститутам капіталізму і держави, виступаючи за скасування приватної власності на засоби виробництва і скасування держави як непотрібного і шкідливого інституту. Метою лібертарних ідей і суспільної діяльності є поєднання управління і самоуправління, відповідальності і співвідповідальності, праці і засобів виробництва, подолання відносин панування і підкорення, відносин експлуатації та відчуження людини на максимально широких рівнях суспільного життя.

Слід відразу ж обмовитися: що сучасні теоретики самоуправлінського суспільства, зокрема, ***лібертарного неомарксизму*** – в соціальному аналізі соціуму і державної влади – майже ніколи не користуються самим терміном *"громадянське суспільство"* як таким. *Ліберальні теорії* "участі" громадян в управлінні державою для них абсолютно неприйнятні. "Це поняття громадянськості – зі всією очевидністю вписується в ідилічну і брехливу картинку держави. Держави, для функціонування якої від громадян потрібно бути активними, інформованими і правильно голосувати… Хоча уявлення про активного і відповідального пересічно-

го громадянина, який бореться і бере участь в ухваленні рішень, в теорії симпатично, на практиці, проте, реалії індустріального суспільства насправді зовсім не сприяють існуванню такого роду індивідів, зовсім навпаки" [1]. Проте, лібертарні самоврядні, самоорганізаційні, субсидіарні моделі не тільки позитивно відносяться як до самого принципу участі людей в ухваленні суспільних рішень (як це було з громадянами грецьких полісів або середньовічних міст-комун) [2], але і вважають таке становище справ своїм ідеалом (*система загального самоврядування*).

Сама постановка питання про державу і суспільство в соціальному лібертаризмі, зокрема, в анархізмі, заснована на уявленні не просто про їх відмінність одна від одної, але саме про їхню протилежність. Лібертарії різко і рішуче заперечували поширені в соціології та історії ідеї про тотожність держави і суспільства. Так, Петро Кропоткін свого часу особливо підкреслював: "…Змішування двох абсолютно різних понять, "держава" і "суспільство", йде врозріз зі всіма надбаннями, зробленими в галузі історії… Держава є лише одна з тих форм, які суспільство приймало протягом своєї історії. Яким же чином можна змішувати постійне з випадковим – поняття про суспільство з поняттям про державу?" [3].

Ідею про кардинальну відмінність суспільства від держави висловлював ще засновник сучасного анархізму Михайло Бакунін. Суспільство було для нього ***природним станом*** *людського роду*, а не ***продуктом*** *"суспільного договору"*, як у теоретиків Просвітництва і лібералів. "Людина, – писав він, – тварина суспільна, подібна до багатьох інших тварин, що з'явилися на землі до неї. Людина не створює суспільства шляхом вільного договору: вона народжується в надрах суспільства і поза суспільством вона не змогла б жити як людина, ні навіть стати людиною…" [4]. Хоча це "природне суспільство", яке ще "починається з тваринності", в уявленні Бакуніна, саме поступово "олюднювалося" по мірі розвитку індивідуальної і колективної свободи і заперечення "тваринності", проте, воно, по суті, розглядалося ним як іманентне людській природі. Інакшою була справа з державою. "Держава, – відзначав Бакунін, – є історично скороминуща установа, тимчасова форма суспільства…; але вона зовсім не має фатального і нерухомого характеру суспільства, яке передує будь-якому розвитку людства і яке, володіючи усією сукупністю всемогутніх природних законів, дії і проявів, складає саму основу будь-якого людського існування… Суспільство одночасно і передує, і переживає будь-якого людського індивіда, як сама природа. Воно вічне, як природа…, воно продовжиться, допоки існуватиме наша земля… Бо людське суспільство є, загалом, не що інше, як останній великий прояв або утворення природи на наший землі" [5].

У той же самий час, Бакунін визнавав, що суспільство зовсім не незмінне, воно розвивається і приймає різні форми впродовж людської історії. І суспільство з державою – одна з таких форм. "…Держава, – писав він, – є зло, але зло, історично необхідне, так само необхідне у минулому, як буде рано чи пізно необхідне його повне зникнення, так само необхідне, як необхідною була первісна тваринність і теологічні

блукання людей. Держава зовсім не тотожна з суспільством, вона є лише історична форма, така ж груба, як і відсторонена. Вона історично виникла у всіх країнах від союзу насильства, спустошення і грабіжництва… з богами…" [6].

Висловлені Бакуніним погляди на суспільство і державу в деяких аспектах очевидно схожі на ті, які були сформульовані в класичному марксизмі, і в той же самий час, істотно відрізнялися від марксистських. І анархісти і марксисти сходилися у тому, що суспільство є стародавнішим інститутом, ніж держава, яка супутня життю людства лише впродовж частини його історії. З іншого боку, якщо марксисти бачили в суспільстві переважно економічний феномен, тобто об'єднання людей для спільного задоволення їхніх господарських потреб, то для анархістів – це був феномен початково духовно-біологічний, такий, що набув вже потім власне соціальні риси.

Анархістські теоретики кінця XIX – початку XX століть розвинули ці основні положення *первинної лібертарної концепції* суспільства і держави. Перш за все, такий розвиток був, звичайно ж, заслугою Петра Кропоткіна. Кропоткін спробував обгрунтувати ідею про духовно-біологічне походження людського суспільства, аналізуючи роль взаємодопомоги і колективних дій в житті природи і людства. Цій теми присвячено його фундаментальне дослідження "Взаємна допомога як чинник еволюції". Підсумовуючи свої уявлення стосовно цього в нарисі "Держава і її роль в історії", Кропоткін відзначав: "У боротьбі за існування саме види тварин, що живуть суспільствами, мають завжди перевагу перед неосуспільними видами… Суспільство не було вигадане людиною, воно існувало раніше появи людиноподібних істот" [7]. Інший видатний анархіст XIX – початку XX ст., Ерріко Малатеста стверджував, що соціальний інстинкт, який рухає людиною і спонукає її разом з іншими людьми складати суспільство, "має своє походження в прагненні усіх живих істот зберегти свій вигляд…, і він розвинувся в такому ступені і з такою силою, що з тих пір утворює… основу етичної природи людини" [8].

Ця іманентна соціальність, вважали анархісти, завжди спонукала людей жити суспільствами, які впродовж тисячоліть приймали різноманітні форми, – родів і племен, сімей, сільських і міських громад, цехів, гільдій, братств тощо. Суспільні установи, що існували в них, тобто органи і механізми ухвалення і здійснення колективних рішень, були засновані на принципах *самоорганізації*, *солідарності* і *автономії*. Лише на пізньому етапі розвитку поряд з суспільством, яке самоорганізовується, з'явився інститут держави.

Отже, суспільство, в очах соціальних лібертаріїв класичного типу – анархістів, – це сукупність природних форм співжиття, спільного життя людей, соціальних зв'язків, заснованих га самоорганізації і взаємодопомозі, які постійно розвиваються. Кажучи словами Кропоткіна, "як будь-який живий організм, суспільство є… дуже складний результат тисячі зіткнень і тисячі угод, вільних і мимовільних, безлічі пережитків старого і молодих прагнень до кращого майбутнього" [9]. Але що ж таке, з погля-

ду анархістів, держава? "Анархісти, – підкреслював Малатеста, – використовують слово *держава* для позначення сукупності усіх політичних, законодавчих, юридичних, військових інститутів, через посередництво яких народ позбавляється керівництва своїми власними справами, можливості визначати свої дії, турботи про свій власний добробут з тим, щоб передати їх декільком людям, які завдяки застосуванню сили або вибору народу набувають права видавати закони, що стосуються усього і всіх, користуючись в цих цілях силою всього народу" [10]. Іншими словами, держава – це влада, відокремлена від населення, своєрідна узурпація суспільних повноважень (нехай навіть з відома суспільства), це інститути, які володіють монопольним правом ухвалювати рішення, наказувати і примушувати підкорятися своїм наказам, тобто інститути і апарати насильства і примусу.

Проте в уявленні анархістів держава не обмежувалася одним тільки апаратом наказу, насильства і примусової координації людських дії. Це ще і сам механізм ухвалення суспільних рішень, система колонізації суспільства правлячим апаратом. "Поняття держави…, – відзначав Кропоткин, – обіймає собою не тільки існування влади над суспільством, але і зосередження управління місцевим життям в одному центрі, тобто територіальну концентрацію, а також зосередження багатьох відправлень суспільного життя в руках небагатьох. Воно припускає виникнення абсолютно нові відносини між різними членами суспільства. Весь механізм законодавства і поліції вироблений для того, щоб підпорядкувати одні класи суспільства пануванню інших" [11]. Часто анархісти називали це явище *"принципом авторитету"*.

Якщо ліберальні концепції громадянського суспільства припускали таке вдосконалення механізму взаємовідношення між цим суспільством і державою, щоб це останнє найадекватніше представляло і виражало суспільні інтереси, то анархісти виходили з цілковитої несумісності самоорганізованого суспільства і держави. Вони вели мову про "звільнення суспільства від держави" [12].

Анархістські теоретики вбачали в державі внутрішньо властиву їй тенденцію до експансії і руйнування суспільства як системи самоорганізаційних, безпосередніх зв'язків між людьми і заснованих на цих зв'язках органах і інститутах. "У селян одного і того ж села, – писав Кропоткін, – завжди є тисячі спільних інтересів: інтереси господарські, відносини між сусідами, постійне взаємне спілкування; їм з потреби доводиться з'єднуватися між собою заради всіляких цілей. Але такого з'єднання держава не любить – вона не бажає і не може дозволити, щоб вони з'єднувалися. Вона дає їм школу, попа, поліцейського і суддю; чого ж їм більше? І якщо у них з'являться ще які-небудь потреби, вони повинні в установленому порядку звертатися до церкви і держави" [13].

Анархісти ілюстрували цей процес на прикладі руйнування міських общин, цехів і сільських громад абсолютизмом в Європі, продовженого і завершеного сучасною буржуазною державою. "Держава, – пояснював Кропоткін, – вимагає прямого і особистого підпорядкування собі підда-

них, без посередницьких груп: вона вимагає рівності в рабстві; вона не може терпіти "держави в державі" [14]. Держава, продовжував він, "розвиваючись протягом усієї історії людських суспільств, слугувала для того, щоб заважати будь-якому прямому союзу людей між собою, щоб перешкоджати розвитку місцевого почину і особистої заповзятливості, душити вже існуючі вольності і заважати виникненню нових. І все це – щоб підпорядкувати народні маси нікчемній меншині" [15].

Саме тому, говорили анархісти, держава не може служити знаряддям соціального і особистого звільнення людства, а державний соціалізм став би новим, ще страшнішим рабством, оскільки означав би зміцнення влади держави над суспільством.

Лібертарії того часу дивилися ще вельми оптимістично на хід цього протистояння держави і суспільства. Вони вважали, що глибинні соціальні імпульси людини незламні, і державі не вдасться їх задушити. "Потяг людини до взаємної допомоги має таке стародавнє походження і так тісно пов'язаний зі всім минулим розвитком людської раси, що він аж до сьогодення зберігається людським родом, не дивлячись на всі перипетії історії…, – писав Кропоткін. – І завжди, коли людство виробляло нову соціальну організацію, яка повинна була пристосуватися до нового ступеня розвитку, його конструктивний дух запозичував конструктивні елементи… з тієї ж самої вічно живої тенденції" [16]. Мислитель посилався на факти взаємодопомоги і солідарності в повсякденному житті, на збереження громадських традицій, на діяльність робітничих і професійних союзів, страйки і кооперативи, усілякі добровільні асоціації і об'єднання громадян. "…Тисячами передових явищ, тисячами глибоких змін, що вже здійснюються, анархічне суспільство вже давно почало розвиватися, – погоджувався інший видний теоретик анархізму Елізе Реклю. – Воно виявляється усюди, де вільна думка скидає з себе пути літери і догмату, скрізь…, де воля людини виявляється в незалежних вчинках, – скрізь, де люди щирі, такі, що обурилися проти будь-якої накладеної на них дисципліни, сходяться по добрій волі, щоб вчитися один у одного, і без жодного начальства прагнуть завоювати свою частку життя, своє право на задоволення своїх потреб. Все це – вже анархія, навіть тоді, коли вона несвідома…" [17].

XX сторіччя не виправдало цього оптимізму, навпаки, поставило перед анархістською теорією суспільства нові проблеми. Їй довелося шукати відповіді на значну кількість соціальних явищ – або нових, або тих, що розвинулися і значно посилилися впродовж століття. З одного боку, руйнування суспільних зв'язків державним диктатом і ринковою конкурентною "боротьбою всіх проти всіх" зайшло куди далі, ніж це здавалося можливим в XIX столітті. На зміну традиційним суспільним зв'язкам прийшло "масове суспільство", в якому кожен з атомізованої маси індивідів був за себе, і лише одна держава – за всіх. Відповідно, неймовірно зросла роль держави: вона вже не була так жорстко відокремленою від суспільства, але узяла на себе широкі соціальні і економічні функції, зокрема ті, які раніше лежали на інститутах само організаційної взаємо-

допомоги. Співвідношення суспільства і держави ускладнилося: з'явилися цілий ряд інститутів, суспільних за своїм статусом, але спрямованих саме дією на державу і виконуючи роль зв'язку між двома цими сферами (масові партії, профспілки реформістів і тому подібні асоціації). Нарешті, індустріальна форма економічної і соціальної організації сприяла перетворенню людського співтовариства на мертву машину. Лібертаріям належало запропонувати аналіз тріумфу этатизму і розчинення суспільства і надати свою відповідь на них.

Сутність цієї відповіді зводилася, в першу чергу, до двох основних моментів. По-перше, до критики індустріалізму як матеріальної основи руйнування суспільства, а по-друге, в уявленні про "відновлення" суспільства в ході соціальної боротьби.

Нові явища не поколивали загальне уявлення лібертарної соціальної філософії про несумісність держави і суспільства, але внесли нюанси до поглядів на устрій самого суспільства. Провідний теоретик європейського лібертарного анархо-синдикалізму Рудольф Роккер не просто повторив колишні положення про природне походження людської соціальності і узурпаторської функції держави, але і сформулював тезу про дві тенденції в історичному розвитку людства. "Є дві форми соціального співжиття, – відзначав він. – Існує спільне життя, вигляд якого диктується людям згори якого-небудь різновиду центральною владою, як би вона не називалася: державою, церквою або диктатурою пролетаріату. І існує спільне життя, що розвивається вільно від низу догори і яке знаходить свою природну основу в колективних інтересах людей і проявах їхньої солідарності один з одним. Виразом першої форми людського співжиття слугує закон; виразом іншої – вільна угода" [18]. Роккер виділяв в історії періоди перемог першої і другої форм, причому саме з періодами централізму зв'язував культурний і духовний занепад. У цих уявленнях відобразилося розуміння того факту, що суспільство не є чимось цілісним, яке протистоїть державі, але у ньому існують свого роду широкі сфери, вже поглинені ним. Відповідно, поставало важливе питання про те, щоб не допустити такого поглинання. У фашизмі і більшовизмі анархісти вбачали саме прояв тоталітарної етатистської тенденції до повного розчинення суспільства в державі і вважали вкрай необхідним чинити опір їй.

Сьогодні більш диференційованим стало відношення лібертаріїв до економіки і її місця в співвідношенні держави і суспільства. Раніше анархісти (наприклад, Кропоткін) відзначали роль союзу між державою і приватним капіталом у справі руйнування суспільства, проте в той період приватна економічна діяльність могла ще здаватися чинником якщо не соціального звільнення, то хоч би пом'якшувальним фактором щодо всевладдя держави. З розвитком зв'язків між державою і бізнесом, їх зрощенням і з широким впровадженням нової індустріальної техніки, що перетворює ізольовану людину на додаток технократичної цивілізації ("машини"), становище змінилося. Теоретики аргентинської лібертарної організації ФОРА вперше висунули ідею про те, що, разом

з апаратом "політичної держави", можна вести мову про механізми *"економічної держави"*. "Під "політичною державою", – писав ідеолог ФОРА Еміліо Лопес Аранго, – ми розуміємо сукупність законів, які нав'язують населенню примусовий "суспільний договір". Під "економічною державою" ми розуміємо сукупність організаційних форм, властивих капіталістичному режиму, які зберігаються навіть після здійснення зміни юридичної системи і переживає будь-які політичні революції. Ми хочемо сказати тим самим, що можна зруйнувати усю соціальну організацію, ліквідовувати історичну державу, експропріювати буржуазію і знищити приватну експлуатацію, але ці матеріальні зміни не означатимуть остаточне усунення капіталізму" [19].

Формула про "економічну державу" не знайшла розповсюдження в світовому анархістському русі, а в період широких поширених ілюзій щодо визвольного потенціалу економічного і технічного розвитку ця критика індустріалізму була трохи пізніша грунтовно забута (лише Р. Роккер і деякі іспанські анархісти ще нагадували на початку 1930-х рр. про руйнівну дію техніки на людську особу). До цих антиіндустріалістських ідей людство повернулося лише в 1970-х рр., коли видатний французький соціолог Андре Горц, наприклад, заявив про те, що уся "матриця" сучасного великого виробництва не піддається соціалізації і колективному управлінню з боку "пересічних" людей.

Важливим наслідком відчуття руйнування суспільства і його колонізації державою стало уявлення про необхідність "відродити" його, тобто "відновити" зруйновані соціальні зв'язки між людьми, засновані на самоорганізації, солідарності і взаємодопомозі. Практично всі анархісти сходилися в тому, що таке "відновлення" не відбувається "автоматично", але може здійснитися лише в процесі боротьби людей за свої права – економічні, соціальні, духовні. Тільки така боротьба могла, в їх уявленні, додати людям стимул до об'єднання своїх зусиль і до взаємодопомоги, тобто збудити їх заснулі соціальні інстинкти. Проте лібертарії розходилися в думці щодо того, якими шляхами слід йти до цієї мети.

Наприклад, європейський революційний синдикалізм і анархо-синдикалізм пропонував, по суті, щось на зразок створення паралельних соціальних механізмів опору, які могли б здійснити революцію і замінити собою існуючі механізми держави і поглинені нею суспільні сфери. Ця ідея була вперше розвинена у французькому синдикалізмі. Передбачалося, що революційні профспілки, ведучи боротьбу як за повсякденні інтереси, так і за соціальне звільнення трудящих, могли б поступово залучити до своїх лав усіх виробників, а потім захопити у свої руки управління підприємствами, розподілом і соціальними питаннями і стати, таким чином, готовою основною одиницею майбутнього вільного, бездержавного суспільства. Ця ідея є вагомою для усіх сучасних форм само організаційної суспільної інституалізації, оскільки, тільки в ході боротьби за свої права і інтереси громадяни, об'єднані в асоціації, трудящі, об'єднані в трудові союзи, розвинуть в собі цінності, настрої і навики, які дозволять їм у майбутньому створити вільну комуну. "Тільки

так, створюючи етичні цінності, здатні розвинути в пролетаріаті розуміння соціальних проблем, незалежне від буржуазної цивілізації, можна прийти до створення непорушних основ антикапіталистичної і антигегемоністської революції – революції, яка зруйнує режим великої буржуазії та фінансових, промислових і торгових трестів" [20].

Хоча суперечка про шляхи і форми відновлення суспільства продовжується у лібертарному русі й до цьогочасу, сам цей принцип практично не ставиться під сумнів. Сьогодні, в епоху продовження атомізації соціуму і розповсюдження соціал-дарвіністського менталітету, лібертарії ставлять питання про "відтворення суспільства" в ході боротьби людей за свої права. І, як і раніше, наполягають на тому, що таке відродження можливе, врешті-решт, тільки при повному звільненні від держави.

В сучасних суспільствах можна виявити три нерівні соціально-економічні сфери. Це перш за все *держава як інституціоналізована сфера влади і панування*, потім – капіталізоване суспільство сучасної глобальної неоліберальної моделі *"spätkapitalismus"* (*"пізнього капіталізму"*), яке створює неінституціоналізовану основу держави і також пройняте духом і логікою панування, ієрархії та експлуатації, і, нарешті, *елементи альтернативного глобального суспільства* (у потенціалі – *лібертарного*), що само організаційно й самоуправлінськи розвивається знизу, яке прагне звільнитися від панування, ієрархії та експлуатації. Будучи історичним розвитком людської схильності до взаємної допомоги, ці елементи виступають у формі самоорганізації і самоврядування людей: робітничих, трудових організацій, громадянських ініціатив, об'єднань жителів, різних комун, самоврядних груп і асоціацій виробників і споживачів, і так далі і тому подібне – коротше кажучи, у вигляді різноманітних добровільних соціальних експериментів, що дозволяють будувати життя і проводити по-новому.

Перш за все, виникнення і розвиток альтернативних суспільних структур відобразило прагнення людей, що об'єдналися в них, відновити цілісність людського буття, єдність праці, побуту і дозвілля (вільного часу). Були випробувані різні форми такого з'єднання, найбільш досконалою виявилася до цього часу модель невеликої самоврядної і в тенденції самозабезпечення основними продуктами і благами комуни (общини), що концентрує працю і дозвілля вільних, творчих і різносторонньо умілих людей. За оцінкою теоретика руху *кібуців* Мартіна Бубера, "справжня і стійка реорганізація суспільства зсередини може бути здійснена лише за допомогою з'єднання виробників і споживачів… сила і життєвість якого може бути забезпечена лише системою взаємодіючих, повністю колективних громад" [21]. Таким чином, комуна уявляється найбільш оптимальною формою реальної асоціації виробників і споживачів. У кінцевому вигляді така автономна комуна соціалізує виробництво і бере його у своє розпорядження і під свій контроль. Цікавий і корисний комунітарний досвід був накопичений в аграрних комунах Арагона в 1930-і роки, і ізраїльських кібуцах, численних комунах в країнах Європи, Америки, Азії тощо.

Оцінюючи причини невдачі або порівняно малого розповсюдження комун (громад), приходимо до висновків, що, по-перше, багато громад будувалися і донині будуються не на лібертарних (самоврядних, самоуправлінських), а на авторитарних або напіврелігійних основах. Особливо це стосується об'єднань, які створюються прихильниками деяких духовних структур.

Друга причина – це ізольованість комун, яка робить внутрішнє життя нудним, рутинним, одноманітним, примушуючи людей щодня мати справу з одними і тими ж колегами. Це часто примушує молодь покидати общину (як це має місце, наприклад, в ізраїльських кібуцах). Крім цього, ізольованість примушує комуну (якщо вона не знаходиться на повному самозабезпеченні, а це достатньо окремий випадок) продавати продукти своєї праці на ринку, тобто грати в системі суспільної праці по суті ту ж роль, яку грає індивідуальний підприємець-капіталіст. Тому ще П. Кропоткін рекомендував об'єднувати общини в локальні, регіональні і тому подібні федерації, з тим щоб забезпечити в них більш менш різноманітне (диверсифіковане) господарство, свободу переходу з однієї комуни в іншу. Об'єднуючись знизу, такі комуни могли б утворити систему (*комунітарну*), що покриває собою все суспільство, а в перспективі – на глобальному рівні, – й увесь світ.

Екологічні імперативи та інформатизована технологія "нав'язують" вигляд виробництва у такому *комунітарному суспільстві*: невеликі по розмірах, гнучкі компактні організаційні форми, що не допускають деталізованого розподілу праці, технічного і соціального відчуження людини, що не руйнують навколишнє середовище і основи життя людей. Постіндустріальні та екологічні технології зовсім не протирічать ***комунітарним суспільним формам***. Більш того, М. Букчин довів (зокрема, й у праці "За визвольну технологію"), що при інформатизації, децентралізації, екологізації і невеликих розмірах виробництва його комунітарне впровадження не тільки можливе, але і є сприятливим. Об'єднання екологічних критеріїв з виробничим самоврядуванням було здійснене на практиці не тільки деякими комунами, але й кооперативними трудовими групами (так званими *"альтернативними проектами"*).

Важлива перевага комуни полягає у тому, що виробники і споживачі в ній мають можливість спільно і солідарно визначати, що, де і як проводитиметься і споживатиметься. Таким чином, виробництво орієнтується на задоволення цілком конкретних потреб, на основі вільного договору забезпечується взаємна координація потреб і можливостей. Шляхи такого "планування знизу" підказали досвідом ряду комун і споживчих асоціації: споживачі підсумовують свої потреби на регулярних загальних зборах і координують потім ці рішення з виробничими можливостями або в економічних органах комуни (разом з самоврядними виробниками), або на загальних зборах комун.

У свою чергу зацікавлені комуни, об'єднані в окремі регіональні і міжрегіональні федерації, самоврядні виробники і споживачі можуть спіль-

но і солідарно, підсумовуючи і координуючи свої потреби і можливості, розвивати крупніші промислові і транспортні об'єкти, які служать більш ніж одній комуні. Підпорядкування економічних рішень суспільній домовленості, вільній узгодженій волі людей дозволить покінчити з "економічним" суспільством, з поневоленням людини економікою.

Люди, охочі вижити в гідних їх умовах, вимушені будуть відмовитися від панування над природою і собі подібними. Але це означає корінну зміну процесів і шляхів ухвалення суспільних рішень, заміну "зовнішнього регулювання" (з боку централізовано-плануючої бюрократії або стихійних ринкових законів) самоврядуванням і федеральним договірним "плануванням" знизу.

Деякі альтернативні співтовариства вже зробили певні кроки в цьому напрямі. Так, ряд анархістських комун у Франції висунули ідею "непрямого обміну", відповідно до якого кожен член комуни, що домовилася, може прийти на склад в будь-якій з них і узяти собі те, чого він потребує.

Що стосується розподілу усередині комун (громад/общин) і майбутнього комунітарного суспільства в цілому, то практика альтернативних рухів чітко виразила потяг людей до гармонії і соціальної рівності. Мова не йде про ту карикатурну, казармову "зрівнялівку", яку "владу імущі" приписують лівим, щоб потім лякати цим страховищем обивателя. Навпаки, саме це нинішнє сучасне суспільство панування нівелює і усереднює людей. Завдання лівих в іншому – в тому, щоб, кажучи словами М. Букчина, замінювати нерівність однакового – рівністю неоднакового [5, 33]. Кожна людина просто по праву народження повинна мати можливість вільно жити і задовольняти свої індивідуальні потреби.

Саме так йшла справа в багатьох *кібуцах*. Один з теоретиків і практиків кібуцного руху так описує цей спосіб розподілу: "Принцип рівності… у кібуці не означає усереднювання, тобто того, що всі люди роблять і повинні робити одне й те ж; саме тут діє індивідуалізуючий принцип. З одного боку, від кожного за здібностями. У людей різні здібності… і кожен відповідно до своїх індивідуальних можливостей вносить внесок до загальної справи. І так само навпаки: кожному по його потребах. Тобто і тут виходять засновку, що індивідуальні потреби різні і що, з іншого боку, не існує зв'язку між здібностями і результатами праці – і задоволенням потреб, що це дві різні сфери. У кібуці в цілому є зв'язок між результатами праці і задоволенням потреб, але не на індивідуальному рівні" [22].

Прикладом справжньої самоврядної (як суспільної, так і виробничої) комуни й водночас деліберативної самоуправлінської структури можна вважати сучасний німецький колектив Нідеркауфунген. Ця комуна під Касселем була створена в грудні 1986 р. Принципи комуни: ідейний комунітарний лібертаризм, спільне господарство, ухвалення рішень на основі консенсусу, колективні структури побуту і праці, демонтаж сімейних і статевих ієрархій. Праця організована відповідно до критеріїв екологічності і соціальності вироблюваних продуктів і послуг. У Нідеркау-

фунгені є дитячий садок (інтегрований і змішаний за віком), будівельні майстерні, архітектурні бюро, підприємства, зокрема з біогородництва, тваринницькі ферми, набірна мануфактура і так далі Всім цим займаються окремі робочі групи. Створена пенсійна система. Особливістю комуни є ***сумісне господарювання*** (усі рішення ухвалюються на загальному пленумі). Її члени говорять про "спільне господарство", а не про "спільну касу", призначену зазвичай для конкретних цілей. "У спільному господарстві є тільки одна каса. У неї додається і з неї береться все. Усі мають до неї рівний доступ. Приватних доходів більше немає. Подарунки, гонорари і так далі теж йдуть у спільний казан. Немає ніякої можливості робити витрати окрім загальної каси. Крім того, в тому, що стосується виробництва, спільне господарство включає домовленість щодо робочого часу, форми виробництва, пропозиції послуг і кваліфікації тих, що працюють. У тому, що стосується споживання, спільне господарство вимагає домовленості про споживання і потреби, про те, як виникають потреби і які наслідки матиме задоволення моїх потреб". У комуні немає різких майнових відмінностей.

У Нідеркауфунгені розділяють споживче і інвестиційно-виробниче надбання. Перший "казан" утворюється з щомісячних доходів комуни; при цьому дотримується наступний принцип: в середньому за рік він повинен бути не нижче, ніж витрати. Інвестиційно-виробниче надбання утворене з усуспільненого майна членів комуни, яке вони оформили на неї як довгострокові дари або внесли при вступі. Це майно витрачається тільки при купівлі і ремонті будівель та для інвестицій у сферу праці, але у жодному випадку **не на потреби споживання**. Комуна свідомо відкинула *принцип строго рівного споживання* і встановила ***принцип розподілу по потребах***. Цікаво, що досвід комуни Нідеркауфунген довів: в умовах гласного, відкритого і сумісного обговорення усіх проблем будь-яке зловживання є виключенням, люди вчаться свідомо і відповідально відноситися до своїх потреб, обговорювати і розуміти їх. Кожен член комуни укладає з нею договір про те, що він може узяти, якщо вийде з комуни; цей договір *затверджується консенсусом*. Кожного місяця в комуні підводиться баланс, з якого видно, з чого складаються доходи (власні сфери праці, роботи зовні комуни, гонорари, допомога з безробіття, подарунки, допомога на дітей тощо) і витрати (продукти харчування, книги, поїздки, кишенькові витрати, орендна плата і т. інш.). При визначенні витрат не фіксується, хто саме їх зробив, охочий дізнатися про це може звернутися до касової книги. Про витрати понад 200 євро слід заздалегідь повідомляти для того, щоб інші могли надати пораду, чи не можна десь і якось придбати це дешевше. Крупніші витрати (подорожі, комп'ютер тощо) підлягають схваленню пленуму: зазвичай про них повідомляють і якщо в перебігу подальших тижнів і на наступному пленумі ніхто не заперечує – питання вважається вирішеним. Кожна робоча група представляє звіт приблизно раз на рік, повідомляючи про свої доходи, витрати, робочий час, планування розвитку. Все це вважається важливою частиною інформаційної культури в комуні, якій приділяється багато уваги.

В основному, проте, донині мова йшла, швидше, про експерименти меншини, а не про повністю звільнені суспільно-економічні і зокрема, виробничі простори, оскільки у своїх відносинах із "зовнішнім" світом комуни, кібуци й інші альтернативні одиниці часто зберігають закономірності пануючих товарно-грошових відносин. Це обмежує, а частково і деформує завойовану свободу. Скажімо, більшість кібуців, які навіть встановили всередині суто комунітарні відносини, орієнтувалися на ринковий збут своїй продукції назовні. В результаті включення в процеси розподілу праці багато хто з них вимушений був переглянути колишні, самоуправлінські норми і правила ухвалення рішень у бік більшої "економічної раціональності", інтенсифікації, спеціалізації, концентрації повноважень і так далі Така характерна ситуація, коли ринкове начало відкрито підриває самоуправлінське, нав'язує йому свою логіку домінування прибутку і панування. (Це, врешті-решт, призвело до часткового переродження частини кібуцного руху, перетворення кібуців в суто комерційні підприємства з жорсткою ієрархічною системою управління, те ж саме відбулося і з певною часткою "альтернативних проектів" 1970-х років).

Будь-які *ізольовані* і *локальні* спроби досягти свободи уразливі, наражаються на постійну небезпеку інтеграції в існуючу експлуататорську систему, ризику. Стійкість комунітарної моделі можлива лише в тому випадку, якщо вона буде поширена на цілі суспільства, тобто на **макросоціальний рівень**. Але для того, щоб це відбулося, необхідний масовий рух, який надихається лібертарними і деліберативними принципами та здатний здійснити радикальну трансформацію існуючого суспільства. Як приклади таких рухів, необхідно, перш за все, вказати на іспанську революцію 1936–1939 рр.

Поразка іспанської революції перервала цей соціальний експеримент. Проте, іспанські лібертаристи і комунітарії, підсумовуючи практику революції 1930-х і подальших соціальних експериментів, запропонували в сучасний період свою "Конфедеративну концепцію лібертарного комунітаризму". Їхня ідея розвиває модель *подвійної федерації*: територіального об'єднання комун і господарського об'єднання самоврядних виробників. При цьому економічні федерації виробників, як господарські органи федерацій комун, покликані збирати інформацію зі всіх комун, координувати і погоджувати її за допомогою сучасних інформаційних засобів і розсилати по комунах. Таким чином, передбачається ухвалювати рішення по галузях про розподіл сировини, про виробничу співпрацю. Потім ці рішення підлягають ратифікації або уточненню на відповідних конгресах комун різних рівнів.

Особливої уваги заслуговують американська програма ESOP – Employee Stock Ownership Plan (План робочої акціонерної власності) та досвід *Мондрагонської групи* кооперативів в Іспанії. Автор ESOP, відомий банкір і ідеолог "робітничого капіталізму" Луіс Келсо виходить з того, що труднощі сучасного капіталістичного суспільства пов'язані з "надмірною концентрацією приватної власності" і виступив за її більш

рівномірний розподіл. На практиці це реалізувалось через продаж акцій компаній їх працівникам за допомогою самих компаній. Працівник стає співвласником корпорації, не витративши жодного власного долара. При звільненні з роботи він може отримати значну суму у вигляді пенсійного фонду. Така демократизація стимулює його виробничу діяльність і підвищує її продуктивність. Сьогодні 10 млн. (10 %) найманих робітників США прилучилися до співволодіння акціонерного капіталу через ESOP. Однак особливість програми ESOP і полягає у тому, що працівники *не мають права продавати і розпоряджатися своїми акціями* і, головне, не отримують разом з акціями права голосу при вирішенні важливих проблем підприємства (окрім питання про його ліквідацію). Тобто, право на власність і право на управління розділені. Як зазначив відомий американський фахівець в галузі виробничої демократії і розробник концепції "нового робочого місця" Д. Сімонс, сьогодні "американські робітники на власному досвіді знають, що володіння власністю і контроль над її використанням – речі різні". Ось чому навіть на підприємствах, які перейшли у повну власність робітників по схемі ESOP, відбуваються страйки, а мотивація праці знижується, коли робітник починає розуміти, що він відлучений від управління виробництвом. Більш демократичною і лібертарно-деліберативною є практика Мондрагонської групи підприємств у Країні Басків в Іспанії.

Лібертаризм поєднує ідеї економічної свободи, а також контролю за виробництвом самими трудівниками, – а не власниками і керівниками, які стоять над ними і контролюють усі рішення, заперечуючи системи, які базуються на різних типах і рівнях контролю, а не на (само-) організації і ефективності. Замість ліберально/неоліберальної капіталістичної системи, в якій люди – "раби зарплати", і замість авторитарної управлінської системи, в якій рішення ухвалюються централізовано, суспільство може функціонувати альтернативно нині домінуючій глобальній парадигмі – тобто самоорганізаційно. Люди повинні бути вільні свідомо (а не з примусу) виконувати ту працю/роботу, яку самі обрали. Тоді вони зможуть діяти відповідно як до своїх бажань, так і для спільного блага, а вільно обрана праця і робота будуть й "нагородою самою по собі" і "соціально корисним" фактором. Суспільство за такої моделі існувало б у стані мирної й ефективної самоврядності, самоорганізації, без держави або інших управлінських інститутів. Праця/робота, яка принципово неприємна всім, якщо така знайдеться, розподілялася б паритетно між усіма членами суспільства.

Одним зі знаменних прикладів цього є *"Мондрагорська група"* (Іспанія), яка об'єднує близько 200 підприємств (охоплює сфери виробництва від робото- і комп'ютерної техніки до агросектору і будівельної галузі та побутової техніки), 85 промислових кооперативів, 6 – сільськогосподарських, 43 кооперативні школи, 14 житлових кооперативів і т. д., а також науково-технологічних центрів, навчальних закладів, фінансових установ. В цій моделі суб'єкт праці водночас є і суб'єктом

управління. Організаційно, розвинуті механізми самоуправління на виробничому рівні забезпечують частку доходу пропорційно вкладеній у спільну справу індивідуальній праці. Кожен член колективу є співвласником частини фондів підприємства, а частка індивідуального прибутку кожного залежна від частин інших членів колективу в залежності від рівня трудової та фахової участі. На відміну від акціонерних структур, які ґрунтуються на найманій праці, продажі і перепродажу цінних паперів, учасники процесу праці та управління діють за принципом "один суб'єкт-один голос" на основі авансування своєї праці, кваліфікації, здібностей та вмінь як форми позики "індивідуального особистісного капіталу" спільним завданням та інтересам, формуючи спільний суспільний простір діяльності та цілей.

Сфера управління функціонує у формі демократичного самоуправління – усі питання, будь-якого рівня, які стосуються спільних інтересів, обговорюються і приймаються (в залежності від рівня та обсягу питань, безпосередньо чи за допомогою цифрових технологій) колективно. В економічній сфері цьому сприяє перш за все демократичне самоуправління трудових колективів, коли рада колективу грає роль парламенту, а дирекція – роль виконавчої влади. Це є ліквідацією найманої праці, скасування авторитаризму у трудових складових суспільства і, як наслідок, новий етап у розвитку людства. Для забезпечення демократичного самоуправління є необхідною трудова форма власності, синтез колективної і приватної власності. Її принцип: володіють усі, хто працює, і лише ті, хто працює, і до тих пір, поки працює. Прибутки розподіляються згідно трудовому внеску або порівну – це вирішує колектив. Той, хто полишає роботу, отримує грошима вартість його долі групового капіталу. Хто не працює, той не володіє, акції не продаються зовні, оскільки їхній відсоток забезпечується за рахунок експлуатації і вони рано чи пізно концентруються у руках незначної групи. Співвласники колективних підприємств у цьому випадку знову перетворюються у найманих працівників без участі в управлінні і прибутках. Розвиток виробництва має бути виключно інтенсивним – за рахунок розвитку техніки, технології, організації праці. У цьому випадку вільні трудові ресурси стягуються до колективних автономних підприємств, де кожен, позбавившись від ролі найманця має можливість отримати пропорційну своїй праці частину не лише власності, а й управління.

Нарешті, найважливіша риса того суспільного устрою, який доведеться утвердити людині, якщо вона хоче вижити в гідних її і її нащадків умовах, це відмирання ***праці як вимушеного, відчуженого заняття***. Якщо працівник не є вільною творчою особистістю на виробництві, а стає нею лише у "вільний час", то й цей "особистісний час" перетворюється у невільний, особистісну несвободу. Завданням є обмеження та скасування рутинної знеособлюючої праці як панівної форми – зміст цього процесу полягає у перетворенні *необхідної знеособленої праці* у творчу на рівні загальної соціальної творчості. Мета полягає у зміні

змісту праці, рівня співвідношення між абстрактною працею і конкретною, і, що є найбільш суттєвим сьогодні, – поки ще переважно кількісною. Вона повинна стати вільною самовизначаємою діяльністю кожної людини, вже не рабством і прокляттям, а (завдяки сучасним технологіям і орієнтації на здібності і схильності людини) свого роду творчою грою. У результаті відмінності між працею і хобі могли б все більшою мірою розчинятися, щоб коли-небудь, мабуть, зникнути зовсім. Для виготовлення необхідних благ потрібно все менше часу і людських сил. З цим німецький лівий соціолог М. Шнайдер пов'язує зміни в свідомості трудящих: зміна цінностей, що відбувається, "виражається сьогодні в потребі, що зростає, в особистій самореалізації і творчості…, що зачіпають вже не тільки сферу вільного часу, але і сферу праці. Вільний час, що збільшується, надав людям смаку до самоврядного життя і самоуправлінської праці. Праця як підневільна праця втратила свій міфологічний ореол… Але тим самим прокладає собі дорогу перетворення усіх моральних понять, етичних систем і категорій розуму, заснованих на голому успіху і праці" [23].

На формування ідеї ***лібертарного муніципалізму*** вплинула *соціальна екологія*, і ця ідея являє собою альтернативу синдикалістським методам організації робітничого руху, а також критику його економічних ідей. Для муніціпалізму важлива не тільки економічна сфера, але так само і система організації суспільного життя, через яку можна здійснювати зміни. Таким чином лібертарний муніципалізм виступає з позицій звільнення муніципалітетів, роблячи їх протиставленими державній владі, маючи своєю метою створення альтернативної муніципальної організації – федералістської альтернативи централізму, безпосередньо пов'язаного з економічним устроєм (меркантилізм, корпоративізм і т. д.). У цьому процесі, лібертарні муніципалітети, перш ніж досягти глобальних змін в соціальній сфері, стали б визначати новий спосіб життя і суспільне життя, яке виходить із лібертарних етичних цінностей, й організованого на їхніх принципах, і сприяли б переосмисленню в суспільстві взаємовідносин між людиною і природою. Була б сформована федерація муніципалітетів, що призвело б у кінцевому рахунку до розриву з системою організації на принципах національної держави.

Проблема, яка стоїть перед лібертарним муніципалізмом – це як в існуючих державних рамках домогтися створення лібертарних муніципалітетів. Це призвело до прийняття позиції участі у муніципальних виборах через створення політичних партій, структурно організованих на принципах прямої демократії, розширюючи їх організацію на весь муніципалітет як тільки будуть зміщені буржуазні партії. Тим не менш муніципалізм не обмежується виборчою стратегією: одночасно з цим висувається стратегія створення суспільної організації, створюваної знизу вгору, через створення організацій на території округу (виробничі, споживчі, ідеологічні, культурні і в інших галузях), і здатних стати досить сильними для повалення буржуазної влади на користь суспільства, і

через свої інститути прямої демократії здатні визначати продуктивне життя суспільства, культуру і дозвілля, крім усього іншого.

Кажучи про "суспільство порятунку", дуже легко впасти в спокусу і, подібно до утопістів минулого, намалювати детальні картини устрою прекрасного світу гармонії, справедливості і доброти. Ми постаралися, навпаки, не дати надмірної волі умоглядній фантазії, а говорити тільки про те, що було випробуване, або про те, що абсолютно необхідне для виживання. Тому ми не приводимо тут "наукового" визначення або "строгого" конкретного опису ладу лібертарного соціалізму. Задовольнимося для узагальнення ємкою характеристикою, що залишає повний простір самоорганізації і самодіяльності людей. "Це суспільство складатиметься з безлічі союзів, об'єднаних між собою для усіх цілей, що вимагають об'єднання, – з промислових федерацій для будь-якого роду виробництва: землеробського, промислового, розумового, художнього; і із споживчих громад, які займуться усім тим, що стосується, з одного боку, устрою житла і санітарних поліпшень, а з іншого – постачанням продуктами харчування, одягом і т. інш. Виникнуть також федерації громад між собою і споживчих громад з виробничими союзами. І нарешті, виникнуть ще ширші союзи, які охоплюють усю країну або й декілька країн. Усі ці союзи і громад з'єднуватимуться за вільною угодою між собою… Розвитку нових форм виробництва і всіляких організацій буде надана повна свобода; особистий почин заохочуватиметься, а прагнення до однорідності і централізації затримуватиметься. Крім того, це суспільство зовсім не закристалізовується в яку-небудь нерухому форму; воно буде, навпаки, безперервно змінювати свій вигляд, тому що воно буде живий організм, що розвивається" [24].

Звичайно, вищеописана соціальна система, разюче відрізняється від суспільства, в якому ми сьогодні живемо. Ті явища, про які ми говорили, – це ще зовсім не вільний світ можливого завтрашнього дня, у кращому випадку – приклад або тенденції. Будуть вони реалізовані чи ні, залежить не від уявних об'єктивних і автоматичних "законів", а від волі і здатності самих людей до дій, до боротьби, до опору і творення. Марно сподіватися, що яка-небудь верхівкова, суто політична революція, захоплення політичної і державної влади хоч на крок наблизить нас до мети. Але якщо люди прагнутимуть і зможуть самоорганізовуватися, якщо громадяни і трудящі зможуть зайняти і кваліфіковано самоуправлінських опанувати підприємства, фабрики, заводи, установи, аграрні господарства і утвердити на них самоврядування, якщо жителі організовують постійне самоврядування за місцем проживання (у формі народних зібрань, що йде від старогрецького поліса або секцій революційного Парижа і сучасних моделей *деліберативності* та *демархії*), якщо споживачі і виробники об'єднаються у вільні асоціації і почнуть самі, спільно і солідарно вирішувати питання власного суспільного життя, без бюрократії, держави і ринку, – це буде справжня соціальна революція, шлях до суспільної та індивідуальної свободи і сама свобода.

Історія, заснована на завоюванні і підкоренні природи і внутрішнього світу людини, дійсно зайшла в безвихідь. На усьому її протязі людський рід дорогою ціною платив за економічний і технічний прогрес. На місці багатьох процвітаючих і родючих річкових долин розстилаються пустелі, а колись багаті і галасливі міста занесені пісками. Але сьогодні під загрозою не декілька долин, а всесвітня людська цивілізація. Настав день, коли ніякі досягнення та блага культури і технічного генія, ніякий споживчий достаток вже не в змозі відшкодувати витрат. Людина послідовно знищує основи власного життя і життя прийдешніх поколінь. Такий, на жаль, цілком закономірний підсумок того типу розвитку людства, що спрадавна був заснований на логіці панування над усім оточуючим як над об'єктом влади (будь то природа або інші люди), на тотальному жаданні володіння і владарювання. Десятки людських поколінь засвоювали з дитинства, що гармонія немислима, неможлива, що вижити в суспільстві і у навколишньому світі можна лише, перемігши в запеклій і безкомпромісній боротьбі за існування. Винуватцями у створенні антигуманного "індустріального суспільства", яке стало результатом негуманістичної орієнтації їхньої свідомості, є самі ж люди і, як істоти, що морально відповідальні за своє майбутнє, повинні вирішити його протиріччя, чим відкриють собі шлях до своєї свободи. Людина лише тоді підкорить технічний світ і діючу в ньому загрозу, коли вона зможе впевнено піднятися над цим світом, коли вона дані їй в руки засоби матеріальної сили поставить на службу розвитку своєї свободи, коли вона зможе підвищити себе від об'єкта до суб'єкта суспільних сил, тобто коли вона замість предмету маніпуляції стане вільно діючою людиною – із виконавця перетвориться на творця.

1. *Бакунин М. А.* Анархия и Порядок / М. А. Бакунин. – М. : ЭКСМО-Пресс, 2000. – С. 16. 2. *Кропоткин П. А.* Записки революционера / П. А. Кропоткин. – М. : Московский рабочий, 1988. 3. *Кропоткин П. А.* Хлеб и воля. Современная наука и анархия / П. А. Кропоткин. – М. : Правда, 1990. – С. 397. 4. *Бакунин М. А.* Указ. соч. – С. 309. 5. Там же. 6. Там же. – С. 666. 7. *Кропоткин П. А.* Хлеб и воля. Современная наука и анархия. – С. 400. 8. *Malatesta E.* Anarchie / E. Malatesta. – Berlin : Karin Kramer Verlag, 1984. – S. 26. 9. *Кропоткин П. А.* Хлеб и воля. Современная наука и анархия. – С. 454. 10. *Malatesta E.* Op. cit. – S. 26. 11. *Кропоткин П. А.* Хлеб и воля. Современная наука и анархия. – С. 398. 12. *Muehsam E.* Befreiung der Gesellschaft vom Staat / E. Muehsam. – Berlin : Kramer, 2011. – S. 13. 13. *Кропоткин П. А.* Хлеб и воля. Современная наука и анархия. – С. 440. 14. Там же. – С. 438–439. 15. Там же. – С. 448. 16. *Кропоткин П. А.* Записки революционера. – С. 205. 17. *Кропоткин П. А.* Хлеб и воля. Современная наука и анархия. – С. 23. 18. *Rocker R.* Über das Wesen des Föderalismus im Gegensatz zum Zentralismus / R. Rocker. – Frankfurt a/M. : Verl. Freies geistesleben, Ffm., 1979. – S. 12. 19. *Lopez Arango E.* Doctrina y tactica / E. Lopez Arango. – Buenos Aires : Certamen Internacional de La Protesta, 1997. – P. 97. 20. Ibid. – P. 28. 21. *Buber M.* Pfade in Utopia. Das Experiment des Kibbutz – ein vorbildliches Nicht-Scheitern / M. Buber // Kollektiverziehung im Kibbutz. Texte zur vergleichenden Sozialisationsforschung / Liegle L. (hrsg.). – München, 1991. – S. 136. 22. *Scherer K.-J., Vilmar F.* Projektgruppe – Ein alternatives Sozialismuskonzept: Perspektiven des Ökosozialismus / K.-J. Scherer, F. Vilmar. – 3 Auf. – Berlin : Fachbereich Politikwiss. d. Freien Univ., 2012. – S. 502. 23. *Schneider M.* Ueberlegungen zu einem neuen Begriff von Aufklaerung, Politik und Zukunft / M. Schneider // Volkszeitung. – 2009. – 17 April. – S. 10. 24. *Bookchin M.* Fuer eine befreiende Technologie / M. Bookchin. – Karlsruhe : Laubfrosch-Vertrieb für Freiheitliche Literatur, 2005.

Надійшла до редколегії 21.09.12

В. І. Кебуладзе, д-р філос. наук, доц., КНУТШ

ІДЕЯ ЄВРОПИ: МЕТА, ГІПЕРЦИВІЛІЗАЦІЯ, ВІДПОВІДЬ

У статті розглядається ідея Європи у феноменологічній філософії. Автор порівнює поняття європейського телоса Едмунда Гусерля з концепцією гіперцивілізації Яна Паточки. Він також намагається розв'язати деякі наріжні проблеми феноменологічної інтерпретації ідеї Європи на підставі респонзивної феноменології Бернгарда Вальденфельса.

Ключові слова: гіперцивілізація, Європа, відповідь, чуже, мета.

В статье рассматривается идея Европы в феноменологической философии. Автор сравнивает понятие европейского телоса Эдмунда Гуссерля с концепцией гиперцивилизации Яна Паточки. Он также пытается решить некоторые важнейшие проблемы феноменологической интерпретации идеи Европы на основании респонзивной феноменологии Бернхарад Вальденфельса.

Ключевые слова: гиперцивилизация, Европа, ответ, чужое, цель.

The paper deals with the idea of Europe in the phenomenological philosophy. The author compares the notion of European telos by Edmund Husserl with the conception of hypercivilization by Jan Patochka. He also tries to solve some crucial problems of the phenomenological interpretation of the idea of Europe in terms of the responsive phenomenology invented by Bernhard Waldenfels.

Keywords: hypercivilization, Europe, response, strange, aim.

У своєму творі "Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія" засновник феноменологічної філософії Едмунд Гусерль діагностує ситуацію, що в ній опинилося сучасне європейське людство, як кризу. Джерело цієї кризи науковець убачає в кризі європейських наук; їх він розглядає як втілення фундаментальної властивості європейської цивілізації, а саме раціональності. Отже, криза наук – це не звичайна криза методології досліджень, а вираз глибшої кризи всього європейського способу життя. Її наслідки можна помітити не лише в науковій, а й у культурній, соціальній і політичній сферах. Раціональний характер європейської цивілізації означає, що все життя європейського людства згідно з його власною сутністю має бути зорганізоване за принципами розуму: "За доби Відродження, як відомо, європейське людство здійснило революційний поворот. Воно звернулося до свого колишнього, середньовічного способу існування, знецінило його й запрагло вільно сформувати себе наново. Омріяним взірцем для неї стало античне людство. Воно запрагло відтворити цей спосіб існування.

Що розумілося як сутність античних? Після короткого вагання було вирішено, що це – "філософський" спосіб буття: вільно давати самому собі, всьому своєму життю правила з чистого розуму, з філософії. Теоретична філософія – це щось первинне. Слід увімкнути розважливе світобачення, вільне від умов міфу й узагалі будь-якої традиції, універсальне, абсолютне неупереджене пізнання світу та людини – зрештою, пізнаючи притаманний самому світові розум і телеологію, або найвищий принцип цього – Бога" [1].

Сутність європейського людства отримує, отже, свій адекватний вираз у новочасній філософії, яка вбачає свій взірець у філософії античній. Тому криза європейської філософії є симптомом кризи всієї євро-

пейської цивілізації взагалі: "Скепсис стосовно можливості метафізики, занепад віри в універсальну філософію як керівницю нової людини означає занепад віри в "розум"… Водночас зникає й віра в абсолютний "розум", через який світ має свій сенс, віра в сенс історії, сенс людства, його свободу, а саме як здатність людини надавати своєму індивідуальному та загальному буттю розумний сенс" [2].

Що зумовило цю кризу європейських наук? Чи є ця криза лише наслідком хибного застосування наук, випадковим нерозумінням їхнього внутрішнього сенсу або причину кризи містить саме ядро наукового проекту Нового часу? За Гусерлем паросток кризи імплантовано до європейських наук від самого початку, тобто вже за часів Відродження. На його думку, це сталося через математизацію природи, яку здійснив один із засновників нової науки, Ґалілео Ґалілей. З одного боку, математизація уможливила поступ природничих наук, з іншого – вона викривила саму природу як універсальну сферу всіх наукових досліджень: "… усю математику природи в її просторово-часовій формі ми маємо індукувати з фактів досвіду. Проте, чи не є сама природа математичною, чи не слід і її мислити як цілісну математичну систему, а отже, чи не можна справді представити її в цілісній математиці природи" [3]. Ця математизація природи призвела до того, що було забуто життєсвіт як "фундамент сенсу природничих наук". Внаслідок цього науки втратили зв'язок із реальним світом нашого життя, із життєсвітом, а через це – і сенс нашого повсякденного досвіду.

Вихід із цієї проблематичної ситуації Гусерль убачає у поверненні до справжнього джерела європейської цивілізації, а саме до античного ідеалу розуму. Цей ідеал як ідеал можна зрозуміти лише як telos, як мету. Тому всій європейській історії притаманна внутрішня телеологія: "Духовний телос європейського людства, який містить особливі телоси окремих націй і людей, полягає в нескінченному, він є нескінченною ідеєю" [4].

Ми маємо взяти до уваги два специфічні аспекти Гусерлевого розуміння сутності європейської цивілізації:

1. Сутність європейського людства Гусерль концептуалізує як його мету. Це означає, що ця сутність є не конститутивним джерелом, а регулятивним принципом. Наші пошуки сутності Європи мають, отже, парадоксальну часову структуру. Ми знаходимо цю сутність у минулому, в античній філософії та науці, утім ми знаходимо її як мету, тобто як щось майбутнє. Відтак Європа – це не щось таке, що ми можемо позитивно описати, а проект, здійснення якого можливе лише в нескінченно віддаленому від нас майбутньому.

2. Сутність європейського людства слід розуміти як сутність людства в цілому. Універсалізм – це не випадкове домагання, яке європейська цивілізація може й має подолати у своєму розвитку, а необхідний вираз її внутрішньої природи. Європейське людство може здійснитися лише як людство взагалі. Тому часовій спрямованості Європи на мету, яка завжди лежить у майбутньому, відповідає просторова експансія, яка може діставати різні форми.

Такий експансивний спосіб розуміння поняття цивілізації лежить в основі концепції гіперцивілізації чеського філософа Яна Паточки: "Своє універсальне завдання бути загальною формою організації людства, яке історично прокинулося, цивілізація намагається здійснити завдяки розвиткові й організації влади, якій не може протистояти жодна чужа сила. Кожна цивілізація прагне відгородитися, причому первинно аж ніяк не в консервативний, а саме в експансивний спосіб: вона вибухає, постає як зразок, а для своїх супротивників або для тих, хто перебувають поза нею, як зараза або загибель" [5].

Утім, існує дві фази цього процесу акумуляції влади, ір- або дораціональна та раціональна фаза. Спочатку Паточка описує ірраціональну фазу й зазначає, що побудована на таких засадах цивілізація ніколи не може здійснити свою внутрішню інтенцію бути універсальною: "Акумуляція влади, без якої цивілізація не може існувати, первинно, тобто у фазі раціональної незрілості, можлива лише через безпосередній та ірраціональний вплив: через сугестію та масований вплив засадничих концепцій життя та його загального значення, які є прості, глибокі та дієві. За всієї інтенсивності такий вплив все ж є своєрідний і обмежений зовнішньою необхідністю: він сягає меж, де панують інші уявлення" [6].

На думку Паточки цивілізація може стати універсальною лише внаслідок тотальної раціоналізації: "Тому, скажімо, до сутності ірраціонально обґрунтованої цивілізації належить те, що вона не може здійснити своє прагнення до універсальності. Зрештою можна твердити, що кожне суспільство розвивається зі взаємодії передбаченого й непередбаченого. Однак саме тому вплив на непередбачені ефекти розвитку суспільства є сталим поширенням контролю за всіма суспільними подіями, а через це такою раціоналізацією, яка стало зростає" [7]. Утім, така раціоналізація можлива лише в європейській цивілізації, оскільки цей тип цивілізації, як уже показав Гусерль, висуває претензію оформити себе за принципами розуму. Ця універсальна цивілізація на духовному рівні виражає себе як універсальна система наук, що можуть адекватно пізнавати весь світ, а на економічному рівні – як універсальний світовий ринок, що може задовольнити всі потреби людини: "Універсальність науки (в цій ідеї Гусерль убачав гарантію "незворотності" поступу сучасної цивілізації) у духовному аспекті, поділ праці та світовий ринок – в економічному та ідея раціональної цивілізації для всіх – у соціальному аспекті – це і є ті три головні тенденції руху, які в кожній із цих царин прагнуть до абсолютної універсальності з такою сталою наполегливістю, яка є невідома іншим цивілізаціям…

Так на засадах старих цивілізацій через процес раціоналізації постає щось цілком нове" [8].

Це нове історичне утворення Паточка позначає поняттям "гіперцивілізація".

Можна показати, що ця концепція ґрунтується на деяких нерефлексованих передумовах, які через ретельніший аналіз можна представити

як несвідомі передсуди. Саме ці передсуди й лежать в основі сьогоденної європейської цивілізації як надцивілізації й зумовлюють фундаментальні проблеми інтеркультурного, інтерконфесійного та інтернаціонального порозуміння в сучасному світі. Зазначмо коротко ці передсуди:

- Субстантивація поняття "чуже". Чуже розглядають не як поняття, комплементарне поняттю "своє", сутність якого тільки й можна зрозуміти у зв'язку зі своїм і в порівнянні з ним, а як щось строго визначене й чітко окреслене від самого початку, як протиставне своєму.
- Ірраціональна віра в розум, яка сама потребує раціонального обґрунтування. Універсальність розуму не піддають сумніву і при цьому ототожнюють універсальний розум із європейським типом раціональності.
- Людину розглядають як автономний суб'єкт, який може і повинен діяти абсолютно вільно згідно з принципами розуму у вищенаведеному сенсі. На соціально-історичному рівні такому розумінню суб'єкта відповідає ідея цивілізації, яка розвивається незалежно від інших цивілізацій згідно з принципами притаманного їй розуму і через приєднання або підкорення цих інших цивілізацій може перетворитися на гіперцивілізацію.

А тепер проаналізуймо ці передсуди за допомогою респонзивної феноменології сучасного німецького філософа Бернгарда Вальденфельса. Центральним поняттям цієї концепції є поняття Чужого, яке, з одного боку, розриває соліпсичну замкненість трансцендентальної свідомості, з іншого – саме постає як проблема, адже Гусерлеві спроби проаналізувати трансцендентальні умови конституювання Чужого викликали потужну критику. Передусім Гусерлю закидали, що всі його дослідження розгортаються у сфері свідомості, що призводить до психологізму та релятивізму.

Цю проблему Вальденфельс намагається розв'язати у своїй топографії Чужого. При цьому йдеться не про суто географічну просторовість, а про специфічну умісцевленість Чужого. Чуже слід розглядати не як предмет у просторі, а як живу інстанцію запитування, яка з певного місця вимагає від мене відповіді. Будь-яке мовлення, будь-яка дія, будь-яке переживання завжди є відповіддю на домагання з боку Чужого. Тільки в цьому разі вони мають сенс і стають сенсовою людською діяльністю. Щоб акцентувати цю властивість інтерсуб єктивного досвіду, Вальденфельс розрізняє відповідь як "response" і відповідь як "answer": "Відповідь, що як response завжди перебільшує answer так само, як заперечення перебільшує неґативне судження, приводить до того, що дещо висловлюється, дещо привертає увагу, дещо домагається нас. Домагання, яке знаходить свій вираз в імперативі, як таке не має жодного смислу і не підпорядковується жодному правилу. У цьому воно схоже на все те, що викликає занепокоєння, подив або жах. Як подія домагання воно ухиляється від розуміння та порозуміння, оскільки без нього не було би буквально нічого, що слід було б розуміти або щодо чого можна було б порозумітися" [9].

Не можна, отже, ототожнювати чужість із ворожістю. Ба більше, чуже є конститутивним елементом свого. Причому в подвійному сенсі:

- Як комплементарне поняття – без чужого не можна помислити свого, як без правого не можна помислити лівого: "якщо є загадковість Чужого, то вона полягає в тому, що Чуже афікує й інфікує наче вірус значення того слова, до якого воно приєднується або прищеплюється. Зіткнення з Чужим викликає зворотний процес. Досвід, мова, країна, тіло, розум (варто зауважити, що, на думку Вальденфельса, розум також може бути чужим, а отже доволі проблематично говорити про єдиний універсальний розум) і Я, що можуть виступати як чужі, стають вже не просто такими, якими вони були досі. Досвід Чужого, який означає більше, ніж збагачення досвіду, виявляється перетворенням досвіду на чужий досвід і перетворенням на Чужого того, хто цей досвід переживає. Чужість у цьому сенсі є заразливою, як хвороба, кохання, ненависть чи сміх" [10].
- Як момент свого: "Чужість, яка визначається способом своєї доступності й не передбачає від самого початку надійну територію Свого, "свою сферу", ми зустрічаємо не лише в інших, вона починається у своєму домі як чужість мене самого або як чужість нас самих. Традиційно говорять, що тут ідеться про інтрасуб'єктивну чужість на противагу інтерсуб'єктивній чужості, а їй відповідає інтракультурна чужість на противагу інтеркультурній чужості" [11].

Отже, для наших подальших розмислів є релевантними такі важливі моменти позиції Вальденфельса:

- Чуже є моментом Свого і як комплементарне поняття, і як конститутивний елемент. Тому збереження Чужого (чужої особистості, чужої культури, чужої мови, чужої свободи тощо) гарантує збереження Свого (своєї особистості, своєї культури, своєї мови, своєї свободи тощо). Однак це збереження Чужого можливе не як підкорення й асиміляція Чужого або через розчинення Свого в ньому, а саме як збереження цього чужого як Чужого, тобто як такого, що протистоїть Своєму, збуджує і домагається його і в такий спосіб засвідчує його автентичне існування.
- Чуже в жодному разі не можна ототожнювати з ворожим.
- Чуже і Своє не є субстанціями, які мають позитивні та негативні акцидентальні властивості. Їх завжди слід розглядати як кореляти інтерсуб'єктивного конституювання дійсності. Тому аналіза культурної, етнічної, релігійної чужості має не спиратися на однозначну непроблематичну даність Чужого і Свого, а феноменологічно виявляти умови їх конституювання.
- Немає єдиного універсального розуму, натомість ми маємо говорити про різні види розуму, розмаїття раціональностей, які є чужими одне до одного, але не обов'язково взаємно ворожими. Відповідно до цього немає універсального раціонального порядку, або гіперцивілізації, натомість існує багато різних порядків, або цивілізацій, які, не зважаючи на це, можуть мирно співіснувати.

Спробуймо тепер скористатися результатами нашої презентації феноменології Чужого Бернгарда Вальденфельса в розгляді ідеї Європи.

Гусерль розглядає Європу як мету, ідеал життя згідно з розумом, або радше як сталий рух до цієї мети. У цьому русі Європа як раціонально сформована гіперцивілізація має поглинути всі інші, тобто чужі, нераціонально обґрунтовані цивілізації, інакше кажучи, європеїзувати їх і довести разом із собою до цієї мети. Однак чи повинні ми розуміти цю мету лише як недосяжний ідеал, який діє в історичному розвитку Європи як регулятивний принцип, або як реальний момент у часі, що його можна досягти в далекому майбутньому?

У першому разі ми маємо визнати, що в цьому русі Європа завжди конфронтуватиме з іншими цивілізаціями, які не сприйматимуть цей ідеал і через це уникатимуть європеїзації. А це означає, що цей ідеал не є універсальним ідеалом усього людства, і що взагалі неможливо влаштувати життя всього людства за принципами загального розуму, що унеможливлює витлумачений у такий спосіб європейський проект.

У другому разі постає питання про те, що має відбуватися після досягнення цієї мети. Якщо Європа – це сталий рух до мети, стале подолання власних меж і стале поглинання інших цивілізацій через загальну раціоналізацію життя, то чи не означає кінець цього руху також і кінця Європи? Або, інакше кажучи, чи є місце для самої Європи в тотально європеїзованому світі, в якому вже немає жодної іншої цивілізації?

В обох випадках ми зустрічаємося з поняттям Чужого. У цьому сенсі Вальденфельс має рацію, твердячи, що взагалі неможливо говорити про своє без чужого. Своє можна зрозуміти лише як реакцію на чуже домагання, як відповідь на чуже запитування. Для нас це означає, що європейську цивілізацію слід розглядати не як гіперцивілізацію, що у своєму прагненні до ідеалу розумного життя поглинає через стале зростання раціоналізації життєсвіту інші цивілізації, а як сталу відповідь на запитання та домагання з боку інших, чужих цивілізацій: "Європа… є не якимось образом, ідеєю, телесом, а є відповіддю. Відповіддю на що? Вже це питання означає пастку. Лише якщо ми діятимемо інакше, ніж ми вчиняємо в повсякденному й науковому запитуванні, й відмовимося від перетворення всього того, на що ми відповідаємо, на конкретне Що або Для Чого, ми вирвемося з європоцентричного кола, яке водночас охоплює і Своє, і Ціле з тим наслідком що Чуже освоюється, а все, що виявляється варварським, кочовим, поганським, примітивним, ірраціональним або просто чужорідним і через це протистоїть культурному освоєнню, відкидається" [12].

Тепер ми маємо відповісти на останнє запитання. Як взагалі стає можливою така відповідь?

По-перше, стратегія такого досвідчування себе може полягати в заміні засадничої метафори споглядання метафорою слуху. Щоб зрозуміти власну сутність, європейці мають припинити розглядати світ як гомогенне візуальне поле. Лише завдяки цьому вони стануть спроможними почути різноманітні запитання та домагання Чужого.

По-друге, європейці мають припинити стале запитування про свою сутність, адже той, хто постійно запитує, чує лише власне запитування, а не чужі запитання.

Однак в акустично сприйнятому світі таке мовчання означає втрату власної позиції, свого місця. І в цьому сенсі ми можемо зрозуміти Вальденфельса, коли він пише: "Місце, з якого ми відповідаємо на Чуже, не належить нам, воно є екстериторіальним, білою плямою на карті та в історичному календарі. Воно свідчить про анонімну Європу, котра – як кожний із нас – дістала своє ім'я з якогось іншого місця" [13].

Наприкінці цих розмислів про ідею Європи хотілося б замислитися про роль, яку може відіграти Україна в розвитку європейської цивілізації, або, кажучи мовою Паточки, гіперцивілізації. Чи є Україна частиною Європи? Або народ України має торувати власний шлях, відмінний від європейських народів? Чи має означати ця відокремленість від європейців, що ми належимо до іншого історичного наративу та іншого геополітичного топосу? Якщо так, то до якого? І чи не поглине він нас, не зітре нашу своєрідність? А може саме прямування до Європи загрожує Україні втратою власної ідентичності, розчиненням у заспокійливій рідині оманливих гарантій і пільг?

Годі сподіватися дістати однозначні відповіді на всі ці запитання. Одначе, в самому стилі запитування дається взнаки належність України до Європи, до того топосу, що окреслений ззовні тим, чим він не є, до тієї оповіді, артикулювати яку можна лише з певної дистанції до того, про що йдеться. Ми інколи болісно, інколи з подивом і лише дуже рідко зі щирою зацікавленістю відчуваємо Чуже поруч зі Своїм. Ми лише починаємо вчитися толерувати Чуже та зберігати Своє, не шкодячи Чужому. Розуміння того, що чужа історія, чужа мова, чужа культура існує поруч і зумовлює свою, лише поступово опановує свідомість сучасних українців. На нас чекає довгий шлях, доки ми навчимося чути в Чужому те запитування, яке уможливлює Своє як відповідь на нього. Утім, ми вже крокуємо цим шляхом. Мабуть, саме в цьому сенсі Україна є тим місцем, з якого може пролунати осмислене запитання про сутність Європи. Якщо Європа дістає своє ім'я з іншого або чужого місця, але все ж має почути й зрозуміти його, то чи не є європейською у властивому сенсі саме та країна, яка й визнає себе частиною Європи, й водночас замислюється над своєю належністю до чогось іншого? Від того, як ми відповімо на це запитання, залежить доля нашої держави, а може, й усієї європейської цивілізації.

1. *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Menschheit und die Philosophie / E. Husserl // Husserliana. Bd. VI. – Den Haag : Martinus Nijhoff, 1954. – S. 5. 2. Ibid. – S. 10–11. 3. Ibid. – S. 55. 4. Ibid. 5. *Patocka J.* Die Überzivilisation und ihr innerer Konflikt / J. Patocka (Цит. за неопублікованим німецьким перекладом). 6. Ibid. 7. Ibid. 8. Ibid. 9. *Вальденфельс Б.* Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Б. Вальденфельс. – К. : ППС–2002, 2004. – С. 37. 10. Там само. – С. 5–6. 11. Там само. – С. 21. 12. Там само. – С. 124. 13. Там само. – С. 124–125.

Надійшла до редколегії 21.09.12

В. О. Кіктенко, канд. іст. наук, ст. наук. співроб.,
Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України

ПОДОЛАННЯ МЕТОДОЛОГІЇ НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ Дж. НІДЕМА В НОВИХ МОДЕЛЯХ РЕКОНСТРУКЦІЇ КИТАЙСЬКОЇ НАУКИ Й ЦИВІЛІЗАЦІЇ

У статті досліджені шляхи подолання методології екстерналістської історії науки Дж. Нідема, яка була нерозривно пов'язана із соціальним та історико-культурним аналізом. Показані інтелектуальні та соціальні основи китайської науки в концепції Д. Бодде, концепція культурного релятивізму М. Сівіна, концепція культурного різноманіття Дж. Ллойда, культурно-історична концепція Б. Ельман, інституціональна теорія науки Т. Хаффа, крайній орієнтоцентрізм Дж. Хобсона і визначення великої інерції китайської науки в концепції Цянь Веньюаня.

Ключові слова: наука, історія, цивілізація, культура, конфуціанство, даосизм, титрування, релятивізм, мислення, логіка, онтологія.

В статье исследованы пути преодоления методологии экстерналистской истории науки Дж. Нидэма, которая была неразрывно связана с социальным и историко-культурным анализом. Показаны интеллектуальные и социальные основания китайской науки в концепции Д. Боддэ, концепция культурного релятивизма Н. Сивина, концепция культурного многообразия Дж. Ллойда, культурно-историческая концепция Б. Эльмана, институциональная теория науки Т. Хаффа, крайний ориентоцентризм Дж. Хобсона и определение великой инерции китайской науки в концепции Цянь Вэньюаня.

Ключевые слова: наука, история, цивилизация, культура, конфуцианство, даосизм, титрование, релятивизм, мышление, логика, онтология.

The article explores a overcoming of the methodology of J. Needham's externalist history of science, that was inextricably liked with social, historical and cultural analysis, and ways of its overcoming. In particular, this paper presents the intellectual and social foundation of Chinese science in the D. Bodde's concept, N. Sivin's concept of cultural relativism, J. Lloyd's concept of cultural manifold of J. Lloyd, B. Elman's cultural and historical concept, T. Huff's institutional theory of science, J. Hobson's extreme Orientocentrism and definition of great inertia of Chinese science in the Qian Wenyuan's concept.

Key words: science, history, civilization, culture, Confucianism, Daoism, titration, relativism, thinking, logic, ontology.

Теоретичні положення екстерналістскої концепції Дж. Нідема в даний час визнані недостатніми й у сучасних дослідженнях замість інтерналізму й екстерналізму використовується широкий круг більш адекватних методів вивчення китайської науки (історичне минуле осмислюється, як *велика історія* й відбувається поворот до культурної контекстуалізації науки). У цілому відбулася відмова від нідемовскої структури досліджень та пошук нових напрямків йде поза зв'язком *наука й цивілізація*, без визначення центрального місця цивілізації й без універсальної, цілеспрямованої науки, яка є мірилом рівня розвитку цивілізації в напрямку до сучасності.

Американський синолог Д. Бодде у своїй концепції інтелектуальних і соціальних підстав китайської науки піддав критиці нідемовскую *стратегію титрування*, китайської філософії як *організмічной*, що особливо стосується розуміння *суспільних законів* і *законів природи*, так як тут

зосереджено істотна відмінність між *організмічним* китайським і *креативним* західним мисленням. Бодде розуміє китайську науку як *китайську*, виділяючи інтелектуальні та соціальні перешкоди для розвитку в Китаї науки західного типу [1], що принципово пов'язано з методологією Дж. Нідема. Бодде групує ці численні фактори в шість категорій (мова, космологія, релігія, держава й суспільство, мораль і цінності, підходи до природи) і вважає їх основою китайської цивілізації, її гуманістичною традицією. Бодде виділяє ряд істотних інтелектуальних і соціальних перешкод для розвитку в Китаї науки західного типу: 1. Найбільш негативний вплив зробила китайська писемність (*wényán*), бо була неефективним засобом для розвитку наукових ідей, що в результаті призвело до формування таких концептів простору, часу й речей, які повністю розходилися з фактами природи (Нідем не приймав такий підхід) [2]. 2. Релігія в Китаї не мала такого впливу на формування науки, як це сталося на Заході, де явно виявляється зв'язок між іудейсько-християнською традицією (особливо протестантизмом) і зростанням капіталізму й науки. Значний збіг особливо протягом останніх трьох сторіч розвитку експериментальної науки й виникнення нового торгово-індустріального суспільства на Заході [3]. 3. Авторитарний імперський уряд і конфуціанізована бюрократична еліта перешкоджали науковим пошукам, особливо з початку періоду правління династії Сун (960–1279) [4]. Бодде як і М. Вебер робить акцент на елітну культуру китайських інтелектуалів (*соціальний клас*), яким був притаманний формалізм, консервативність (або ж традиціоналізм) і авторитаризм, що в цілому було орієнтовано на літературну вишуканість і підтримку соціального статусу, а також відсутність інтересу до вивчення природи. Іншими словами, *домінуючі риси традиційної китайської культури перешкоджали розвитку науки* [5]. 4. "Антинаукові" настрої виникли в результаті насичення китайської філософської традиції моральними питаннями. Тут позиція Бодде й Нідема практично збігаються, тому що останній вважав конфуціанство, моральні цінності та державну систему Китаю, в основному гальмуючим фактором наукового розвитку [6]. Проте, така інтерпретація не враховує той факт, що подібне моральне розуміння природних явищ існувало й в Європі, але це було потужним стимулом для західних наукових досліджень (роль телеології в становленні анатомії або природної теології в розвитку природознавства). Тобто більш вірно говорити не про *об'єктивний* (Європа) і *моральний* (Китай) погляд на природу, а про два різних способи морального розуміння природи. 5. Китайський підхід до природи перешкоджає розвитку сучасної науки через надмірний акцент на організмічному мисленні. Тут Бодде повністю розходиться з Нідемом, який не тільки позитивно оцінював органіцизм, а й бачив у ньому перспективу для розвитку сучасної науки. Негативний вплив справила відсутність поняття *законів природи*, що визначаються всемогутнім богом-творцем. Бодде стверджує, що поняття *законів природи* має визначальне значення для розвитку сучасної науки. Хоча Бодде йде далі Нідема у

визнанні "ембріональних начал "законів природи"" у Китаї, але він відходить від деяких наслідків цієї позиції та заявляє, що "тільки в середовищі, як сучасному, так і західному (або, принаймні, західно-орієнтованому) можливе усвідомлення законів природи".

До числа сприятливих факторів Бодде відносить тільки стародавній моізм (*mòjiā*) і філософію Ван Чуна (прибл. 27–104), що мали позитивний вплив на формування китайської науки в наближенні до західного типу.

У цілому Д. Бодде використовував у своїй концепції стійке й популярне протиставлення між науково-технічним Заходом і гуманістичним, соціально орієнтованим Китаєм, що базується на невірних передумовах: 1) ідеалізоване уявлення про характер і розвиток західної науки як об'єктивного знання, заснованого на експериментуванні і яке не включає позанаукові судження; 2) розуміння діяльності китайських інтелектуалів у до-модерний період виключно в рамках науково-технічних інновацій. Таке протиставлення дає невірне розуміння не тільки китайської, але й європейської науки. Істотним недоліком концепції Бодде є дослідження розвитку китайської наукової думки поза історією, що приводить його до розуміння китайського менталітету як позачасового способу мислення, однакового для всіх філософів, а це відноситься до періоду в півтори тисячі років! Так само Бодде підходить і до китайської мови, яка, на його думку, протягом усієї історії не мала ясності, точності й простоти, а тому не сприяла розвитку наукового мислення й комунікації. Концепція Бодде була визнана незадовільною, бо основна проблема полягає в самому підході, який по суті передбачає негативне питання: *чому деякі події не відбулися в Китаї?* Це ґрунтується на припущенні, що розвиток подій у сучасній Європі є нормою, а так як Китай пішов іншим шляхом розвитку, то слід говорити про нестачу розвитку науки. Крім того, визначення китайської науки за допомогою західних характеристик є не тільки європоцентристським, але й методологічно невірним історичним аналізом: визначення Бодде конкретних аспектів китайської цивілізації не є поясненням того, що не відбулося. Тобто Бодде, так само як і Нідем, постулює детермінований прогрес науки [7].

Американський синолог Н. Сівін звертає головну увагу на дослідження форм мислення, які ніколи не розвивалися в західній традиції, бо незважаючи на трьохсотлітній досвід порівняльних досліджень дане питання залишається малозрозумілим. У своєму підході Сівін прагне уникнути двох крайніх позицій: 1) історія ідей поза соціальним та історичним контекстом, 2) дослідження соціального контексту без урахування того про що вчені думали й що робили (соціологічний підхід), і пропонує розуміти науку як єдиний феномен інтелектуальних і соціальних процесів. Сівін наполягає на тому, що різні культури занадто складні й тому жорсткі ствердження неможливі, а порівняння культур має бути дуже обережним [8]. Дотримуючись релятивістської точки зору, він вважає, що *китайська наука* являє собою локальний варіант *світової науки*. Тому, на відміну від Нідема, Сівін не вважає за можливе проведення

безпосереднього порівняння китайської й сучасної науки. Сівін протиставляє антропологічне визначення науки позитивістському в ранніх творах Нідема. Також він відмовляється від нідемовського визначення китайської науки як *протонауки* й доводить її рівноправність із сучасною наукою. Сівін указує на недостатнє розуміння Нідемом конкретно-історичної ситуації при розподілі китайських наукових дисциплін на *ортодоксальні* й *неортодоксальні*, скептично ставиться до нідемовского уявлення про вплив китайської алхімії на західну алхімію, хімію й медицину. Сівін серйозним чином критикує всю нідемовську систему гальмуючих і прискорюючих чинників, які повинні пояснити, *чому* традиційна китайська наука так і не досягла рівня сучасної науки. Методологічно Сівін виступає проти універсалістського підходу Нідема в розумінні науки як світового феномену з позицій культурного релятивізму (визнання існування світової науки з *локальними*, культурними варіантами).

Ключовим моментом у концепції Н. Сівіна є аналіз впливу філософії на формування науки. Перш за все, Сівін заперечує думку Нідема про *прогресивність* даосизму й *гальмуючу* роль конфуціанства й у своїх дослідженнях показує, що для китайської наукової традиції характерна незалежність від філософських та ідеологічних напрямків. Учений спростовує твердження Нідема про те, що даосизм мав позитивний вплив на розвиток наукових знань, бо даосизм – це в кращому випадку невизначений термін, а поняття *даоська школа* (*dàojiā*) і *даоська релігія* чи *даоське вчення* (*dàojiào*) були уведені в науковий обіг сучасними істориками та їх використання тільки ускладнює аналіз конкретних явищ, тому даному поняттю ще належить дати чітке визначення в конкретних історико-культурних контекстах. Загалом зазначимо, що у своїх оцінках відносин філософії й науки Сівін недостатньо повно враховує складний процес взаємодії різних комплексів знань при виробленні наукового світогляду, бо зводить проблему до простого питання про вплив або не вплив філософії, релігії чи ідеології на розвиток наукових знань.

Результатом досліджень Н. Сівіна науки до-модерного Китаю стала його відмова від *питання Нідема* й формулювання власної концепції, згідно з якою в Китаї в XVII ст. відбулася своя наукова революція (*перерозподіл наукових революцій*). Сівін вважає, що на початку вивчення наукової думки домодерного Китаю, *питання Нідема* мало важливе евристичне значення для залучення уваги дослідників до невідомого аспекту історії світової науки, але з часом стало зрозуміло, що подібне формулювання не має сенсу. Для Сівіна правильним є формулювання питання про загальні закономірності виникнення та можливостей *наукової революції*, а причини її виникнення в Європі малозрозумілі, бо європейський рівень розвитку інтелектуального життя мало відрізнявся від інших розвинених цивілізацій. Також він вважає, що універсальність сучасної науки більшою мірою пов'язана з поширенням у XIX ст. імперіалізму, а не із сутністю науки, а тому більш доречно говорити про *науки*, ніж про *науку*. Сівін висловлює сумніви щодо доповнення

до основного *питання Нідема* та стверджує, що знання про природу, застосовуваних до людських потреб, не було тим, що зазвичай розуміють під *китайською наукою* [9].

Сівін указує на колосальну складність визначення феномену науки в Китаї, бо це пов'язано з розумінням багатьох рівнів людської діяльності за значний період часу, і охопленням людського досвіду, що вимагає більш широкого й глибокого розуміння самого характеру науки. Іншими словами, мова йде про необхідність багатовимірного підходу до визначення науки в різних локальних культурах. Сівін закликає в цьому складному процесі розуміння історичного розвитку не ґрунтуватися на концепціях долі, детермінізму, телеології, культурної вищості, внутрішній логіці, що неухильно розгортається, чи прихованої дії якогось *світового духу*. Відзначимо, що в принципі припущення про наявність наукової революції в Китаї сприймається вкрай критично як у формулюванні Нідема, так і у формулюванні Сівіна. Наприклад, Ф. Коен стверджує, що, незважаючи на проведені Нідемом і його співробітниками дослідження наукової думки до-модерного Китаю, все ж немає ніяких підстав говорити про наявність чи відсутність наукової революції в Китаї [10].

Англійський історик і філософ Дж. Ллойд спільно з Н. Сівіним розробив новий підхід до компаративних досліджень, що пов'язано з вивченням філософських підстав науки й культури Стародавньої Греції та Стародавнього Китаю, та було визначено в концепції *культурного різноманіття* – континуум філософських понять, соціальних цілей, професійного середовища, режиму дискурсу й політичних об'єднань [11]. Увага зосереджується на двох аспектах: 1) обставини походження питання про природний світ, 2) шляхи формування цих питань. Застосування концепції культурного різноманіття до історії та соціології науки означає реконструкцію дослідження фізичних явищ у кожній культурі на основі поєднання вивчення соціальної та інтелектуальної історії, і перехід до все більш складних реалій, які поєднують обидві ці частини (*усеосяжний підхід*). Для суми всіх цих аспектів використовується термін *різноманіття* (*manifold*), зміст якого є унікальним для кожного суспільства, і в деякій мірі на кожному етапі його історичного й соціального розвитку. При цьому різноманіття постійно змінюється, але культури залишаються. Визначення різноманіття може бути знайдено тільки *цілісно* (*monistically*) і в порівнянні з внутрішніми аспектами та іншими процесами. Таким чином, контекст не є зовнішнім і даним, але за походженням є внутрішнім і включеним в аналіз *цілого* (*whole*) культурного феномену.

Ллойд синергічно пов'язав давнину й сучасність, Схід і Захід, Старовинний Китай і Стародавню Грецію, історію та філософію, реалізм і релятивізм і дав такі відповіді на сформульовані ним підпитання при порівнянні давньокитайської й давньогрецької науки. *Логіка*, *віра*, *онтологія* й *класифікації* мають відмінності в стародавніх цивілізаціях, що підтверджує його твердження про відсутність крос-культурних універса-

лій. Що стосується *істини*, то на відміну від давньогрецького варіанту абстрактної теорії істини в стародавньому Китаї істина розумілася прагматично як *шлях* або *підхід*, який веде до морально правильного життя. Ці відмінності визначаються в контексті різних стилів запитування, пояснення, захоплення та інших соціально-культурних впливів, тобто, щоб пояснити, чому давньогрецька й давньокитайська наука мали різну форму необхідно проаналізувати соціальні, культурні й політичні чинники. Однак, це не означає, що дані чинники *визначили* розвиток науки й філософії, а означає, що відмінності можуть бути зрозумілі тільки в *такому* історичному контексті. Дійсно, багато в чому відмінність стилів запитування давньокитайських і давньогрецьких мислителів пояснюється їхнім ставленням до політичної влади, а *онтологія*, *логіка* й *віра* в будь-якому стародавньому суспільстві залежали від соціального контексту. Тим не менше, ці відмінності не виключають точок зіткнення між ними, що дає можливість для порівняння без поринання в релятивізм, а звідси головна задача визначається як осмислення предмету дослідження у властивих йому термінах, щоб зрозуміти властиві даній культурі концепції й відмінності між культурами з принципових питань. Плюралізм у дослідженні стародавніх цивілізацій ґрунтується на загальних фундаментальних характеристиках людини. Важливе епістемологічне твердження Ллойда про те, що когнітивні моделі змінюються залежно від культур, а плюралізм інтелектуальних підходів відображає різноманітність людського досвіду, має далекосяжні наслідки для філософії науки в цілому, бо вказує на відсутність остаточних відповідей. Хоча це більшою мірою відноситься до розуміння минулого, але в рівній мірі це стосується й сучасної плюралістичної ситуації, в якій при загальноприйнятому значенні наука не має точного визначення, а значить необхідно продовжувати пошук когнітивних елементів і безперечних універсалій, хоча досвід або сприйняття просторово-часового континууму сильно відрізняється в різних культурах. Розуміючи всю складність такої роботи, Ллойд зазначає, що внутрішні розбіжності й відмінності в кожній стародавньої цивілізації визначають необхідність знову й знову піднімати питання, що стосуються відмінностей не тільки між древніми греками та древніми китайцями, але й відмінності між самими древніми греками та древніми китайцями [12].

У *культурно-історичній моделі* китайської науки американського історика та філолога Б. Ельмана зроблено акцент на вивченні ролі імперських судів і китайських учених в отриманні європейських природничо-наукових знань від християнських місіонерів. Ельман відводить особливе місце науці, техніці й медицині в цивілізаційному розвитку Китаю з кінця імперського періоду до наших днів. Як більшість інших сучасних істориків, він напряму пов'язує абстрактні науки з технологіями вивчення природи й людського тіла. Джерела інтелектуальної історії він розуміє в широкому соціальному контексті. Тобто культурно-історична концепція Ельмана – це екстерналістська, анти-европоцентристська рекон-

струкція способів формування науки в Китаї в новий період історії, де історія китайської науки не є локальною, а всесвітньої (бо інакше виникає загроза сіно-центризму). Він стверджує: щоб зрозуміти Китай необхідно зрозуміти місце науки в сучасному китайському світогляді [13]. Аргументація Б. Ельмана базується на трьох пов'язаних положеннях: 1) пасивність Китаю в одержанні західних знань була перебільшена: наукова взаємодія між Китаєм і Заходом було більш двосторонньої, аніж раніше доводилось в західній історіографії; 2) Китай сприйняв західний досвід на своїх власних умовах і для своїх власних цілей; 3) східний погляд на зміст і значення "природознавства" було зігноровано в західній історіографії, і тому істинний зміст і значення взаємодії наукових традицій Заходу й Сходу в кращому випадку зрозуміло тільки наполовину. Незважаючи на певну спірність, дані положення вносять важливі корективи в існуючі інтерпретації науки в історії Китаю.

Ельман переформулює *питання Нідема*, бо замість культурних пріоритетів у науковому розвитку розглядається взаємодія двох типів наукових систем – Китаю і Європи. Культурно-історична концепція Ельмана – це екстерналістська, анти-європоцентрістська реконструкція способів формування науки в Китаї в новий період історії, де історія китайської науки не є локальною, а всесвітньої. Ельман відмовляється від використання терміну *конфуціанство*, яке містифікує історію китайської філософії, а традицію китайського природознавства пов'язує з направленням *géwù zhìzhī* ("дослідження речей і розширення знань") – епістемологічна основа китайської науки пізнього середньовіччя та нового часу. Ельман пропонує розуміти всесвітню історію науки як різнорідний набір практик, епістемологічних цінностей, критеріїв та процедур, а *наукову революцію* в Європі й *інтелектуальну революцію* в Китаї результатом певного взаємовпливу (приклад ранньої глобалізації). На жаль, Ельман обмежується тільки описом процесу *історичної трансформації* китайської науки в новий період історії та пропонує розуміти всесвітню історію наукової думки як різнорідний набір практик, епістемологічних цінностей, критеріїв та процедур [14]. Що стосується історії науки в Китаї нового часу – то це обмін знаннями між китайською та європейської наукової традицією, а не одностороння передача з Європи в Китай як прийнято вважати. Нова культура знань з'явилися в новий період історії й у Китаї (*інтелектуальна* чи *епістемологічна революція*), і в Європі (*наукова революція*), що було пов'язано з певними аспектами взаємовпливу – приклад ранньої сучасної глобалізації.

В інституціональній теорії американського історика, філософа й соціолога науки Т. Хаффа заперечуються докази "школи Джозефа Нідема" наукового пріоритету домодерного Китаю, а також до відомих факторів розвитку сучасної науки були додані *інституціоналізація* або *юридичний контекст науки*, *філософський погляд на світ*, *нейтральний простір*, *вільні дослідження*. Хафф бачить причину зростання західної науки у виникненні раціонального опису всесвіту й людини взамін релігій-

них і правових доктрин середньовічної християнської Європи, але на відміну від Нідема він вважає, що не Китай, а Ісламський світ був світовим лідером середньовічної науки [15]. Але на відміну від Нідема він вважає, що не Китай, а Ісламський світ був світовим лідером середньовічної науки. Однак ученому не вдалося дати переконливу відповідь на *питання Нідема*, описати динаміку розвитку Китаю, відмінності від європейського варіанту, і, крім того, в даній теорії неявно присутнє визначення культурної переваги, що пов'язано з його розумінням розвитку науки як лінійного прогресу, науковим оптимізмом і припущенням, що культурний розвиток визначає наукові досягнення цивілізації.

Одним з оригінальних вкладів Хаффа є визначення особливого характеру цивільного права в європейській, ісламській та китайській цивілізації, і твердження того, що тільки європейська правова традиція (концептуальна та інституційна) проклала шлях до розробки *законів природи* в сучасній науці, і це видбувалось в європейських університетах, які були двигуном *наукової революції*. У появі та розвитку університетів Хафф бачить ключовий момент у формуванні вільних, раціональних досліджень, що зародилися в автономних корпораціях, університетах, які закликали до пошуку універсальних істин і стали основою для перетворень. У кінцевому рахунку, це сприяло формуванню універсалістського світогляду раціональних істин, що виходять за рамки індивідуального.

Акцент у методології Т. Хаффа на вивченні релігійних, філософських і правових відмінностей Ісламського світу, Китаю та Заходу вказує на симптоми гострого рецидиву сходознавчої антропології, яка є бінарною типологією передових і відсталих (або підлеглих) рас, культур і суспільств. Тобто методологія Хаффа багато в чому базується на застарілих і дискредитованих сходознавчих роботах, що вказує на серйозні проблеми епістемологічного характеру в його концепції науки. Ще одним слабким місцем методології Т. Хаффа є ототожнення *науки* й *Заходу*, *раціональності* й *Заходу*, *свободи* й *Заходу*, *прогресу* й *Заходу*, що в результаті обґрунтовує історичне право Заходу на глобальне політичне панування [16]. Проблематичними є еволюційний підхід Хаффа до наукового прогресу та його трактування розвитку західної науки на основі розуміння історії науки як лінійної й статичної прогресії, що, звичайно, є спрощенням. При цьому розвиток науки в Ісламському світі та Китаї він визначає як нерухомий стан, що теж невірно.

Таким чином, вченому не вдалося дати переконливу відповідь на *питання Нідема* й описати динаміку розвитку Китаю, відмінну від європейського варіанта. У теорії Хаффа неявно присутнє визначення культурної вищості, що пов'язано з його розумінням розвитку науки як лінійного прогресу, науковим оптимізмом і припущенням, що культурний розвиток визначає наукові досягнення цивілізації. Проведене Хаффом порівняння католицької Європи, ісламської Азії та конфуціанського Китаю з точки зору натурфілософії та освітніх установ є новим словом, але його висновки, недостатні для повного розуміння питання, чому

еліти й прості люди в Європі, Ісламському світі та Китаї були зацікавлені в дослідженні природи, як вони створювали й застосовували ці знання до початку *наукової революції*.

У крайньому орієнтоцентрізме Дж. Хобсона відбулася вульгаризація ідей "школи Джозефа Нідема" і був реалізований не-европоцентрістській варіант теорії світової історії. В основі концепції Хобсона лежить теза про те, що європейська цивілізація не є продовженням або результатом впливу інших культур, а навпаки Схід забезпечив зростання сучасної західної науки й цивілізації [17]. Хобсон поділяє точку зору Бодде про те, що логічна формалізація доказу й теоретична узгодженість необхідні для наукового прогресу. Такий підхід також близький до аналізу С. Накаями стилів інтелектуального дискурсу Заходу й Китаю. У цілому Хобсон, Бодде й Накаяма вважають європейську схильність до формальної логіки основоположною у формуванні абстрактних узагальнень, і, відповідно, у розвитку сучасної науки. Однак, незважаючи на важливість формальної логіки для формування сучасної науки, емпіричні спостереження також не слід недооцінювати. Так до XVI ст. емпіричні знання в Китаї були основою точних і систематичних спостережень, які багато в чому переважали знання європейців. Хобсон представляє історію науки як гонку, в якій є тільки один переможець, і тому в результаті його концепція ігнорує багато важливих деталей цього процесу. Хобсон подібно Нідему й Бодде виступає проти затвердження виняткового розвитку науки в межах європейської цивілізації, що було викликано політичною гегемонією Заходу, і виступає за цілісність науки, але при цьому підкреслює значення взаємного доповнення досягнень різних цивілізацій. У концепції Хобсона закономірності розвитку європейської науки та цивілізації визначаються поширенням східних ідей і технологій, а єдиним важливим внеском європейської цивілізації визначається імперське розширення Європи в XVI ст. У цілому компаративна історія науки й цивілізацій Хобсона – це граничний антієвропоцентрізм, який ігнорує багато класичних та сучасних концепцій історії науки й цивілізацій. Якщо для Нідема і його школи був характерний *проблемний підхід* у боротьбі з однобоким і тенденційним розумінням історії цивілізацій і наукової думки, то інтерпретація Хобсона – це категоричне твердження пріоритетів східних культур, перевертиш *європоцентричного підходу*, *крайній орієнтоцентрізм*, заснований на перебільшеннях ролі певних історичних подій і погано обгрунтованої соціології знань. Навіть якщо повністю прийняти за істинне твердження про сильний вплив Сходу на Захід, то це не виключає іманентні процеси змін та розвитку в європейській науці й цивілізації.

Макроісторіческое дослідження *великої інерції* китайської науки в концепції Цянь Веньюаня стало виступом проти *великого титрування* в раціоналістичній реконструкції Дж. Нідема й спростуванням існування науки китайського типу. Цянь Веньюань розходиться з Нідемом у фундаментальних світоглядних питаннях і науково-методологічних підходах, заперечуючи з позицій теоретичного редукціонізму судження про *організ-*

мічну філософію як про майбутню наукову методологію й повністю відмовляється від *питання Нідема*. Цянь Веньюань вважає, що традиційна китайська наука залишилася слаборозвиненою та архаїчною з наступних причин: відсутність належного рівня *математизації* й *аксіоматизації*, недостатній рівень критики у творчому мисленні на основі об'єктивності, нерозвиненість техніки проведення дослідів у термінах емпіризму та їх перевірок логічними міркуваннями. Методологія Цянь Веньюаня – це макроісторичне дослідження, засноване на принципі історизму в поєднанні з внутрішньою логікою явищ; компаративний аналіз у межах близьких культурних спільнот; верифікація результатів аналізу; розвиток гегелівського трактування *незмінного Китаю* в розумінні *безперервного розвитку Китаю* в поєднанні зі складною й запізнілою модернізацією.

У кінці XX – на початку XXI ст. в результаті аналізу теоретичних положень універсального характеру й гуманістичного характеру світової науки відбулася зміна формулювання загальної соціокультурної гіпотези Дж. Нідема й зроблені нові інтерпретації *питання Нідема*. Загалом нідемовская модель світового універсалізму була замінена критичними підходами соціології, антропології та історії, що призвело до формування постнідемовского інтелектуального клімату в дослідженнях історії науки традиційних східних суспільств і виразилося в максимізації ролі факторів виробництва й науки в процесі формування природного права (вихід за межі структури універсальної науки), боротьбі з особливим типом міфології, яка стверджує тріумф сучасної західної науки (Н. Сівін), розкриття задіяних у *питанні Нідема* припущень і концепцій, конкретизація й доробка його за допомогою ряду конкретних питань (Ш. Дюшейн). Усе це вказує на те, що *питання Нідема* знаходиться на стадії нового теоретичного осмислення, і відповідно дослідження китайської науки й цивілізації виходять на новий етап свого розвитку.

1. *Bodde D.* Chinese Thought, Society and Science: The Intellectual and Social Background of Science and Technology in Pre-modern China / D. Bodde. – Honolulu : University of Hawaii Press, 1991. – P. 4–5. 2. Ibid. – P. 2. 3. Ibid. – P. 161, 148–172. 4. Ibid. – P. 186. 5. Ibid. – P. 173–308. 6. *Needham J.* (et al). Science and Civilisation in China. Vol. 2. History of Scientific Thought / Joseph Needham (et al). – Cambridge : Cambridge University Press, 1956. 7. *Кіктенко В. О.* Інтелектуальні і соціальні основи китайської науки в концепції Дьорка Бодде / В. О. Кіктенко // Східний світ. – 2011. – № 4. – С. 19–24. 8. *Sivin N.* Medicine, philosophy and religion in ancient China: researches and reflections / N. Sivin. – Aldershot, Hampshire, Great Britain; Brookfield, Vt., USA : Variorum, 1995. – P. viii. 9. *Sivin N.* Why the Scientific revolution did not take in China – or didn't it? / N. Sivin // Chinese Science. – 1982. – № 5. – P. 45–66. [Electronic source]. – Access mode: http://ccat.sas.upenn.edu/~nsivin/scirev.html. 10. *Bodde D.* Op cit. – P. 378–382. 11. *Huff T. E.* Intellectual Curiosity and the Scientific Revolution: A Global Perspective / T. E. Huff. – Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 2011. – xiii. 12. *Кіктенко В. О.* Культурно-історична модель китайської науки Бенджаміна А. Ельмана / В. О. Кіктенко // Східний світ. – 2011. – № 3. – С. 63–73. 13. *Elman B. A.* On Their Own Terms: Science in China, 1550–1900 / B. A. Elman. – Cambridge, Mass. ; London : Harvard University Press, 2005. – xxxviii, P. 1. 14. Ibid. – P. 420. 15. *Huff T. E.* The Rise of Early Modern Science. Islam, China, and the West / T. E. Huff. – Cambridge [England] ; New York, NY, USA : Cambridge University Press, 1993. – P. 25. 16. Ibid. – P. 1. 17. *Hobson J. M.* The Eastern Origins of Western Civilisation / J. M. Hobson. – New York : Cambridge University Press, 2004. – P. 2.

Надійшла до редколегії 21.09.12

І. М. Колесник, канд. філос. наук, асист., ЛНУ ім. Івана Франка

ПОНЯТТЯ СИНХРОНІСТИЧНОСТІ К.-Г. ЮНҐА: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

У статті розглянуто основні аспекти поняття синхроністичності в контексті психології, фізики та філософії. Стверджується визначальна роль явищ, окреслених як синхроністичні, у процесі індивідуації, самоздійснення людини та формування більш цілісного сприйняття нерозривності власного існування із процесами у зовнішньому світі, у природі. Проаналізовано і виділено смислове та ціннісне наповнення синхроністичності у контексті трансформації свідомості.

Ключові слова: синхроністичність, аналітична психологія, індивідуація, екологізація свідомості.

В статье рассматриваются главные аспекты понятия синхронистичности в контексте психологии, физики и философии. Подчеркивается определяющая роль синхронистических явлений в процессе индивидуации, самореализации человека и формирования более целостного восприятия неразрывности индивидуального существования с процессами во внешнем мире. Проанализировано и выделено смысловой и ценностной характер синхронистичности как симптома трансформации сознания.

Ключевые слова: синхронистичность, аналитическая психология, индивидуация, экологизация сознания.

There are viewed main aspects of synchronicity in context of nowadays psychology, physics and philosophy. The author states that phenomena of synchronicity are fundamental in process of self-realization of personality and forming of more integral and ecological worldview. There is analyzed meaningful and valuable character of synchronicity as symptom of conscious transformation.

Key-words: synchronicity, analytical psychology, individuation, ecologization of conscious.

Традиційно в науці виділяють дві сфери пізнання: природничу і гуманітарну. Відповідно, науковці-природничники займаються дослідженнями властивостей фізичного світу, закономірностями його функціонування та практичним використанням результатів цих досліджень в житті людини, а гуманітарне знання ґрунтується на основі досліджень людської природи, способів функціонування свідомості, оцінки нею навколишніх явищ тощо.

Однак розвиток науки не стоїть на місці і ми спостерігаємо явища інтердисциплінарних або міждисциплінарних досліджень, які є цікавою та перспективною формою спільних інтенцій певних сфер пізнання щодо співвідношення людини та світу. В даному випадку наука повертається до традиційної філософської проблеми співвідношення свідомості та матерії, але вже опираючись на значний комплекс знань про обидві складові.

В згаданому контексті, малодослідженим видається поняття синхроністичності, що першопочатково вживалося в межах аналітичної психології К.-Г. Юнґа, а пізніше розвивалося її послідовниками та критиками (М.-Л. фон Франц, Р. Азізом, В. Мансфілдом, З. Стінсоном С. Ковалєвим та ін.) у різних проблемних площинах. Поруч із цим, поняття синхроністичності варто більш детально дослідити у контексті філософсько-антропологічних студій. Таким чином, метою нашого дослідження є дефініція поняття синхроністичності, яке відіграє об'єднуючу роль для певного сукупності феноменів різних галузей знання про людину та світ і засвідчують існування психофізичної дійсності.

Саме поняття синхроністичності було введене в науковий обіг К.-Г. Юнґом як результат співпраці із відомим фізиком В. Паулі в його есе "Синхроністичність: акаузальний об'єднуючий принцип" [1] з метою окреслення явищ, які не піддаються поясненню в межах причинно-наслідкового співвідношення, і носять чітко виражений акаузальний характер. Тривала комунікація із В. Паулі була плідною для обох, оскільки продемонструвала, з одного боку, особисту потребу видатного фізика у консультаціях стосовно душі та свідомості, а з іншого – відкрила для психології несподівані виходи на інші галузі науки.

На думку К.-Г. Юнґа, окрім причинно-наслідкового зв'язку подій, існує смисловий і саме він для людини в процесі індивідуації є більш важливим, оскільки слугує своєрідним показником просування від еґоцентрованої картини світу до більш цілісної. Також ґрунтовніше вивчення смислового виміру дає підстави стверджувати наявність психофізичного виміру буття. Синхроністичність має стати, на думку Юнґа, четвертою складовою наукових координат "часу-простору-причинності (каузальності)", виконуючи роль ще однієї фундаментальної категорії науки.

Слід розрізняти поняття синхронії та синхроністичності. Синхронія означає одночасне протікання двох подій, синхроністичність – співпадіння у часі двох або кількох подій, які мають схоже вихідне значення і при цьому перебувають у *смисловій*, а не причинно-наслідковій взаємодії [2]. Згідно з Юнґом, "синхроністичність означає одночасне протікання психічного стану з одним або кількома зовнішніми подіями, які виглядають смисловими аналогами миттєвого суб'єктивного стану – і, за певних умов, навпаки" [3]. Це поняття складається із двох факторів: а) несвідоме продукує певну інформацію, важливу для свідомості, у різних формах; б) зовнішня ситуація або подія співпадає із цим образом.

Наступною ознакою синхроністичності є її емоційна складова, яка засвідчує внутрішнє напруження, певний конфлікт свідомості та несвідомого. Зміст, який потрапляє у свідомість не завжди нею сприймається належним чином, особливо коли він суперечить зовнішній ситуації, змушує особистість переступити через комфортні обставини власного життя. В даній ситуації йдеться про те, що індивідуація передбачає розвиток не еґо людини, а її більш глибокої сутності, яка власною включеністю у світ демонструватиме фундаментально іншу позицію і розуміння.

Завдяки емоційному напруженню свідомість підходить до точки, в якій синхроністичність реалізується через акаузальні події, спрямовуючи особистість до більш рішучих дій або підказуючи правильний напрям подальшого розвитку. Це наштовхнуло Юнґа на думку, що "в несвідомому існує щось на зразок апріорного знання або "безпосередності" подій, в який відсутня будь-яка причинна основа" [4], і це дає йому підстави категорично заявити про непридатність концепції причинності пояснити окреслене коло феноменів.

У згаданому есе Юнґ наводить кілька прикладів, які, на його думку, відносяться до категорії "синхроністичних" явищ. Наведемо один із них: "Дружина одного із моїх пацієнтів, якому було вже понад п'ятдесят років, одного разу розповіла, що в момент смерті її матері та бабусі за вікном

кімнати збиралося багато птахів… Коли лікування її чоловіка наближалося до завершення і його невроз майже був усунений, в нього з'явилися доволі незагрозливі симптоми серцевої хвороби. Я скерував його до спеціаліста, який, після огляду, написав мені, що не знайшов причин для переживань. Повертаючись із консультації, мій пацієнт втратив свідомість просто на вулиці. Коли помираючого принесли додому, його дружина перебувала в сильній тривозі, оскільки після того, які чоловік пішов до лікаря, ціла зграя птахів сіла на дах їхнього будинку. Вона, звісно, згадала всі схожі випадки, якими супроводжувалися смерті її родичів, і очікувала найгіршого" [5].

Як бачимо із наведеного прикладу, важко окреслити поняття синхроністичності в науковій площині, хоча Юнґ впродовж есе наводить велику кількість різних фактів, досліджень (напр. експерименти Рейна із екстрасенсорикою), статистичні дані, аналогії в історії алхімії, астрології, проблема чіткої наукової дефініції лише підсилюється. Проблема полягає також і в тому, що основні ознаки поняття не завжди чітко визначені мислителем. Наприклад, акаузальність замість зафіксуватися у дефінітивному полі, "плаває" в різних вимірах – від психології, через паранауку, алхімію, до фізики, де набуває ознак як принципово непередбачуваної та неспричиненої, так і ймовірнісної події. Це зауважує також З. Стінсон і пропонує замінити "акаузальність" синхронічності на "мультикаузальність", де архетипи відіграють роль множини причин [6].

Дещо краща ситуація із смисловою характеристикою, але її важко вписати у фізичну картину світу, де визначальну роль відіграють факти та їхня інтерпретація, а не ціннісний вимір буття людини, її пошуки фундаменту буття. Світ класичної фізики не змінюється лише завдяки сили думки чи бажання суб'єкта.

Тепер розглянемо більш детально актуальну ситуацію розвитку та критики ідей К.-Г. Юнґа стосовно синхронічності.

Однією із причин, чому аргументи Юнґа не справдилися з часом або виглядали слабкими, вважаємо стрімкий розвиток науки після смерті автора – ті феномени з фізики, які йому видавалися акаузальними, отримали своє пояснення з часом, перетнувши межу "пояснюваності" та інтерпретації. Паранаукові дослідження, згадані в есе, втратили емпіричне підґрунтя і досі не знайшли фактичного підтвердження. Винятком є хіба простір великих статистичних ймовірностей паранормальних явищ, які цікавими можуть бути лише для математики.

Тому ми спробуємо акцентувати на тих площинах діяльності людини, де синхроністичні феномени стосуються безпосередньо людини, її свідомості та наповнення смислом світу навколо. Паранаукові дослідження та різноманітні спекуляції стосовно паранормальних явищ в даній ситуації не є важливою складовою предмету нашого аналізу.

Подальше вивчення поняття синхроністичності продовжила колега К.-Г. Юнґа – М. Л. фон Франц [7], яка багато уваги приділяла китайській класичній книзі "І-цзин" і ролі випадкових фрагментів тексту в процесі індивідуації, визначального процесу зміни свідомості в психоаналітиці Юнґа. Однак власний інтерес вона обмежувала рамками психології та алхімічних традицій Заходу та Сходу.

Більш цікавими в контексті нашого дослідження видаються наукові розвідки Р. Азіза та В. Мансфілда. Роберт Азіз звертає багато уваги на значення психології релігії Юнґа для осмислення багатьох сучасних процесів у європейській культурі. Поняття синхроністичності постає як одне із ключових, що засвідчує перетин меж психологією та релігійним досвідом людини. В даному випадку йдеться про нумінозне переживання, яке і лягає в основу феноменології віруючої свідомості. Синхроністичність стає ключовою для демонстрації нумінозного і революції в сприйнятті світу як Unus Mundus – Єдиного світу. Поруч із тим, Р. Азіз не робить спроби окреслити синхроністичність, зупиняючись на "магічному" характері явищ [8].

Віктор Мансфілд у книзі "Синхроністичність, наука і творіння душі" робить мабуть найбільш значний внесок у розвиток поняття. Він виділяє чотири проблеми в синхроністичності, які слід брати до уваги: смисл і його природа, трансцендуючий час і простір аспект синхроністичності, роль акаузальності і цілісність внутрішнього та зовнішнього світів. Також, згідно із ним, слід викреслити з площини акаузальних явища паранаукового характеру, оскільки, на його думку, "для більшості людей парапсихологічні феномени не мають жодного відношення до їхньої індивідуації, само-спрямованості їх до цілісності або унікального шляху до осмисленого життя" [9]. Схожа ситуація із акаузальними явищами у фізиці – ці феномени хоч і належать до числа цікавих та незрозумілих, мають мало стосунку до індивідуації та індивідуального смислу. Окрім цього в природничій науці більшість явищ акаузального характеру з часом отримують власне пояснення або для них створюються спеціальні теорії, які не руйнують попередньої наукової картини світу. Отже, акаузальними проявами синхроністичності, слідом за В. Мансфілдом, ми вважатимемо лише ті, які мають смислове навантаження і демонструють нерозривність внутрішнього та зовнішнього світів.

Слід мати на увазі, що в природничій науці стосовно антинауки існують критерії, з якими слід рахуватися будь-якій теорії, що претендує на статус науковості. Американський фізик та історик науки Холтон Дж. виділив наступні основні характеристики "контрсвітогляду", на якому ґрунтується антинаука:

- В центрі ідеал суб'єктивності, а не об'єктивності;
- Якісний, а не кількісний характер результатів;
- Особистісний, а не інтерсуб'єктивний характер пізнання;
- Егоцентризм;
- Конкретно-чуттєва, а не теоретично-абстрактна форма знання;
- Унікальний, одиничний, а не узагальнений характер результатів [10].

Логічною тому виглядає апологетика синхроністичності В. Мансфілда: 1) синхроністичність не є винятково суб'єктивною, оскільки присутня кореляція між внутрішнім станом та зовнішньою подією; 2) синхроністичність не є магією – особистість не викликає різними "закляттями" згадані феномени згідно із егоїстичною потребою; 3) синхроністичність не є продуктом еґо, оскільки ґрунтується на смисловій площині несвідомої компенсації, що є значно глибшою [11]. Також, в свою чергу, К. Юнґ робив усі

спроби перевести результати спостережень в площину теоретично-абстрактного знання, але складні полягає в тому, що основний предмет його досліджень – колективне несвідоме – дефініювати майже неможливо, а його існування є лише гіпотетичним навіть для автора поняття.

Однак, як можемо спостерегти, апологетика не може виправити кілька "ненаукових" моментів у концепції Юнґа. Зокрема йдеться про повторюваність результатів експерименту – змоделювати ситуацію, в якій відбувається синхроністичне явище, неможливо безвідривно від конкретної особистості – якраз в цьому і полягає специфіка гуманітарного знання загалом. Це спричинює загалом складність фіксації статистичної вибірки, яка не буде змінюватися в залежності від настрою та емоцій учасника експерименту. Таким чином, твердження про погіршення результатів при повторенні експерименту Рейна, згаданого К. Юнґом в есе, в залежності від "емоційних" очікувань виглядає доволі слабким в контексті класичної науки.

Складнощі виникають також і в спробі надати поняттю синхроністичності статусу фундаментальної категорії поруч із простором, часом і причинністю. Паулі зробив спробу поширити принцип аказуальних зв'язків, визнаний в мікрофізиці, на події у макросвіті, а Юнґ почав акцентувати на психоаналітичних аспектах синхроністичності, переніс проблематику в площину паранормальних феноменів, що теж не слугувало посиленню наукової складової його концепції. Поруч із тим, відомий фізик С. Ковалєв, звернув увагу, що в сучасній космології аналогією синхроністичності є антропний принцип, який полягає в кореляції властивостей спостерігача і властивостей світу всупереч причинно-наслідковій взаємодії.

Критику ідеї Юнґа можна спостерігати в межах психіатрії та психопатології, де поняття синхронічності розглядають як аналогію до певних розладів психіки. Наприклад феномени "дежа ву", які в аналітичній психології включені в загальний процес індивідуації, для психопатології слугують симптомами деперсоналізації та розладу психіки.

Іншими аналогіями до синхронічності є такі феномени свідомості як апофенія та ефект парейдолії. У випадку апофенії йдеться про несвідомий пошук збігів та смислу в беззмістовних речах – що в загостреній формі може бути ознакою шизофренії, а ефект парейдолії виявляється у розрізненні в ландшафтах неіснуючих там патернів. Прикладом може слугувати "обличчя на Марсі", яке для багатьох уфо-логів було доказом існування цивілізації поза межами Землі. На пізніших, більш чітких фотографіях НАСА чітко видно, що жодного обличчя там немає. Схожі ефекти можна спостерігати у випадках, коли віруючі люди бачать релігійні образи на корі дерев, у плямах на стінах тощо.

Однак, на нашу думку, поміж згаданими вище феноменами та синхронічністю є суттєва різниця – синхронічність вплітається в загальний процес індивідуації, дорослішання та вироблення більш цілісного сприйняття дійсності, натомість апофенія та парейдолія підживлюють невроз людини, її ізоляцію від дійсного стану речей.

Таким чином, фізика і психологія розглядають явища акаузального характеру під різними кутами. Дійсно, на мікрорівні у сучасних фізичних дослідженнях описані випадки кореляції поведінки мікрочастинок в залежності від спостерігача експерименту. Також цікавим є феномени розпаду часток, вирахувати момент якого важко і це слугувало для багатьох науковців підставою стверджувати про факт присутності акаузальних явищ в природі. Це значні зрушення в науковій картині світу, але для індивідуації як зміни свідомості людини вони мають мало значення.

Стосовно психологічного виміру поняття синхронічності, то тут варто говорити про тенденцію розглядати явища смислового характеру в площині природничо-науковій, а вони належать до площини гуманітарного знання, точніше, до філософсько-антропологічної. На нашу думку, замість будувати докази існування внутрішніх процесів, наявності душі на онтологічному рівні (як це намагався зробити К.-Г. Юнґ) мовою природничників слід займатися філософсько-прикладним розвитком цієї ідеї – зв'язку між свідомістю та матерією або людиною та природою (якщо перевести в контекст більш гострих проблем сучасності). Сучасна психологія має бути більш філософською, ніж, умовно кажучи, "фізичною", якщо вона претендує допомагати особистості досягати цілісності, а філософія більш практичною, використовуючи здобутки сучасної психології для розширення знання про людину не лише як форму чистої свідомості, абстрактної одиниці, а самостійної особистості з її характером, непередбачуваністю та схильністю до захоплення світом.

В. Мансфілд зробив спробу об'єднати фізику, психологію та філософію для більш адекватного розгляду поняття синхронічності, при цьому філософія для нього була буддійською філософією. Погоджуємося, що буддизм як філософсько-релігійна система є більш практичною, більше присвячує уваги зміні свідомості, її практичній трансформації, аніж теоретичним спекуляціям, але психологія та фізика є явищами, породженими західноєвропейською культурою, відповідно філософія також повинна виростати зі спільного джерела. В порівнянні із буддійською, західна філософська антропологія можливо не володіє йогічними практиками чи медитативними центрами, але в ній присутні елементи, без яких неможливо глибоко зрозуміти ціннісно-смислового наповнення світу особистості, яка формується в межах Заходу. Ми, звісно, не заперечуємо можливості комунікації між Заходом та Сходом, взаємодії та взаємодоповнення, але слід бути більш обережним із простим перенесенням світоглядних систем, без глибокого їхнього осмислення. В іншому випадку ринок масової культури буде лише поповнюватися зовнішніми атрибутами екзотичного Сходу.

Поняття синхроністичності для Паулі та Юнга було чинником інтеграції площини матерії (фізики) та свідомості (психології), воно відіграє роль своєрідної площини, в межах якої стандартні принципи причинності фізики втрачають дієвість, включаючи ірраціональний чинник – колективне несвідоме як автономний комплекс. Важливість синхронічності полягає в тому, що вона відновлює ірраціональний чинник в науці, повертаючи людині можливість не лише засвоювати вже відому інформа-

цію стосовно устрою світу чи функціонування фізіології, але самостійно експериментувати. Якщо відхилити паранормальні ефекти, різноманітні спекуляції, гороспоки, астрологію, гадання та магію, тоді синхронічність нарешті виявляє свою гостроту – вона відіграє роль індикатора того, що особистість рухається в правильному для неї напрямку до цілісності. Жодна наука не має права віднімати в людини можливості самопізнання, власного пошуку та реалізації своїх потенцій у відповідності до внутрішнього покликання, наскільки би ненауковим не виглядало це "покликання", чи інші поняття зі сфери гуманітарного знання.

Поруч із переконанням, що фізичний світ та душевно-духовний світ смислу є кардинально різними та віддаленими одне від одного, поняття синхронічності наштовхує нас на ідею цілісності свідомості та матерії в смисловій площині, що дає підстави для більш глибокого розуміння основних причин екологічних проблем в сучасному світі: еґо-центроване, обмежене сприйняття природи лише як джерела ресурсів та продуктів для цивілізації є в дійсності значним, якщо не визначальним фактором руйнування навколишнього середовища. В цьому полягає також цінність і для природничої науки, яка на сучасному етапі повинна розуміти, що розвиток технології повинен супроводжуватися відповідним розвитком свідомості, яка цією технологією користується у власних потребах. Отже, в контексті глобальних процесів, синхронічність може слугувати підґрунтям для більш смисло-центрованої картини світу, екологізації свідомості загалом.

Отже, філософсько-антропологічний розвиток ідеї синхронічності та індивідуації за межами винятково психології може слугувати прецедентом визнання права і можливості самопізнання людини, виявлення багатства внутрішнього та зовнішнього світів усіма, хто має дійсну потребу в цьому, а не лише інтелектуальною елітою і експертами-професіоналами.

Синхронічність як явище для фізика може стати причиною переступити через різке протиставлення "академічної" науки і гіпотетичних її вимірів, які фальсифікують загальноприйняті установки; подолання догматизму. Для психології – переступити через її вузьку функціональну і терапевтичну пристосованість, яка дуже часто має в своїй основі комерційну мотивацію. В обох випадках містком може бути така філософська антропологія, яка може запропонувати більш гуманну методологію та відкритість новому знанню, що, за умови некомерційного використання його результатів, може слугувати підґрунтям нової світоглядної парадигми.

1. *Юнг К.-Г.* Синхронистичность: каузальный объединяющий принцип [Текст] / К.-Г. Юнг // Синхронистичность. – М. : Рефл-бук ; К. : Ваклер, 1997. 2. Там же. – С. 218. 3. Там же. 4. Там же. – С. 224. 5. Там же. – С. 215. 6. *Stinson Z.* A multi-casual approach to synchronicity / Z. Stinson // Stance. – Muncie : Ball State University, 2011. – P. 49. 7. *Франц фон М.-Л.* Прорицание и синхрония [Текст] / М.-Л. фон Франц. – М. : Азбука-классика, 2009. 8. *Aziz R.* C. G. Jung's Psychology of Religion and Synchronicity / R. Aziz. – New York : State University of New York Press, 1990. – P. 79. 9. *Mansfield V.* Synchronicity, Science, and Soul-making / V. Mansfield. – Chicago : Open Court Publishing Company, 1995. – P. 29. 10. *Холтон Дж.* Что такое "антинаука"? [Текст] / Дж. Холтон // Вопросы философии. – 1992. – № 2. – С. 53. 11. *Mansfield V.* Synchronicity, Science, and Soul-making / V. Mansfield. – Chicago : Open Court Publishing Company, 1995. – P. 35–36.

Надійшла до редколегії 21.09.12

УДК 303:930

В. М. Корабльова, канд. філос. наук, докторант, КНУТШ

ІСТОРИЗАЦІЯ ЯК ІДЕОЛОГІЧНИЙ ПРИЙОМ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ СОЦІОГУМАНІТАРИСТИКИ

Розглядається історизація як універсальна методологічна стратегія подання інформації, ґрунтована на авторитеті історичних фактів як "об'єктивних емпіричних даних". Доводиться ідеологічність даного прийому через висвітлення його світоглядних підстав і нерефлектованої аксіоматики.

Ключові слова: історизація, методологічна стратегія, ідеологічний прийом, каузальність, лінеарність, темпоральність.

Рассматривается историзация как универсальная методологическая стратегия представления информации, основанная на авторитете исторических фактов как "объективных эмпирических данных". Доказывается идеологичность данного приёма через освещение его мировоззренческих оснований и нерефлектированной аксиоматики.

Ключевые слова: историзация, методологическая стратегия, идеологический приём, каузальность, линеарность, темпоральность.

Historicization as a universal methodological strategy of presenting information, based on the authority of historical facts as "objective empirical data", is investigated. It is proved that the method is ideological, by highlighting its outlook bases and non-reflected axioms.

Keywords: historicization, methodological strategy, ideological mode, causality, linearity, temporality.

Несвоєчасним я вважаю також і це розмірковування, бо я роблю в ньому спробу пояснити щось, чим наш час небезпідставно пишається, а саме, його історичне утворення, як зло, недугу й недолік, властиві часу, бо я думаю навіть, що ми всі страждаємо на виснажливу історичну лихоманку й повинні були би принаймні зізнатися в тому, що ми страждаємо на неї.

Ф. Ніцше "Про користь і шкоду історії для життя" [1]

Одним із наріжних питань філософії історії є співвідношення філософії та історії, що може бути витлумачене поліваріантно: філософія як історичний тип світогляду, філософія як метаметодологія історії, історіософія як поєднання зазначених галузей, історія як спосіб вибудовування філософського знання тощо. Найбільш змістовно насиченою та евристичною за сучасних умов видається проблема *історичної заангажованості соціогуманітарного знання та буденної свідомості*, адже часто в якості найбільш релевантного підходу до подання будь-якої інформації – і в науковому, і в буденному дискурсах – є її *занурення в потік подій, історизація*. З одного боку, (пост)сучасна філософія репрезентує безліч концептуальних підходів, що ставлять під питання об'єктивність історичного знання та цілісність історії як об'єкту дослідження: тематизації "кінця історії" (А. Кожев, Ф. Фукуяма та ін.), її розсинхронізації, розщеплення на множину індивідуальних темпоральностей (З. Бауман), її умовний, наративно-конструйований характер (Ф. Анкерсміт, П. Рікер) тощо. Як зазначає П. Слотердайк: "Кар'єра префікса "після" дає зрозуміти, що у нас, незважаючи на всю обурливість того, що відбувається, більше немає в розпорядженні образу історії, який дозволив би тепері-

шньому датувати себе. З тих пір як в цілому посилюється враження, що історія не має плану руху, ми рухаємося вперед на дотик крізь нейтральну територію" [2]. З іншого боку, в інтелектуальному просторі "поза філософією" історія зберігає свої позиції і як наука (подекуди навіть декларуючи надлишковість філософсько-історичного підходу), і як спосіб інтерпретації світу та власного досвіду.

Отже, метою даного дослідження є вияв історичності європейського соціогуманітарного знання, але не в сенсі його хронотопологічної конкретності й обумовленості, а в сенсі ангажованості ідеєю історії, коли остання постає в якості формоутворюючого початку, що задає логіку подання матеріалу й розгортання концептуальних побудов. Ґрунтуючись на інтерпретації ідеології як будь-якого світогляднництва (В. С. Бібіхін), близькій до фукіанського диспозитиву, ми витлумачуємо історизацію як ідеологічний прийом, що й постає науковою новизною даної розвідки.

Формуванню ідеї історії в європейській культурі присвячена низка робіт визнаних класиків філософії історії: Й. Г. Гердер "Ідеї до філософії історії людства", І. Кант "Ідея загальної історії у всесвітньо-громадянському плані", Ґ. В. Ф. Геґель "Філософія історії", Р. Дж. Коллінґвуд "Ідея історії", В. М. Межуєв "Філософія історії та історична наука", І. В. Бойченко "Філософія історії". Тематизації історичної свідомості (в критичному й апологетичному ракурсах) представлені в наступних роботах: Г. Ріккерт "Філософія історії", В. Дільтей "Нариси до критики історичного розуму", Г. Зіммель "Проблеми філософії історії", Е. Трьольч "Історизм і його проблеми", Ф. Ніцше "Несвоєчасні роздуми: "Про користь і шкоду історії для життя", М. Вебер "Дослідження з методології наук", К. Поппер "Злиденність історицизму", М. Гайдеґер "Час і буття", П. Рікер "Пам'ять, історія, забуття" та ін. Усталеною й автономною галуззю є філософія та методологія науки, що, зокрема, досліджує методологію соціогуманітарного знання, акцентуючи його принципову відмінність від природничих наук (Е. Гуссерль, В. Дільтей, М. Фуко та ін.). Окремий пласт наукової літератури складають філософські розвідки, присвячені проблемам ідеології: Л. Альтюсер, Д. Белл, Л. В. Губерський, С. Жижек, К. Мангайм, К. Маркс та ін. Однак дослідницьке поле на перетині зазначених дискурсів наразі є недостатньо дослідженим, що й спровокувало появу даної роботи.

І. В. Бойченко зазначає, що поняття історії є полісемантичним й пропонує (посилаючись на А. Гулигу) шість основних смислів, у яких воно вживається: "історія як оповідь; історія як несподівана і, зазвичай, не дуже приємна подія; історія як процес розвитку загалом; історія як процес перебігу змін у житті суспільства; історія як минуле; історія як наука" [3]. Видається, *сьогодні історія перетворилася на універсальну методологічну стратегію подання інформації, яка, будучи світоглядно заангажованою, може бути витлумачена як ідеологічний прийом*.

Тут варто навести детальніші роз'яснення щодо нашої концепції ідеології, у межах якої остання розглядається як символічна конструкція, що задає моделі сприйняття та інтерпретації реальності, а також соціальної дії. Ідеологія в сучасних суспільствах не стільки знаходить своє вираження в пропагандистських матеріалах партій і рухів, скільки мовби

"розчинена" в інформаційному просторі, в якому живуть члени суспільства, і присутня в діяльності основних соціальних інститутів. Все це так орієнтує масову та групову свідомість, що люди сприймають історично сформовані соціальні відносини в суспільстві і свої соціальні ролі в ньому як "природні". Таким чином, ідеологія відіграє найважливішу роль в процесі соціалізації шляхом впливу на когнітивні структури, що задають інтерпретацію суспільних явищ. Ідеологія натуралізує, реїфікує онтологічно вторинну (штучну) соціальну реальність й постає інструментом збереження існуючого соціального ладу. Таким чином, ідеологія не викривлює, спотворює дійсність, а навпаки – відтворює й зберігає соціальну реальність, маскуючи її штучність. Як зазначає С. Жижек, "… ідеологія… не примарна ілюзія, що зводиться нами для укриття від нестерпної дійсності, це по самій своїй суті фантазматична конструкція, що служить опорою для нашої "дійсності", "ілюзія", що структурує наші конкретні суспільні відносини і, крім того, маскує нестерпну, реальну, незбагненну сутність…, тобто травматичний соціальний розподіл, що не піддається символізації. Функції ідеології полягають не в тому, щоб запропонувати нам спосіб вислизнути від дійсності, а в тому, щоб представити саму соціальну дійсність як укриття від певної травматичної, реальної сутності" [4]. У такому контексті історизація як методологічний прийом вибудовування знання й подання інформації, що ґрунтується на авторитеті історичних фактів як "об'єктивних даних", постає потужним засобом легітимації та реїфікації.

Відзначимо, що історизація не обмежується застосуванням історичного методу в науковій царині, вона інкорпорована в європейську сцієнтизовану ментальність, що й пояснює її представленість у різних дискурсах – як наукових, так і повсякденних. Приміром, філософія як навчальна дисципліна часто подається через історію філософії, наукове дослідження (від статті до дисертації) має починатися з історичного ракурсу, при прийомі на роботу особа має представити власну трудову історію (резюме), у соціальних мережах людина вибудовує в інтерактивному режимі свою актуальну історію – через позначення місць, де вона знаходиться (так звані чек-ін'и), через розміщення заміток-твітів (інтерпретація, осмислення життєвих подій). Феномен соціальних мереж пропонує надзвичайно багатий матеріал для інтерпретацій: подібно до годинника на центральному майдані середньовічного міста, що виконував функцію синхронізації темпоральних систем городян, сучасні соціальні мережі синхронізують досвід (у тому числі й темпоральний), нівелюючи просторово-часові розбіжності. Це здійснення мрії кожного глядача стати актором, читача, споживача "глянцю" – відчути себе суперзіркою, світлини якої ретельно вивчають, за життям якої стежать. Довільно обрана ідентичність і ретельно вибудуваний профайл як життєвий наратив – це історія в режимі очікування, яка прагне бути почутою, побаченою й прочитаною та не вимагає для цього синхронізації часових систем інтерактантів. Як зазначає П. Козеллек, історія, що позначається збірним сингулярним іменем, насправді конституюється об'єднанням

спеціальних історій [цит. за: 5]. Але ця Geschichte selber як універсалізуючий проект із претензією на абсолютне знання, тотальну рефлексію пронизує всі сфери суспільного буття.

Показовою в даному контексті є зміна методологічного арсеналу соціології, яка, з одного боку, є цілком репрезентативним представником наук про світ людини, з іншого – дітищем засновника позитивізму, задуманим за образом і подобою точних наук й тому названим початково "соціальною фізикою". У зазначеній царині спостерігається парадиґмальний зсув із синхронічних підходів до аналізу суспільства (органіцизм, структурний функціоналізм) до діахронічних (синергетика, акціоналізм). Про історизацію соціології заговорили у другій половині XX століття після так званого "історичного повороту", що знаменувався бурхливим розвитком історичної соціології. Як зазначають самі соціологи: "Часовий та історичний виміри проникли в усі компоненти соціологічного знання. Ці зрушення торкнулися методологічної сторони, в результаті перетворившись на апробовану методологічну стратегію: формування та реалізація цілей і змісту дослідження на основі звернення до даних про минуле" [6]. Істотні зміни відбулися і в конкретно-методичному аспекті: набули піку популярності методи наративу, кейс-стаді, контент-аналізу, каталогізації подій, контрфактичності тощо. Початково стихійні зрушення були закріплені інституціональними чинниками: створюються відповідні курси, кафедри, видання, наукові теми, під які виділяються ґранти, у тому числі державні. На думку представників галузі, "методологічно історизація дозволяє суттєво розширити рамки цілей і завдань, які вирішуються дослідниками", досягти "більшої обґрунтованості одного з головних питань соціології, причинності (каузальності), пояснення". До здобутків історизації соціології відносять такі: "Уточнено уявлення про системність явищ, специфіку орієнтацій (диспозицій, настанов), взаємодій і взаємовпливів, зв'язків, трендів (тенденцій). Отримано матеріал для обговорення проблем детермінізму, законів і закономірностей в соціальних науках. Виросла обґрунтованість соціологічних прогнозів. Методологія досліджень будується навколо причинно-наслідкових відносин, пошуку закономірностей, причинно-наслідкових зв'язків, виявлення варіантів змінних або функціональності".

Поєднання історичності та каузальності є не випадковим. Адже, незважаючи на поширений побутовий стереотип, що історія – це хронологічна послідовність подій, насправді, імпліцитно мається на увазі їхній причинно-наслідковий зв'язок. Як зазначає М. Найдорф, "…події, що мали місце <…>, впливають на те, яке значення матимуть події, яким ще належить відбутися" [7]. Наприклад, страта короля Франції Людовіка XVI (1793) відбувалася "на тлі" прецедентної для неї страти короля Англії Карла I (1649) так само як російська революція 1917 року "бачила" себе як історичне відтворення французької революції 1789 року. Як відомо, темпоральність – це людське осягнення часу, його навантаження додатковими сенсами. Лінеарна темпоральність пропонує не просто вишикувану в єдиний вектор послідовність подій, вона навантажена напруженим відчуттям незворотності й унікальності кожного окремого

моменту (що виливається в ідеолоґему "час – це гроші"), абсолютно невластивим циклічній темпоральності. Крім того, акцентується взаємозалежність різних точок часу, коли кожна історична подія обумовлює іншу й надає їй додаткового сенсу. Історія осягається як порядок чергування значущих подій в даному культурному просторі, при цьому часовимірювальними, значущими подіями є війни й революції, наукові відкриття, художні твори, технічні винаходи тощо.

Як наголошує М. Найдорф, "у культурному просторі Нового часу "пізніше" означає "у присутності". Наука після Галілея стала іншою, ніж до нього, музика "у присутності" творчості Бетховена набула іншого вигляду, ніж до нього, індустрія на тлі винаходу Ваттом компактної парової машини перетворилася на капіталістичне виробництво, світ після наполеонівських воєн став іншим і т. ін. Варто відзначити, що обумовленість подій може бути й хронологічно інверсною, коли наступна подія перевизначає попередню, сприяє її переосмисленню. Так, введення конвеєрної стрічки на автозаводах Форда набуло нового змісту, коли ця технологія стала загальноприйнятою (так званий "фордизм"). Вбивство спадкоємця австрійського престолу сербським націоналістом у липні 1914 року є особливо значущим, тому що з ним пов'язаний наступний початок Першої світової війни, тощо.

Астрономічна хронологія істотно поступається в точності культуро-історичному часовимірюванню. Так, XVIII століття змістовно почалося після смерті Людовика XIV у 1715 році, вік XIX культуро-історично слід відраховувати від 1815 року – року битви при Ватерлоо та зречення імператора Наполеона від влади. Та й недавнє XX століття змістовно теж не збігається з його астрономічними кордонами. Основні значущі й, що важливо, взаємопов'язані події XX століття розташовуються в інтервалі від початку Першої світової війни (1914) до падіння Берлінського муру (1989) та розпаду СРСР (1991), що символізувало кінець 40-річного світового протистояння під назвою Холодної війни і розквіт постіндустріалізму [див.: 8].

Висвітлена взаємообумовленість історичних подій (що подекуди проголошується, а інколи імпліцитно передбачається), ґрунтується на поміченій Д. Г'юмом звичці мислення: якщо А передує в часі В (та є просторово суміжним із ним), то А проголошується причиною В. Отже, дослідження історичної перспективи начебто допомагає відкривати причинно-наслідкові зв'язки, викривати суспільні закони й закономірності, що є наріжною метою науки, і, отже, легітимує історизацію як методологічну стратегію.

Це, у свою чергу, виливається у вимогу до валідності досліджень, що має обґрунтовуватися не лише внутрішньою когерентністю, але й зверненням до історичних фактів. Позитивістська настанова щодо верифікації теорій емпіричними фактами (яка, як відомо, зазнала поразки всередині самого позитивістського дискурсу) увійшла в нерефлектовані підвалини європейської науки. Це призвело до того, що саме *історія стала універсальним верифікатором для соціогуманітарного знання*.

Оскільки останнє має справу не з природною реальністю, а зі штучним середовищем людського буття (соціум, культура), то аналогом експериментальних даних у природничих науках стали так звані історичні факти як "об'єктивні емпіричні дані". Зважаючи на сучасну тенденцію деметафізації знання (відходу від трансцендентного), зазначена вимога валідизації концепцій історичними фактами була спроектована й на площину філософії як наукової галузі. Це видається абсолютно недоречним і навіть абсурдним з огляду й на метанауковий статус філософського знання, і на його принципово неемпіричний характер, і на теоретичну поразку позитивізму вкупі з його принципами верифікації (та фальсифікації).

Смислова сполученість ідеї історії з образом часу обумовлює звернення до різних систем темпоральності з тим, щоб окреслити культурні межі застосування історизації й, відповідно, спростувати її універсальність. Історизм і прогресизм європейського мислення є секуляризованою формою християнського провіденціалізму. Тому корисно пам'ятати про культурно-історичну конкретність лінеарної версії темпоральності, якій передують, приміром, циклічні моделі, представлені в багатьох культурах. Щодо архаїчної культури – низка дослідників сходяться в думці, що міф є екстемпоральним, пропонуючи архаїчній людині нескінченне теперішнє як форму вічності. При цьому варто відзначити опросторовлення часу – його розташування вздовж світового дерева. Подібна модель хоча й розрізняє минуле, теперішнє й майбутнє, але це різні виміри часу, присутні тут і тепер (при цьому пращури та нащадки постають у феноменологічному сенсі сучасниками, здатними безпосередньо впливати на життя одне одного) (див. дет.: [9]). Така конфігурація темпоральності реактуалізується у XX столітті – в езотериці (популярній літературі містичного штибу (твори Б. Вербера, В. Зеланда та ін.) й у філософії (комунікативна, діалогічна парадиґма (М. М. Бахтін, М. Бубер, Е. Левінас). На рівні повсякденності також спостерігаються подібні тенденції: завдяки сучасним інформаційним технологіям та формуванню світоглядного манкуртства, "хронологічного провінціалізму" (С. С. Аверинцев), (пост)сучасна людина занурена в нескінченне теперішнє, відмовляючись думати про минуле та майбутнє.

Отже, *історизація як методологічна стратегія полягає в зануренні об'єкта дослідження у часову пер/ретро/спективу,* його діахронічному аналізі. *Історизація досвіду полягає у вибудовуванні часової континуальності через зв'язність значущих подій*. Рядопокладеними, змістовно пов'язаними з історизацією є концепти темпоральності, континуальності, каузальності. Деконструювати історизацію як ідеологічний прийом можна, насамперед, через спростування його "природності" й безальтернативності. Час по-різному осягається в різних культурах. Варто зауважити не тільки циклічні концепції часу, але й дискретні, принципово позбавлені континуальності, коли час осягається як сукупність безпосередньо не пов'язаних точок (приміром, у сучасних неоархаїчних культурах). Маніпулятивні операції над минулим, довільне вибудовування історії, її реїфікація владними наративами відомі ще з часів Стародавнього Єгип-

ту. Усе це дозволяє поставити під питання історизацію як методологічну стратегію, що гарантує об'єктивність і легітимує отримане таким чином знання. У даному контексті філософія історії не тільки не втрачає своєї актуальності, а, навпаки, поновлює свій засадничий статус щодо історичної теорії, покликана перевизначити історію з урахуванням наведених контекстів, пропонуючи релевантні парадиґмальні підходи.

1. *Ницше Ф.* Несвоевременные размышления: "О пользе и вреде истории для жизни" / Ф. Ницше // Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. Т. 1. – М. : Мысль, 1990. – С. 158. 2. *Бойченко І. В.* Філософія історії : підручник / І. В. Бойченко. – К. : Т-во "Знання", КОО, 2000. 3. *Слотердайк П.* После истории. Памяти Якоба Таубэса / Петер Слотердайк. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.politizdat.ru/article/103. 4. *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии / Славой Жижек. – М. : Художественный журнал, 1999. – С. 52. 5. *Рикер П.* Память, история, забвение / Поль Рикер. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 2004. – С. 414. 6. *Романовский Н. В.* Историзация как методологическая стратегия / Н. В. Романовский. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.isras.ru/abstract_bank/1210053555.pdf]. 7. *Найдорф М.* Историзация, или Производство прошлого (к культурологии времени) / Марк Найдорф. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://sites.google.com/site/marknaydorftexts/theory-articles/istorizacia-ili-proizvodstvo-proslogo. 8. *Гобсбаум Е.* Вік екстремізму : Коротка історія XX віку, 1914–1991 / Ерик Гобсбаум. – К. : Вид. дім "Альтернативи", 2001. 9. *Корабльова В. М.* Покоління в полі культури: множинність репрезентацій : монографія / В. М. Корабльова. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2009. – С. 57–67.

Надійшла до редколегії 21.09.12

О. В. Лелека, асп., НПУ ім. М. П. Драгоманова

"РАДИКАЛЬНЕ ЗЛО": РОЛЬ ТА ЗНАЧЕННЯ У СУЧАСНОМУ СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ КОНТЕКСТІ (ЗА Ф. НІЦШЕ)

Особлива увага приділяється окресленню смислової різниці розуміння Ф. Ніцше власне зла та дотичного до нього терміну "радикальне зло". Екстраполяція останнього на соціальний контекст XX і XXI сторіччя вказує на евристичний потенціал ніцшеанського підходу до інтерпретації проблеми природи та походження зла.

Ключові слова: зло, радикальне зло, латентність зла, мораль.

Особое внимание уделено выявлению смысловой разницы между пониманием Ницше собственно зла и производного до него термина "радикальное зло". Экстраполяция последнего на социальный контекст XX и XXI столетия указывает на эвристический потенциал ницшеанского подхода к интерпретации проблемы природы и происхождения зла.

Ключевые слова: зло, радикальное зло, латентность зла, мораль.

The article presents a deep analysis of the concept of "radical evil" based on Nietzsche's views as well as its practical value in a contemporary social reality. Application of moral views of Nietzsche to the modern social space of the 20th and 21st centuries may indicate possible reasons of moral crisis.

Keywords: evil, radical evil, latent evil, morality.

Ніцше є ключовою постаттю при аналізі концепту "радикального зла", адже саме за його безпосередньої участі відбувається розвінчання традиційного погляду на проблему походження зла, його значення та роль у соціальному контексті. І хоч Шелінг, творчість якого довгий час залишалася без уваги критиків та філософів, у певному розумінні підготував ґрунт для філософських досліджень Ніцше, але саму у доробку

останнього зло постає не у світлі традиції теодицеї, а має глибинне психологічне підгрунття.

Проблема зла у творчому доробку Ніцше не постає відокремлено, а навпаки, зачіпає ряд суміжних питань та проблем філософського характеру. Це означає, що аналіз ролі та значення зла у доробку німецького вченого, вимагає розгляд таких суміжних тем як етимологія терміну "критика моралі", співвідношення аристократичної та плебейської систем цінностей та істинне значення моралі "по іншу сторону добра та зла".

Основні роботи Ніцше, присвячені даній тематиці, "Генеалогія моралі" та "По той бік добра і зла" є не відокремленими розмислами вченого, а його взаємопов'язаними працями. Після публікації роботи "По той бік добра і зла" у 1886 році, Ніцше був змушений написати та опублікувати "Генеалогію моралі" як своєрідний коментар до попередньої роботи.

"Генеалогія моралі" побачила світ у 1887 році та здебільшого розкривала суперечливий момент взаємовідносин аристократичних та плебейських цінностей. Даний тип взаємовідносин має характер боротьби, але детальний аналіз цього протистояння, надасть змогу зрозуміти, що саме Ніцше називає злом. Це особливий вид зла, або хвороба сучасного суспільства, уособлює собою поняття "ресентимент".

На противагу утилітарному підходу англійських психологів до питання походження моральних цінностей та їх відмінностей, Ніцше стверджує, що розуміння доброго та поганого походить від аристократичної системи цінностей. "Орієнтиром, що виводить на правильний шлях, стало для мене питання, що, власне, означають в етимологічному відношенні позначення "гарного" в різних мовах: я виявив, що всі вони відсилають до однакового смислового значення. "Знатний", "благородний" всюди виступають основним поняттям, з якого необхідним чином розвивається термін "хороший" в сенсі "душевно знатного", "благородного", "привілейованого". Цей розвиток, завжди йде паралельно з тим іншим, де "вульгарне", "плебейське", в кінці кінців, переходить в поняття "погане" [1].

Аристократи використовували епітет "добрий" для означення самих себе, у той час як слово "поганий" мало безпосереднє відношення до плебеїв. Проте саме аристократичні цінності дали поштовх до формування протилежної системи цінностей або моралі рабів. На противагу двом крайностям "добре – погане" виникає інший тип протистояння, а саме, "добре – зле".

Останній тип співвідношення протилежних цінностей має дуже різкий та агресивний перехід, оскільки виникає як реакція на аристократичну мораль. Разом з рабською системою цінностей виникає й новий клас індивідів – жреці, священнослужителі. І ця нова система цінностей плебейського походження вимагає різкого протистояння та жорсткої боротьби з аристократичною мораллю тому, що лише у боротьбі плебейська мораль взагалі може існувати.

Стадна мораль за своєю суттю є реакцією на вигаданого чи реального ворога. Це є не просто реакція, а жага помсти, яка черпає сили для свого існування у негації свого ворога, а не утвердженні власних сил та існування. Для життя плебейська мораль потребує "донора", бо здатна

існувати лише у протиставленні, суперечності. Це тип моралі, який не може самостійно утверджувати та легітимувати себе, вимагаючи заперечення та боротьби для утвердження власної правомірності.

"Священики, як відомо, найлютіші вороги.-Чому ж? Тому, що вони суть безсилі. Ненависть виростає у них з безсилля до жахливих і моторошних розмірів, до самих духовних й отруйних форм. Найбільшими ненависниками в світовій історії завжди були священики. У порівнянні з духом священицької помсти всякий інший дух навряд чи заслуговує уваги. Людська історія була б цілком дурною витівкою без духу, який проник в неї через безсилих…" [2].

У даному абзаці Ніцше вперше натякає на реальний історичний приклад таких жреців та священнослужителів, такої "духовної аристократії", яка змінила хід людської історії та суть моралі.

Трохи нижче вчений напише з цього приводу: "Все, що було вчинено на землі проти "знатних", "могутніх", "панів", не йде ні в щонайменший порівняння з тим, що скоїли проти них євреї, цей жрецький народ, що вмів врешті-решт брати реванш над своїми ворогами і переможцями лише шляхом радикальної переоцінки їх цінностей, стало бути, шляхом акту духовної помсти. Саме євреї ризикнули із страхітливою послідовністю перевернути аристократичне рівняння цінності (хороший = знатний = могутній = прекрасний = щасливий = Боговозлюблений) – і вчепилися в це зубами бездонної ненависті (ненависті безсилля), саме: "тільки одні знедолені є хорошими; тільки бідні, безсилі, незнатні є хорошими; тільки стражденні, терплять позбавлення, хворі, потворні суть єдино благочестиві, єдино побожні, їм тільки й належить блаженство, ви ж, знатні і могутні, ви, на віки вічні злі, жорстокі, хтиві, ненаситні, безбожні, і ви до кінця часів будете злощасними, проклятими і осудженими! "… Відомо, хто успадкував цю єврейську переоцінку… Я нагадаю, у зв'язку з жахливою і понад усяку міру згубною ініціативою, яку виказали євреї цим найрадикальнішим з усіх оголошень війни, положення, до якого я прийшов з іншого приводу ("По той бік добра і зла" II 653) – [II 315],-саме, що з євреїв починається повстання рабів у моралі, – повстання, яке має за собою два тисячоліття і залишається невловимим й нині погляду лише тому, що воно було переможним…" [3].

Звичайно, що Ніцше не виступає проти євреїв як народу, але саме на їх прикладі, критикує всю християнську традицію. Адже саме остання уособлює переворот цінностей, де аристократичне "добре" стало злим, а аристократичне "погане" перетворилося на плебейське "добре". Ніцше підсумовує результати війни цих двох традицій на прикладі Риму та Юдеї: "Хто ж з них переміг тим часом, Рим чи Іудея? Але ж про це не може бути й мови: нехай тільки згадають, перед ким схиляються нині у самому Римі як перед втіленням усіх вищих цінностей – і не тільки в Римі, але майже на половині земної кулі, усюди, де людина стала або хоче стати ручною,- перед трьома євреями, як відомо, і однією єврейкою (перед Ісусом з Лазарету, рибалкою Петром, святим Павлом і матір'ю названого Ісуса, Марією). Це вельми примітно: Рим, без жодного сумніву, поніс поразку" [4].

Аналізуючи творчість Ніцше, важливо сприймати його як "діалектичного майстра". Саме тому різке протиставлення плебейської та аристократичної моралі є лише сходинкою до осягнення більшого. Ніцше не дає негативної оцінки жодній із наявних систем цінностей, навпаки, вказує на соціальну функціональність кожної з них, включаючи й плебейську мораль. Саме останню вчений називає "творчим вчинком" євреїв.

"…мораль рабів з самого початку говорить "Ні" "зовнішньому", "іншому": це "Ні" виявляється її творчим діянням. Цей поворот оцінюючого погляду – це необхідне звернення назовні, замість звернення до самого себе – як раз і належить до ressentiment: мораль рабів завжди потребує для свого виникнення конфронтуючого зовнішнього світу, потребує зовнішніх подразників, щоб взагалі діяти, – її дія в корені є реакцією" [5].

Для Ніцше як для типового діалектика важливий саме перехід від одного типу моралі до іншого та ймовірні наслідки такого переходу у майбутньому. Вчений цікавиться яким чином аристократична мораль стала джерелом появи своєї протилежності і що сама може ця протилежність, у свою чергу, створила.

Застосовуючи діалектичний метод, Ніцше відкидає всі спроби метафізиків дати раціональне обґрунтування моралі. Для німецького вченого не стоїть питання її обґрунтування, для нього це питання критики. Ніцше намагається виявити особливості формування цінностей та їх само значущість без апеляції до трансцендентних основ як базису раціональної аргументації моралі.

З цієї причини Ніцше часто звинувачують у релятивізмі. Варто зауважити, що вчений не заперечує об'єктивну реальність, а лише ставить під сумнів адекватність теорій та методів її оцінки та інтерпретації.

Повертаючись до проблеми зла у творчості Ніцше, варто зазначити, що зло має двояке значення. Важливо розрізняти розуміння зла у межах плебейської моралі та власне розуміння зла самим Ніцше. І якщо у християнській традиції злим будуть всі добрі аристократичні цінності, то Ніцше називає найзлішими ворогами саме священнослужителів та жерців. І аргументує власну думку, апелюючи до поняття "ресентимент".

Ніцше розуміє ресентимент на власний діалектичний манер, але чітко вказує, що саме сила ресентименту зробила євреїв переможцями у її боротьбі. "У той час як благородна людина сповнена довіри і відкритості по відношенню до себе, людина ressentiment позбавлена всякої відвертості, наївності, чесності і прямоти. Її душа ухиляється; розум любить укриття; все приховане манить її як її світ, її безпека, її насолода; вона знає ціну мовчанню, злопам'ятству, очікуванню. Раса таких людей ressentiment врешті-решт неминуче виявиться розумнішою, ніж яка-небудь знатна раса" [6].

Ніцше асоціює расу ресентименту з появою священнослужителів, які й ініціювали, на думку автора, переворот цінностей. Проте вчений зазначає, що ресентимент не є виключно ознакою раси жреців. Аристократи також здатні до ресентименту, але в межах аристократичної моралі ресентимент безпечний. Він не отруює та має форму швидкої реакції на зовнішній подразник, яка швидко вщухає.

Психологічну динаміку ресентименту Ніцше аналізує у другій частині твору "Генеалогія моралі". Автор розпочинає з означення людини як "тварини, яка вміє обіцяти", побічно вказуючи на те, що разом із здатністю обіцяти людині властиве й відчуття вини та обов'язку. Якщо людина може обіцяти, то вона здатна й нести відповідальність за виконання чи не виконання своєї обіцянки. Для Ніцше поняття "вина", "обов'язок" та "відповідальність" є взаємопов'язаними у даному контексті.

Усвідомлення вини приходить до людини лише з усвідомленням відповідальності. Для Ніцше це "усвідомлення" є сублімацією або "інтерналізацією" окремого виду зовнішніх взаємовідносин між кредитором та боржником. Соціальні відносини, що мали легальний характер у суспільстві, поступово еволюціонували у певну форму моральної свідомості. "Чи снилося генеологам моралі хоча б у віддаленому сні, що, наприклад, основне моральне поняття "вина" (Schuld) походить від матеріального поняття "борги" (Schulden)?" [7].

Чи не найбільш визначною рисою ресентименту є саме ось цей перехід від зовнішнього до внутрішнього або, кажучи словами Ніцше, "інтерналізація": "Цей насильно пригнічений інстинкт свободи – як ми вже зрозуміли, – цей витіснений, зсередини замкнений та потребуючий розрядки інстинкт свободи: ось чим тільки й було спочатку нечисте сумління" [8].

Проте Ніцше не лише наголошує на деструктивному характері ресентименту, але й вказує на його творчий потенціал: "Людина, яка, за відсутністю зовнішніх ворогів і перешкод, закута гнітючою тіснотою і звичаєм, нетерпляче переслідувала, гризла, виснажувала, катувала саму себе, цей звір, якого хочуть "приручити", сподобився сколотити з самого себе авантюру і катівня, якусь подобу ненадійної та небезпечної цілини, – цей дурень, цей безутішний бранець став винахідником "нечистої совісті". Але з цього і почалося найбільш тривожне захворювання, від якого людство не оговталося й донині, страждання людини людиною, самим собою, як наслідок насильницького відмежування від тваринного минулого, як би якогось стрибка і падіння у нове середовище, оголошення війни старим інстинктам, на яких ґрунтувалися донині його сила та радість" [9].

Ніцше описує творця "нечистої совісті" як глибинно хвору людину, але абзацом нижче стає зрозумілим, що за цим стоїть дещо більше, ніж дескрипція емоційно інфантильної людини. "Додамо відразу ж, що, з іншого боку, з появою виступаючої проти себе душі тварини на землі. з'явилося щось таке нове, глибоке, нечуване, загадкове, суперечливе і перспективне, що завдяки цьому сама конфігурація землі зазнала суттєвих змін. Дійсно, знадобилися божественні глядачі, щоб віддати належне цій комедії, чий результат залишається ще зовсім непередбачуваним, – занадто витонченої, надто чудесної, занадто парадоксальної комедії, щоб дозволено було розігрувати її безглуздо непримітним чином на якому-небудь забавному сузір'ї! З тих пір людина поставлена на кін і віддана самим несподіваним і найбільш хвилюючим викидам гральних кісток, які розігрує "велике дитя" Геракліта, називайся воно Зевсом або Випадком, – він приковує до себе інтерес, напругу, надію, майже

впевненість, немов би людина була не метою, але лише шляхом, інцидентом, мостом, великою обіцянкою…" [10].

Діалектичне мислення Ніцше чітко ілюструє той факт, що нечиста совість та ресентимент є різними сторонами однієї медалі. Неконтрольований розвиток ресентименту у певному соціальному контексті може призвести до нігілізму та девальвації існуючих цінностей. Але ця хвороба, на думку Ніцше, може мати рішаючи значення для розвитку нової моралі. І це мораль, що утверджує життя та залишається осторонь ресентименту. "Нечиста совість – хвороба, це не підлягає сумніву, але хвороба в тому ж сенсі, в якому хворобою є вагітність" [11].

Суспільство ресентименту може бути необхідною сходинкою у моральному розвитку суспільства, яке все ж приведе до "зняття", говорячи гегелівською термінологією, ресентименту. Для Ніцше це буде епоха по інший бік добра та зла. Сама можливість такого переходу інстинктивно змушує людину воліти, навіть якщо це воля до ніщо. Лише людська здатність до волевиявлення, а отже й практичного втілення моралі, залишає європейське суспільство на перехресті двох шляхів: нігілізм чи суспільний лад по інший бік добра та зла. "…в цьому виражається основний факт людської волі, його horror vacui: людина потребує мети – і вона віддасть перевагу швидше хотіти Ніщо, ніж нічого не хотіти" [12].

Зло, воля та аскетичні ідеали

Воля для Ніцше виступає головною надією та ймовірним "містком" до спасіння суспільства, отруєного ресентиментом. Тому філософ й наголошує, як показано вище, на необхідності мети та волі до її досягнення для людського існування. Певним типом такої мети або, інакше кажучи, легітимації людського життя, стають аскетичні ідеали. "…аскетичний ідеал корениться в інстинкті-хранителі та інстинкті рятівника дегенеративного життя, що бореться за своє існування, він вказує на часткове фізіологічне гальмування і втому, проти яких за допомогою все нових засобів і хитрощів воюють найглибші інстинкти життя. Аскетичний ідеал і є такий засіб: життя бореться в ньому і через нього зі смертю і проти смерті; аскетичний ідеал є маневр з метою збереження життя" [13].

Аскетичні ідеали надають сенс людському стражданню. Людина не може спокійно сприймати життєві складнощі, якщо саме життя не має сенсу. Питання про смисл людського існування бентежить людину з давніх часів, і саме аскетичні ідеали стали справжньою знахідкою християнської моралі. По суті, мораль ресентименту та аскетичні ідеали є "ременями безпеки" для суспільства ресентименту, захищаючи це суспільство від своїх же громадян та суїциду.

Людина не боїться болі, вона страхається беззмістовної болі, життя без цілі. Мораль ресентименту та аскетичні ідеали надають людині сенс життя, мету та ідеал. Поява християнського Бога наповнила людське існування глибинним смислом, дозволила стати віддаленою частиною божественного.

"Якщо закрити очі на аскетичний ідеал, то людина не мала досі жодного сенсу життя. Її існування на землі було позбавлено мети; "до чого взагалі людина?" Це було питанням, на яке немає відповіді; для людини

і землі бракувало волі; за кожною великою людською долею озивалася ще більш велика: "Даремно!" Саме це й означає аскетичний ідеал: відсутність чогось, якась жахлива пустота потребує виправдати, пояснити, затвердити, бо людина страждає проблемою свого ж сенсу. Але не саме страждання було її проблемою, а відсутність відповіді на головне питання: "Навіщо страждати?" [14].

Іронією всього акту спасіння людства є те, що саме жреці та священнослужителі, в уособленні єврейського народу, врятували людство від гибелі. Саме євреї очолили моральну революцію, започаткували християнську традицію та зробили ідеал Бога смислом життя. Буз цього винаходу людство очікував би суїцид та нігілізм.

Виходить, що ресентимент володіє потужною творчою силою, яку євреї зуміли влучно застосувати. Ніцше не заперечує цей внесок плебейської моралі в історію людства. Ніцше лише намагається з'ясувати, що саме було врятовано.

Вціліла найголовніша сутність людини – воля, але це воля до Ніщо. Саме тому Ніцше й пише: "людина потребує мети – і вона віддасть перевагу швидше хотіти Ніщо, ніж нічого не хотіти". Цим підсумком Ніцше відповідає на головне питання своєї моральної філософії, а саме, значення та цінність моралі доброго та злого. Тому виходить, що значення плебейської моралі має двоякий характер: з одного боку, вона рятує людство від самознищення, а з іншого, врятоване людство воліє до ніщо, тобто власноруч підриває основи свого життя.

Річард Бернштейн влучно підсумовує головний висновок: "…але це все ж воля і без цієї волі не залишилось би нічого. Адже саме з її допомогою Ніцше залишає ймовірність настання епохи по інший бік добра та зла" [15].

Англійський еквівалент фразі "по той бік", а саме, "beyond" дослівно перекладається як "понад". Мається на увазі певна межа, і для Ніцше, ця межа є іманентною. Це дуже важливий момент його філософії. Адже Ніцше виступає з критикою трансцендентної межі, введеної християнською традицією. Остання апелює до трансцендентного Бога для легітимації людських страждань, у той час як Ніцше, є діалектиком. Для нього "понад" означає діалектичний перехід від плебейської моралі до якісно нової.

Важливо розуміти, що Ніцше не є пророком, а висунута їм теорія є лише ймовірною варіацією майбутнього Європи. Науковець стверджує, що європейське суспільство стане жертвою нігілізму, бо неконтрольований розвиток ресентименту являє собою небезпеку.

Саме тому аскетичні ідеали та релігійні цінності слугують для блокування цього нігілізму та суїциду. Без цього цензору ресентимент втрачає творчий характер, перетворюючись на деструктивну силу.

Цей деструктивний характер чітко відповідає антисемітизму. Антисеміт, відповідно до філософії Ніцше, є також людиною ре сентименту, а точніше, його жертвою.

Саме ресентимент та його деструктивна сила, що тихо тліє, щоб потім вирватися назовні страшним вибухом, є для Ніцше злом. Вчений чітко прослідковує динаміку ресентименту від його сублімації до маніфестації у зовнішніх умовах. Ніцше вказує, що хоч дане явище має чітко

виражений психологічний характер, але його політико-соціальний вплив залишається беззаперечним.

І хоч цю "латентність зла" відкрив Шелінг задовго до Ніцше, але саме останній представив глибинний аналіз психології зла. Глибинний аналіз психологічних основ динаміки ресентименту пояснює не лише ймовірне майбутнє Європи та соціальні проблеми сучасного суспільства, але й прояснює негативне відношення Ніцше до цивілізації та перспектив її розвитку. Для Ніцше цивілізація є ознакою деградації та спаду культурного потенціалу будь-якого суспільства. Причиною тому глибинний психологічний та моральний колапс суспільства та цивілізації. Для Ніцше цивілізація сковує людину та грає роль певного цензора її внутрішніх інстинктів та позивів. Врешті-решт це призводить до само деструкції та являє собою яскравий приклад динаміки ресентименту на глобальному рівні.

1. *Ницше Ф.* Генеалогия морали / Ф. Ницше // Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. Т. 2. – М. : Мысль, 1990. – С. 418. 2. Там же. – С. 422. 3. Там же. 4. Там же. – С. 436. 5. Там же. – С. 424–425. 6. Там же. – С. 426. 7. Там же. – С. 443. 8. Там же. – С. 463. 9. Там же. – С. 461. 10. Там же. – С. 462. 11. Там же. – С. 464. 12. Там же. – С. 472. 13. Там же. – С. 491. 14. Там же. – С. 524. 15. *Bernstein R.* Radical Evil: A Philosophical Interrogation / Richard Bernstein. – Cambridge : Polity, 2002. – P. 127.

Надійшла до редколегії 21.09.12

М. М. Міленіна, асп., КНУТШ

ПОХОВАЛЬНА КУЛЬТУРА В ТИПОЛОГІЗАЦІЙНОМУ ОСМИСЛЕННІ

У статті подано огляд спроб типологогізації поховальної семіосфери і модифікацій поховального тексту через етнологічний, лінгвістичний, археологічний, соціологічний дискурс. Розглянуто підходи до аналізу поховального тексту і реконструкції поховального обряду в контексті танатологічних уявлень на основі синергетичного аналізу.

Ключові слова: поховальний текст, тафологічні практики, танатологічні уявлення, поховальна культура, тафосфера, семіосфера, реконструкція обряду, танатологічний аналіз.

В статье представлен обзор попыток осмысления погребальной семиосферы и модификаций погребального текста через этнологический, лингвистический, археологический, социологический дискурс. Рассмотрены подходы к анализу погребального текста и реконструкции погребального обряда в контексте танатологических представлений на основе синергетического анализа.

Ключевые слова: погребальный текст, тафологические практики, танатологические представления, погребальная культура, тафосфера, семиосфера, реконструкция обряда, танатологический анализ.

This article provides an overview of interpretation of funeral semiosphere through ethnological, linguistic, archaeological, sociological discourse. The approaches to the analysis burial and reconstruction of the funeral rites in the context of thanatological idea based on the synergetic analysis.

Keywords: burial text, taphological practice, thanatological idea, burial culture, taphosphere, semiosphere, rite reconstruction, thanatological analysis.

Критерії типології смерті закладені в самій її природі. Дослідження поховальних практик показує, що їхні конкретні форми визначаються не лише характером суспільних відносин, а й загальних і специфічних законів, що діють у сфері поховальної практики. Функціональність загаль-

них і конкретних законів дозволяє говорити про позачасовий і позапросторовий ізоморфізм поховального обряду, тобто повторюваність форм і способів поводження з померлим із часу появи перших навмисних поховань і до наших днів.

Процес будь-якого поховання можна представити у вигляді переходу або переносу органічних залишків із середовища первинного їх оточення в середовище вторинного оточення. У результаті такого процесу відбувається припинення взаємодії організмів і решток, які раніше перебували в одній геосфері, з елементами інших геосфер. Основні закономірності процесів природного або "ненавмисного" поховання були сформульовані наприкінці 20-х років І. О. Єфремовим, основоположником особливого напряму в палеонтології – тафономії. Згідно з тафономією, процес ненавмисного поховання слід розглядати як перехід органічних решток із біосфери в літосферу [1]. А відтак об'єктом вивчення тафономії є природні поховання, яким підлягають в основному рештки флори і фауни, а до появи систематичних слідів поховальної практики в антропосфері, вочевидь, і людські рештки. Узагальнюючи, смерть будь-якого організму логічно визначити як його перехід із біосфери в моросферу. Цей перехід може мати як природній, так і насильственний характер, бути своєчасним і несвоєчасним тощо.

Дослідження поховальних практик показує, що їхні конкретні форми визначаються не лише характером суспільних відносин, а й загальних і специфічних законів, що діють у сфері самої поховальної практики. Функціональність загальних і конкретних законів дозволяє говорити про позачасовий та позапросторовий ізоморфізм поховального обряду, тобто повторюваність форм і способів поводження з померлим із часу появи перших навмисних поховань і до наших днів. Історія поховальних обрядів не дозволяє дійти висновку про лінійну еволюцію поховальної культури, тобто про розвиток поховань від простих форм до складних.

Таким чином, поховальний обряд представляє собою настільки суворо детерміновану систему, яка має вкрай обмежене варіаційне поле кінцевих результатів, що поза культурно-історичним контекстом морфологія окремого поховання не може бути використана в якості культуродефініційної ознаки, – одні й ті самі форми поховань зустрічаються в різні історичні періоди чи в межах однієї епохи, але в різноетнічного чи різнокультурного населення; спільні форми суспільних відносин продукують різні форми поховань, і навпаки, за одними і тими самими формами поховань криються різні форми суспільних відносин [2].

Шлях до створення некрологічної системи було знайдено ще в XIX ст. завдяки наявності в поховальній практиці яскраво виражених полярних варіантів посмертного поводження з тілом покійного – трупозбереження і трупознищення. Спроби систематизувати матеріал здійснювалися вкрай рідко, а основна увага дослідників зосереджувалася на спробі створення класифікацій. Тим не менш, деякі загальні схеми все ж таки були запропоновані, передусім в напрямі осмислення згаданої двоїстості, що проявляється до померлого і виражається в прагненні, з

одного боку, якомога довше зберегти тіло серед живих, а з іншого – якомога швидше виокремити його із середовища біосфери.

Найпослідовніше спроби таких таких систематизацій були здійснені в XX ст. Першу спробу тафологічної класифікації здійснив французький етнограф Жорж Монтандон, який виділив вісім основних типів поводження з померлими:

- залишення чи викидання трупів;
- водне поховання;
- повітряне поховання;
- заривання, із двома підтипами: а) заривання в землю та б) печерне поховання;
- кремація;
- муміфікація;
- декарнація;
- канібалізм [цит. За 3].

С. О. Токарев представив розвиток поховального обряду за подобою генеалогічного древа, створивши перехресну класифікацію, оскільки зібраний дослідником матеріал не поєднувався з рамками лінійної еволюції [4]. Використання перехресних ознак є однією з причин, що унеможливлюють побудову не лише загальних некрологічних схем і моделей, але й приватних класифікацій.

Дослідник Ю. А. Смирнов запропонував диференціацію способів поводження з покійним на два типи: дії, направлені на повне збереження цілісності тіла померлого (ритуальні дії від інгумації до муміфікації); знищення тіла небіжчика (ритуали від подрібнення кісток померлого і ритуального канібалізму до повної кремації). Автор вводить поняття "тафологія", "тафономія", "тафогенез", "моросфера", "моротон", "мороценоз" та інші, які значно поповнюють науковий інструментарій, за допомогою яких можливе більш повне узагальнення суми традиційних знань будь-якого суспільства про смерть і способи поводження з померлими.

Похоронна практика, на думку дослідника, в культурі формується не завдяки вродженому інстинкту людини, успадкованому від тварин предків, а, навпаки, завдяки його подоланню. І дійсно, традиційні культури демонструють зацікавленість колективу у своїх небіжчиках. З ними не розлучаються, намагаються їх законсервувати. Австралійці коптили трупи на вогнищі й носили скрізь із собою, ненці ще сто років тому возили із собою голови шанованих предків.

Дослідник Ю. А. Смирнов розглянув способи поховання в залежності від спрямування обрядових дій – збереження цілісності або знищення тіла [5]. Він виділив: надземні, надводні; наземні, наводні; підземні, підводні поховання – на противагу більш традиційній класифікації на земні, водні, повітряні поховання. Проти такого підходу виступив І. Л. Кизласов, який вважає, що дії з тілом померлого виходять за межі тваринної інстинктивної поведінки, відображаючи передусім соціальну природа людини. У процесі розвитку людського суспільства виникає ідея про смерть-переродження, яка є першоосновою всіх різновидів похоронних

обрядів. У відомих науці похоронних обрядах відзначається "співіснування найдавніших, ранніх і більш пізніх похідних від світоглядних першооснов похоронного обряду", що "дозволяє відшукувати першооснови і стежити за розвитком їх зароджень" [6].

На анімістичній стадії зароджуються уявлення про потойбічний світ – і в похованнях з'являються супровідний інвентар та їжа. Наступна стадія пов'язана зі складанням вертикальної тричленної моделі світобудови, яка відображена в підземних похованнях, насипах. Елементи цих уявлень присутні вже у верхньому палеоліті. Усі відзначені стадії не пов'язані жорстко з хронологією, а являють собою світоглядні та морфологічні пласти.

Вихідною формою поховання, на думку І. Л. Кизласова, є наземна, наприклад поховання на дереві. Пізніше "на колоду були перенесені уявлення, що змушували поміщати померлого всередину живого деревного стовбура, в природне або видовбане дупло" [7]. На це вказують мотиви перетворення героя на дерево або дерев, що говорять людським голосом, виростання дерева на могилі тощо. За цією логікою могильна колода є повітряним похованням (на дереві, у дереві, але під землею). Поховання в човні походить від водних наземних поховань. З цим же явищем пов'язані ями, орієнтовані за течією річок. Поховання в цистах з'являються в результаті розвитку традиції від поховання в ущелинах скель, печерах.

Дослідження М. Д. Хлобистіної ґрунтуються на теоретичній сфері соціологічних побудов. Автор вважала, що розуміння похоронного комплексу вимагає розгляду "соціально-ідеологічних механізмів, які викликали віднесення померлого індивіда в вихідний, обрядово-ритуальний похоронний комплекс давнини" [8]. Основним елементом у структурі археологічного похоронного комплексу є сам померлий. Завдання ж дослідника – змоделювати його вихідну позицію при житті.

Моделювання соціально-сімейної структури передбачає два аспекти: обрядовий і ритуальний. Обрядовий аспект розуміється як реконструкція фундаментальних, палеосоціальних закономірностей розвитку общинно-родової структури, яка базується на класифікації статевовікових комбінацій похованих суб'єктів у спільних або індивідуальних комплексах поховань. Ритуальний аспект забезпечує виявлення локальних, палеоетнографічних рис структури даного соціуму, які базуються на класифікації похоронних аксесуарів і способів поховання, що у сукупності складає соціокультурну модель колективу, який залишив могильник. Дослідниця дотримується думки, що в основі формування поховального ритуалу лежить ідея меморіального пролонгування життя в процесі усвідомлення первісним колективом своєї соціальної значимості як спільноти індивідуумів.

Найдавнішим видом поховання є залишення, яке не має ритуального оформлення. Потім з'являється позаінгумаційний похоронний комплекс. На наступному етапі відбувається усвідомлення поділу землі живих і землі мертвих, зовні "містифікований, але реальний по суті світ" [9]. На

відміну від Ю. А. Смирнова, М. Д. Хлобистіна вважає що інгумація не виникла природним шляхом, а була викликана соціальними причинами, оскільки "сама форма підземної ізоляції померлого індивіда була, очевидно, спочатку екстраординарним актом" [10]. Саме цим вона пояснювала нечисленність інгумацій в палеоліті. Основна маса померлих залишалася на поверхн, інгумувалися лише соціально значимі суб'єкти.

Головними підсумками дискусії 1990-х рр., на наш погляд, є розмежування самого похоронного пам'ятника і процесу поховання, відображеного в ньому, і постановка задачі створення концепції поховально-поминального обряду "з розробленим понятійним апаратом, виявленими тенденціями і закономірностями відбиття історичної реальності в похоронних пам'ятниках та вивіреним набором методичних прийомів вилучення цієї інформації" [11], "багатогранної моделі поховально-поминальної обрядовості, логічно пов'язаної і з ментально-фізичною людською діяльністю, і з її кінцевим результатом, що підлягає археологічному вивченню".

Наприкінці XX в. археологи звернулися до теоретичних питань, намагаючись знайти ресурси в самій науці, розглядаючи природу археологічного джерела і достовірність археологічних реконструкцій. В 1980–1990-і рр. археологи обговорювали питання, пов'язані з уточненням термінології та розробкою структури похоронної обрядовості.

У 1986 р. В. С. Ольховський почав дискусію щодо змісту і структури поховального обряду. Він запропонував уточнити терміни "похоронний пам'ятник" і "похоронний обряд". Похоронний пам'ятник – це кінцевий продукт, речовий результат похоронного ритуалу, спеціально оформлене місце поховання людей або тварин. У структурі поховального пам'ятника він виокремив три рівні: поховання (похоронне спорудження, рештки похованого, поховальний інвентар), похоронний комплекс (намогильні споруди, сліди ритуальних дій), похоронна група (метаструктура похоронного комплексу – топографія поховань, наявність святилищ та ін.) [12].

Структура поховально-поминального обряду розглядалася В. С. Ольховським з погляду її співвідношення з ідеологічною сферою, притаманною будь-якому людському співтовариству. У рамках ідеології він виділяв релігійно-міфологічну систему, в якій помістив поховально-поминальну обрядовість. Поховально-поминальна обрядовість включає в себе семантичний, процесуальний, практичний рівні, які відображені в поховальному пам'ятнику. Останній рівень представлений власне археологічним пам'ятником, що відображає давню похоронну обрядовість в усіченому вигляді (з втратами слідів намогильної споруди, повного складу інвентарю та ін.).

Таким чином, за В. С. Ольховським, поховально-поминальний обряд – це сукупність символічних і реальних дій, здійснюваних у відповідності з певними нормами, що мають релігійно-ідеологічне навантаження в процесі підготовки, здійснення поховання померлого і протягом певного часу після поховання з меморіальною метою.

Формальний підхід до вивчення поховальних обрядів пропонував різноманітні дефініції поховального обряду:

- *"Поховальний обряд відноситься до категорії обрядів, за допомогою яких суспільство санкціонує перехід людини з одного якісного стану в інший". "З одного боку, поховальний обряд складався з ухвалених традицій ритуальних дій, що відбувались до похорон, в момент похорон і після них…". "З іншого боку, він включав матеріальні елементи, які характеризують суспільне становище померлого: поховальну споруду, набір поховального інвентарю, сюди входить і поза померлого…". "Сукупність ритуальних дій і матеріальних елементів являє собою традиційний поховальний обряд будь-якої археологічної культури"* [13].
- *"В археології під поховальним обрядом розуміють кінцеві результати із захоронення померлого і звершення різних ритуальних дій, тобто та частина діяльності, яка лишилася опредметненою в залишках зведень, речах, положенні скелета та ін. Таким чином, хоча поховальний обряд фіксується значною мірою урізаним, але по залишкам явищ, що повторюються з різним ступенем одноманіття на багатьох об'єктах. Це дозволяє формалізувати окремі частини залишок і здійснити їх статистичний облік і аналіз"* [14].
- *"Поховальний обряд в археологічному значенні терміна можна розглядати як ситему взаємопов'язних ознак, які характеризують: 1) спосіб поховання (кремація, інгумація); 2) тип захоронення, поміщення останків (в урні, ямі, гробу, на костищі та ін.); 3) конструкцію поховального зведення (насип, ґрунтова могила, циста та ін., а також їх параметри); 4) склад і розміщення жертвопринесень, поховального інвентарю (речі на покійному, речі біля нього, залишки тварин)…"* [15].
- *"Поховальний обряд розглядається як комплекс, що поєднує в собі три основні категорії ознак: 1) конструкцію поховального зведення; 2) стан і положення решток похованого; 3) характер і розміщення поховального інвентарю. Враховуються і такі особливості обряду, як залишки тризн або жертвопринесень. Стійке поєднання цих основних категорій і є поховальним обрядом"* [16].
- *"У соціологічному аспекті поховання розглядається як явище, процес, який можна розкладати на фази і щаблі, що являють собою комплекс цілеспрямованих дій. В археологічному аспекті поховання є кінцевим результатом цього комплексу дій, фіксованого в матеріальних рештках в момент розкопок. Тому поховальний обряд в археологічному змісті можна розглядати як систему взаємопов'язаних ознак, де кожна ознака відповідає конкретному виду окремої дії і виступає нижчою ланкою в ієрархічній системі при формалізації поховального обряду. Ознаки об'єднуються в сукупності, які представляють собою залишки окремої дії, яка фіксується в матеріальних предметах, а сукупності – в категорії сукупностей, які виділяються як залишки окремого комплексу дій, пов'язаних одним явищем"* [17].
- *"…поховання – це навмисне ритуальне розміщення частини або цілого людського тіла"* [18].
- *"Поховання – місце, куди були покладені останки одного чи кількох покійників і де зберігається достатньо ознак для того, щоб архе-*

олог міг розпізнати в цьому трупопокладенні бажання здійснити акт поховання. У більш вузькому змісті – структури, створені з нагоди цього поховального обряду" [19].

Звертаючись до сучасної літератури, слід відмітити відсутність уніфікованої "тафологічної" термінології: ні в "Своде этнографических понятий и терминов", ні в "Словаре археологических терминов", ні в фундаментальній праці І. С. Каменецького "Код для опису поховального обряду" [14], ні в основоположній розвідці цілої плеяди київських археологів В. Ф. Генінга, К. П. Бунятян, С. Ж. Пустовалова, Н. А. Ричкова "Формалізованно-статистичні методи в археології (Аналіз поховальних пам'ятників)", оскільки дефініція поховального обряду, яка там міститься, зводиться до поняття тотожності поховання і захоронення: "…поховальний обряд – це традиційні раціональні і ірраціональні дії, пов'язані із захороненням померлих".

У короткій замітці Т. М. Кузнецової ("Про співвіднесення понять "поховання", "поховальний обряд", "похорони") звертається увага на те, що за терміном "поховання" "стоїть дія, пов'язана з обов'язковим зариванням/закладанням померлого" і що "поняття "похорони" має більшу ємність у порівнянні з поняттям "поховання"".

У залежності від контексту і беручи до уваги дефініції і погляди різних наук, виявляється доцільним розглядати поховальний обряд як комунікативну ситуацію, а поховальний текст – як комплекс усіх елементів, які обумовлюють і складають дану ситуацію, ціллю якої є навмисне захоронення померлого з комплексом дій і уявлень, якими це супроводжується.

В основі поводження з померлим закладена дихотомія понять, за якими вибудовується ставлення до померлого: прив'язаність – неприязнь, залишення в середовищі живих – витіснення з цього середовища, трупозбереження – трупознищення та ін. Реалізація таких опозицій є фундаментальною в некрології. Присутність в посмертному поводженні бінарних опозицій обумовлена, вочевидь, дуалістичним характером людського прийняття і природної опозиції "живий – мертвий", на якій і будується двоїсте ставлення до померлого, що простежується на всіх щаблях обряду:

- попередні обрядові дії – трупозбереження/трупознищення (**птоматологічний цикл**);
- завершальні обрядодії – поховання/виставлення (**тафологічний цикл**);
- послідуючі обрядодії – поминаня/не поминання, тобто підтримання чи не підтримання посмертного існування покійного (**мнемологічний цикл**).

Аналіз цих циклів ілюструє, що всі попередні обрядові дії відбуваються за одного з двох підходів:

- перший підхід – орієнтація на збереження тіла померлого шляхом різноманітних способів його довго- і короткочасного зберігання, аж до бальзамування та інших форм муміфікації;

- другий підхід – орієнтація на знищення тіла померлого шляхом його руйнування, аж до подрібнення кісткової тканини і повної кремації.

Подальші акції із циклу завершальних обрядових дій також відбуваються за одного із двох підходів:

- поховання померлого – його тіло переноситься у тафосферу, де ізолюється, тобто поміщається в замкнений простір, у результаті чого створюється поховання;
- передбачає не поховання померлого, а збереження в неізольованому вигляді тіла померлого серед живих чи виключається із середовища живих, але не захоронюється, у результаті чого виникає виставлення (може містити в собі поєднання елементів поховання і виставлення: мощезберігальниці в християнських соборах і житлових приміщеннях).

Подальші обрядові дії, які відбуваються після завершення поховання, пов'язані з низкою ритуальних чи десакралізованих актів, зазвичай направлених на забезпечення посмертного існування померлого, зберігання його поховального чи меморіального зведення і збереження соціальної пам'яті про нього. Ці дії можуть мати тимчасових характер, а можуть бути відносно постійними, тобто проводитися аж до зникнення самих носіїв пам'яті про померлого.

Підтримання посмертного існування може проходити в формах, які передбачають безпосередній контакт з останками померлого (традиційне перебирання кісток померлого, годування та інші форми контактів), або відбуватися без безпосереднього контакту чи через поховальне/меморіальне зведення або посередника, яким може виступати служитель культу, наглядач кладовища тощо. Подальші обрядодії можуть бути також націлені на возвеличення померлого шляхом створення йому нових, більш пишних поховальних чи меморіальних споруд, або ж навпаки – на приниження покійного шляхом або руйнування старих, або зведення нових, менш ошатних поховальних і меморіальних зведень. На цій стадії побутують і форми подальших обрядовій, пов'язані з розповсюдженням на останки померлого "інтересів" магії і релігії, криміналістики, археології, антропології, етнографії та ін., що супроводжуються повним або частковим порушенням структури поховального комплексу і відтворенням колишньої структури сучасниками або ж потомками померлого.

Стає очевидним, що при всіх циклах посмертного поводження послідовно чи поперемінно присутні дві основні тенденції у ставленні до померлого: тенденція до збереження і тенденція до знищення. Тенденція, що проявляється в одному циклі, може продовжуватися в другому і третьому, а може й змінюватися.

Традиційно в історії поховального тексту виділяють три періоди – магічний, язичницький і включений у систему дуалістичного світогляду, детально описані в дисертації російського філософа А. М. Гришкова "Онтологія поховальної культури у контексті розвитку танатологічних уявлень".

Танатологічні концепції сформульовані і в рамках психології, наприклад у книзі Р. Кастенбаума і Р. Айзенберг "Психологія смерті". Концепція "твоя смерть – не моя смерть" підкреслює ірреальну, ірраціональну віру в

те, що хоч "твоя смерть" – беззаперечна реальність, в "моєму випадку" може мати місце виключення. Крім того, швейцарський психіатр Кюблер-Росс в праці "Про смерть і вмирання" описала п'ять стадій ставлення до смертельної хвороби: "заперечення, гнів, спробу домовитися, депресію, прийняття", які також можна розглядати як смислові моделі.

Ще більш різноманітні філософські концепції смерті. Так, символісти спиралися на танатологічні роздуми А. Шопенгауера, Ф. Ніцше та В. Соловйова, акмеїсти – на античний стоїцизм, Ф. Тютчев, Л. Толстой і екзистенціалісти – на власні філософські системи.

Дослідження смерті в історико-антропологічній парадигмі засвідчує, що основні категорії і концепції етнічного світорозуміння закодовані в похоронно-поминальній обрядності, тому поховальний текст є одним із найбільш насичених та інформативних джерел з вивчення традиційного світогляду. Структурно-змістова композиція дослідження фіксує логіку відносин всередині ритуального (похоронно-поминального) культурного комплексу, які будуються за принципом: уявлення про смерть – стереотипи поведінкових реакції при зустрічі з нею – прояв скорботи близькими та іншими членами соціуму. Сам же поховальний обряд включає дві компоненти: моросфери – сфери смерті і тафосфери – сфери поховання. Така сегрегація дозволяє виявити сутність поховального тексту як суми традиційних знань про форми і способи поводження з померлим.

1. *Ефремов Ф.* Девятилетнее странствование / Ф. Ефремов. – М. : Государственное издательство географической литературы, 1952. 2. *Никольский В. К.* Очерк первобытной культуры / В. К. Никольский. – 3-е изд., испр. и доп. – М. ; Л. : Изд-во Л. Д. Френкель, 1924. – С. 82–85. 3. *Смирнов Ю. А.* Морфология погребения. (Опыт создания базовой модели) / Ю. А. Смирнов // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: (Погребальный обряд). – М. : Наука, 1990. – С. 216–224. 4. *Токарев С. А.* Ранние формы религии / С. А. Токарев. – М. : Политиздат, 1964. 5. *Смирнов Ю. А.* Погребение как объект формального анализа / Ю. А. Смирнов // Краткие сообщения Института археологии. – 1977. – Вып. 148. – С. 16–23. 6. *Кызласов И. Л.* Мировоззренческая основа погребального обряда / И. Л. Кызласов // Российская археология. – 1993. – № 1. – С. 105. 7. Там же. – С. 101. 8. *Хлобыстина М. Д.* Древнейшие могильники Восточной Европы как памятники социальной истории / М. Д. Хлобыстина // Археологические изыскания. – 1993. – Вып. 8. – С. 8. 9. Там же. – С. 3. 10. Там же. – С. 24. 11. *Агапов С. А., Васильев И. В., Пестрикова В. И.* Хвалынский энеолитический могильник / С. А. Агапов, И. В. Васильев, В. И. Пестрикова. – Саратов : Изд-во Саратовского университета, 1990. – С. 43. 12. *Ольховский В. С.* Погребально поминальная обрядность в системе взаимосвязанных понятий / В. С. Ольховский // Советская археология. – 1986. – № 1. – С. 68–70. 13. *Алекшин В. А.* Социальная структура и погребальный обряд древнеземледельческих обществ / В. А. Алекшин. – Л., 1986. – С. 6. 14. *Генинг В. Ф.* К вопросу об изучении преемственности археологических культур эпохи бронзы степной полосы Восточной Европы (по данным формализовано-статистического анализа погребального обряда) / В. Ф. Генинг // Методологические и методические вопросы археологии. – К., 1982. – С. 143. 15. *Лебедев Г. С.* Погребальный обряд как источник социологической реконструкции. По материалам Скандинавии эпохи викингов / Г. С. Лебедев // Краткие сообщения Института археологии. – 1977. – Вып. 148. – С. 24. 16. *Назаренко В. А.* Классификация погребальных памятников Южного Приладожья / В. А. Назаренко // Статистико-комбинаторные методы в археологии. – Л., 1970. – С. 191. 17. *Пустовалов С. Ж., Черных Л. А.* Формализовано-статистические методы в археологии / С. Ж. Пустовалов, Л. А. Черных ; под ред. В. Ф. Генинг, Е. П. Буянтян и др. – К., 1990. – С. 107. 18. *Harrold F. B. Jr.* A Survey and Formal Analysis of Middle and Upper Paleolithic Burials from Europe and Southwest Asia / F. B. Jr. Harrold. – P. 5. 19. *Leroi-Gourhan*. Les religions de la Préhistoire / Leroi-Gourhan. – P. 963, 964.

Надійшла до редколегії 21.09.12

УДК 130.2(091)(477)"18/193

В. В. Пітулей, канд. філос. наук, доц.,
УП ім. Короля Д. Галицького

КУЛЬТУРА І ЦИВІЛІЗАЦІЯ: ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ ПОНЯТЬ

У статті розкрито співвідношення понять культури та цивілізації. Досліджено їх історичну трансформацію в суспільній і науковій думці та розглянуто їх функціонування в сучасному науковому дискурсі. Простежено генезу поглядів на культуру та цивілізацію на прикладі соціально-філософських концепцій таких видатних філософів як І. Кант, Ф. Тьонніс, О. Шпенглер, А. Тойнбі, Л. Февр, І. Бойченко.

Ключові слова: культура, цивілізація, прогрес, культурно-цивілізаційна проблематика, "цивілізаційна" парадигма.

В статье раскрыто соотношение понятий культуры и цивилизации. Исследовано их историческую трансформацию в общественном и научном мнении и рассмотрено их функционирование в современном научном дискурсе. Прослежен генезис взглядов на культуру и цивилизацию на примере социально-философских концепций таких выдающихся философов как Е. Кант, Ф. Теннис, О. Шпенглер, А. Тойнби, Л. Февр, И. Бойченко.

Ключевые слова: культура, цивилизация, прогресс, культурно цивилизационная проблематика, "цивилизационная" парадигма

Correlation of concepts of culture and civilization is exposed In the article. Investigational them historical transformation in a public and scientific mind and their functioning is considered in modern scientific diskursi. Genesis of looks is traced to the culture and civilization on the example of socialphilosophical conceptions of such prominent philosophers as E. Kant, F. Tennis, O. Shpengler, A. Toynbi, L. Fevr, I. Boychenko.

Key words: culture, civilization, progress, the cultural and civilizational problems, "civilizational paradigm".

Велика кількість робіт була опрацьована для з'ясування змісту понять "культура" та "цивілізація", щоб простежити їх історичну трансформацію. Так, починаючи від праць таких видатних мислителів як Ж. А. Кондорсе, Ф. Бекон, Р. Декарт, Ж.-Ж. Руссо, Т. Гоббс, Б. Спіноза, Е. Кант, Й. Г. Гердер, О. Конт, К. Маркс та ін., які репрезентують в своїх філософських побудовах лінійно-прогресистські схеми соціокультурного розвитку людства, до філософсько-історичних побудов другої половини XIX – XX ст. М. Я. Данилевського, К. М. Леонтьєва, О. Шпенглера, П. Сорокіна, А. Дж. Тойнбі та ін., які постали у процесі подолання цих схем. Важливо було розглянути і діяльність таких мислителів XX ст., як Л. Февр, Ф. Бродель, Г. Спенсер, Е. Чейні, Л. Уайт та ін. Велику увагу даній проблематиці приділяли у тому числі і вітчизняні дослідники, такі як С. Н. Айзенштадт, І. Бойченко, С. Хантингтон, М. Епштейн, С. І. Великовський, М. Б. Туровський, Ю. В. Павленко, С. Б. Кримьский, Б. С. Єрасов, І. Н. Іонов, І. В. Следзевський, В. М. Шейко.

Мета статті – визначити базові для даної роботи поняття, якими є "цивілізація" та "культура". Дослідити їх історичну трансформацію в суспільній і науковій думці та розглянути їх функціонування в сучасному науковому дискурсі.

Проблема співвідношення культури та цивілізації набула останнім часом надзвичайної гостроти. Нині, коли сучасна цивілізація набуває все більш бурхливого розвитку, а оптимістичні сподівання, що виникли

на початку процесу її осмислення, не виправдовуються, коли протистояння природи й цивілізації збільшується, увесь спектр питань, пов'язаних із цими проблемами, надзвичайно актуалізується. Одні дослідники розцінюють зустріч культури з сучасною цивілізацією як кризу культури, навіть як її катастрофу, інші вбачають у цьому народження нової культури XXI ст.

Але переважна більшість соціальних філософів вважає, що культуру і цивілізацією необхідно розрізняти. У свій час це підкреслював ще видатний німецький філософ І. Кант. Він визначив культуру як те, що слугує духовному розвитку людства і за своєю суттю є гуманістичним. І. Кант розрізняв поняття "культура виховання" та "культура вміння". Їм він протиставляв суто зовнішній "технічний" тип культури, який назвав цивілізацією. Тобто, якщо слідувати за І. Кантом, то культура сприяє самореалізації особистості, а цивілізація створює умови для вільного духовного розвитку людини. Передбачення І. Канта цілком справдилось у XX ст. Бурхливий розвиток техніки призвів до уповільненого розвитку культури. Цивілізація, позбавлена духовної суті, породжує небезпеку самознищення всього живого [1].

За етимологією термін "цивілізація" сягає корінням в латину, до таких понять, як "civilis" (громадянський), "civis" (громадянин), "civitas" (громадянське суспільство). На противагу зазначеним поняттям, що увійшли в кругообіг культури стародавнього Риму ще в II ст. до н. е. , термін "цивілізація" – продукт культури зовсім іншої.

Одним із перших дослідив історію першовжитку слова "цивілізація" в історичних письмових джерелах західноєвропейської культури Люсьєн Февр. Він присвятив цьому спеціальну, досить цікаву і докладну розвідку. Будучи одним із засновників школи "Анналів", Люсьєн Февр у результаті досить тривалих і цілеспрямованих пошуків, витративши чимало часу на читання книг, по можливості підібраних відповідно до теми, не знайшов слова "цивілізація" у французьких текстах, надрукованих раніше 1766 р.

Виявив він це слово вперше надрукованим у третьому томі праці Буланже "Старожитність, розкрита через свої звичаї". Але за побіжними показниками авторство тогочасного неологізму Февр присудив не тільки, а, можливо, і не стільки, Буланже, скільки Гольбаху, який принаймні доповнив, якщо не переробив, рукопис книги Буланже3. Свою гіпотезу щодо Гольбаха Февр обґрунтовує тим, що доопрацьований Гольбахом текст Буланже – випадок не лише першого, а й поодинокого, навіть єдиного, вжитку терміна "цивілізація", тоді як у "Системі суспільства" Гольбаха, цього, за словами Февра, великого "творця неологізмів перед лицем вічності", згаданий термін теж вживається, але вже з паралельним і постійним використанням і ряду його похідних. Втім виявлений єдиний випадок вживання слова "цивілізація" у тексті 1766 р. Люсьєн Февр не наважився назвати першим і висловив побажання, "щоб інші шукачі, яким поталанить більше, відібрали лаври (втім, досить скромні) у Буланже чи де Гольбаха" [2].

Досить поширеною була і є до сьогодні (особливо в англомовній і франкомовній науковій традиції) практика використання терміна "цивілізація" як цілком синонімічного термінові "культура". Таким розумінням цивілізації уможливлюються вирази на зразок: "людська цивілізація", "антична цивілізація", "європейська цивілізація", "давні цивілізації Сходу" тощо. Проте майже відразу була започаткована і практика наукового протиставлення культури і цивілізації. При цьому з власне культурою асоціювалась так звана духовна культура, а з цивілізацією співвідносились зовнішні, матеріальні аспекти людського життя. Особливо характерною така позиція виявилась для німецькомовної науки. Специфіка "німецького погляду" значною мірою може бути пояснена тогочасним політичним станом Німеччини, її політичною роздробленістю. Демаркацією понять культури і цивілізації німецькі науковці намагалися своєрідно обґрунтувати культурну єдність німецької нації. Пізніше в марксистській традиції термін "цивілізація" також використовувався для означення тільки матеріальної культури.

Разом з тим деякі вчені почали використовувати термін "цивілізація" для означення тільки певного етапу культурного розвитку. В XIX ст. поняття "цивілізація" почало активно вживатись відносно нового способу життя, специфікою якого є урбанізація і зростання ролі матеріально-технічної культури. Так, відомий американський етнограф і дослідник первісного суспільства Льюїс Генрі Морган (1818–1881) увів триступеневу періодизацію людського суспільства і культури: дикість, варварство, цивілізація. При такому підході культура і цивілізація розумілись як різнорівневі поняття: культура – ціле, цивілізація – тільки частина цього цілого, його стадія.

Одним з перших у новоєвропейській науці негативно почав оцінювати прогрес і цивілізацію Жан-Жак Руссо. З кінця XIX ст. в багатьох концепціях історичного розвитку людського суспільства активізувалися спроби протиставити культуру і цивілізацію в історичному ракурсі. Цивілізація почала трактуватись як окремий феномен, що формується на певному (пізньому) етапі розвитку культури (так би мовити, "вслід" за культурою), протистоїть культурі за багатьма параметрами та характеристиками і, пригнічуючи духовні основи культури своїми прагматично-матеріальними інтенціями, врешті-решт веде до її розпаду і загибелі. Тобто цивілізація (в такому розумінні), сама виростаючи з культури, прагне витіснити культуру, посісти її місце. Серед науковців, які поділяли ідею подібної демаркації культури і цивілізації, можна назвати Ф. Тьонніса, Ф. Ніцше, О. Шпенглера, Г. Маркузе та ін.

Фердінанд Тьонніс стверджував, що прогрес пов'язаний із втратою культурних компонентів. Він виділив і описав два типи суспільних відносин – общинні й суспільні. Общинні відносини, які, на його думку, є відносинами культурного типу, ґрунтуються на емоційних зв'язках, душевній схильності і зберігаються завдяки наслідуванню традиції та об'єднувальній дії спільної мови. Суспільні ж відносини, які є відносинами цивілізаційного типу, засновані на раціональному обміні речами, тобто ма-

ють матеріально-речову природу і характеризуються протилежними прагненнями учасників такого обміну. Оскільки розвиток людства спрямований від общини до суспільства, остільки, на думку Ф. Тьонніса, суспільний прогрес веде до втрати традиційних цінностей, зменшення теплоти родинних зв'язків, ролі загальної взаємної прихильності й душевності у взаємовідносинах і т. п. Натомість у ставленні людей один до одного з'являється все більше розрахунку і раціоналізму.

Подібне бачення розвитку зумовило поширення ідеалізації патріархальних общинних відносин і привело до виникнення концепцій культурного песимізму, та критики культури, які (дещо всупереч найменуванню) були націлені не на критику культури як такої, а на критику сучасності, яка, нібито, загрожує культурі, – власне, на критику цивілізації. Хоча про "критику" культури нерідко говориться ще відносно філософії Просвітництва (Руссо), але засновником критики культури як напряму сучасної наукової рефлексії (який іноді називають ще неоромантичною традицією у філософії культури) вважається Фрідріх Ніцше [3].

Досить поширеним є погляд на цивілізацію як соціальну форму буття культури. Якщо поняття "культура" характеризує людину, визначає міру її розвитку, способи самовираження в діяльності, творчості, то поняття "цивілізація" характеризує соціальне буття самої культури.

Загострюючи цей момент відмінності, можна сказати, що поняття "культура" більше виражає внутрішньо-змістовну сторону людського буття, а поняття "цивілізація" – зовнішньо-формальну. Вони обидві істотні і взаємопов'язані, але інколи можуть розходитися. Вже йшлося проте, що не всі породження цивілізації можна розглядати як культурні цінності. В гітлерівській Німеччині при зовнішніх прикметах цивілізації відбувалася глибока культурна деградація. Адже "душогубки" і табори смерті, оснащені газовими камерами для масового знищення людей – це теж "плоди цивілізації".

Перебільшуючи до крайності момент відмінності між культурою і цивілізацією, виділяючи і підкреслюючи "зовнішній", "формалізований", "технічний" характер сучасної індустріальної цивілізації, властиву їй тенденцію до стандартизації мислення і поведінки, деякі мислителі кінця XIX– початку XX ст. протиставили одне одному культуру і цивілізацію; остання, на їх думку, виражає деградацію, "омертвіння" культури, поневолення людини.

Ця точка зору яскраво виражена німецьким філософом О. Шпенглером (1880–1936), представником "філософії життя". Згідно з концепцією Шпенглера, історія людства складається з ряду замкнутих у собі культур, кожна з яких проходить свій життєвий шлях від народження до загибелі і, вмираючи, перетворюється в цивілізацію, яка означає втрату життєвого руху, припинення органічного розвитку, окостеніння. Саме в такий, кінцевий етап, вступив, на думку Шпенглера, західний світ, тобто країни розвинутої капіталістичної економіки.

Цей висновок зводив в абсолют дійсні риси західного суспільства першої половини XX ст., коли в ньому наочно проявилися кризові яви-

ща. Подальший хід історії, особливо після трагічного досвіду Другої світової війни і в другій половині цього століття, спростував песимістичний прогноз щодо загибелі західної культури. Не підтвердив він поки що й вчення про неминуче поглиблення загальної кризи капіталістичної системи, її загнивання і цілковиту нездатність до самотрансформації, якісних змін без революційних потрясінь. Взагалі невиправдані намагання втиснути живу історію в будь-які схеми. Відношення між культурою і цивілізацією більш доречно розглядати не як відмінність різних етапів розвитку суспільного життя, а як діалектичну єдність його відносно протилежних моментів, подібну до єдності форми й змісту, механізму й організму і т. п. [4].

Надалі цілий ряд дослідників культурної проблематики розвивали ідею демаркації культури і цивілізації як стадій з домінуванням духовного і матеріально-технологічного аспектів буття людини. Зокрема, Герберт Маркузе вважав, що культура протистоїть цивілізації, як вічне свято – холодній повсякденності, свобода – необхідності, дозвілля – роботі, утопія – реальності.

Своєрідний відгук теорії культурного песимізму частково дістали в нацизмі. Зокрема, німецький фашизм ставив за мету покінчити з негативним впливом цивілізації і протиставити безликому, "бездушному" космополітизму емоційну близькість членів роду, нації. Замість раціональних процедур демократії проголошувався вождизм: улюблений фюрер утілював ідею нації й народу.

Узагальнюючи, перелічимо всі викладені варіанти семантичного співвідношення понять "культура" і "цивілізація":

- цивілізація як загалом синонімічне до культури поняття;
- цивілізація як матеріальна культура;
- цивілізація як один із складових етапів культури;
- цивілізація як етап історичного розвитку, що приходить на зміну культурі.

Ведучи мову про взаємодію понять "культура" і "цивілізація", цікаво згадати і позицію християнства щодо цієї проблеми. Християнські богослови також розводять поняття культури і цивілізації, але не розглядають цивілізацію як своєрідне етапне явище (що характерно для позиції таких науковців, як Ф. Тьонніс або О. Шпенглер) або структурну складову культури, а вважають культуру і цивілізацію первісно антагоністичними способами людського існування. За християнською концепцією (яка, окрім канонізованих біблійних писань, частково викладена і в апокрифічних текстах), культурний спосіб життя з самого початку вели сифіти, тобто нащадки Сифа – третього сина Єви, до якого від убитого Каїном Авеля перейшли права первістка і продовжувача роду. Нащадки ж вигнанця Каїна з самого початку заходилися будувати цивілізацію. Культура при цьому розумілась як світосприйняття та спосіб життєдіяльності, за яких людина цілком покладається на Божу волю, не зосереджується на своєму "Я", не прагне до особистих досягнень. Цивілізація ж є способом життєдіяльності, за якого людина бажає сама розпоряджатися своїм життям, прагне бути

особистістю, зосереджує свої зусилля на власних досягненнях. Щоправда, нащадки Сифа і Каїна давно змішались між собою, і саме тому людське суспільство виявляє нині такі протилежні прагнення і дії.

Необхідно відрізняти "критику культури" в межах теорій, спрямованих проти матеріально-технологічної, тобто цивілізаційної її форми, від так званих "антикультурних" настроїв і виявів, спрямованих проти духовної культури. Таке свідомо вороже ставлення до духовної культури побутувало, наприклад, в Англії. XIX ст. Воно було реакцією на фальш і лицемірство моралі вікторіанського суспільства, засилля світського етикету, претензійний естетизм у мистецтві. Ще одним прикладом культуроборчих інтенцій вважається теорія і практика авангардних (модерністичних) мистецьких напрямів першої третини XX ст., особливо таких як футуризм або дадаїзм. Представники багатьох молодіжних рухів 60–70-х років минулого століття також висловлювали відверто негативне ставлення до культури.

Однак при уважному аналізі кожного з перелічених вище явищ можна переконатись, що в усіх подібних ситуаціях виступ проти культурної традиції не є нігілістичною самоціллю. Це є скоріше культурна опозиція, спроба розвінчання традиції і звільнення культурного простору для пропозицій нового культурного стилю, або, інакше кажучи, спроба заміни даної домінуючої духовної культури певною контркультурою.

В певному розумінні з безальтернативним культурним нігілізмом ми зустрічаємось у Висловлюваннях на зразок: "А ще культурна людина!". Такі зауваження, як правило, мають подвійний семантичний пласт. Тільки ззовні тут нібито загалом визнається цінність людської культурності, освіченості, вихованості й нібито висловлюється здивування тим, що людина, яка з огляду на її соціальний стан, здобуту офіційну освіту абощо мала б відповідати певним вимогам, насправді їм не відповідає. Але другий, глибший і "справжній" семантичний пласт подібних висловлювань має на увазі інше, а саме – знецінення культурного рівня, духовної культури як такої. Замість здивування: "А ще культурна людина!" реально мається на увазі: "Ось ціна тієї вашої культури!. Звісно, навіть таку позицію ми можемо оцінювати як культурний нігілізм з певною часткою умовності. Адже з наукової, культурологічної точки зору і ця позиція так чи інакше залишається в контексті специфічно людського способу Життєдіяльності – культури" [5].

Варто також зазначити, що гама значень слова цивілізація співвідносно з поняттям "культура" стає дедалі багатшою. Нині цивілізація постає не тільки етапом розквіту культури, як у Данилевського, омертвіння культури, як у Шпенглера, чи синонімом всього життєвого кола локальної культури, або локального суспільства, як у Тойнбі. Вона сприймається також як:

- самосвідомість культури;
- практичне втілення культури;
- синонім культури (а це, враховуючи кількість визначень культури, – ще понад 200 значень);

- географічно розпорошені регіони єдиної культури;
- форма функціонування суспільства на відміну від культури, що є формою його розвитку;
- поняття видового щодо культури і, навпаки, родового щодо неї ж, у вигляді – сфери матеріального виробництва на відміну від культури – сфери виробництва духовного;
- форма реалізації об'єктивного чинника історії – на відміну від культури як форми реалізації чинника суб'єктивного;
- своєрідної соціальної мегамашини – на відміну від культури як системи неформальних спільнот;
- суспільство в цілому – на відміну від культури як однієї з сфер його життєдіяльності;
- відображення процесів суспільного відтворення – цивілізація як спосіб буття культури тощо.

Та все ж незважаючи на все розмаїття дистинкція "цивілізація – культура" є лише однією з широкого спектру кореляцій поняття "цивілізація". Переконливе підтвердження цьому дає аналіз філософської, соціологічної, філософсько-історичної та історичної літератури останнього періоду. Одна з вихідних таких дистинкцій – категоріальна кореляція "цивілізація – історія". У цьому плані цивілізація постає і як кінець передісторії, початок "справжньої" історії (на противагу варварству), як рівень, тип розвитку, одиниця, етап, формоутворення, стадія, низхідна гілка, цикл, індивід, епоха історії. Не менш поширені і географічні виміри цивілізації, групування цивілізацій за осями "Схід – Захід", "Північ – Південь" та іншими географічними параметрами, а також семантичні значення, сформовані, виходячи з специфіки релігійних цивілізаційних характеристик. Загальновідомими є, врешті-решт, визначення цивілізації як синоніма людства, як:

- одного із космічних світів розумних істот;
- соціального організму;
- вторинної суспільно-економічної макроформації, тобто синоніма класового суспільства; світового міста;
- суспільно-історичного прогресу;
- громадянського суспільства;
- належного рівня розвитку правової держави;
- неорганічного тіла людини;
- ступеня розвитку матеріального виробництва;
- соціальної організації суспільства;
- ступеня розвитку етносу, на якому формується стабільна державність;
- аксеологічної характеристики суспільної та особистісної свідомості, діяльності, поведінки, спілкування, відносин тощо.

Попри позірне розмаїття, ці незбіжні, а то й протилежні, трактування цивілізації, інтерпретації історичного руху людства як множини цивілізацій не виходять подекуди за рамки традиційного лінійного мислення, уособленням якого виступали раніше доцивілізаційні, а пізніше – "моно-

цивілізаційний" підходи. Проте тут вже помітні істотні відмінності, які свідчать про те, що в глибинах лінійної архітектоніки історичної ментальності відбуваються незворотні тектонічні зрушення [6].

Висновки. У статті простежено трансформацію понять культури і цивілізації в історичному контексті: від їх генези у давньому світі, через нове осмислення в добу Відродження та Нового часу, до функціонування в концепціях XX ст, зокрема у О. Шпенглера. У даному випадку маємо поділ "світу" на дві сфери – культуру і цивілізацію.

Розглянуто функціонування зазначених понять в науковому дискурсі та показана невід'ємність цивілізаційної та культурної проблематики. Наочним є те, що засади та критерії для визначення змісту термінів "культура" та "цивілізація", як правило, різняться залежно від контексту та мети їх використання. Спираючись на велику кількість концепцій розуміння зазначених понять, щоб уникнути термінологічної невизначеності в межах даного дослідження, було запропоноване прийняте в роботі тлумачення їх змісту. Так, поняття "цивілізація" розуміється як "транссистема" соціокультурних взаємодій, що існує на грунті особливої парадигми світосприйняття, базовими для якої є поняття: прогрес, раціональність та техногенність. Поняття "культура" розуміється як духовний вимір цивілізації, її творча інтенція та індивідуальний початок.

1. *Тюрменко І. І., Буравченкова С. Б.* Культурологія : навчальний посібник / І. І. Тюрменко, С. Б. Буравченкова. – К. : Центр навчальної літератури, 2005. – С. 250. 2. *Бойченко І. В.* Філософія історії : підручник / І. В. Бойченко. – К. : Знання, 2000. – С. 189. 3. *Матвєєва Л. Л.* Культурологія : курс лекцій : навчальний посібник / Л. Л. Матвєєва. – К. : Либідь, 2005. – С. 104. 4. *Щерба С. П.* Філософія : навчальний посібник / С. П. Щерба. – К. : МАУП, 2004. – С. 135. 5. *Матвєєва Л. Л.* Зазнач. пр. – С. 68. 6. *Бойченко І. В.* Зазнач. пр. – С. 377.

Надійшла до редколегії 21.09.12

Г. П. Подолян, канд. філос. наук, доц., КНУТШ

СУЧАСНІ ТЕНДЕНЦІЇ ОСМИСЛЕННЯ МОРАЛЬНИХ ЗАСАД ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Аналізуються сучасні підходи раціонального обґрунтування моралі та альтернативні їм види розуміння моралі як однієї з форм духовності. Показано евристичний потенціал і можливості обох варіантів у подальших перспективах пізнання моральних засад людського буття.

Ключові слова: мораль, раціональне пізнання, мораль і духовність.

Анализируются современные подходы рационального обоснования морали и альтернативные им виды понимания морали как одной из форм духовности. Показано эвристический потенциал и возможности обоих вариантов в дальнейших перспективах познания нравственных основ человеческого бытия.

Ключевые слова: мораль, рациональное познание, мораль и духовность.

It is analyzed modern points of view of rational basis of morality and alternative for it forms of understanding of morality as one of forms of spirituality. It is proved the heuristic potential and possibilities of both versions in future perspectives of cognition of moral basis of human being.

Key words: morality, rational cognition, morality and spirituality.

Актуальність проблеми раціонального осмислення моральних засад людського буття – прикметна риса західноєвропейської філософської

традиції другої половини XX ст. Різноманітні варіанти її вирішення й інтерпретацій не знімають потреб і можливостей наступного дослідження.

Своєрідна природа моралі сприяє перспективам збільшення дослідницької уваги до її розгляду як складної системи, в якій по-особливому взаємодіють елементи безпосереднього, чуттєвого світосприйняття з моральною оцінкою, що включає й елементи раціонального аналізу моральності вчинку й діяльності людини.

Евристична цінність такого підходу до розгляду моралі полягає у тому, що мораль разом з іншими елементами духовної сфери формує особистісні, світоглядні основи людського буття. У такій взаємодії і взаємозалежності мораль, виявляючись належною до загального континууму духовності, співвідноситься з іншими його складовими, впливає як на них, так і на загальні засади духовної культури.

З іншого боку, не варто забувати і про те, що етика з часів свого виникнення є раціонально-теоретичною формою осмислення моралі. Остання, зберігаючи власну життєво-практичну сутність, збагачується раціональним обґрунтуванням моральних проблем. Звернення до наукового тлумачення моральної проблематики у свій час було теоретично плідним, оскільки задало якісно новий рівень розуміння моралі як об'єкта етичного пізнання.

Тому актуально звучать питання про особливості, характер і результати змін, які відбуваються в етико-філософському дискурсі останніх десятиліть у зв'язку із неоднозначним сприйняттям і настійною критикою раціоналістичної парадигми, що лежить в основі новоєвропейської науки, в тому числі й етики. Особливо гостро це питання виявляється в перспективах змін, що очікують класичний понятійний апарат етики у ситуації переходу від веберівського "розчаклування" соціального життя до нової, задекларованої постмодерністами "непрозорості", "затьмареності" людського буття? Це питання, які вкотре ставляться в умовах сучасних трансформацій.

Метою даного дослідження є розгляд продуктивних тенденцій переосмислення можливостей раціоналістичної методології інтерпретувати моральний феномен.

У відповідності із метою необхідно виконати наступні завдання:

- проаналізувати потенціал раціонального пізнання моральної сфери в сучасних соціокультурних умовах;
- розглянути підходи до вивчення моралі як однієї з форм духовності як альтернативний приклад розширення раціональних меж розуміння моральної сфери;
- виявити характер взаємодії моралі і духовності у ракурсі здатності впливати на процеси формування моральних засад людської духовності.

До проблеми перегляду здатності раціоналістичної парадигми осмислювати мораль звертались багато дослідників другої половини XX ст. як західноєвропейської, так і російської, вітчизняної філософсько-етичної традиції. Серед найвідоміших варто відзначити роботи ведучих захі-

дних теоретиків: К. О. Апеля, З. Баумана, Ю. Габермаса, В. Гьосле, Г. Йонаса, А. Макінтайра, Дж. Рітцера, А. Ріха, Дж. Роулза та ін.

Визнанням авторитетності традиції раціонального осягнення моралі означені дослідження російських вчених: Р. Г. Апресяна, В. І. Бакштановського, А. А. Гусейнова, Ю. В. Согомонова і ін.

Серед вітчизняних науковців ґрунтовні роботи з приводу означеної проблематики належать Т. Г. Аболіній, А. М. Єрмоленку, О. О. Кисельовій, Б. С. Кримському, В. Малахову, В. Г. Табачковському і ін.

Особливістю даної розвідки є увага до процесів перегляду продуктивного потенціалу раціоналістичної парадигми осягати моральний феномен, започаткованих представниками західноєвропейського філософсько-етичного дискурсу, на фоні яких сформувалися оригінальні приклади осмислення вказаних реалій російськими і вітчизняними дослідниками морально-філософської сфери. Тому за всього обширу досліджень з даної тематики продуктивним вбачається поєднання розгляду тенденцій раціонального осягнення моралі в сучасних соціокультурних, економічних умовах та характеру взаємодії моралі і духовності. Такий підхід дозволить з'ясувати можливості моральної сфери(на основі складного поєднання у її природі раціональних, емоційно-вольових, життєво-практичних елементів), сприяти формуванню моральних засад духовного континууму.

Незаперечним залишається факт, що за всіх новацій і специфіки сучасного суспільного розвитку, змін у науці загалом і філософсько-етичній сфері, багато з сучасних дослідників наголошують на їх зв'язку із теоретичною етикою, заснованою на раціональному осмисленні моральної проблематики.

В сучасних етичних підходах часто зустрічаються спроби використання основоположних засад класичної етики на шляхах віднаходження нових потенціальних можливостей раціоналістичної парадигми у подальших спробах обґрунтування моралі.

Крім цього, однією із тенденцій сучасного етико-філософського дискурсу є достатньо виразна налаштованість на захист і визнання досягнень раціоналізму і вибудуваних на його основі наукових і технічних здобутків, принаймні, в межах західноєвропейської культури. Подібні настрої підтримує цілий ряд відомих мислителів західноєвропейської філософської традиції другої половини XX ст.: Ю. Габермас, М. Кастеллс, Д. Рітцер, А. Ріх і ін. В їх творчості виявляється невикористаний потенціал раціональної парадигми обґрунтовувати і давати відповідний рівень пояснення і пізнання сучасного "плинного", "індивідуалізованого", "рефлексивного", "нелінійного" і ін. суспільства. Ці фундаментальні соціально-філософські експлікації, як правило, містять і соціально-етичний компонент як важливу складову комплексної характеристики складностей суспільного буття сучасності.

Логіка наукового підходу до розуміння моралі, розпочата ще Аристотелем та продовжена в європейській етичній традиції, базувалась на визнанні основоположної ролі розуму в усіх виявах моральної діяльності

індивіда. Будь-які форми моральної активності визнавалися доброчесними, належними і такими, що мають відтворюватися в соціальному бутті, якщо їх вольові, емоційно-чуттєві прояви підпорядковувалися розумному началу в моральній поведінці людини. Таке переконання, з одного боку, знаходило визнання на рівні актуалізації соціально значимих зразків належної поведінки. З іншого – підтримувалось і постулювалось авторитетною традицією науково-філософського обґрунтування.

Історія європейської етики показує, що раціоналістична етична традиція на сьогодні не вичерпана з точки зору можливих підходів до розуміння моралі. Проте тенденції сучасного наукового, філософсько-етичного дискурсу все частіше засвідчують обмеженість класичного раціоналістичного розгляду багатомірної природи як самого морального феномена, так і різноманіття інших виявів людської духовності, задіяних у моральному житті. Адже, крім раціонально-теоретичного обґрунтування моралі людська життєдіяльність передбачає наявність елементів життєвої мудрості, безпосередності переживання й проживання моральнісних колізій, пошук правди, сенсу життя й ін. у ситуаціях морального вибору.

Особливо актуалізують потребу у моральних засадах життєво-практичної прагматики тенденції становлення індустріально-урбаністичної цивілізації, які М. Вебер назвав "проломом традиційності", коли люди потрапили у макросвіт "великого" соціуму. "У новій цивілізації, в безкраїх соціальних просторах, в радикально змінених сітках людських відносин значна частина поведінкової аксіоматики, правил, установлень, звичаїв і навіть сакралізованих заповітів, які дуже міцно скріплювали традиційний соціум, надаючи людським чеснотам очевидного характеру, починають тепер втрачати свою повиннісну силу. На ринковій площі і на політичному терені, в конкурентних відносинах недоречними виявляються вимоги типу "люби ближнього свого". Те ж стосується і кодексів великодушності і щедрості, котрі з презирством відкидають договірні, а не органічні стосунки, розрахунок і правила еквівалентності відплати", – зазначають В. І. Бакштановський та Ю. В. Согомонов [1], характеризуючи нормативно-ціннісні системи традиційних і сучасного суспільств.

Вся система суспільних відносин зазнає перетворень, яким необхідний, в тому числі, й моральний аналіз у відповідності з принципами раціональності. При цьому розуміння останньої, як правило, не зводиться тільки до критикованого на протязі всього XX століття домінування і штучного (не завжди вдалого і доречного) перенесення принципів наукового раціоналізму на всі інші сфери людської діяльності. Бути раціоналістом у сфері моральної поведінки у сучасному значенні – бути "дисциплінованим індивідуалістом" (М. Вебер). Поняття раціональної поведінки передбачає вміння планувати свою життєдіяльність, здатність до внутрішнього самоконтролю, душевного порядку, довіру, насамперед до себе, свого вміння висловлювати і цензурувати власні спонтанні реакції

на події і чужі вчинки в процесі суспільної взаємодії. Сучасні ринкова економіка, політичні інститути суспільства, спеціалізована діяльність в організаціях вимагають ефективної підтримки у вигляді норм і цінностей раціональної моралі з її обов'язковими правилами для будь-кого, хто долучений до різних форм взаємодії у соціумі.

Позитивним аспектом такої моделі є те, що "раціональна мораль, найбільш повно представлена в етиці підприємництва, в політичній і професійній етиці, містить у собі потенціали саморозвитку, – відмічають В. І. Бакштановський і Ю. В. Согомонов. В ній вирощуються інвективи проти варваризованого ринку, проти політики в дусі звичаїв "дикого поля", ринкових, політичних, адміністративних стихій в тому їх вигляді, в якому вони постають поза і до наповнення цінностями культури й етики. Раціональна мораль забезпечує ефективність "відкритого" суспільства зовсім не шляхом його ідеалізації, а за рахунок систематичної моральної критики ринкової економіки, політичного ринку, великих організацій професіоналів будь-якого напряму" [2]. Ця критика допомагає дещо знизити силу кризових факторів, запропонувати надійні засоби від надзвичайної прихильності до соціокультурних основ ринкової, політичної і професійної діяльності. З іншого боку, ефективність такої критики обмежена, оскільки негативні тенденції в моральнісному житті виникають не лише при порушенні заборон "раціональної" моралі, а навіть і тоді, коли більшість агентів "відкритого" суспільства дотримуються її вимог.

Отже, зміни у соціальних, економічних, культурних сферах життя людини і суспільства спричиняють відповідну еволюцію й у сучасних наукових, етико-філософських дослідженнях, які часто звертаються до використання потенціальних можливостей раціоналістичної традиції в етико-філософських підходах до осмислення моральної проблематики. Спростування крайніх позитивістських варіантів раціоналізму Модерності в постклясичну добу змінило розуміння його як "єдиноістинної" парадигми на розгляд як належного до багатомірного світу духовності, буття якого визначається і задається плюралістичною наявністю в ньому різних форм духовного досвіду. Критичне переосмислення здобутків раціоналістичного типу етичного пізнання стало необхідною перспективою його подальшого розвитку.

Такі зміни акцентів спричинили появу багатьох філософсько-етичних доктрин, зорієнтованих на усвідомлення "кризи етики" й віднаходження нових підходів до її подолання на основі створення нових дослідницьких горизонтів, "розширення меж раціональності", виправдання її цінності та звернення до мультиверсійного континууму духовності.

Тому прийнятними видаються ті етико-філософські підходи, які намагаються поєднати здобутки раціонального освоєння моралі із альтернативними щодо них варіантами, що відповідають моделі, котра зніме створене між ними протистояння у духовно-моральних запитах та відповідатиме змінам етико-теоретичної парадигми.

Перспективним з огляду на дані обставини можна вважати аналіз моралі як однієї з форм духовності. Комплексність духовної сфери дає змогу подолати однобічно раціоналістичну інтерпретацію цього складного явища. Спрямування сучасних розвідок науковців свідчать про те, що поняттю духовності все частіше надається морально-етичних характеристик. Наприклад, С. Б. Кримський зазначає, що "духовність завжди виступала як принцип самопобудови людини, як вихід до вищих ціннісних інстанцій конституювання особистості та її менталітету, як заклик до здійснення того, що не здійснюється природним шляхом. Духовність – це здатність переводити універсум зовнішнього буття до внутрішнього всесвіту особистості на етичній основі, здатність створювати той внутрішній світ, завдяки якому реалізується самототожність людини, її свободи від жорстокої залежності перед ситуаціями, які постійно змінюються. Духовність, в кінцевому разі, призводить до свого роду смислової космології, що поєднує образ світу із моральним законом особистості" [3]. Такої універсальності духовність набуває саме завдяки людській діяльності, яка не тільки задає людинорозмірність світу, але й надає людському існуванню в ньому певних моральнісних ознак. Таке буття конституюється як "ціннісно-смисловий Універсум" (С. Б. Кримський).

Дане зауваження виразно підтверджує плідність аналізу моралі через ракурс розгляду її як феномена людської духовності. Це відкриває нові обрії для дослідження суті моралі в контексті її функціонування разом з іншими складовими континууму духовності, врахування їх можливих впливів, взаємодоповняльності й співвідносності як форм духовно-практичного освоєння дійсності. А, з іншого боку, варто зважати на те, що самій моралі притаманна суто людська здатність ціннісно-смислового ставлення до зовнішнього і внутрішнього світу. Ця властивість ідентифікує одну з основоположних засад самої духовності.

Природа взаємозалежності моралі й духовності рельєфно виявляє споріднений характер їх взаємодії. Якщо духовність розглядати як цілісне, комплексне утворення, то мораль є елементом цієї системи. Ця належність дозволяє моралі поруч з іншими формами духовності визначати процеси вибору світоглядних орієнтацій людини, пошуку й закріплення певної системи духовних цінностей.

Завдяки безпосередності такого світобачення, евристичного звучання в осягненні моральної сфери надається не тільки раціонально-теоретичним, але й емоційно-чуттєвим, вольовим, життєво-практичним елементам моральнісної орієнтації. Такий підхід дозволяє враховувати весь спектр багатоманітних проявів духовно-моральнісних засад людського буття.

Мораль постає як складний багатогранний комплекс в єдності емоційно-чуттєвих, вольових, раціональних засад людської діяльності, що надає ціннісно-смислових рис людському буттю й довершує весь континуум духовності.

Духовно-практична форма освоєння світу, якою виступає мораль, структурує і задає певний стандарт всім іншим способам пізнання оточуючої дійсності. З найдавніших часів під впливом моральних настанов розвивались і функціонували будь-яка людська спільнота чи окремий індивід у ній, дотримуючись певних обов'язків і правил, норм поведінки та цінностей.

Як іманентний елемент існування людини, мораль передувала пізнанню в його класичному розумінні. Довгий час перебуваючи на рівні безпосередньо-належного, вона розвивалася разом із людиною, суспільством, нагромаджуючи при цьому багатий матеріал для систематизації, раціонального пояснення.

Але значимість моралі як форми духовно-практичного освоєння оточуючого середовища, прояву живого, безпосереднього морального відношення людини до світу не зменшується й не затьмарюється розвитком і здобутками сфери її теоретичного аналізу. Навпаки, критики крайніх варіантів раціоналістичної парадигми та її негативного впливу на сфери людської духовності, що не бралися до уваги науковою раціональністю в силу їх невідповідності критеріям наукового тлумачення, вказували на своєрідність моральної практики, у якій завжди фіксується інваріантна присутність морального стрижня, навколо якого формується специфічна сфера суто людського відношення до світу, що набуває характерних форм і виявів у кожну історичну епоху. Моральна практика виступає певною єднальною ланкою між чистою теорією й безпосередністю життєвого досвіду, який орієнтується, насамперед, на сферу повсякденного існування людини, де, за словами М. Гайдеггера, й "звершується істина буття".

Специфіка моралі як феномена людської духовності визначає й своєрідність етичного пізнання, яке не вичерпує багатоманітної природи моральної сфери тільки формами раціонально-теоретичного пізнання. Універсальний, загальнообов'язковий і загальнозначущий характер функціонування моралі в людському суспільстві накладає свій відбиток і на етичне осмислення цієї сфери, яке також має відповідну поширеність. І результати етики як науки про мораль також будуть виходити за рамки наукових зразків.

Вибудувана на раціональних засадах етика стала важливим внеском до розвитку як етичного знання, так і прикладом застосування методології раціоналізму (яка найадекватніше пояснює засади природничих наук) до сфери гуманітарно-філософських дисциплін. Здобутки класичної європейської етики значимі й незаперечні. Визнання основоположної ролі розуму – історична традиція філософсько-етичної думки західної культури, яка й зараз має своїх прихильників і визнана багатьма науковцями.

Але реалії сучасних змін розуміння меж і можливостей раціоналістичної методології, "розширення раціональності", переорієнтації всього комплексу науково-філософського та й етичного знання до певної міри

проблематизують однозначне визнання "єдино істинності" тільки раціонального типу пізнання.

Європейська криза раціональності по-особливому вплинула і на етику та додала утруднень у розумінні морального феномена, суть якого не можна вичерпно пояснити тільки з точки зору раціоналістичної методології. Пласт емоційно-чуттєвих, вольових, життєво-практичних елементів в моральній діяльності людини виявляє духовно-практичну природу морального відношення як цілісного, безпосереднього, несуперечливого типу світосприйняття, який ближчий до життєвої мудрості й моральнісної істини – правди, яка входить до загального комплексу духовності. Остання ж розуміється набагато ширше, ніж тільки розумне влаштування і об'єктивне осягнення буття людини й світу.

У сучасних дослідженнях поняття духовності, наприклад, І. В. Степаненко ідентифікує його "як специфічно людську здатність ціннісно-смислового ставлення до світу (зовнішнього і внутрішнього у їх єдності), здатність розрізняти, засвоювати і виробляти цінності та смисли, здійснювати їх інтеграцію і субординацію. Духовність як сутнісна характеристика людини не є суто психічним феноменом. Вона виникає у царині напруження людина – світ" [4].

У відношенні до світу людина реалізує свої потенційні можливості, розкриває через активне начало свою сутність, пізнає себе та оточуючу дійсність, накладає на якусь її частину слід і значущість своєї діяльності й буття, засвідчує себе в ній як істоту, причетну до культурного буття, доля якого, до певної міри, визначається і її активністю. Така діяльна природа є специфічно "культурною якістю людини, визначається не стільки обставинами буття, скільки можливостями його. Людина не тільки має буття, але в процесі самовизначення вибирає буття, здійснюючи ту чи іншу можливість, потенцію власного існування. Тим самим людське існування конституюється у вигляді такого, що постійно здійснюється онтологічного вибору. Це стосується не тільки життєдіяльності людського роду і різних спільностей людей, але характеризує і життєвизначення конкретної людини" [5].

Такий вибір у своїй основі несе й моральнісне значення. Адже сам смисл віддавання переваги чомусь одному перед іншим, передбачає наявність оцінності, здатності співвідносити й обирати прийнятніше, краще у відповідності з системою смислозначущих моральнісних цінностей. Найповніше людська моральність виявляється у відносинах з іншими. Надання онтологічного статусу спілкуванню в сучасному етико-філософському дискурсі по-новому засвідчує етичний вимір таких відносин. Саме царина міжлюдського спілкування сприяє реалізації наявних моральних чеснот і творенню нових, надає цінності й смислу всьому людському буттю як культурному, духовно-практичному. У цій сфері дуже рельєфно виявляється моральнісний зміст духовності та смислова спорідненість духовного континууму й моралі. Тому, саме на основі визнання їх взаємодії і взаємодоповнення та збагачення в системі куль-

тури сучасні вітчизняні дослідники наголошують на значимості розгляду всієї сукупності відносин зі світом через призму вказаної єдності.

Це новий варіант розуміння зв'язків і взаємозалежностей між людським і світовим буттям, який відповідає сучасним науково-філософським підходам до виявлення глибинних засад єдності світу й людини, знаходження прийнятних альтернатив побудови цілісного, децентрованого світо- й людиноосягнення. У відповідності з цим, світопорядок постає як "штучно розчаклований світ з привілейованим становищем людини, ця реальність, якій притаманний аксіологічно значущий ландшафт, і становить специфічний ціннісно-смисловий Універсум" [6]. Ця людиномірна система, за С. Б. Кримським, містить в собі три компоненти: природу, яка виступає основою ноосферного буття, цивілізацію, що виявляється через культурні потенції та практичну діяльність, і монадне буття, яке постає як ціннісно-смислова активність етносу або особистості. Це складне утворення вбирає в себе все багатоманіття форм існування природи, цивілізації та людського світу на рівні індивідуального й соціального життя їх взаємовідносин, впливів і співбуття.

Отже, здійснений аналіз тенденцій осмислення моральних засад людського буття, дає підстави робити наступні висновки.

Потенціал раціонального пізнання моралі в сучасних соціокультурних умовах невичерпаний і має евристичний характер, особливо з огляду на складну природу самої моралі. Це підтверджують авторитетні дослідження прихильників сучасного раціонального обґрунтування моральної сфери.

Розгляд моралі як однієї із форм духовності засвідчує продуктивність майбутніх етичних досліджень у цьому напрямі. Оскільки такий підхід постає альтернативним по відношенню до традицій раціоналістичного аналізу. Це плідна філософська основа для майбутньої етики, бо актуалізує потребу розглядати моральні засади людського буття в єдності його компонентів, надаючи їм ціннісно-смислового характеру через духовно-практичну діяльність.

Впливи моралі і духовності носять взаємообумовлюючий і взаємозбагачувальний характер,особливо з огляду на їх можливості впливати на процеси формування моральних засад людської духовності.

Необхідність такого підходу в етиці незаперечна й перспективна, зважаючи на інтенсивні пошуки універсальних, відповідних часу й духовно-моральнісним запитам етичних засад діяльності людини, збереження роду людського, знаходження нових аксіологічних орієнтирів.

1. *Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В.* Социология морали: нормативно-ценностные системы / В. И. Бакштановский, Ю. В. Согомонов // Социологические исследования. – 2003. – № 8. – С. 10. 2. Там же. – С. 12. 3. *Крымский С.Б.* Контуры духовности: новые контексты идентификации / С. Б. Крымский // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 23. 4. *Степаненко І. В.* Метаморфози духовності в ландшафтах буття / І. В. Степаненко. – Харків : ОВС, 2002. – С. 56. 5. *Пролеев С. В.* Духовность и бытие человека / С. В. Пролеев. – К. : Наукова думка, 1992. – С. 68. 6. *Кримський С. Б.* Запити філософських смислів / С. Б. Кримський. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2003. – С. 26.

Надійшла до редколегії 21.09.12

О. Я. Романенко, асп., КНУТШ

ФІЛОСОФСЬКІ КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЇ СОЦІАЛЬНИХ ПЕРЕДБАЧЕНЬ В КОНТЕКСТІ ОСМИСЛЕННЯ ІСТОРИЧНОГО ЧАСУ

У статті розглянуто філософські засади соціальних передбачень у контексті різної інтерпретації історичного часу.

Ключові слова: історичний час, соціальні передбачення, концепції часу, часові пласти.

В статье рассмотрены философские принципы социальных предвидений в контексте разной интерпретации исторического времени.

Ключевые слова: историческое время, социальные предвидения, концепции времени, часовые пласты.

In the article philosophical principles of social foresights are considered in the context of different interpretation of historical time.

Keywords: historical time, social foresights, conceptions of time, time layers.

Соціальні передбачення явно чи неявно, але неминуче спираються на уявлення про історичний час як складову відповідної картини світу. Втім, оскільки щодо історичного часу немає згоди як між самими істориками, так і між філософами, слід повернутися до фундаментальної постановки питання. Спочатку варто зробити загальних огляд основних філософських підходів до проблеми часу.

Спочатку назвемо основні концепції, які формували парадигми людського мислення щодо часу і взагалі хронотопу у останні століття: субстанціальна, суб'єктивістська та реляційна.

Субстанціальна концепція концептуалізує простір і час як об'єктивні, і як такі, що існують самостійно, поза рухом матеріальної системи. *Суб'єктивістська* концепція розглядає простір і час не як порожні форми, а як такі, що нерозривно пов'язані з уявленнями суб'єкта. Релятивістська (як спорідена з *реляційною*) концепція простір і час розглядає як форми, що виражають певні способи координації матеріальних об'єктів і їхніх станів. Змістом цих форм є рухома матерія, матеріальні процеси, і саме особливості і характер останніх визначають їх основні властивості. Крім того, наявність у простору і часу єдиного змісту – рухомої матерії – указує і на взаємозв'язок між самим простором і часом, на неможливість їх існування абсолютно незалежно одне від одного. А тепер докладніше, на прикладах соціального часу, з'ясуємо, як розглядала час та світ кожна з запропонованих концепцій. Це допоможе нам визначити, які можливості передбачення майбутнього задає кожна з таких концепцій.

Подвоєння часу на вічний, священний і плинний, земний властиве релігійній концепції часу стосується не лише світу, але і часу життя самої людини, зауважує Еліаде: "Цікаво відмітити, що релігійна людина сприймає людство таким, яким воно представлене в надлюдських моделях всевишнього. Вона усвідомлює себе дійсною людиною лише тією мірою, якою вона подібна до богів, Героїв-засновників цивілізацій, міфі-

чних Предків. Коротше кажучи, релігійна людина бажає бути іншою, ніж вона є з погляду її мирського досвіду" [1].

В такому разі передбачення у власному сенсі слова не цікавлять віруючого, бо вони постають для нього у циклічно-часовому світосприйнятті, а саме як намагання відтворити божественні дії, а не передбачити те, чого ще не було. Більше того – навіть у вимірі лінійно-часовому передбачення не потрібні, бо вони замінені очікуванням "Вічного життя".

Докорінне переосмислення понять простору і часу здійснив Іммануїл Кант у системній формі в "Критиці чистого розуму". Передусім він виокремив форми споглядання (простір і час) та форми мислення – категорії. При цьому і ті, і інші він вважав апріорними. На противагу простору та часу, як апріорним формам споглядання, потік хаотичних даних наших органів чуття, тобто так звані фізіологічні відчуття, великий кенінгсбержець кваліфікував як досвідні, апостеріорні. Отже, навіть царину чуттєвості Кант поділяє на чисті або апріорні (простір і час) та досвідні, апостеріорні (п'ять різновидів відчуттів, властивих відповідним органам чуття). Достатньою підставою для цього розрізнення він вважав те, що чисті, апріорні простір і час не даються буцімто нам із-зовні, а є характеристикою трансцендентального суб'єкта як родового людського суб'єкта, так само як і апріорні форми мислення – категорії.

Подальший розвиток філософії і справді довів, що філософські категорії – результат діяльності всього суспільства. Щоправда, на відміну від Канта їх розглядають більше не як умови досвіду, а як його узагальнення. Але не тільки чуттєвого досвіду, як вважав емпіризм, і не окремої людини, а багатовікового і розмаїтого досвіду всього людства. Дійсне співвідношення апріорного та апостеріорного полягає в тому, що знання, які на попередньому етапі були одержані досвідним шляхом, сформувавшись, далі вже можуть передувати наступному, "живому" досвіду, і як правило, передують. А в такий спосіб організовують його і певним чином спрямовують. Інакше кажучи, для представників наступних поколінь знання, що раніше виникли як досвідні, постають уже у вигляді таких, що передують досвідові, тобто апріорних, але вже не у кантівському розумінні трансцендентального апріорі, а у сенсі так би мовити історичного апріорі. Під цим кутом зору заслуговує на переосмислення суб'єктивістська теорія часу Канта, адже у ролі суб'єкта постає не абстрактна конструкція пізнавальних здатностей, але людство.

Чималої уваги Кант надає у своїй трансцендентальній естетиці докорінному переосмисленню тогочасного розуміння простору та часу. Останні постають у нього в якості всезагальних та необхідних і апріорних за своєю природою форм споглядання. Ці апріорні форми споглядання мислитель називав трансцендентальними. Слід враховувати, що німецький філософ розрізняв трансцендентальне та трансцендентне. Трансцендентне – це позамежне, потойбічне, таке, що не може бути досягнуте в досвіді. Те ж, що Кант називав трансцендентальним, сьогодні ми кваліфікуємо як філософсько-теоретичне. Трансцендентальною

німецький мислитель вважав ту філософію, яка спроможна автентично осмислити природу трансцендентного. Саме означеним підходом і зумовлюється кантівське тлумачення простору та часу, яке на сьогодні більшістю дослідників визнається принаймні однобічним. Адже з позицій некантіанських напрямів сучасної філософії простір і час – це форми існування об'єктивної реальності. У цьому спільна риса простору і часу. Однак при цьому між просторам і часом існують і істотні відмінності.

Простір – філософська категорія, що виражає таку докорінну властивість матерії як протяжність. Час – філософська категорія для вираження іншої, але не менш докорінної властивості об'єктивної реальності, якою є тривалість. На перший погляд, остання сприймається як одновимірна характеристика. Адже її, як правило, характеризують як своєрідний вектор, спрямований від минулого через теперішнє у майбутнє, однак насправді це не зовсім так.

По-перше, плин часу не вичерпується лише вектором, зазначеним вище. По-друге, вектор спрямований з минулого через теперішнє у майбутнє, характеризує не сам об'єктивний хід часу, а ту послідовність, яку цей хід отримує в нашій свідомості. Сам же об'єктивний плин часу визначається принципово іншим виміром – вектором, який має прямо протилежну спрямованість і зумовлює перебіг процесів об'єктивної реальності з майбутнього через теперішнє в минуле. Тобто йдеться про детермінованість майбутнього теперішнім, а теперішнього минулим.

Суб'єктивістська концепція була заснована Кантом і конкретизувалася у певному її різновиді Ернстом Махом. На відміну від попередників, Кант вважав простір і час не об'єктивними формами існування матерії, а суб'єктивними формами людського споглядання. Ці форми, за Кантом, є апріорними, тобто не залежать від досвіду і передують йому. При цьому Кант, на противагу від Ньютона, розглядає простір і час не як порожні форми, а як такі, що нерозривно пов'язані з уявленнями. Уявлення ж німецький мислитель трактує як відчуття, що, з одного боку, є продуктом взаємодії пізнавальних здатностей суб'єкта, а з іншого – утворюються у нас в результаті взаємодії з об'єктивною реальністю, яка, за Кантом, в принципі непізнавана. В цьому Кант вбачав одну із причин того, що простір і час постають не всезагальними і необхідними формами існування речей самих по собі (ноуменів), а суб'єктивними формами людської чуттєвості.

Для релятивістської концепції час та простір залежать від матерії, а точніше від її стану. Теорія Ейнштейна передбачає: в сильному полі тяжіння час тече повільніше, ніж поза ним. Тут критикується Ньютонівське тлумачення існування універсального фізичного часу. Час залежить від простору, а простір в свою чергу від матерії. Завдяки широкій теоретичній базі, спираючись на математичні та фізичні аксіоми та закони руху матерії, прогнозування руху фізичного світу здійснюються повсякчасно. Тим самим задається основоположний для релятивістської концепції принцип: характеристики простору і часу визначаються

контекстуально. Інша справа, що релятивістська концепція часу, яка цікавить нас зараз, стосується саме соціальних контекстів, тому ми називаємо її реляційною – йдеться про певні соціальні релевантності, які базуються на сукупності таких соціально-часових реляцій.

Коротко розглянувши основні просторо-часові концепції, можна зробити висновок, що кожна з них вплинула на соціальне передбачення, яке широко спирається на дослідження історії. Історія, в свою чергу, тісно пов'язана з хронологією – яка є проекцією універсального ньютонівського часу. Здатність вченого досліджувати події та структури під певним кутом зору пояснюється суб'єктивістською концепцією, з її апріорними формами споглядання. А розділенням історії на політичну, економічну, соціальну, біологічну, фізичну та інші – завдячуємо реляційній концепції. І, нарешті, релігійне розуміння світу дає надію на те, що світ має сенс.

Ф. Бродель у своїй праці "Історія та суспільні науки. Історична тривалість" говорить: "Для мене історія – це сума всіх можливих історій, всіх підходів та точок зору – минулих, теперішніх та майбутніх. Я вважаю помилковим тільки одне: вибрати одну з цих історій, а всіма іншими знехтувати" і далі – "Для того, аби зрозуміти світ незалежно від того чи це у 1558 або ж у благословенному 1958 році, ми маємо визначити ієрархію діючих у ньому сил, течій, конкретних рухів і потім вже зв'язувати їх у єдине ціле. У кожен момент історичного дослідження необхідно розмежовувати довготривалі рухи та короткочасні імпульси; рухи, що виникли недавно, та рухи, що йдуть з глибин історичного часу" [2]. Філософ радить не полонитися дрібними фактами традиційної історіографічної науки, бо вони не дають побачити тенденції розвитку. Відповідно, не можна і передбачити подальші події, цікавість до періоду здійснення яких обмежена періодом людського життя. Бродель рекомендує зосередитись на вивченні середньої тривалості, до якої він відносить історичні "структури".

Він виділяє наступні часові тривалості – "секулярний тренд" – столітню тенденцію, цикли та надцикли, структури, події. "для істориків структура – це ансамбль, архітектура соціальних явищ, та поперед все вона – історична реальність, стійка і така, що повільно змінюється у часі". Саме вивчаючи такі структури можна будувати часові рамки для прогнозу. Адже прогнози здійснюються на певний визначений час – 5, 10, 20, 50 років, і вивчаючи структури, що існують зараз, вчені проектують їх "життя" у майбутнє, тим самим створюючи форми світу, в якому прогнозуються певні події.

Райнгард Козеллек у своїй роботі "Часові пласти" говорить, що історія складається з багатьох історій, які вивчають певні часові пласти, які можуть бути одночасними та діахронічними один відносно одного. Починає мислитель з того, що соціальна історія є орієнтованою на події, але вона не має бути зведена до політичної історії. До XIX ст. політичні, соціальні та економічні якості переважно були характеристиками одного соціального класу, що і робило їх синкретичними. Але з XIX ст. їх слід

розглядати як самостійні, не пов'язані між собою. З'являються різні теорії – економічна, соціальна, політологічна, антропологічна, лінгвістична та інші, і кожна фокусується на подіях, що вважає важливими у ракурсі своїх досліджень, тому, пише вчений, і виникає багато історій, які в принципі не можуть бути поєднані у тотальну історію.

Тема історичного часу вперше поставлена в добу Просвітництва. Вона є відповіддю на завдання впорядкувати історичний час за критеріями, що можна логічно вивести із пізнання самої історії. Козеллек зупиняється на двох категоріях, що виникають у добу Просвітництва – "новий час" та "прогрес". Кожна з них змінила сприйняття часу. Новий час входить у свідомість не ex post, а безпосередньо, він виростає з нинішнього часу, що відсилає до відкритого майбутнього. Людина таким чином наважується на освоєння нового майбутнього, такого, що відрізняється від всього, що було до цього. А прогрес в свою чергу – це нова якість часу, що передбачає рефлексію над минулим, відмежування "тепер" і "тоді". Прогрес відбувається через свідоме прагнення до нього. Тобто категорія "прогрес" відкриває історичне світобачення. "Історія як сучасна наука виникає там, де розрив з традицією став причиною якісного розмежування між минулим та майбутнім" [3].

Приходить усвідомлення, що час може щоразу оновлювати історичну правду. Атрибутом історичного методу стає визначення точки споглядання автора. Виникає аксіома унікальності, разовості історії [4].

Центральне питання Козеллек формулює так: що саме з того, що є одночасним (для хронології), відбувалося неодночасно (для історії). Часові пласти, наприклад, політичний та географічний мають кожен свій темп розвитку, час для них йде по-різному, хоча вони сприймаються нами в одному фізичному часі. Слід зауважити, що час різних об'єктів виникає разом із самим об'єктом і зникає також разом із ним. Наприклад, Римська імперія існувала у своєму часі – свій час для розвитку, завоювань, загибелі, який зупинився, коли вона зникла.

Події та структури також цікавлять Козеллека. Він говорить, що "прогрес, мислимий лише на лінійній вісі часу, закриває від нашого ока широкий пласт структур, що зберігаються крізь часи і з темпоральної точки зору ґрунтуються на повторі" [5]. "До" і "потім" творять семантичний горизонт оповіді.

Розмежування різних часових рівнів веде до виявляння умов і меж можливих прогнозів. Окремі події важко спрогнозувати, бо як такі вони є унікальними. Натомість умови можливого майбутнього набагато краще піддаються передбаченню, бо в рамках існуючих наперед структур певні можливості повторюються. Так, з часів Французької та промислової революцій самі структури починають змінюватись швидше, ніж досі.

Жодна дія в історії не здійснюється без опори на очікування та досвід діючої особи. У досвіді акумулюються історичні знання, які не можуть бути втіленними в очікування без жодних відхилень чи зламів. Час може вносити свої корективи у сподівання, тоді як надбання досвіду склада-

ється в одне ціле. Тому не можна статично співвідносити простір досвіду та горизонт очікування. Вони творять часову відмінність у сьогоденні, по-різному схрещуючи в ньому минуле і майбутнє [6].

В момент формування понять (республіканізм, демократизм, лібералізм, комунізм, фашизм та інших) вони були позбавлені змісту, що опирався на досвід. Тоді як аристотелеві поняття форм устрою були націлені на кінцеві можливості політичної організації, внаслідок чого одна могла виводитись з іншої, нові поняття соціальних рухів були покликані освітити нове майбутнє. Чим меншим було їхнє змістовне наповнення з точки зору досвіду, тим переконливіше вони заявляли своє право на втілення в собі очікувань – такою є скорочена формула часової асиметрії, що стала прикметною ознакою нових понять рухів в історії. Характерною ознакою Нового часу стає зростаюча розбіжність і зростаюча напруга між досвідом та очікуваннями.

Отже, поняття "майбутнього" потребує чіткого визначення. Воно може бути позначене через різні взаємовідношення. Насамперед це відношення майбутнє-теперішнє-минуле. Тут майбутнє постає як те, чого немає, на відміну від теперішнього – яке є, та минулого – яке вже здійснене. Тобто проаналізованим, пізнаваним майбутнє бути не може, адже воно постає за межами нашого досвіду. Це більш формальне визначення майбутнього.

Далі можна говорити про майбутнє як умову можливості спрямування дій. Людина як істота, що здатна до цілепокладання, закладає бажану мету в "майбутнє" і створює у зворотному порядку ланцюжок необхідних дій для її реалізації. Це вже змістове визначення майбутнього.

Нарешті, майбутнє виступає часовим проміжком, який знаходиться до попереду теперішнього, яке через нього перетворюється на минуле. Це таке визначення майбутнього, у якому зміст міняє свою форму.

Ми будемо розглядати майбутнє як умову можливості покладання цілей, тобто умову надавати зміст тому, чого ще немає. Завдяки тому, що майбутнє є *значимим* для нас, бо ми його самі конструюємо своїми діями. Тобто йдеться про ту фактичність, яка з'являється на основі значущості. В такому випадку прогнозування постає для нас не як процес опису самого майбутнього – непізнанного та далекого, а як аналіз умов для реалізації того чи іншого проекту (сукупності цілей як виразу значущості).

В такому плані прогнозування залежить від багатьох умов, серед яких багато не входять до компетенції соціальної філософії, наприклад, геологічні умови, екологічні, біологічні, аграрні та інші так звані рамкові умови. Без врахування таких умов значущості не можуть набути сили, бути втілені у людській поведінці.

Таким чином, крім того, що прогнозування є складним явищем, таким, що поєднує багато структур, соціальне прогнозування також складається з різних елементів. Зокрема, діяльність людини є різною в залежності від того, чи вона діє як особистість, член соціальної групи або всього суспільства в цілому. На рівні особистісному основний вплив на

людину здійснює нормативізм у кантівському сенсі, тобто власна налаштованість особи слідувати нормам, які вона визнає або сама висуває. Як учасника соціальної групи діяльність людини необхідно розглядати через її ціннісне наповнення. А як члена суспільства – через наукові теорії суспільства та утопії.

На сьогоднішній день існує понад 200 методів соціального прогнозування. Виокремлюють три магістральні напрямки: по-перше, екстраполяцію, по-друге, оцінку, по-третє, моделювання. Всі методи, якими користуються у науковому прогнозуванні, належать до одного із перелічених напрямків. А також всі методи поділяються на інтуїтивні (експертні) та формалізовані. Другі використовують для аналізу соціальних об'єктів, які не будуть змінюватися якісно на час здійснення прогнозу. Формалізовані методи включають екстраполяційні, системно-структурні, асоціативні методи, та методи випереджаючої інформації. В усіх випадках, коли неможливо прорахувати вплив багатьох факторів, доводиться користуватися інтуїтивними методами. Для визначення, коли доречно звернутися до якого методу прогнозування, на наш погляд, необхідним є опертя на філософську соціальну теорію, яка узгоджує ці методи та виявляє діапазон їх застосовності.

Яскравим прикладом філософського підходу до проблеми прогнозування можна вважати теорію Ю. Габермаса [7]. Він формулює філософський погляд на сучасність епохи модерну як таку, що виступає конститутивною темою філософії. Через сучасність, яка весь час знаходиться у постійному оновленні, відбувається перегляд минулого, яке визначається як "передісторія". Як слушно узагальнює погляди Габермаса В. М. Фурс: "Скороминуща точка теперішнього отримує значення через те, що вона кожному поколінню слугує в якості відправного пункту для осягнення історичного часу в цілому" [8]. Здійснюючи цим самим поєднання позачасового та плинного, Габермас змінює характер філософування.

Отже, плинність часу втрачає свою природність, людина стає відповідальною за продовження історичного процесу. Епоха модерну не може користуватися нормативністю попередніх епох, модерн має створити власну нормативність. Спираючись на філософський здобуток Г. В. Ф. Гегеля Габермас знаходить опору нової нормативності у розумі та принципі суб'єктивності, який включає в себе "самоусвідомлення", моральну ідею "самовизначення" та естетичну ідею "самоздійснення".

Модерне усвідомлення часу має, за Хабермасом, конститутивну якість, яка полягає у внутрішній єдності історичного та утопічного вимірів [9]. Утопічні очікування є включеними до самої історичної свідомості, які проявляються як альтернативні можливості життя, що мають реальне підґрунтя в історичному процесі. У свою чергу, фактичний історичний досвід стримує це перебільшення очікувань.

Утопія збуджує у людині бажання майбутнього, в якому всі проблеми постають вирішеними та не набувають критичного масштабу. Утопії XIX ст. покладали очікування позитивного майбутнього на раціональну

здатність науки, техніки та планування керувати природою та суспільством. Ці очікування були розвінчані ще у першій половині XX ст., коли стали виникати на противагу утопіям – антиутопії. Габермас вважає, що закінчилась одна утопія – а саме – утопія потенціалу суспільної праці, в парадигмі якої працювали, наприклад, К. Маркс та М. Вебер. У 70-х роках XX століття вона вичерпала себе як таку, що здатна моделювати майбутнє як бажане.

Для Габермаса утопія суспільної праці замінюється на утопію комунікації, яка є джерелом солідарності у суспільстві. Зникає два забобони попередньої епохи: по-перше, поєднання власного щастя зі зростанням суспільного виробництва та могутності людського виду, по-друге, розуміння утопії як чіткого опису фізичного майбутнього, яке може бути емпірично досягнуте.

Комунікація ж розуміється філософом як процес чистої взаємодії між людьми, що передбачає знаходження у спільному дискурсі, оперування аргументами та виведення зрозумілих висновків. Суб'єкти цієї ідеальної комунікації є рівними, вони вступають в комунікацію заради неї самої, а не для того, щоб вирішити емпіричні питання їх буденності. Втім, така суб'єкт-суб'єктна комунікація редукує особистість до раціональної пізнаючої істоти, яка вже не є людиною як цілісністю.

Чи створюють проекти майбутнього генії? Саме так можна було би зрозуміти позицію І. Канта у його "Критиці здатності судження". Якщо основні поняття класичної естетики – смак і критика, прекрасна фікція, незацікавленість і трансцендентність твору – служать переважно відмежуванню області естетичного від інших ціннісних сфер і життєвої практики, то поняття генія, необхідного для продукування витвору мистецтва, містить позитивні визначення. Геній, за Кантом, – "зразкова оригінальність природного обдарування суб'єкта у вільному застосуванні ним своїх пізнавальних здібностей" [10]. Якщо відокремити поняття генія від його романтичних витоків, то ми можемо у вільному викладі так передати цю думку: обдарований митець здатен автентично виразити той досвід, який він отримує в зосередженому спілкуванні з власною децентрованою суб'єктивністю, звільненою від необхідності пізнання і діяльності.

Таким чином, можливо, саме у постаті генія у кантовому його розумінні сходяться разом зовнішні рамкові, історичні, ціннісні та суб'єктивні чинники, які у своїй сукупності є умовами соціального передбачення.

1. *Элиаде М.* Священное и мирское / М. Элиаде ; [пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского]. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – С. 67. 2. *Бродель Ф.* История и общественные науки. Историческая длительность / Ф. Бродель // Философия и методология истории. Сборник переводов / под ред. И. С. Кона. – М. : Прогресс, 1977. – С. 129. 3. *Козеллек Р.* Часові пласти. Дослідження з теорії історії / Р. Козеллек. – К. : Дух і літера, 2006. – С. 352. 4. Там само. – С. 353. 5. Там само. – С. 356. 6. Там само. – С. 360. 7. *Хабермас Ю.* Модерн – незавершенный проект / Ю. Хабермас // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 40–52. 8. *Фурс В.* Социальная философия в непопулярном изложении / В. Н. Фурс. – Вильнюс : ЕГУ, 2006. – С. 34. 9. Там же. – С. 40. 10. *Кант И.* Критика способности суждения / И. Кант // Кант И. Сочинения : в 6 т. Т. 5. – М. : Мысль, 1964. – С. 335.

Надійшла до редколегії 21.09.12

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

КОНЦЕПЦІЯ "ПОБУДОВИ СВІТІВ" Н. ГУДМЕНА У СТРУКТУРІ МЕТОДОЛОГІЧНОГО АПАРАТУ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

У статті обґрунтовуються умови можливості застосування концепції "створення світів" Н. Гудмена до розробки сучасних теоретичних та методологічних проблем історії української філософії.

Ключові слова: Н. Гудмен, "способи створення світів", рефлексія реконструкцій, історія української філософії.

В статье исследуются условия возможности применения концепции "создания миров" Н. Гудмена к разработке современных теоретических и методологических проблем истории украинской философии.

Ключевые слова: Н. Гудмен, "способы создания миров", рефлексия реконструкций, история украинской философии.

In this article conditions of possibility of applying conception of "Worldmaking" by N. Goodman to the develop of contemporary theoretic and methodological problems of history of Ukrainian philosophy is proved.

Keywords: N. Goodman, "Ways of Worldmaking", reflection of reconstructions, history of Ukrainian philosophy.

На сучасному етапі розвитку історії української філософії особливої актуальності набуває розробка теоретичного та методологічного апарату цієї науки. Проблема полягає у тому, що, з одного боку, дослідження історії української філософії вже не можуть мати суто історіографічний (описовий) характер (цього було достатньо лише на перших етапах вивчення історії вітчизняної філософії), а з іншого – мають ґрунтуватися на таких теоретичних принципах та методологічних засадах, застосування яких не оберталося б "насиллям" над конкретним матеріалом, шляхом підпорядкування останнього певним теоретичним принципам, логічним схемам і т. п. на зразок гегелівського історико-філософського вчення.

У сучасній історико-філософській літературі представлено досить багато шляхів розв'язання окресленої проблеми, які продовжують свій розвиток у концепціях історико-філософського українознавства, історії історико-філософської науки, філософії історії української філософії та ін.

Проте, на нашу думку, досить продуктивним шляхом розробки теоретико-методологічних проблем історії української філософії може стати залучення до їх розв'язання наявних здобутків у інших галузях філософського знання, зокрема логіки та методології науки, епістемології, культурології тощо. Обґрунтування можливості застосування основних типів раціональної реконструкції історії науки в якості методологічного інструментарію історії вітчизняної філософії представлено у наших попередніх публікаціях [1].

Завдання ж даного дослідження полягає у обґрунтуванні можливості застосування ідеї "рефлексії реконструкцій", яка представлена у працях відомого американського логіка та філософа Н. Гудмена, в якості методологічної основи вивчення історії української філософії.

Н. Гудмен, дистанціюючись від фізикалізму та сцієнтизму та інших "палких систем" (раціоналізму та емпіризму, матеріалізму та ідеалізму,

есенціалізму та екзистенціалізму), називає свої погляди радикальним релятивізмом з суворими обмеженнями і плюралістичною орієнтацією. Вони викладені ним у книзі "Способи побудови світів" [2] як продовження у сучасній філософії тієї тенденції, що почалася з кантівської заміни структури світу на структуру свідомості, продовжилася заміною структури свідомості на структури понять, а нині приступає до заміни понять на структуру символічних систем наук, філософії, мистецтва, сприйняття і повсякденного дискурсу, де рух спрямовано від єдиної істини, від нерухомого знаходження світу до багатоманітних правильних і навіть суперечливих одна одній версій або світів в процесі їх створення.

Нескладно помітити те, що у поглядах Н. Гудмена відчутний значний вплив одного з впливових представників Марбурзької школи неокантіанства Е. Кассірера, з 1941 р. професора Єльського, а потім Колумбійського університетів в США. З небагатьох представників неокантіанства він розглядає кантівський критицизм не як його завершення, а як закономірне продовження, постулюючи своєрідний трансцендентальний метод, спрямований не на дійсність, а на наукові форми її пізнання. З точки зору такого методу, людина пізнає не предмети, а предметно створює всередині змісту досвіду певні розмежування і фіксує постійні елементи та зв'язки. Відповідно, предмет конструюється у формах свідомості, маючи справу не з речами, а з відносинами; не з тим, що дано, а з тим, що задано. Модифікуючи кантівський формальний синтез чуттєвої багатоманітності, Кассірер всі форми буття і пізнання, багатство світу і його проявів зводить до єдиного формоутворюючого принципу. На його думку, таким принципом є символ як деяка "апріорна форма", "дещо", що виконує єдність функцій самого формоутворення.

Н. Гудмен не приховує впливів Е. Кассірера на формування своїх поглядів, неодноразово звертається до його провідних положень. Більше того, він вказує на те, що питання множинності світів, недійсність "даного", креативна сила розуміння, багатоманітності і формоутворююча функція символів є також постійним предметом його власних роздумів. Однак своїм завданням Н. Гудмен ставить не захист деяких тез, які розуміються ним та Е. Кассірером, а критичний розгляд наступних питань: "В якому смислі існує багато світів?"; "З чого світи зроблені?"; "Як вони зроблені?"; "Яку роль відіграють символи в їхньому створенні? Як створені світи пов'язані зі знанням?" [3].

Зазвичай, з поставлених Н. Гудменом питань нас будуть в першу чергу цікавити ті, які пов'язані з його інтерпретацією розвитку знання, хоча починати доведеться з питання, в чому полягає смисл існування багатьох світів і як вони зроблені. У відповіді на поставлені питання він займає аналітико-конструктивістську позицію, яка відрізняється від позиції Е. Кассірера постановкою самих питань та аргументацією їхнього розгляду. Так, він відхиляє редукціонізм Е. Кассірера, обстоюючи точку зору плюралізму з визнанням множинності світів, водночас вказуючи на те, що питання про те, що чи один світ, чи їх багато залежить від способу розгляду, який обмежений способом його описання. Вказане стосу-

ється як Всесвіту, так і світів, які ми сприймаємо. Правильне описання, зображення і сприйняття – це і є способи, якими світ існує, або версії, які можна приймати як наші світи. Тому єдність їхня має відшукуватися не в багатоманітному, вірніше – багатозначному або нейтральному дещо, яке лежить в основі цих версій, а в загальній організації, яка охоплює всіх їх, де не слід чекати єдиного результату, оскільки світи можуть бути побудовані багатьма способами [4].

Наступне, неокантіанську версію чистого даного, абсолютної безпосередності Н. Гудмен вважає не тільки позбавленої сенсу, але і згубною. Якщо світи виступають як версії їх описання, то вони складаються із слів, символів, їхнього впорядкування. Самі ж світи зроблені не з нічого, а з інших світів, і навіть такі речі, як матерія, енергія, хвилі, явища, з яких створені світи, самі зроблені поряд зі світами. Отже, створення світів завжди починається з уже існуючих, є їхньою переробкою, різними версіями їхнього описання, де порівняння описання світу з самою реальністю нездійснимо. Можна говорити лише про порівняння одних версій описання світу з іншими. Цікаво, у посиланні № 9 до першої глави своєї книги [5] Н. Гудмен вказує на можливість побудови історії послідовності розвитку світів, застосувавши дещо подібне до кантівського регулятивного принципу, попереджуючи при цьому, що пошук першого світу потрібно визнати таким само дезорганізуючим, як пошук першого часу. Залишаючи пошук універсального або необхідного первоначала богословам, Н. Гудмен основну увагу зосереджує на з'ясуванні тих процесів, які задіяні у створенні світів з інших, тобто як світи зроблені і як вони нами пізнаються.

Першим способом творення світів з інших Н. Гудмен називає композицію і декомпозицію як процеси віднімання і додавання, поділ цілого на частини, родів на види, проведення відмінності з одного боку, а з другого – складання цілого і родів з частин,членів і підкласів, об'єднання величин в комплекси і створення зв'язків. Ці процеси супроводжуються або підтримуються іменами, предикатами, жестами, картинами і таким чином темпорально розведені події можуть бути об'єднані під імена власні, або ідентифіковані як такі, що складають "предмет", або "людину". Встановлена таким чином ідентичність, або постійність у світі означає ідентичність відносно того, чим є предмет в межах організації світу, який будується. Однак, тут доводиться враховувати і той момент, що деякі роди одного світу відсутні у іншому світі, але ці світи містять одній й ті ж самі класи, які по-іншому входять до релятивних і не релятивних родів, мають різні акценти (навантаження), вносячись до різних категоріальних схем. Врахування цих акцентів складає другий спосіб створення світів – навантаження як особливого типу впорядкування.

Впорядкування як наступний спосіб побудови світів Н. Гудмен пов'язує з тим, що світи, які не відрізняються своїми об'єктами або акцентуванням (навантаженням), можуть відрізнятися впорядкованістю своїх конструйованих систем. Всі наші побудови як зображувального, так й описового характеру засновані на порядку, проникаючи у сприйняття та практичне пізнання. І хоча види впорядкованості, включаючи періодичність і суміжність, змінюються залежно від мети та обставин, все ж таки за допомогою

певних способів і правил об'єднання ми можемо перцептуально та пізнавально оперувати значним матеріалом в процесі конструкції й реконструкції тих чи інших версій описаних світів. При цьому, зазначає Н. Гудмен, наша здатність до огляду в принципі необмежена, але те, що ми приймаємо, складається з певних фрагментів, які потребують суттєвих доповнень. Саме тут, за його визнанням, вступає в силу спосіб вилучення та доповнення. Його суть полягає у тому, що створення нової версії описання світу зі старого вимагає розчистки і заповнення, вирізання зі старого матеріалу нового, виправлення і, навіть, спотворення деяких форм, що крім названого способу, вимагає за діяння такого специфічного способу створення світу як деформація. Ці способи можуть переходити у комбінації, розглядатися як альтернативи в силу того, що жодна систематизація не може претендувати на остаточне завершення, оскільки унікальний світ світів є наявним не більш ніж унікальні світи.

Поглиблене роз'яснення положення про те, що світи не створюються з нічого, а починаються з деяких попередніх версій, з якими ми маємо справу до того часу, поки у нас не виникає достатня рішучість та звички, аби переробити його у новий, де створення світів починається з однієї версії і закінчується іншою [6], Гудмен обґрунтовує зверненням до античної філософії. На його думку, вже досократики здійснили майже всі досягнення та помилки в історії філософії і, водночас, задіяли основні способи побудови світів. Розкриваючи внутрішню історію цього періоду філософії, він показує, що досократики, розпочавши зі світу створеного з релігії, забобон, підозр, сподівань, досвіду з метою подолання хаосу пішли шляхом впорядкування – встановлення походження всіх елементів з одного (Фалес); доповнення – введення поняття "безмежного" (Анаксимандр); видалення всього зайвого і зведення до Єдиного (Парменід); розділення – подріблення єдиного на атоми (Демокріт) [7].

Н.Гудмен, розкривши своє бачення множини світів як версій їх описання, способів побудови, наступним колом питань ставить пошук критеріїв їх покладання та прийнятності, механізмів приросту знання та його зв'язку із дійсністю. Розглядаючи перше питання, він вказує на те, що якщо кожна версія є вербальною і складається із тверджень, тоді критерієм покладання і прийнятності версій має стати істина. Між тим, відносячись до твердження, істина не може бути визначеною або перевіреною у відповідності зі світом тому, що не тільки істина відрізняється від різних світів, але й сама природа погодження між світом і його версією досить туманна. Версія приймається за істину у тому випадку, коли вона не зачіпає ніяких стійких покладань й жодного зі своїх приписів, тим більш, що самі покладання й приписи не є ані стійкими, ані чіткими. і навіть стійке покладання вже пропонує прийняття альтернативи, відносячи істину виключно тому, що говориться. Неправомірно, вказує Н. Гудмен, зводити істину до корисності, як це робить прагматизм. Корисність як така відноситься до мети, але не до знання. Для прийняття версії він пропонує опиратися на правильність її описання, що має більш важливе значення, аніж істина, розуміючи під правильністю "стандарти прийнятності, які іноді доповнюють істину, або, навіть, конкурують

із нею там, де вона є застосовуваною, або замінює істину там, де виклад іде не у розповідній манері" [8]. На відміну від істини, яка відноситься до тверджень, правильність охоплює все описання, виступаючи критерієм його прийнятності відповідно до покладання фрагментів дійсності у систематизованому вигляді як дескриптивного, так й перцептуального, тобто у науці і мистецтві.

Обґрунтування своєї концепції множинності світів та їх побудови в онтологічному аспекті ґрунтується на виявленні його зв'язків з дійсністю, а у гносеологічному – відношенні знання до дійсності. На думку філософа, визнання одного й того ж нейтрального й основного світу перетворило б його на світ без родів, порядку, руху, спокою та структури. Все ж таки більш перспективним видається прийняття реальності світу за світ однієї з правильних версій, або групи версій, пов'язаних деяким принципом зведеності чи переведеності, і розцінювати ці версії як версії цього ж самого світу. Сама дійсність тут стає відносною, релятивною, оскільки за реальний світ приймається принагідність до експлуатації (термінологія Н. Гудмена – С. Р.) світу, який значною мірою є справою нашої звички. І навіть філософ, який мета філософськи розглядає широку різноманітність світів знаходить, що тільки версії, які відповідають вимогам впертого і дефляційного номіналізму, задовольняють його у побудові філософських систем. Зазвичай, побудова світів, прийняття тих чи інших версій спираються на знання. Проте, знання як таке не зводиться тільки до того, що є істинним, а що є просто покладанням, але пропонує розуміння. Тому тільки гострота проникнення, або діапазон розуміння дозволяє схоплювати ті ознаки й структури, які ми не змогли розпізнати раніше. Такий приріст знання, наголошує Н. Гудмен, пов'язаний не просто з фіксацією чи формуванням покладань, які приймаються на основі домовленості, а із приростом розуміння, що протікає разом зі створенням [9].

Концепція побудови світів як версій їх описання Н.Гудмена нині використовується у дослідженнях з проблем епістемології, логіки та методології науки, гносеології, історії та соціології науки не лише зарубіжними, але й вітчизняними вченими. Відповідно до заявлених вище завдань, спробуємо з'ясувати, якою мірою основні положення цієї концепції можуть бути використані у розв'язання проблем осмислення історико-філософського процесу, розробці теорії історико-філософської науки.

Вихідним пунктом для історика філософії може стати не стільки вичленовані Н. Гудменом способи побудови світів і, навіть, не те, як вони були задіяні ним при розгляді побудови світів античними філософами-досократиками. У тематизованому чи нетематизованому вигляді, як технічні прийоми, вони використовувалися та продовжують використовуватися істориками філософії без тих назв, які їм надав Н. Гудмен. Більш суттєвим для нас відкритість і динамічність концепції Н. Гудмена щодо розуміння розвитку наукового знання як зміни реконструюючи версій, де, як своєрідна ретроспективна побудова, кожна версія вимагає повернення до раніше сконструйованої. Прийняття нових версій в концепції Н. Гудмена здійснюється не шляхом конвенції, а завдяки приросту в ній знання і розуміння з осмисленням власних основ.

На основі проаналізованого матеріалу можна зробити висновок про те, що концепція "побудови світів" Н. Гудмена та його ідея "рефлексії реконструкцій" є продуктивним методологічним підходом дослідження способів раціональної реконструкції не тільки історії науки, але й історії української філософії. Цей підхід дозволяє проаналізувати онтологічні, гносеологічні та методологічні основоположення основних типів раціональної реконструкції історії вітчизняної філософії, виявити їх теоретичний та методологічний зміст.

1. Див.: *Руденко С. В.* Історія української філософії та її раціональні реконструкції / С. В. Руденко // Філософія та політологія у структурі сучасного соціогуманітарного знання (теоретичні та методологічні аспекти) : монографія / [авт. кол. Л. В. Губерський, А. Є. Конверський, В. А. Бугров та ін.]. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2011. – С. 260–299. 2. *Гудмен Н.* Способы создания миров / Нелсон Гудмен ; [пер. с англ. М. В. Лебедева]. – М. : Идея-Пресс, Праксис, 2001. – С. 116–257. 3. Там же. – С. 118. 4. Там же. – С. 122. 5. Там же. – С. 124. 6. Там же. – С. 211. 7. Там же. – С. 212–214. 8. Там же. – С. 224–225. 9. Там же. – С. 139.

Надійшла до редколегії 21.09.12

Д. В. Симбірьов, студ., КНУТШ

СЮЖЕТ "КІНЦЯ ІСТОРІЇ" В ФІЛОСОФІЇ А. КОЖЕВА

У статті аналізується філософія історії А. Кожева, підкреслюється значення його антропологічного вчення.

Ключові слова: філософія історії, Володар, Раб, Праця, "кінець історії".

В статье анализируется философия истории А. Кожева, подчеркивается значение его антропологического учения.

Ключевые слова: философия истории, Хозяин, Раб, Труд, "конец истории".

In the article Kozhev's philosophy of hystory are considered in the context, emphasizes the importance of his anthropological doctrine.

Keywords: philosophy of history, Master, Slave, work, "the end of history".

Становленню сюжету "кінця історії" сприяла введена християнським світосприйняттям лінійна концепція часу. Б. Гройс навіть пропонує вважати кінцем історії момент християнського Одкровення, після котрого унеможливлюється продукування нових смислів, але здійснюється репродукування й повторення [1]. І. В. Бойченко пропонує вести мову про конституювання теми "кінця історії" у філософському дискурсі починаючи від Дж. Віко та Г. В. Ф. Гегеля. Але по-новому вона була актуалізована саме А. Кожевим: власне як самобутній дискурс про досягнення кінцевого ідеального момету, бажаного топосу у космосі історії, що позначає завершення певної традиції та як така, що легітимізує дискурс про "пост-історію".

Філософія історії А. Кожева грунтується на його антропологічному вченні, наріжними сюжетами якого є діалектика Дії, яка тотожна запереченню (негації) та діалектика Визнання, котрі знайшли своє відображення у взаємовідносинах Володаря і Раба.

Людина, за Кожевим, живучи у світі природи "… веде у ній "протиприродне" життя, котре є можливим рівно настільки, наскільки вона створює неприродний, технічний або "історичний" світ" [2]. Створення такого світу можливе лише шляхом активного Діяння (Tun), що набуває форми Праці. Людська об'єктивна реальність постає як антитеза запе-

речення тотожного собі світу природи. Реальність людини, залежить від того наскільки "об'єктивно", вона заперечує реальність природну.

Окрім Діяння (=заперечення) людину трансценденталізує жага до визнання, котру Кожев, наслідуючи Гегеля, визначає як бажання бажання: "бажати бажання – означає жадати його асиміляції, привласнення, усунення як зовнішнього і обєктивного, зберігаючи його при ьому як бажання. Інакше кажучи, це – прагнення самому стати обєктом бажаного бажання" [3].

Наслідком того, що людина може бажати лише бажання іншої людини є поєдинок за заволодіння ним. За умови однакової сили антропогенного бажання у супротивників невідворотною є смерть одного з них чи обох. Але за такого розв'язку відсутнє визнання, оскільки зникає Інший, котрий буде його забезпечувати, а отже і реально існуюча людина. Аби відбулося становлення людини, антропогенне бажання визнання має різнитися за своєю силою, і, відповідно, бути переважаючим у майбутнього переможця (Володаря). У майбутнього переможеного (Раба) відчуття страху, яке він мав пережити, і як наслідок відмова від боротьби, засвідчило переважання власного тваринного субстрату.

Буття Володаря є трагічним. Оскілки Раб відмовився від ризику смертельної боротьби, Володар не сприймає його як людську істоту. Визнання "неналежним" суб'єктом не актуалізує людськості Володаря, зрештою він не отримує визнання як такого. Через те, що дійсність людини є визнання, Володар в дійсності не існує. Звідси Кожев висновує, що Володарем можна лише померти (в боротьбі за визнання), але не можна жити у володарюванні. "Володар з'являється в історії лише з тим, аби зникнути. Він необхідний в ній лише для того, аби в ній з'явився Раб" [4].

Для Кожева саме Раб є найдіяльнішим актором Історії, він є історичним створінням, він робить історію можливою. Аби існувала Історія, необхідно, аби існувала не лише наявна реальність, але також і заперечення цієї реальності, і в той же час, збереження ("сублімування") того, що заперечувалось. Даний імператив виконує Раб: працюючи він розмовляє про і в цілях своєї Праці, а отже створює дискурс, котрий виконує дві функції: по-перше, він дозволяє "пам'ятати себе таким, яким ти був", тобто формує історичну пам'ять. По-друге, у дискурсі Раб критикує світ, де він не є визнаним, замінюючи його уявним, котрий відповідає його ідеалу, тим самим створюючи універсум Мистецтва і Релігії. "Цей світ розвивається паралельно реальному світу, у котрому здійснюється ідеал. Тому ми маємо всесвітню історію, котра народжується з "первісної" боротьби за визнання і триває до тих пір, поки бажання визнання не буде задоволено повністю, а не лише одну історію праці. Це – історія наукової і критичної думки, також як і всіх форм мистецтва і релігії" [5]. Працюючи, Раб перетворює сутність природного світу (він протистоїть їй як суб'єкт об'єкту, знаходячись, однак, з ним у взаємозв'язку), створюючи в межах природи світ техніки, в якому відбувається плин загальної історії.

Екзистенція Раба є динамічною, адже прагнення до змін є для нього перманентною інтенцією, яку він реалізовує через Працю (Arbeit). Вона

завжди є примусовою. На початку тим, хто здійснює це насилля, є Інший, тобто Володар. Цей примус викликаний наявною необхідністю останнього у задоволенні своїх "тваринних" потреб. Така ситуація лише сприяє тому, що Раб стає на шлях, що веде до трансцендентування "тваринності". Виконуючи бажання Володаря як "зовнішні", Раб сприймає їх як "абстрактні ідеї", оскільки вони не покликані його особистими внутрішніми потребами. Отже ці бажання набувають форми проекту, того що ще не існує, але належить виконати. Тому його праця реформує природну даність. Отже Праця пов'язана з Розсудком (Verstand) – здатністю оперувати абстрактними поняттями, або з дискурсивною Думкою (Denken, Sprache) [6]. "Вводити Працю до Реальності – це означає вводити сюди Негативність, а значить Усвідомлення й Дискурс, що розкривають Реальність" [7].

Внаслідок того, що Праця робить Людину діалектичною істотою, котра ніколи не залишається тотожною собі, але безперервно змінюється, Кожев доходить висновку, що "Раб є потенцією Громадянина, тобто актуальної людської реальності". Підґрунтям такої трансформації є "етика визнання", яку пропагує Раб: коли він бажає визнання, він прагне отримати його в якості Володаря. Але навіть за умови відновлення боротьби й вдалого її завершення, це бажання не буде задоволене через "етику визнання", якої дотримується Володар: він не визнає того, хто визнав його. Раб, навпаки, виходить з визнання іншого: "… він визнає і того, кого він зобов'яже визнавати себе шляхом боротьби". З цього моменту він буде не Володарем, але Громадянином, синтезом володарювання та рабства. "Лише громадянин буде повністю і остаточно задоволеним (befriedigt). Бо лише він буде визнаний тим, кого він сам визнає".

Допоки не відбудеться становлення Громадянина, що є синтезом володарювання й рабства, доти історія залишатиметься "більш чи менш безперервним ланцюгом зовнішніх війн і кривавих революцій". Оскільки кожен володар прагне бути визнаним усіма людьми, то і його Держава, зрештою, є військовою, вона прагне стати всесвітньою імперією. З іншої сторони, ескапічний світ мистецтва і релігії, з часом, перестає бути для Раба валідним. Він намагається змусити володарів визнати себе, тим самим прагнучи усунути їх в якості пануючих.

Для Кожева ця боротьба аж ніяк не є трансфінітною, позаяк вона має мету – досягнення всезагального визнання. Наявність мети засвідчує наявність кінечності. "Будучи народженою з бажання визнання, історія з необхідністю зупиниться у той момент, коли бажання буде задоволено повністю. А це бажання буде задоволено, коли кожен буде визнаний у своїй людській реальності і своїй людській гідності усіма іншими, а ці інші визнані кожним з них у своїй реальності й гідності. Інакше кажучи, історія зупиниться, коли людина буде повністю вдоволена в силу того, що є громадянином універсальної та гомогенної держави або … безкласового суспільства, котре охоплює усе людство" [8].

Ретроспективно можна прослідкувати, що питання "кінця історії" набувало своєї актуалізації під впливом резонансу, який викликала пев-

ною фундаментальною подія у суспільному, політичному, культурному житті, або "сесвітньо-історичної особистості". Для Г. В. Ф. Гегеля, котрому належить авторство цього терміну такими були Цезар, Олександр Македонський та Наполеон Бонапарт (саме з перемогою останнього у битві під Аустерліцом в 1805 році Гегель повязував кінець історії, вважаючи це вирішальним моментом у процесі становлення універсальної і гомогенної Держави – імперії Наполеона). Можна припустити, що для Кожева таким моментом, була поразка націонал-соціалізму та фашизму як ідеологій й подальша європейська консолідація. Підставою таких припущень слугує те, що сам філософ відіграв значну роль у перемовинах щодо тарифів і мит при підготовці Генеральної угоди з тарифів і торгівлі та при підготовці договору Франції з Алжиром у 1962 році.

"Кінець історії" є уособленням поривання з певною традицією, що, зрештою, веде до формування й усталення нового світосприйняття – постмодерного, де мова ведеться про "постісторію", характерними для котрої є відмова від лінійності як ознаки обмеженості, загальним постмодерністською особливістю постулювання теперішнього як позбавленого бодай якоїсь новизни.

1. *Гройс Б.* Философ после конца истории / Борис Гройс // Ускользающий контекст. Русская философия в постсоветских условиях : [материалы конференции]. – М. : Ad Marginem, 2002. – С. 147–160. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.ec-dejavu.net/e/End_History.html. 2. *Кожев А.* Гегель, Маркс и христианство / Александр Кожев // Вопросы философии. – 2010. – № 10. – С. 131. 3. *Кожев А.* Источник права: антропогенное желание признания как исток идеи Справедливости / Александр Кожев // Вопросы философии. – 2002. – № 12. – С. 155–156. 4. Там же. – С. 157. 5. Кожев А. Гегель, Маркс и христианство. – С. 137. 6. Там же. 7. *Кожев А. В.* Введение в чтение Гегеля: Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе = Introduction à la lecture de Hegel / Александр Кожев ; подборка и публ. Р. Кено ; пер. с фр. А. Г. Погоняйло. – СПб. : Наука, 2003. – С. 600. 8. *Кожев А.* Гегель, Маркс и христианство. – С. 137–138.

Надійшла до редколегії 21.09.12

С. В. Таранов, канд. філос. наук, доц.,
Центр гуманітарної освіти НАН України

ІСТОРІЯ І СУСПІЛЬСТВО У ПАУЛЯ ТІЛЛІХА

Стаття вводить до сучасного історико-філософського дискурсу поняття теології Пауля Тілліха.

Ключові слова: екзистенціалізм, теологія, кайрос, теономія.

Статья вводит в современный историко-философский дискурс понятия теологии Пауля Тиллиха.

Ключевые слова: экзистенциализм, теология, кайрос, теономия.

The article enters the concept of "theological existentialism" to modern historical-philosophical discourse.

Keywords: existentialism, theology, kairos, theonomy.

Онтологічні побудови Тілліха знайшли своє наповнення в його розумінні суспільства і історії. Однак не слід вважати, що онтологія була діючою причиною становлення його соціальної теорії, творча біографія Тілліха свідчить про паралельне (*корелятивне*) становлення обох тем в єдності синтезуючого бачення.

Християнство, і протестантство зокрема, базується (часто неявно, але тим не менш ґрунтовно) на розумінні людської історії як процесу, який заподіяний первородним гріхом, породжений ним і буде розв'язаний останньою дією Страшного суду. Тілліх робить спробу дати цьому погляду на історичне буття свою інтерпретацію.

Людина, в тілліховому розумінні, є неповним буттям – існуванням, екзистенцією. Або, іншими словами, реально існуюча людина *відчужена* від власної сутності, і недосконала екзистенція завжди спрямована до ессенціальної повноті. Шлях цей є насущним і для особистості і для суспільства одночасно. Структура людини і Людини збігаються.

Історія тоді постає як безперервно триваюча спроба подолання стану відчуження (віддаленості людини від своєї сутності і Бога внаслідок падіння). Конечність людського буття породжує в якості засобів порятунку не тільки релігію, мораль і взагалі культуру, але й сам історичний процес їх реалізації. І людське життя і історія людства сповнені протиріч, породжених присутністю в них одночасно екзистенційних та ессенціальних моментів. Але ця амбівалентність парадоксальним чином вказує на присутність – у людському житті та історії – буття. Тобто усвідомлення амбівалентності життя веде до непереборного прагнення створення неамбівалентного Нового Буття [1].

Нове Буття постає перед людиною як ідеал її самостановлення, який реалізується не тільки в межах внутрішнього зростання, але і в спільному з іншими темпоральному вимірі [Див: 2]. Це нова якість людського буття, осяяна божественною свободою і довершеністю, про можливість якої свідчить *Кайрос*.

Кайрос для Тілліха протистоїть в людській історії Хроносу як справжній, належний час – часу формальному, який лише триває. Кайрос вносить *якість* ідеалу в каламутний потік *кількісної* одноманітності Хроноса [3].

Це момент сповнений сенсу і він надає цю повноту осмисленості решті часу. Для християнства це – пришестя Христа (колишнє і майбутнє) – сенс і мета історичного.

Отже ідеал Царства Божого виявив себе в цьому світі у Христовому явленні, і це був головний *Kairos*. Але є і "менші" *кайроси*, *kairoi* – акти вторгнення духовної присутності в життя людства, великі моменти історії [4], поворотні пункти, коли вічне осуджує тимчасове. Kairos унікальний, kairoi рідкісні, і розпізнати їх і інтерпретувати буває досить складно. Їх дія є подібною до "пульсації" історичного потоку.

Людина, слід розуміти, в історії прагне до творення нового неамбівалентного порядку речей, подолання неоднозначностей відчуженого стану. Її шлях – виступання, переступання через дане або pro-gress (gressus – крок). Однак історичний прогрес не досягає своєї мети і якщо він є очевидним в технології, науці, освіті, комунікації, то в більш сутнісних для людського існування сферах – філософії, мистецтві, етиці практично не проявлений. Бо прогрес, будучи наслідком метафізичного устремління до трансцендентного, але і звертаючись до іманентних

складових культури, тим самим ототожнюючи Безумовне з обумовленим та Вічне з минущим, реалізує лише кількісне, але не якісне зростання. Тому-то історія зберігає свою амбівалентність, демонструючи і елементи прогресу і елементи його відсутності.

Соціально-політична сфера діяльності людини для Тілліха демонструє нам ще один спосіб вирішення онтологічної проблеми відчуження – соціалістичне вчення і практику. Мислитель навіть рубрикував себе як "релігійного соціаліста" і присвятив цій темі кілька робіт.

Бажання справедливості (яке зблизило його з соціалізмом) виросло у Тілліха з прийняття "волання пророків" про її відсутність та Ісусових слів засудження багатства [5]. Сучасне йому суспільство Тілліх вважав цілком "буржуазним", для нього це означає, підкореним принципам аналізу (як розчленування цілого), маніпуляції та дегуманізації [6]. "Світло розуму" (гіперраціоналізм), самозавершеність і автономія індивіда (егоїзм) – інші негативні атрибути буржуазного стану соціуму. Але в їх подоланні треба бути обережними.

У роботі, написаній незадовго до часу свого вигнання з нацистської Німеччини, Тілліх вказує на хибну альтернативність протиставлення буржуазному стану іншого – "романтичного" розв'язку проблем соціального облаштування, маніфестованого націонал-соціалізмом. Вочевидь і теорія і практика виявляють неспроможність і тези буржуазного підходу, і антитези (романтичного втілення в життя ідеї рівності і загального блага) нацизму. Необхідним є подолання обох в синтезі здорового реалізму з часткою віри в зміну на краще – "християнському соціалізмі". (Робота, яка проголошує ці ідеї називається *The Socialist Decision*, де *decision* можна передати і "рішенням" і "рішучістю" – синонімом *courage* – мужності, онтологічної основи екзистування.)

Соціалізм вкорінений у фундаментальних дослідженнях Маркса, і Тілліх не обходить його своєю увагою. Для нього близьким є ранній Маркс періоду "Економіко-філософських рукописів 1844 року", Маркс – гуманіст і пророк, а не пізній Маркс, який фокусує всю свою увагу в точці економіки, розважливий і нетерпимий одночасно [7].

Марксове вчення про суспільний розвиток повинно бути переосмислене, за думкою Тілліха, в фундаментальний символ "очікування", який безпосередньо зближує соціалізм з теологією надії. Будучи субстанційно релігійним у своєму бажанні загального благоденства, соціалізм і свою секулярну форму мав би змінити на християнську. Такий глибинний соціалізм, "соціалізм із людським обличчям" досить яскраво виявив би теономію культури, дав би можливість виникненню нового соціального порядку. Задля справедливості слід зазначити, що пізній Тілліх схилявся до думки про те, що теономія людського існування зреалізується лише в кінці часу і соціалізм не може цілком виконати релігійну функцію суспільного єднання.

Кінець історії (і водночас фінал культури, релігії, моралі) – це настання Вічного життя в Царстві Божому. Але Бог (Ієгова) як бог "історичний", дає людині лише можливість побачити свій онтологічний і соціальний взірець. Людина сама повинна здійснювати себе, торувати свій

шлях – через зростання самоусвідомлення, свободи, співвіднесеності з іншими людьми – до єдності екзистенції та есенції у створенні Нового Буття. Пауль Тілліх, застерігаючи від небезпек буржуазного стану (капіталізму) та тоталітарних форм соціального єднання і водночас вказуючи на онтологічні (теономічні) підвалини суспільної взаємодії, дає нам можливість чіткіше побачити мету.

1. *Tillich P.* The New Being / P. Tillich. – Lincoln, 2005. 2. *Шевченко С.* Специфіка осмислення феномена "нового буття" у філософії П. Тілліха / С. Шевченко // Філософські діалоги – 2011. Людина. Історія. Розум : за матеріалами філософських читань пам'яті І. Бойченка. – К., 2011. – Вип. 5. – С. 319. 3. *Тиллих П.* Систематическая теология / П. Тиллих. – М. ; СПб., 2000. – Т. 3. – С. 338. 4. Там само. – с. 129. 5. Тиллих П. Кто я такой? (Автобиографическое эссе) / П. Тиллих // Вопросы философии. – 2002. – № 3. – С. 167. 6. *Sherman F.* Tillich's Social Thought: New Perspectives / F. Sherman // Christian Century. – 1976. – February, 25. – P. 168–172. 7. *Тиллих П.* Кто я такой? (Автобиографическое эссе). – С. 167.

Надійшла до редколегії 21.09.12

В. Е. Туренко, асп., НПУ ім. М. П. Драгоманова

ЩОДО ПИТАННЯ ПРО ІСТОРИЧНІСТЬ ПРИРОДИ ЛЮБОВІ

В статті робиться спроба з'ясувати історичність природи любові. Автор доводить, що любов дійсно є історичною за своєю суттю, адже пов'язана з такими явищами як оповідь та розвиток, а також те, що вона є мета-подією в людському житті оскільки виключно вона здатна породжувати разом з тим інші мікро-події та різноманітні явища в рамках дискурсу люблячих особистостей.

Ключові слова: любов, історія, людина, оповідь, розвиток, мета-подія, життя.

В статье делается попытка выяснить историчность природы любви. Автор доказывает, что любовь действительно является исторической по своей сути, ведь связана с такими явлениями как повествование и развитие, а также то, что она есть мета-событием в человеческой жизни, поскольку исключительно она среди всех экзистенциалов способна порождать вместе другие микро-события и разнообразные явления в рамках дискурса любящих личностей.

Ключевые слова: любовь, история, человек, повествование, развитие, мета-событие, жизнь.

The article attempts to clarify the nature of the historicity of love. The author proves that love really is historical in nature, as related to such phenomene as the story and development, and that it is a meta-event only because it is able to generate together with the other micro-events and a variety of phenomeny in within the discourse of love.

Keywords: love, history, people, story development, meta-event, life.

Про любов можна говорити лише як про історію,
що неминуче стає застарілою вже в момент її оповіді.
Зігмунт Бауман

Актуальність дослідження полягає в тому, що в наш історичний час відбувається процес демократизації любові і призводить він до девальвації цієї ідеї. Любов керує нами і кожен з нас бажає любити і бути коханим. Через любов в історії виникали війни і встановлювався мир. Ідея любові пройшла червоною ниткою через усю історію людства: від звеличення її як одного з імен Божих (1 Ів. 4, 8) до презирливого ставлення як ненормального стану людської. Феномен любові людина завжди намагалась пізнавати і разом з тим проголошувала її непізнаваною.

Любов відрита для усіх і разом з тим, вона споконвіку і до нині є великою таїною. Осмислення, розуміння любові в історії – є самою історією любові у світі: від платонівської та аристотелівської концепцій духовної любові до сучасної, постромантичної ("демократичної") любові. Людство ще з часів античності і до сучасності намагається зрозуміти, осягнути різні питання та проблеми філософської сутності цього фундаментального екзистенціалу особистісного існування, однією з таких проблем – наскільки любов є історичною за своєю природою…

Наукові дослідження зарубіжних та вітчизняних мислителів присвячені філософії історії М. Артога, І. Бойченко, М. Вернера, А. Гулиги, Т. Ящук, та філософії любові З. Баумана, Е. Гідденса, В. Губіна, В. Малахова стали для нас теоретико-методологічною базою даної розвідки. Проте в них не знаходимо чіткого співвідношення любові та історії у філософському контексті. А тому нашим завданням було лише спробувати надолужити цю прогалину в наукових студіях з філософії історії та філософії любові.

Відповідно, **метою** даного дослідження – стала спроба визначити історичність природи любові.

Насамперед же варто зазначити, що з точки зору носія, виразника, суб'єкта любові це почуття не потребує підтвердження через співвідношенні з мораллю, мистецтвом, політикою і навіть історією, а сама слугує основою осмислення світу, людських взаємовідносин, сама є дзеркалом, що унікально відображає все вищеозначене – мистецтво, культура, мораль і навіть історію [1].

Проте російський дослідник Р. Г. Подольний наголошує, що філософія тісним образом пов'язана з багатьма галузями філософського знання в тому числі і філософією історії і взагалі історією. Адже саме почуття любові, яке дісталось нас у своїх біологічних основах вирощено, випестувана історією, що це "чудо цивілізації" (за Стендалем) змінювалось навіть і протягом двох з половиною тисяч років, що існує писемна філософія [2].

Історичність природи любові пов'язана, на нашу думку з тим, що:

- любов є оповіддю про наші почуття, переживання;
- любов – це завжди мета-подія у житті людини;
- любов є розвитком люблячих особистостей.

Історичність природи любові як оповіді

З точки зору походження слова історія, відомий дослідник Е. Бенвеніст наголошує, що "ιστωρ" (персонаж в гомерівській "Іліаді") означає свідок. Причому істор є свідком "мірою того не, що він знає, але того, що бачить" [3]. Відповідно промальовуються два значення слова історія (за А. Гулигою):

- історія як оповідь
- історія як несподівана і, зазвичай, не дуже приємна історія [4].

Історія, як оповідь, історія як оповідання про випадок, подію "малого масштабу", мікроісторія прямо пов'язана с ситуацією любові. Відповідно любов стає пов'язаною з історією завдяки такому феномену як "історія любові". Це поняття поєднано з тим, що пише Е. Гідденс "романтична

любов ввела в індивідуальне життя ідею оповідання (розповіді, оповіді) – доктрину, яка радикальним чином розширила рефлективність піднесеної любові. Виклад оповідання – це один із засобів "роману", але ця розповідь тепер стала індивідуалізованою, вводячи себе та іншого в особистісне оповідання, яке не мало особливого ставлення до більш широких соціальних процесів. Зростання романтичної любові в більшій чи меншій мірі співпадало з виникненням роману (Romance – це поняття в англійській мові, означає жанр любовного, лицарського, героїчного роману, на противагу novel – розповіді більш буденного характеру – приміт. перек.): цей зв'язок належав знову відкритої оповідної форми.

Комплекс ідей, які асоціювалися з романтичною любов'ю, на початку пов'язував любов зі свободою, розглядаючи і ту й іншу як нормативно бажаний стан. Пристрасна любов завжди була такою, що звільняє, але лише в сенсі породження розриву з рутиною і повсякденними обов'язками. Це було якраз та якість пристрасної любові (в оригіналі – amour passion – приміт. перекл.), яка розміщувало її окремо від існуючих інститутів" [5].

Х. Ортега-і-Гассет пояснюючи взаємозв'язок любові та свободи зазначає, що усі ми закохуємось однаково, проте все ж історії любові у нас усіх різні. Кожна історія любові – неповторна і незрівнянна – про те, що можна прочитати (почути, побачити) в одній історії любові зовсім не побачиш в іншій.

Тому сучасний французький філософ Р. Барт у своєму славнозвісній праці "Фрагменти мови закоханого" наголошує, що як Розповідь кохання є історією, що діється – у сакральному розумінні цього слова: це програма, котру слід виконати. Для мене ж, зазначає західний дослідник, навпаки, історія ця уже відбулася; адже з поміж подій у ній лиш захоплення, предметом якого я став, а зараз із запізненням, і намарно знову і знову, повторюю його [6].

Тому як бачимо для даного мислителя історія любові як оповіді – це завжди те, що минуло, історія любові належить виключно минулому. Через це й не дивно, що П. Тілліх говорить "слово любов нагадує нам про минуле, коли ми були закохані" [7], а З. Бауман, що "про любов можна говорити як про історію, яка безнадійно старіє вже в момент самої оповіді" [8]. Отже, ми бачимо з вищезгаданої думки, що любов у даному аспекті тісно пов'язана головним чином з такими фундаментальним феноменом людського життя, як пам'ять.

Як відомо, у психологічному контексті пам'ять є фіксація події з можливістю її відтворення в тій чи іншій формі. Проте пам'ять для любові має таке ж унікальне смислове навантаження, як і у філософському і богословському контексті. Вона має вимір глибоко буттєвий і означає якусь позачасову причетність однієї особистості до буття особистості іншої, взагалі причетність однієї особи до іншої, причетність буття до буття. Пам'ять для любові – це її мужність, сила її, що відкладається в пам'ять про щось або про когось не стільки як про минуле, скільки як про постійно, що присутнє в ній самій (пам'яті).

Інший же, не менш відомий, мислитель XX століття О. Розеншток-Хюссі підкреслює, що "віра, надія і любов – це сили, за допомогою яких ми знаходимо (*усвідомлюємо – В. Т.*) час. Без віри людина залишається обрубком самої себе, оскільки для неї закрите власне майбутнє. Без надії людина відрізана від свого коріння в минулому, оскільки воно більше не пробуджує в ній ніяких бажань. А без любові ближній стає для людини тільки одним із предметів цього світу…Вірі належить майбутній час, надії – минулий, а любов охоплює собою простий предмет для того,щоб він розділив з нею сьогодення [9].

Історичність любові як мета-події

Ще давньогрецький філософ Платон у славнозвісному діалозі Бенкет підкреслює про важливість існування (виникнення) любові в людському суспільстві і фактично в історії. Він наголошує, що було б дуже добре, якщо держава чи військо складалося виключно з тих, хто любить і тих, кого люблять, адже цим самим вони б не чинили нічого поганого та соромного, як цього не роблять суб'єкт та об'єкт дискурсу любові. Тому підсумовуючи геніальний стародавній мислитель каже: "адже тому, чому слід керуватися завжди і усім без винятку людям, які бажають добре прожити, жодна сім'я, жодні похвали чи багатство, і взагалі ніщо не навчить їх краще, аніж любов".

Разом з тим давньогрецький філософі говорить, що любов існує у світі незалежно від самого історичного поступу. В цьому він нас запевняє у "Бенкеті", адже Ерот є найдревніший з богів, і оскільки він є найпершим і прагненням до прекрасного, тому він створив все прекрасне і робить все прекрасне для людей в цьому світі. Любов та історія – вільні за природою, їм не підвладна людина.

Володимир Соловйов підтримуючи давньогрецького філософа у власній фундаментальній праці "Сенс любові" зазначає, що в загальній історії статева любов (у власному контексті) жодної ролі не грає і жодної прямої дії на історичний процес не робить: єдине її позитивне значення повинно втілюватися в індивідуальному житті [10].

Можна погодитися з думкою видатного російського мислителя, адже як зазначає українська дослідниця філософії історії Т. Ящук, що "ми згадуємо слово "історія", коли говоримо про який-небудь випадок (подію – В. Т.). У цьому випадку йдеться про опис конкретної ситуації конкретної людини. У центрі опису – суб'єкт який включається у зміст події, постає у загальному спів буттєвому обрії того, що відбулось. Цей вид історії умовно позначають так: "історія того, що трапилось", чи простіше "історія як випадок" [11].

Любов дійсно відбувається не десь "там" у задзеркаллі чи у небі – вона завжди реальна і виключно жива і "тут". Як писав видатний вчений С. Авєрінцев, що Бога не можна знайти лише в одному місці – у вигаданому так і можна сказати щодо любові – її не знайдеш у вигаданому, віртуальному просторі. Вона дійсно є, за словами В. Губіна "що любов – є прорив часу у вічність, перехід в те буттєвісний стан, де немає смерті, ані апатії, ані печалі, а є чиста актуальність, постійне напруження духу, істинна творчість; але з іншої сторони любов не лише конституює люди-

ну як особистість, але і є засобом більш глибокого (а тому і більш точного відкриття) реальності" [12].

Таким чином, любов у вищеозначеному контексті очевидно є також історію адже "трапляється з людиною", і її неможливо перенести на "завтра" і "задати" час її появи. Любов це завжди подія, яка не залежить від людини, особистість у своїй любові чи нелюбові не вільна, вона не здатна любити чи не любити за власним бажанням. Як зазначає російська дослідниця В. Соловйова "любов – це завжди подія у своїй онтологічній основі, в ній здійснюється влада, що розуміється як основа події (його сила, енергія). Сила викликає до життя любов як фундаментальну цінність і основу людського життя. Влада зумовлює логіку і драматургію розгортання любовного переживання і стосунки. Місце, час і об'єкт любові (коханий) випадкові, але не випадкова сама любов, тому що влада любові діє не тільки як сила, але і як звершення" [13].

Англійський дослідник любові Е. Гіденс досить красномовно говорить про те як любов, що є мета-подією вириває людину з повсякденності, з буденного процесу історії: "Пристрасна любов характеризується наполегливістю, з якою вона відокремлює себе від рутини повсякденного життя, з якою вона дійсно має схильність вступати в конфлікт. Емоційний зв'язок з іншим пронизує все, вона настільки сильна, що може привести індивіда або обох індивідів до ігнорування своїх звичайних обов'язків. Пристрасна любов має властивість особливої чарівності, яке в своєму завзятті може дійсно стати просто-таки релігійним. Все в світі раптово виглядає свіжим, хоча, можливо, в той же самий час не може охопити інтереси самого індивіда, настільки сильно пов'язані з об'єктом любові. На рівні особистісних відносин пристрасна любов руйнівна, уподібнюючись в цьому сенсі харизмі, вона відриває індивіда від грунту і породжує готовність до найрадикальніших вчинків і жертвам" [14].

Любов як подія, що трапилась на життєвому шляху людини стає доленосною, таким, що наповнює все її попереднє, теперішнє та майбутнє існування. "Любов, на думку Х. Ортегі-і-Гассета, є такою, що рішуче вторгається в життя людини, вводячи в неї людей одного типу і виганяючи всіх інших. Тим самим любов створює індивідуальну людську долю. Я переконаний, що ми недооцінюємо величезного впливу, який чинять на нас любовні історії" [15].

Разом з тим, любов – це не просто подія, а це сукупність інших мікро-подій; тому й любов не "стоїть на місці", адже як зазначає іспанський філософі, любовну історію супроводжують безліч обставин, подій, що ускладнюють їй існування в цьому світі. Р. Барт окремим пунктом у своїй роботі "Фрагменти мови закоханого" говорить про те, що любов як мета-подія породжує безліч інших мікро-подій, завад, перешкод. Французький амуролог зазначає: "випадковості", дрібні події, випадки, завади, мізерні, дріб'язкові нерівності любовного існування; усякий фактичний камінець, що своїм резонансом перериває націленість закоханого суб'єкта на власне щастя, ніби випадок інтригує проти нього" [16], тобто скерований проти люблячого.

Отже, можна погодитися з думкою, що "любов неможливо перенести на кращі часи чи умови (наприклад, матеріальні), любов "тут і зараз" і

відразу вся (не існує половинчастою любові) або її взагалі немає. Тому любові не буває в майбутньому, любов – це акт, що стосується виключно теперішнього часу. Але кохання з одного боку "не стоїть на місці" так як ми не знаємо, що нас "завтра" очікує, і в неї немає "царських шляхів" і "червоних доріжок", але разом з тим вона завжди одна й та ж. І ось з тим, що вона завжди також розвивається, що вона є шлях до трансцендентного і пов'язаний третій аспект історичності любові.

Історичність природи любові як розвитку

Історія, за одним із визначенням І. Бойченка – це процес розвитку суспільства в цілому, його історичних типів, окремих цивілізацій, етносів, країн, а також форм, сфер, явищ та інших виявів життєдіяльності суспільства [17]. Однією з таких форм життєдіяльності суспільства безумовно є любов. Тому, на думку С. Франка, любов охоплює і минуле, і теперішнє, але не розчиняється в них, вона мовби піднімає голову з глибин. Якщо історія – це місце знаходження та місце відкриття любові, яка приходить зверху, тоді як закони розвитку людської культури тягнуться до цього одкровення, знаходять в ньому сенс.

Відомий український мислитель В. Малахов зазначає, що "Праця спільного буття, до якого любов нас зобов'язує, – труд настійний і смиренний, одухотворений передбаченням жертовної радості – так малюк, долаючи свої дуже нелегкі кроки і завмираючи від страху, в глибині душі, однак, розуміє, що в кінці цього ризикованого заходу його підхоплять рідні люблять руки, – і вже тому ця праця не може не приносити нам найглибшого задоволення, не може не наповнювати вищим сенсом все наше існування; важливо тільки цей сенс бачити, розрізняти і не зраджувати. Ця благодатна радість і цей терпляча праця і є любов'ю" [18].

Цю працю любові можна представити собі як характеристику можливої направленості подій у світі людської повсякденності і як забезпечення та регулююче світоглядною свідомістю прийняття одних і неприйняття інших причинних залежностей, які виражають модуси свободи і відповідальності. Відповідно любов є за своєю суттю втіленням постійної відкритості можливостей нашої життєдіяльності. В кожний конкретний момент ми як суб'єкти здійснюємо вибір якої-небудь можливості із множинності існуючих, тобто кожен раз, ми немовби заново обираємо спосіб існування. Звідси, як ми бачимо, завдяки включеності неповсякденності в повсякденне, можна говорити і про труд любові, як не повсякденної складової повсякденності, а відкритість повсякденного робить можливим існування саме в любові.

"Труд Любові означає те, що любов несе з собою багато нещасть, любовна історія сповнена труднощами. Любов сама собі висуває неминуче випробування, тому, що вона виходить за рамки існуючої ціннісно-нормативної системи. Трагічність любові знаходить своє найбільш яскраве виявлення в її кінці: або вмирає любов, або вмирає та, яку люблять" [19].

Якщо любов – це праця, то вона повинна рости, розвиватися особливо пройти випробування часом. Недостатньо тільки зустрічатися, потрібно ще й боротися, щоб цю любов берегти і ростити, щоб вона не

втратила свою цілющу силу. При першій зустрічі здається, що людина в іншій відкрила усе, оскільки пізнала у ній трепетне, найкраще й найрідніше. Проходять роки, і років через 50–60 спільного життя ти можеш з повною упевненістю сказати, що кожен день по новому відкриваєш свою близьку людину і що твоя "бабуся" або твій "старий" найулюбленіші, наймолодші, найкрасивіші і наймудріші на світі – тоді можна говорити про справжнє кохання, про працю любові, якою захоплює дух.

Любов існуючи як розвиток врешті решт робить сприймання світу через неї особливе; в любові любляча істота завжди є нова, завжди безкінечно переживається, хоча повторюються ті ж слова, ті ж самі жести, вирази обличчя. Любов – завжди нова тому, що для неї завжди є нове; для неї немає минулого; згадування про любов – це лише слова.

Таким чином, зробивши певні дослідження щодо зясування співвідношення любові та історії, можемо зробити такі нижченаведені висновки:

- Любов як і історія пов'язана з таким феноменом як оповідь (розповідь), адже за своєю суттю вона роман-тична; в оповідях про любов завжди присутні як позитивні так і негативні екзистенціали;
- Любов є також подією, а точніше сказати мета-подією, адже лише вона з поміж усіх інших позитивних та негативних екзистенціалів людського існування здатна породжувати безліч різноманітних подій, переживань, відчуттів в дискурсі люблячих особистостей..
- Історичність любові також пов'язана з тим, що вона завжди є розвитком, працею люблячих індивідів.

1. *Зубец О. П.* Мораль в зеркале любви / О. П. Зубец / Размышление о любви. – М. : Знание, 1989. – С. 3. 2. *Подольный Р. Г.* Философия о любви / Р. Г. Подольный // Мир и эрос: Антология философских текстов о любви / сост. Р. Г. Подольный. – М. : Политиздат, 1991. – С. 5. 3. *Артог Ф., Вернер М.* Історія / Ф. Артог, М. Вернер ; пер. з франц. Д. Морозової та Ю. Вестеля ; за ред. С. Йосипенка // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – Т. 2. – С. 278. 4. *Гулыга А. В.* История как наука / А. В. Гулыга // Философские проблемы исторической науки. – М. : Наука, 1969. – С. 7. 5. *Гидденс Э.* Трансформация интимности / Э. Гидденс. – СПб. : Питер, 2004. – С. 65–66. 6. *Барт Р.* Фрагменти мови закоханого / Ролан Барт. – Львів : Незалежний культурологічний журнал "І", 2006. – С. 56. 7. *Тиллих П.* Любовь сила и справедливость / П. Тиллих // Трактаты о любви / сост. О. П. Зубец. – М. : ИФ РАН, 1994. – С. 147. 8. *Бауман З.* Нужен ли любви рассудок? / З. Бауман // Индивидуализированное общество / пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. – М. : Логос, 2005. – С. 210. 9. *Розеншток-Хюсси О.* Рабочие учат слишком мало, а учителя слишком много: разгадка Августином загадки времени / О. Розеншток-Хюсси // Розеншток-Хюсси О. Избранное: Язык рода человеческого. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 39. 10. *Соловйов В. С.* Смысл любви / В. С. Соловйов // Соловйов В. С. Сочинения : в 2 т. Т. 2. / общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева ; прим. С. Л. Кравца и др. – 2-е изд. – М. : Мысль, 1990. – С. 501. 11. *Ящук Т. І.* Філософія історії. Курс лекцій : навчальний посібник / Т. І. Ящук. – К. : Либідь, 2004. – С. 11. 12. *Губин В. Д.* Любовь, творчество и мысль сердца / В. Д. Губин // Философия любви / под ред. Д. П. Горского ; сост. А. А. Ивин. – М. : Политиздат, 1990. – Ч. 1. – С. 238, 240. 13. *Соловйова В. С.* Феномены власти в бытии человека : автореф. дис. … д-ра филос. наук. Спец. 09.00.11 – "социальная философия" / В. С. Соловйова. – Самара, 2010. – С. 28. 14. *Гидденс Э.* Указ. соч. – С. 63. 15. *Ортега-и-Гассет Х.* Этюды о любви / Хосе Ортега-и-Гассет // Эстетика. Философия культуры. – М. : Искусство, 1991. – С. 551. 16. *Барт Р.* Зазнач. пр. – С. 33. 17. *Бойченко І. В.* Філософія історії / Іван Бойченко. – К. : КОО Знання, 2007. – с. 542. 18. *Малахов В. А.* Про труд любові та про сімейну злагоду / Віктор Малахов // Право бути собою. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. – С. 264. 19. Зубец О. П. Указ. соч. – С. 6.

Надійшла до редколегії 21.09.12

УДК 008+17.023.36

О. О. Шморгун, канд. філос. наук, провід. наук. співр.
ІСЕіМВ НАН України

ПРОБЛЕМА ЦИВІЛІЗАЦІЙНОГО ЦИКЛІЗМУ: СИСТЕМНО-СИНЕРГЕТИЧНИЙ ПІДХІД

Стаття присвячена проблемі розкриття механізму універсального цивілізаційного циклу.
Ключові слова: цивілізація, Ренесанс, Реформація, спосіб виробництва.
Статья посвящена проблеме раскрытия механизма универсального цивилизационного цикла.
Ключевые слова: цивилизация, Ренессанс, Реформация, способ производства.
The article is devoted to problem of elucidation of mechanism of universal civilization cycle.
Keywords: civilization, Renaissance, Reformation, method of production.

Останнім часом було проведено велику роботу з опису узагальнення та систематизації практично всього багатомаїття досліджень, пов'язаних з аналізом особливостей стадіально-цивілізаційного розвитку. Проте вирішення проблеми побудови саме наукової теорії історичного процесу залишається вкрай актуальним.

Спробуємо прояснити деякі важливі аспекти проблеми цивілізаційного циклізму в системному вимірі. Досягнення головної мети соціальної практики – створення ефективного способу виробництва – з необхідністю вимагає попереднього рефлективно-теоретичного ставлення до світу як об'єкту пізнання й естетичного переживання. Йдеться про створення духовної картини світу, на основі якої пізніше стане можливим розробити і запровадити максимально інноваційний спосіб подолання будь-яких кризових явищ (в тому числі і використовуючи нові техніко-економічні засоби).

Саме здатність людини до такого масштабного, всеохоплюючого теоретичного відношення дозволяє досягши максимального дистанціювання від об'єктивної реальності, водночас поглянути на оточуючу дійсність ніби ззовні, "з висоти пташиного польоту" і в процесі споглядання охопити її не фрагментарно, а максимально цілісно, розсунути обрії свого світобачення.

Стосовно до всесвітнього історичного процесу ця особливість людського способу буття проявляється в тому, що перша фаза цивілізаційного циклу – зародження якісно нових форм соціального буття завжди відбувається у формі Ренесансу – не стільки "відродження", скільки власне "зародження" принципово нової духовної картини світу, яка і є критично-креативним ставлення до вже історично безперспективних форм соціального буття.

Подібне бачення актуалізує розуміння Ренесансу не тільки як новоєвропейського, а й всесвітньо-історичного феномену [1]. Справді, епохи духовно-стадіального розвитку спостерігаються на етапі зародження Єгипетського та Шумеро-Вавілонського культурно-цивілізаційного комплексу, який, по суті, є відповідником марксового азіатського способу виробництва [2]. Античний Ренесанс, становлення так званої агональної етики й естетики розпочинається в гомерівську епоху (приблизно IX–

VIII ст. до н. е.). Індо-китайська землевласницька цивілізація переживає початок свого духовного злету не в XI–XIII ст., як вважав М. Конрад (тут, скоріше, можна говорити про китайське Просвітництво), а в V–III до н. е. (епоха індійських і китайських "шести шкіл") [3]. Нарешті, приблизно в середині XIX ст., в епоху "Весни народів" переважно в Східній і Центральній Європі, а також у Японії відбувається, по суті, вже постбуржуазний, і тому гранично опозиційний до будь-яких форм власне капіталістичного гедонізму та утилітаризму неоренесанс нового стадіального типу [4].

Проте важливо зазначити, що сама по собі здатність до активізації культурно-перетворюючого, динамічного аспекту соціального гомеостазу обумовлена не тільки потенціалом активізації суб'єктивного чинника, а й чинником об'єктивним. Адже далеко не кожний соціум в принципі здатен на радикальні зміни стадіального характеру. Очевидно для існування такої можливості потрібен хоча б мінімум розвитку так званих продуктивних сил, які забезпечують формування певного типу світогляду. А, значить, К. Маркс, втім, як і його послідовники – представники концепції технологічного детермінізму, до певної міри, мають рацію: стадіальна схема: привласнююча – аграрна – індустріальна – постіндустріальна економіка, хоча і з великим наближенням, все ж таки працює.

По-друге, для того, щоб спрацював механізм запуску пошуково-креативної парадигми, відбулась культурна революція ренесансного типу, необхідні надто серйозні "аргументи". Це має бути нестандартна (асиметрична) "відповідь" на "виклик" (А. Тойнбі), який не залишає жодних шансів "пересидіти", перечекати, розв'язати проблему "малою кров'ю" (це можуть бути різкі кліматичні зміни і навіть природні катастрофи, військові вторгнення, екологічне виснаження навколишнього середовища). Тільки за таких обставин потреба у пошуку альтернативного шляху подолання різкого погіршення рівня і якості життя за допомогою принципового інших засобів усвідомлюється як необхідна. А значить необхідною умовою зародження нового бачення світу є стагнаційний характер існуючого в даному ареалі типу економіки, а конкретно-історичний спосіб виробництва у технологічному вимірі – далеким від розвиненого; що, своєю чергою, призводило б до перманентної кризовості в даному ареалі. Ось чому перспектива виникнення реакції, адекватної справжній духовній революції завжди більш ймовірна у регіонах далеко не найпотужнішого розвитку економіки, за якого економічний базис має дуже невеликий компенсуючий антикризовий потенціал.

Саме так і відбувалося в реальній історії. Після руйнування під час величезного виверження вулкану Кріто-Мікенської держави (цивілізації) розвиток Стародавньої Греції за стадіальним алгоритмом так званої азійської формації різко гальмується, а класичне рабство і виникає як наслідок потужної духовної опозиції до близькосхідної, так званої ранньокласової, цивілізації "поголівного рабства", що вже у периферійному Середземномор'ї завжди була далека від своїх класичних форм [5]. (На етапі свого занепаду цивілізація доантичного типу трансформувалась спочатку в Ассірійську, а потім і Перську імперію, яка стала найбільш затятим ворогом грецької цивілізації якісно нового типу, але врешті-решт остаточно розвалилась під її ударами.)

Своєю чергою, рабовласництво античного типу хоча й існувало в Стародавніх Індії й Китаї, але лише в архаїчній формі, що, власне, й створило передумови для ранньосередньовічного Ренесансу в цих країнах з наступним формуванням класичного землевласницького способу виробництва [6].

Це ж стосується й Середньовічної Європи, на території якої різноманітні напіврабські форми кріпосництва, з якими напряму пов'язане поняття феодалізму, так і не трансформувались у форми класичного землевласництва (як це, знов таки, сталось на середньовічному Сході – в Індії і Китаї. А затяжна важка економічна криза в добу середньовіччя була обумовлена нездатністю феодального суспільства на основі існуючих технологій ефективно протистояти несприятливим кліматичним змінам і масовим епідеміям, які насправді багато в чому були не стільки причиною, скільки наслідком нездоланної кризовості економіки [7]. Ця криза буквально провокувала Європу на пошуки механізму докорінної зміни світобачення і всього стилю життя, яким і став європейський Ренесанс.

Нарешті, колосальний кризовий вплив капіталістичного "світосистемного ядра" (Е. Валлернстайн) на Центральну і Східно-Європейську "напівпериферію", який багато в чому призвів до виникнення феномену "другого видання кріпацтва" і формування уже буржуазних, але олігархічно-паразитичних Германської, Австро-Угорської, Османської і Російської імперій, став каталізатором чергового етапу стадіально-цивілізаційних змін, алгоритм яких внаслідок остаточної втрати локальності і дискретності світовим геополітичним простором вже втратив риси класичного цивілізаційного циклізму.

Крім того, ренесансна активація креативності, яка призводить до формування інноваційних світоглядних характеристик, водночас дає поштовх до початку переформатування механізмів адаптації, пов'язаних з забезпеченням вищого рівня пристосування або модифікації цивілізаційної системи до нових умов. У реальній історії цей процес проявляється як стимулювання зародження якісно нового економічного укладу в регіоні існування недорозвиненого "базису" попереднього стадіального типу. Причому зародки нової економіки спочатку проявляються скоріше як допоміжні, мало не тимчасові та несуттєві, форми господарювання (в процесі становлення капіталістичної цивілізації західного типу це були італійські торгівельні республіки, які виникли на території, де феодалізм мав чи не найбільшу кількість пережитків рабовласництва).

Наступною фазою реалізації інноваційної стратегії вже на рівні мобілізації є перехід Ренесансу до Реформації як наступної універсальної фази висхідного руху будь-якої цивілізації [8]. У Європі ж Реформація була не чим іншим, як своєрідним перекладом ідеалів богоборського титанізму і антропоцентризму на більш зрозумілу широкій християнській масі релігійну мову, спрощенням породженої Ренесансом якісно нової духовної картини світу з метою адаптації інноваційно "божевільних" ідей до свідомості пересічної людини.

Запровадження елітарних ідеалів у масову свідомість дає потужний імпульс до створення нових форм суспільної практики. Йдеться про

подальшу трансформацію технології і економіки, що відповідає новому способу виробництва, до стану, коли ефективність нового економічного укладу стає помітною, а його переваги – незаперечними. Це не що інше як остаточне утвердження нового укладу не тільки економіки, а й всього суспільного життя у його, так би мовити, технологічному вимірі уже усвідомленого як найбільш перспективного. Стосовно Нового Часу йдеться про період мануфактурного капіталізму.

Нарешті, вища точка розвитку цивілізації – фаза духовної революції пов'язана зі створенням найбільш потужної теоретичної бази у сфері наукового пізнання та безсмертних (за всієї відносності подібних оцінок) творів у галузі мистецтва (і, дещо пізніше, філософії). Водночас ця фаза пов'язана з становленням нової техніко-економічної бази в якості класичного способу виробництва не тільки економіки, а й всього суспільного життя. В історії Європи йдеться, з одного боку, про появу геніїв масштабу Г. Лейбніца, Р. Декарта, Б. Спінози, Б. Паскаля, І. Канта і І. Ньютона (в галузі мистецтва – Расіна і Мольєра, Генделя і Баха, Дюрера і Рембрандта), а з іншого – про початок у Європі епохи промислового перевороту. Якщо говорити про аналогічну епоху в Античності то в галузі літератури це перш за все творчість Есхіла, Софокла, Евріпіда; в середньовічному Китаї досягнення видатних митців епохи Тан).

Нарешті, на наступній фазі цивілізаційного циклу відбувається повне оновлення всієї виробничої бази нової цивілізації. Спосіб життя і передусім економіка нового типу стають панівними. Але це вже модернізація чисто екстенсивного типу, суто кількісного зростання продуктивних сил.

Головна мета, яка на цьому етапі постає перед цивілізацією – забезпечення функціонування всього "соціального організму" в безперебійному режимі, постійне підтримання сталих еталонних характеристик, найменше відхилення від яких сприймається як втрата стабільності. За подібної ситуації стрімкого розширення нової виробничої бази паралельно з небаченим гігантизмом в усіх сферах, пов'язаних з матеріальним опредметненням людського буття, наступає епоха Просвітництва, яка насамперед пов'язана вже не внесення нових ідей у свідомість, як це було за часів Реформації, а масовою стандартизованою всеохоплюючою освітою, спрямованою на максимальну спеціалізацію, створення із людини ідеального легко замінного додатка до величезної засобів виробництва не тільки в галузі економіки, а й політики (державний бюрократичний саме апарат); в армії (що має діяти як єдиний безперебійний механізм, в якому окрема людина – лише гвинтик); і навіть в сфері духовності (наркотична залежність від життя в режимі "хліба і видовищ").

У цій цивілізаційній фазі людина – це, перш за все, виконавець, а не творець. Від неї вимагається не орієнтація на вдосконалення існуючого способу життя, якому матеріальне виробництва у якості базису вже повністю задає алгоритм буття, а, навпаки, здатність вписатись, розчинитись у існуючому суцільно скоординованому світі заздалегідь розрахованих групових дій, в якому жодне відхилення від норми, стандарту, правила сприймається як таке, що веде лише до збоїв у роботі цивілізаційного конвеєра.

Отже, на тлі ілюзії всемогутності і досконалості нового способу життя зростає стереотипність всіх форм буття. Це з об'єктивною необхідністю призводить до все більшої переорієнтації науки на прикладні дослідження, а мистецтва – на примітивно розважальні стереотипи дегероїзации реальності (сьогодні це "масова культура"). Йдеться про настання епохи реформізму в режимі "поточного ремонту", яка є ні чим іншим, як початком гальмування будь-яких спроб радикальних оновлень, яким супроводжується завершення останньої фази циклу її існування цивілізації. Ця фаза супроводжується поступовим окостенінням і навіть скам'янінням всієї соціальної структури. Саме цей системний вимір мав на увазі О. Шпенглер, коли писав "цивілізація є загибель культури".

На основі попереднього аналізу можна зробити ще один важливий висновок про те, що феномени, не тільки Ренесансу, а й Реформації, і Просвітництва попри всю змістовну специфіку, обумовлену, перш за все, стадіальною різнотипністю цивілізацій, є універсальними у якості системних характеристик цивілізаційного циклу, а, значить, і типовими смисловими параметрами (йдеться про особливу інноваційну елітарність Ренесансу; реформаційні намагання адаптації інноваційних ідей до вже існуючих стереотипів насамперед масової релігійної свідомості; просвітницьку орієнтацію на уніфікацію і стереотипність, врешті-решт, формалізацію всіх форм міжособистісних соціальних зв'язків у неформальному спілкуванні тощо).

Лише фаза духовної революції як вищого злету цивілізаційного розвитку не знайшла свого усталеного понятійного відображення. І в цьому плані дуже цікавою для даної проблематики є рідкісна книга О. Зибачинського "Ренесанс – Реформація – Революція", в самій назві якої чітко зафіксовано послідовність фаз цивілізаційного циклу у духовній сфері.

Важливо усвідомити, що саме максимальний розвиток нового типу економіки з необхідністю призводить до того, що уже невдовзі з об'єктивною необхідністю розпочинається остання фаза цивілізаційного циклу – фаза занепаду, яка врешті-решт завершується загибеллю цивілізації. За ситуації, коли нові засоби виробництва досягають своєї максимальної продуктивності, з'являється можливість і необхідність різкого розширення цивілізації. Адже зростає якість життя, а з нею і кількість населення, що неминуче штовхає цивілізацію до імперіалістично-просторової експансії.

Але проблема полягає в тому, що зростання простору цивілізації водночас збільшує периметр її зовнішніх кордонів, віддаленість периферії від центра, кількість нових населених пунктів, нарешті, етнічну неоднорідність населення, а, значить, і небезпеку виникнення соціальної напруги. Тому все більше енергії йде на обслуговування вже створеного величезного господарського комплексу імперського типу. Внаслідок цього поступово навіть неформальні суспільні зв'язки стають ще більш зовнішніми, статусними, заформалізованими.

Мірою ж інерційного збільшення площі, що займає цивілізація імперського типу, вона вже не може здобувати ресурсів, необхідних навіть для самопідтримання і, врешті-решт, руйнується під власною вагою. Відбувається закономірний самопідрив згасаючої цивілізації, а варвар-

ські навали, які активізуються саме внаслідок усвідомлення периферійними етносами того, що колишній всемогутній цивілізаційний монстр надто заслаб і неухильно втрачає міцність внутрішніх структурних зв'язків, фактично її тільки добивають.

Розуміння механізму системної циклічної поведінки цивілізації дає можливість зрозуміти динаміку історичного процесу. Адже з проведеного аналізу логічно випливає висновок про те, що цивілізація на останньому етапі свого існування, попри наявність величезної технологічної інфраструктури і ще потужних, принаймні у кількісному вимірі, збройних сил, вже не тільки не здатна стати каталізатором розвитку якісно нових форм суспільного життя, а, навпаки, перебуваючи у стані наростаючої творчої деградації, століттями ще зберігає міцну реліктову імперську структуру, свого роду скелет колишнього живого цивілізаційного організму, яка повністю блокує розвиток будь-чого нестандартного і пошукового на величезній площі, яку контролює.

Внаслідок цього зародження нового культурно-цивілізаційного комплексу стадіально вищого типу стає можливим не просто на периферії, а виключно на граничному просторовому віддаленні від імперської метрополії, епіцентру тотально стандартизованої і конвеєризованої "Мегамашини" (Л. Мемфорд), поза зоною контролю попереднього стадіально цивілізаційного утворення імперського типу.

Зокрема, перемігши у персидський війнах, острівна Греція відвоювала для себе становище, по суті, автономне від впливу попередньої доантичної цивілізації (азійської формації) імперського типу. Індо-Китайський цивілізаційний ареал класичного землевласництва зародився і розвивався на віддаленні від імперської Античності (навіть геніальний Олександр Македонський не зміг завоювати стародавню Індію);

Сама Індо-Китайська цивілізація у фазі імперії, занепад якої розпочався приблизно в XIII–XIV століттях і завершився наприкінці XVII, передавши свій експансіоністський архетип євразійським кочовим суспільствам, так і не змогла по справжньому "дотягтись" до середньовічної Європи, де зародився класичний капіталізм.

Таким чином, з об'єктивною необхідністю еволюція історичного процесу набуває зигзагоподібного характеру. Центр всесвітньо-історичного розвитку з регіону Близького Сходу спочатку переміщається у регіон Середземномор'я; пізніше на Далекий Схід, а потім знову на Захід (Середньовічна Європа) і, нарешті, до Північної Америки, де відбулось становлення найбільш розвинених індустріальних форм класичного капіталізму.

Але потім, разом з виникненням геополітичної ситуації принципової поділеності соціального простору, на тлі небаченої експансії капіталістичної метрополії, існування цивілізацій у формі автаркічних утворень припиняється. Класичний капіталізм епохи імперіалізму і колоніалізму у фазі свого циклічного цивілізаційного занепаду починає контролювати практично весь світ, чим, в кінцевому підсумку, і обумовлені соціальні катастрофи двох світових війн і нинішня криза не тільки економічного, а загально цивілізаційного характеру. Але аналіз її особливостей і шляхів подолання, а також існуючих духовно-світоглядних альтернатив – тема окремого дослідження.

Втім, деякі системні характеристики кризи західної цивілізації, які мають паралелі з етапами занепаду попередніх локальних цивілізацій стародавньої Єгипетської, Античної часів Пізнього Риму, Китайської в епоху опіумних війн, безумовно існують. Як відомо, їх проводили такі видатні вчені, як О. Шпенглер, М. Вебер, А. Тойнбі, Л. Мемфорд, П. Сорокін, О. Хакслі, і навіть Дж. Сорос і Ф. Фукуяма.

1. *Шморгун А.* Эстетическое освоение действительности как диалектический процесс / А. Шморгун // Закон единства противоположностей. – К. : Наукова думка, 1991. – С. 286–295. 2. *Шморгун А.* Методологическая функция теории общественно-экономической формации / А. Шморгун. – К. : Наукова думка, 1990. – С. 70–87. 3. *Шморгун А.* Религиозно-мировоззренческие парадигмы Востока и Запада в контексте стадиально-цивилизационной типологии: поиск духовной альтернативы / А. Шморгун // Цивилизационная структура современного мира. Цивилизации Востока в условиях глобализации. Кн. 11. Китайско-Дальневосточный цивилизационный мир и Африканская цивилизационная общность. Глобальные трансформации и уроки для Украины – К. : Наукова думка, 2008. – С. 448–483. 4. *Шморгун О.* Солідаристсько-корпоративна парадигма антикризового розвитку України / О. Шморгун // Культурно-цивілізаційний простір Європи і Україна: особливості становлення та сучасні тенденції розвитку. – К. : Університет "Україна", 2010. – С. 389–402. 5. *Шморгун А.* Религиозно-мировоззренческие парадигмы Востока и Запада в контексте стадиально-цивилизационной типологии: поиск духовной альтернативы. – С. 410–448. 6. Там же. – С. 410–483. 7. *Гофф Ж. ле* Цивилизация средневекового Запада / Ж. ле Гофф. – Екатеринбург : Фактория, 2005. – С. 130–135. 8. *Шморгун О.* Системно-соціологічна типологія суспільної думки: креативний вимір / О. Шморгун // Філософія фінансової цивілізації: людина в світі грошей. Матеріали V Міжнародних філософсько-економічних читань (28–29 травня 2012 року, Ірпінь). – Львів, 2012. – С. 190–213.

Надійшла до редколегії 21.09.12

УДК 141.32 (477)

О. О. Шморгун, канд. філос. наук, доц.,
Центр гуманітарної освіти НАН України

ЕКЗИСТЕНЦІЙНІ ВИМІРИ ПОСТМОДЕРНОГО СВІТОГЛЯДУ: ФІЛОСОФІЯ ПІСЛЯ "СМЕРТІ БОГА"

У статті розглянута роль постмодерного концепту "смерті бога" у формуванні філософського світогляду, здатного адекватно відповідати на виклики глобального катастрофізму.

Ключові слова: "смерть бога", Ф. Ніцше, К. Маркс, З. Фройд.

В статье рассмотрена роль постмодерного концепта "смерти бога" в формировании философского мировоззрения, способного адекватно реагировать на вызовы глобального катастрофизма.

Ключевые слова: "смерть бога", Ф. Ницше, К. Маркс, З. Фрейд.

In the article considered the role of postmodern concept of "death of the god" in forming of philosophical world view capable adequately answer on the challengers of global catastrophism.

Keywords: "death of the god", F. Nietzsche, K. Marx, S. Freud

То Бог помер?
… у нас немає доказів його загибелі…
Який новий відчайдух зважиться
на це неможливе завдання?
М. Онфре "Трактат атеології"

Доба постмодерну ознаменувалася у філософії багатьма "смертями": "смерть автора", "смерть суб'єкта"… нарешті, як один із провідних

концептів – чергова "смерть бога". Чергова, тому що знадобилися б чималі зусилля, аби порахувати скільки разів протягом історії людства "смерть бога" уже проголошувалась у тій чи іншій формі вустами митців, вчених та мислителів. Втім, найчастіше волання до "порожніх небес" асоціюються у нас із творцями доби романтизму, в якій, щоправда, в силу культур-історичних обставин її виникнення, затяте богоборство одних нерідко перепліталося з не менш затятим містичним богошуканням інших. Однак, хоча у якості екзистенційної категорії "смерть бога" вважається вперше проголошеною вустами "людини-динаміта" Ф. Ніцше, уже Генріх Гайне, геній якого, хоча і родом з романтизму, проте багато в чому вже переростає романтичний світогляд, у своїй розвідці "До історії релігії та філософії в Німеччині", сягає світоглядних узагальнень, що за глибиною філософського прозріння та "чорним гумором" на кілька десятиліть випереджають загальновідомий уривок № 125 із "Веселої науки" Ф. Ніцше. Від своєї "колиски в Єгипті", розмірковує Генріх Гайне, майбутній Ієгова здійснив шлях до грізного бога-царя народу Палестини, що зазнав численних впливів, зокрема і з боку асирійсько-вавилонської цивілізації, і зрештою переселився до Риму, "де зрікся своїх національних упереджень" і "проголосив небесну рівність усіх народів" [1]. "Ми бачили, як він (бог – *О. Ш.*) все більше і більше одухотворювався, як він стогнав у блаженній розслабленості, як він зробився велелюбним батьком, загальним другом людства, благодійником всесвіту, філантропом… Все це нічим не могло йому зарадити. Чуєте брязкіт дзвіночка? Станьте навколішки… Це несуть святі дари помираючому богові" [2]. Симптоматично, що на відміну від інших письменників "Молодої Німеччини", до яких належав і Генріх Гайне, Декретом союзного сейму від 10 грудня 1835 року були заборонені не лише уже видані його твори, а й усе, що *буде написано ним у майбутньому*. Не даремно основоположник класичного психоаналізу З. Фройд у своїй скандальній для свого часу праці "Майбутнє однієї ілюзії", присвяченій психоаналізу релігійної свідомості, говорячи саме про ті філософсько-світоглядні висновки, що мають випливати із запропонованої ним концепції релігії як дитячого неврозу нав'язливих станів, який людство має "перерости" так само як більшість здорових дітей переростають свої дитячі нав'язливі неврози, слідом за Генріхом Гайне закликає залишити небо у володінні "янголів та горобців", пропонуючи у іронічній манері німецького поета, смиренно задовільнитися мізерною роллю людини у величезному Всесвіті [3], і замість того, щоб морочити собі голову обіцянками "латифундії на Місяці", доходів з якої за життя нікому не доводилося бачити, як "чесний малоземельний селянин" обробляти поле, яке тебе годує, "переставши очікувати чогось від потойбічного існування й зосередивши всі сили, що вивільнилися, на земному житті" [4].

Разом з тим, сам З. Фройд не плекає зайвих ілюзій з приводу того, що людство коли-небудь зможе повністю відвикнути від "релігійного снодійного" і, тим паче, що процес цього відвикання буде безболісним. Майбутнє "зникнення" релігії все ж таки постулюється видатним психо-

аналітиком радше у якості певного ідеалу прогресивного суспільного розвитку, який навряд чи може бути досягнутий в осяжному майбутньому, що споріднює його погляди з аналогічним психо-позитивістським підходом до аналізу релігійної свідомості одного з найвидатніших українських мислителів, І. Франка. "Non Deus hominem sed homo Deum / ex nihilo creavit – в сих словах / лежить здобуток весь моєї праці, / науки й думки… О, щоб хоч в віщім сні / Я міг зирнуть на ті часи, коли… Коли у школах діти, / На торжищах дорослі мужі явно, / Свобідно зможуть повторять те слово! / Ох, та далекий ще, мабуть, той час!" [5] – з сумом констатує І. Франко у своїй філософській поемі "Ex nihilo (монолог атеїста)", яка є яскравим свідченням того, що Україна аж ніяк не залишилась осторонь європейських процесів модерної секуляризації зі "смертю бога" у якості її основоположної філософсько-екзистенційної ідеї.

З іншого боку, повертаючись до постаті хрестоматійного провісника "смерті бога" – Ф. Ніцше, більшість коментаторів його творчості звертають увагу на те, якими страшними психологічними надривами супроводжується у нього переживання боговтрати європейською людиною. Адже напевне найчастіше цитований уривок із "Веселої науки" починається вигуками алегоричного персонажа – "божевільного": "Я шукаю Бога!", що й дало підстави двом чи не найвідомішим у філософському світі дослідникам творчості німецького мислителя, які не випадково одночасно є й основоположниками філософської течії екзистенціалізму, К. Ясперсу та М. Гайдегеру, розмірковувати про своєрідне *богошукання* самого Ф. Ніцше, для якого проголошена ним "смерть бога" була лише відправною точкою, яка мала стати "діагнозом" безнадійно духовно хворої епохи, що знаходиться на межі чудотворного порятунку або остаточної загибелі.

Справді, подальше розгортання сюжету "смерті бога" у "Веселій науці" яскраво демонструє повну розгубленість і страшний психологічний дискомфорт, який відчуває людина після духовної точки опори, абсолютного ціннісного орієнтиру у нескінченно мінливому і багатовимірному світі. "Де Бог? – волає далі "божевільний", – Я хочу сказати вам це! Ми його вбили – ви і я! Ми всі його вбивці! Але як ми зробили це?.. Що зробили ми, відірвавши цю землю від її сонця? Куди тепер рухається вона? Куди рухаємось ми?… Чи не блукаємо ми, наче у безкінечному Ніщо? Чи не дихає на нас пустий простір? Чи не стало холодніше? Чи не наступає все сильніше і більше ніч? Чи не доводиться серед білого дня запалювати ліхтар?… Бог помер! Бог не воскресне! І ми його вбили! Як втішимося ми, убивці із убивць! Найсвятіша і наймогутніша Істота, яка лише була в світі, сплила кров'ю під нашими ножами – хто змиє з нас цю кров? Якою водою ми зможемо очиститися?…". Саме тому, наприклад, К. Ясперс своїй роботі "Ніцше і християнство" прямо говорить про спробу Ф. Ніцше запропонувати секуляризовану версію християнської есхатології. М. Гайдегер, підводячи підсумок першої частини своєї програмної праці "Ніцше і порожнеча", що має назву "Слова Ніцше "Бог помер", зазначає наступне: "… достатньо буде замислитись над хоча б над тим,

що говорить про смерть бога божевільний і над тим як він це говорить… Чи ця людина божевільна? Наскільки? Вона звихнулась. Бо ж зрушилася з площини колишньої людини, на якій ідеали, що втратили дійсність… видаються за дійсні… ця… людина… не має нічого спільного з повадками байдикунів, що зібралися на майдані, "що не вірять" у Бога. Тому, що ці люди не вірять у Бога не тому, що він як такий втратив для них достовірність, а тому, що вони самі відмовились від можливості вірувати і вже не можуть шукати Бога… На противагу їм, ця божевільна людина… – це та людина, що шукає Бога: гукаючи, волає до Бога" [6].

Коментуючи подібні підходи важливо відзначити, що як і сам Ф. Ніцше, так і більшість його філософських "критиків" відзначаються афористичним стилем філософування, що уже саме по собі породжує певну двозначність. Не кажучи вже про те, що всі сучасні "версії" філософії Ф. Ніцше, так чи інакше, намагаються "вписати" його вчення в реалії сьогодення, знайти в ньому відповідь на болючі питання трагічної долі людської цивілізації у XX та XXI століттях. Так, зокрема, не варто забувати, що період особливої зацікавленості К. Ясперсом та М. Хайдегером творчістю Ф. Ніцще припадає на 1936–1940 роки – період дуже знаковий для Німеччини та й всієї Європи. Звісно, наразі я не буду торкатися численних дискусій стосовно зв'язків М. Хайдегера з німецьким нацизмом та не менш складної теми філософії Ф. Ніцше "на службі" у нацистської ідеології. Однак, в цьому контексті передусім звертає на себе увагу твердження Ф. Ніцше про те, що незабаром настануть часи, "…коли йтиме боротьба за світове панування; вона йтиме в ім'я основоположних філософських учень" [7], яке також часто можна зустріти серед найбільш вживаних його філософських цитат. Саме цією думкою Ф. Ніцще підсумовує М. Гайдегер свій "Європейський нігілізм", коментуючи її таким чином: "Справа, звісно, не у фактурі філософських учень… Сила "філософського" вчення тепер у тому, що воно як таке забезпечує для нової людини необхідну мета-фізичну компетентність, санкцію на охоплення світового цілого. Ніцше зовсім не мав на увазі, що боротьба за необмежену експлуатацію землі у якості сировинної бази та за холоднокровне застосування людського матеріалу на службі волі до влади буде явним чином апелювати до якоїсь філософії в якості опори чи у хоча б у якості фасаду… Це не означає, що якась європейська нація покликана здійснити світове панування. Це означає, що новій людині епохи ідеологій просто нема чого більше робити на землі, окрім того, щоб укріплювати та увічнювати своє абсолютне панування над нею…" [8]. Впадає в око, що М. Гайдегер не зовсім щирий у своїх філософських підсумках, адже сама Німеччина тих років була яскравим прикладом саме протилежних тенденцій. Однак, принципово важливо зазначити: пишучи ці рядки, М. Гайдегер слідом за Ф. Ніцше фактично визнає, що християнська ідея, навіть у її модернізованій нео-романтичній формі фактично вичерпала себе як месіанський ідеал національної консолідації та засіб духовної мобілізації часів "Весни Народів". Звідси й відчайдушний пошук видатним німецьким мислителем на тлі "європейського нігілізму"

20–30-х років XX століття принципово нових морально-етичних ідеалів духовного відродження, які б не потребували спиратися на авторитет бога принаймні в його класичному християнському розумінні.

З іншого боку, один із відомих сучасних дослідників філософії Ф. Ніцше, нідерландець С. Шааб акцентує на її подібності до марксизму. "Марксова діалектика відчуження щодо її здійснення зумовлює найвищу міру негативності, що засвідчує пролетаріат зі своєю абсолютною втратою людськості й давніх людських цінностей. Той факт, що пролетарям нема чого втрачати окрім своїх кайданів і в той же час вони мають здобути світ характеризує тоталітарний вимір Марксового зняття кайданів із… революційних сил, – сил, які є рушієм знищення… ці сили відповідають тому, що Ніцше називає активним нігілізмом… Узгодженість Маркса і Ніцше видається більшою, аніж вона є насправді… у Ніцше звільнення деструктивних сил може бути логічною імплікацією, ба більше, симптомом нігілістичного процесу, тимчасом як сили та імпульс можуть, однак, потім ставати креативними, якщо вони знову пов'язуються і скеровуються активними *творчими* силами… Самознищення… жодним чином не є умовою, достатньою для творення" [9], – пише він на сторінках роботи "Нездатність забувати. Новий погляд Ніцше на питання про істину", аналізуючи схожість "проектів" марксівської та ніцшеанської переоцінки цінностей. Ключовим поняттям, яке фіксує цю схожість, на думку С. Шаапа, є так званий "активний нігілізм", що, на противагу "пасивному" нігілізму старого християнського світу, пов'язується нідерландським філософом із вивільненням революційної енергії, що знімає моральні обмеження, освячені християнством, щось на зразок знаменитого "якщо бога нема, то все дозволено" Ф. Достоєвського, що активно впроваджується у соціальну практику.

Однак, як видно з наведеної цитати, С. Шаап обстоює думку, що якщо марксівський варіант "революції цінностей" однозначно запрограмований на тоталітаризацію соціальної реальності, де свобода творчої індивідуальності поглинається "масами" революційно налаштованого пролетаріату (що й показав радянський досвід побудови "нового світу" на руїнах старого), то аналогічна революція, здійснена самотужки Ф. Ніцше у його фундаментальній "Переоцінці всіх цінностей" (повний корпус якої, принаймні таким, яким його бачив сам німецький мислитель, так і не був ним завершений), потенційно здатна породжувати креативні ідеї саме завдяки усвідомленню ним небезпеки тотального руйнування всього соціального устрою дощенту, що одночасно супроводжується духовним саморуйнуванням. Адже, згідно С. Шаапу, для Ф. Ніцше "…"смерть Бога" – це жодним чином не войовнича прокламація, не заклик, що має на меті без сумніву і поспішно покласти край впливу церкви та релігії. Щодо цього теза про "смерть Бога" – це просто чітке застереження. Войовнича позиція вважається з боку Ніцше небезпечною. "Смерть Бога" – це жодним чином не… проголошення війни… войовничий атеїзм не девальвує, але в решті-решт посилює реактивну роль, моралістичну роль релігії" [10].

Подібний коментар С. Шаапа своєю двозначністю іще більше заплутує і без того не прості "стосунки" Ф. Ніцше з християнством. З одного боку, його твердження про те, що німецький мислитель уникав різкої войовничої позиції стосовно церкви та релігії, як мінімум, недостатньо обґрунтоване. Адже, важко припустити, що вдаючись до теоретичних узагальнень такого високого системного рівня, С. Шаап оминув своєю увагою хоча б таке першоджерело, як знаменитий "Закон проти християнства", датований 30 вересня 1888 року (листок, на якому був написаний текст, був власноруч приклеєний Ф. Ніцше до рукопису роботи "Антихристиянин"), в якому звучить абсолютно безкомпромісна позиція саме "войовничого атеїста", втім, звісно, не в радянському, а у філософському сенсі цього слова.

З іншого ж боку, С. Шаап акцентує увагу на надзвичайно важливому вимірі ніцшеанської критики релігії – його пророчому застереженні стосовно "атеїзму навиворіт", що у своєму страшному догматизмі не лише не поступається підданому німецьким мислителем нищівній критиці християнству, а й навіть "перевершує" його, апелюючи до значно більш примітивних релігійно-міфологічних пластів людської психіки (що яскраво демонструють ідеології тоталітарних режимів XX століття), чим і пояснюється загальновідоме різко негативне ставлення Ф. Ніцше до марксизму, зведеного до рівня ідеології соціалізму.

Разом з тим, викликає подив, що С. Шаап, апелюючи до тоталітарної версії марксизму, що мала, по суті, так само мало спільного зі справжніми філософсько-економічними поглядами К. Маркса, як і образ "істинного арійця", створений німецькою пропагандою часів Третього рейху, із постаттю Ф. Ніцше, чомусь залишає поза увагою його світоглядні першовитоки. А між тим критика релігії раннім К. Марксом за своїм романтично-антикапіталістичним, майже художнім пафосом дуже нагадує пасажі із ніцшівського "Так казав Заратустра…" або "Антихристиянина": "Релігія – це зітхання пригніченої тварі, серце безсердечного світу, подібно до того, як вона – дух бездушних порядків. Релігія є *опіум* для народу. Критика скинула з кайданів фальшиві квіти, що їх прикрашали – не для того, щоб людство продовжувало носити ці кайдани, …а для того, щоб воно скинуло ці кайдани і простягло руку за живою квіткою. Критика релігії звільняє людину від ілюзій… щоб вона оберталася навколо себе і свого дійсного сонця. Релігія є лише ілюзорне сонце, що рухається навколо людини до тих пір, поки вона не починає рухатися навколо себе самої" [11].

Блискуче гуманістичний смисл філософії К. Маркса схоплює видатний представник нео-марксизму Е. Фром, з робіт якого, зокрема, присвячених ранньому К. Марксу, яким він постає у своїх "Філософсько-економічних рукописах 1844 року", власне, і починається реабілітація марксизму у західній філософії, зняття з нього "матеріалістичного" тавра й очищення його від тоталітарно-ідеологічних нашарувань. "Мета Маркса полягала у духовній емансипації людини, у звільненні її від кайданів економічної залежності, у відновленні її особистісної цілісності, котра мала допомогти їй відшукати шлях до *єднання з природою та іншими*

людьми, – пише Е. Фром на сторінках своєї програмної праці "Концепція людини у К. Маркса", – Філософія Маркса нерелігійною мовою означала новий радикальний крок вперед по шляху до індивідуалізму, тобто тієї мети, якою керувалося вся західна суспільна думка з часів Відродження, Реформації та до середини XIX століття" [12].

Однак, чи можна говорити про те, що сьогодні, у XXI столітті цей проект гуманістичної "переоцінки цінностей" нарешті завершено хоча б теоретично, не кажучи вже про "заземлення" його на рівень повсякденної практики масової свідомості? Іншими словами: чи справді "бог помер" і чи може він "померти" взагалі? Саме це запитання ставить перед собою і читачем сучасний представник нової хвилі своєрідного французького пост-постмодернізму (що характеризується критичними настановами тепер уже стосовно, колись здавалося, наскрізь і остаточно критичного "класичного" постмодернізму, одночасно прагнучи зберегти його конструктивні філософські надбання) М. Онфре у своєму філософському "Трактаті атеології (фізика метафізики)". І приходить до невтішного висновку: "… бог не є мертвим і не вмирає, попри те, що думали Ніцше і Гайне. … тому що він не є смертним. Фікція не може померти, ілюзія не гине, дитяча казка не займається критикою власної фіктивності… Бог, змайстрований смертними за їхнім збиральним образом, існує лише для того, щоб зробити повсякденне життя більш стерпним усупереч спрямуванню всіх нас до небуття. Частина людей серед нас не може знести думки, що ми всі маємо померти, а тому починає вишукувати ілюзії… Адже Бог знищує все, що йому протистоїть, починаючи з розуму, самостійного мислення, критичного духу. Все інше відбувається за ланцюговою реакцією…

Останнє божество зникне разом з останньою людиною. А з нею – страх, боязнь, тривога – ті інструменти, якими створюються божества. Жах перед "нічим", нездатність інтегрувати смерть, як природний, неминучий процес, до якого треба підійти осмислено" [13].

Таким чином, М. Онфре формулює надзвичайно складну і першочергово важливу світоглядну проблему, від розв'язання якої зусиллями сучасної філософії, на мій погляд, напряму залежатиме виживання людства. Причому йдеться вже не про стоїчну позицію прийняття власної смертності, а про усвідомлення неминучості загибелі всієї людської цивілізації не в "астрономічній перспективі", а у дуже недалекому за мірками історії майбутньому, в результаті глобальних катастроф, спровокованих діяльністю людини "розумної", якщо вона нарешті не знайде в собі достатньо духовної сили та мужності, щоб подивитися в очі смерті відкритими очима, що, своєю чергою, передбачає проходження через горнило ніцшеанського "нігілізму" як свого роду екзистенційного "відчаю", лише "по той бік" якого (згідно сартрівської версії екзистенціалізму) на людину чекає справжня свобода і можливість активно діяти *в цьому* світі, не ховаючись від реальності за трухлі церковні лаштунки посмертного воздаяння та вічного потойбічного життя.

1. *Гейне Г.* Собрание сочинений : в 10 т. Т. 6 / Генрих Гейне. – Л. : Государственное издательство художественной литературы, 1956–1959. – С. 92. 2. Там же. – С. 93. 3. Сумерки богов : Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж. П. Сартр : сборник. – М. : Издательство политической литературы, 1989. – С. 121. 4. Там же. – С. 136–137. 5. *Франко І.* Зібрання творів : у 50 т. Т. 4 / Іван Франко. – К. : Наукова думка, 1976–1986. – С. 13. 6. *Хайдеггер М.* Ницше и пустота / Мартин Хайдеггер ; [сост. О. В. Селин]. – М. : Алгоритм, Эксмо, 2006. – С. 77. 7. Проблема человека в западной философии : сборник переводов с англ., фр., нем. / сост. и послесл. П. С. Гуревича ; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М. : Прогресс, 1988. – С. 321. 8. Там же. – С. 312. 9. *Шаап С.* Нездатність забувати. Новий погляд Ніцше на питання про істину / Сібе Шаап. – К. : Видавництво Жупанського, 2009. – С. 107–108. 10. Там само. – С. 53. 11. *Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В. И.* О диалектическом и историческом материализме / К. Маркс, Ф. Энгельс, В. Ленин. – М. : Издательство политической литературы, 1984. – С. 512. 12. *Фромм Э.* Душа человека / Эрих Фромм. – М. : Республика, 1992. – С. 377. 13. *Онфре М.* Трактат атеології : фізика метафізики / Мішель Онфре. – К. : Ніка-Центр, 2010. – С. 32–34.

Надійшла до редколегії 21.09.12

Е. А. Юрченко, асист., Національний транспортний університет

ПЕРСПЕКТИВИ РЕ-АКТУАЛІЗАЦІЇ МІФОЛОГІЧНОГО СВІТОГЛЯДУ В ПОСТМОДЕРНУ ДОБУ (аналіз в контексті поглядів І. В. Бойченка на міфологію як онтологічний феномен)

В статті аналізуються перспективи ре-актуалізації міфологічного світогляду в добу постмодерну. Аналіз відбувається в контексті поглядів І. В. Бойченка на міфологію як онтологічний феномен.

Ключові слова: міфологічний світогляд, міфологія, ре-актуалізація, раціоналізм, антропоцентризм.

В статье анализируются перспективы ре-актуализации мифологического мировоззрения в эпоху постмодерна. Анализ происходит в контексте взглядов И. В. Бойченко на мифологию как онтологический феномен.

Ключевые слова: мифологическое мировоззрение, мифология, ре-актуализация, рационализм, антропоцентризм.

The article analyzes the prospects of re-actualization of the mythological worldview in the postmodern era. The analysis takes place in the context of I. V. Boichenko's views on the mythology as ontological phenomenon.

Keywords: mythological world view, mythology, re-actualization, rationalism, anthropocentrism.

Вступ

Сьогодні, коли відбуваються докорінні зміни в соціокультурній сфері України та світу. Життєво необхідним є пошук нових шляхів розвитку духовної культури та культури в цілому.

Метою статті є аналіз перспективи ре-актуалізації міфологічного світогляду в добу постмодерну. Предметом статті є осмислення потенціалу досліджень І. В. Бойченка в галузі вивчення міфології як онтологічного феномена, в контексті вище означеної проблеми.

Основна частина

Сьогоденну соціокультурну ситуацію можна визначити як "Постмодерну добу". Безумовно це визначення не є ідеальним але воно вірно оцінює її як добу "після Модерна" (точніше після розчарування в Модерні та його проекті). Крім того таке визначення є, на даний момент, загально вживаним в соціо-гуманітарних науках.

Існують різні визначення того чим власне є Постмодерн і які ознаки є визначальними для його сутності але ми відзначимо лише деякі з них, що відіграють принципову роль в контексті даної роботи.

По-перше, поліфонічність та багатогранність які різко відрізняються від моністичності Модерну. Це своєрідна "протейність" (від персонажа давньогрецької міфології Протея), здатність змінювати форму без обмежень, коли ніби то взаємовиключні речі перетворюються одна в одну або змінюються місцями.

По-друге, визнання рівноцінності різних форм осягнення світу. Різні світогляди в межах Постмодерну є рівними. Міфологічний світогляд є не кращим і не гіршим за філософський або релігійний. "Відношення до міфологічного осягнення людського буття в культурі Постмодерну таке ж, як і до будь-яких інших форм осмислення дійсності – дистанційоване, іронічне, але водночас – не негативне й не нехтуюче. Міф розглядається як повноцінний, але лише один з багатьох можливих способів сприйняття світу власного буття людини" [1].

По-третє, відхід від раціоналізму доби Модерну, що в свою чергу створює підстави для різноманітних ірраціональних явищ в сучасному соціумі. Наприклад, сьогодні спостерігається спалах інтересу до надприродного але, переважно, не в формі стандартної релігійності (хоча інтерес до неї зберігається і, навіть, має позитивну динаміку), а в формі таких архаїчних проявів як віра в магію, нео-релігійні культи (які не зважаючи на свою сучасність несуть в собі чимало архаїчних рис), пряме звернення до архаїчних до-монотеїстичних культів. Також варто згадати різке підвищення інтересу до різноманітних проявів "альтернативного" наукового знання, за якими не рідко простежуються спроби апелювати до тих чи інших сакральних вчень.

Четверте, відхід від пост-просвітницького антропоцентризму, який довгий час був стрижнем світогляду доби Модерну. Це відбувається паралельно з вражаючими науковими відкриттями в галузях біо- та інфотехнологій, які можуть поставити питання про саму межу "людськості". Химери людей та тварин, розумні машини з ознаками особистості, напівживі істоти (в тому числі розумні), генетично модифіковані люди: всі ці персонажі наукової фантастики або фільмів жахів можуть стати реальністю вже не завтра, а сьогодні. Ця ситуація вимагає світоглядної відповіді.

П'ята властивість доби Постмодерну: постмодерністська епоха дистанціюється від можливості міфу, але люди не перестають випробовувати потребу в міфі або, принаймні, в симуляції міфу, тобто в міфі-ілюзії. Потребою в міфі-ілюзії пояснюється феномен сучасної масової культури. Чуйна до соціального замовлення, масова культура починає проводити локальні ігрові міфи, що мають специфічного адресата і що стосуються специфічної області життя, що зводиться до загальнозначущого масштабу.

Безумовно перелічені ознаки сучасної (але вже не Модерної) доби є зовсім не вичерпними але вони цікавлять нас в контексті нашої теми.

Тепер перейдемо до визначення того, що таке міфологія. На думку І. В. Бойченка міфологія це "…така форма духовно-практичного освоєння світу людиною, яка для самої цієї людини постає у вигляді онтологічного феномена, первинного буття. тобто буття безумовного та синкретичного, ще неподільного на буття матеріальне та духовне внаслідок споконвічності, первісності даного явища людської культури" [2]. Тепер перейдемо до аналізу того чи можлива ре актуалізація міфологічного світогляду в добу Постмодерну.

"Протейність", поліфонічність, синкретичність.

Як зазначалось вище, доба Постмодерну відходить від монізму властивого добі Модерну але чи можна вивести з цього висновок про реактуалізацію міфології? На нашу думку так. Міфологічний світогляд є фундаментально нероздільним, в ньому неоднозначний поділ на добро та зло, відсутній поділ на поцейбічний та потойбічний світи, персонажі міфів нерідко змінюються місцями або перетворюються один на одного, все в міфології справляє враження плинності та неоднозначності. "Міф взагалі, славянський міф зокрема, попри всю свою позірну примітивність і простоту, насправді – утворення вкрай складне та багатовимірне. У міфі взаємо проникають одне одного суб'єкт та об'єкт, герой і трикстер, річ (предмет) і річ (мова, слово), одиничне та загальне, єдине і множина, зміст і форма, простір і час, реалія та символ" [3].

Це цілком відповідає реаліям доби Постмодерну. Світ знов стає багатоманітним, не "чорно-білим", а "багатобарвним". Міфологічний світогляд чудово відповідає налаштуванню людини доби Постмодерна.

Рівноцінність форм осягнення світу.

Як вже зазначалось вище, міфологія сприймається в добу Постмодерна не гірше і не краще за інші різновиди світогляду. Це обумовлюється двома моментами. "По-перше, і сьогодні існує не так вже й мало народів, для яких первісно-споконвічне осмислення реальності постає не тільки як органічне, внутрішньо ї притаманне, а й взагалі як єдино вірне, універсальне в традиційному розумінні цього слова …сфера міфологічного бачення світу буття і в минулому, і в наші часи аж ніяк не обмежується життєдіяльністю лише таких традиційних історичних культур. Відомо, що важливою особливістю міфологічного світовідношення є його нерефлексивність, неусвідомленість самого себе. Саме тому міфологічне осягнення царини буття людини в певному розумінні постає як вічний "золотий сон" людства, колективне сновидіння, тоді як звичайне сновидіння може розглядатися як своєрідний індивідуальний міф. Розглянуте в означеному ракурсі міфологічне світовідчуття історичної та природної дійсності, тобто усього обширу буття людства, відіграє роль специфічного найзагальнішого неусвідомлюваного духовного середовища людства як форми існування мислячого духу в Універсумі" [4]. Ця цитата чудово ілюструє важливість міфологічного світогляду для людства. В добу Модерна саме слово міф мало достатньо чітку негативну конотацію але в добу Постмодерна ситуація змінилась на радикально іншу, можливо діаметрально протилежну.

Відхід від раціоналізму.

"Деконструкція Логосу" є однією з фундаментальних ознак Постмодерну. Але відхід (хоча, можливо, неповний) від раціонального неминуче призводить до підсилення альтернативних форм осягнення дійсності і, в першу чергу, варто згадати про міфологію.

"Варто взяти до уваги, що, попри свої багатозначність та "протеїзм", тобто розмаїту і неперервну мінливість, міфові. У ході свого історичного розвитку духовного життя людей, зокрема – і наших пращурів, постійно і дедалі очевидніше протиставлявся логос як начало стійке і раціональне, закон буття і зовнішнього світу, і самої людини. Саме протистояння логічному. логосу і стає одним із найвизначальніших співвіднесень, через які визначається своєрідність міфу. Проте міф при цьому протистоїть логосу не просто як нестійке – стійкому, плинне постійному, унікальність чуттєвому образу –загальності раціонального. Міф постає як єдність протилежного, як утворення, в котрому єдино стійким є нестійкість, єдино постійним – непостійність, єдино узагальненим – чуттєве" [5].

Міфологічний світогляд в набагато більшій ступені відповідає відходу від логоцентризму ніж релігійний (хоча це не обумовлює відходу від релігії як такої, а навпаки її оновлення за рахунок пробудження в ній міфологічних початків). Цікаво, що відповідні процеси відбуваються вже сьогодні. Навіть в традиційних монотеїстичних релігіях, таких як православне та католицьке християнство, збільшується тяга вірних до міфологічних елементів, до ірраціонального (в цьому випадку супра-раціонального).

Водночас ми бачимо пробудження масового інтересу до альтернативних форм сакрального, в тому числі в магічній формі. І тут знову необхідно згадати про деякі фундаментальні ознаки міфологічного світогляду.

"Однією із відмітних і сутнісних рис міфології є її магічний характер. Магію можна попередньо визначити як індивідуальні чи колективні дії, що мають культовий характер і мають за мету активний вплив, спрямований на зміну перебігу процесів і явищ дійсності у бажаному напрямі за допомогою зовнішньо незвичайних (у міфології) та надзвичайних. надприродніх сил (у релігії). Магічність є невід'ємною ознакою не тільки міфології, а й релігії. Однак якщо для релігії ця риса хоч і важлива. але при цьому все ж, як правило, не засаднича, то для міфології вона постає характеристику основоположну. такою. що визначає саму суть міфології" [6].

Криза антропоцентризму.

Сьогодні речі які вчора вважались абсолютно фантастичними вже стають реальністю. Сучасні наука та технологія ставлять під питання саме поняття "людськості". В першу чергу мова йде про інформатику та біотехнології. Поява гуманізованих машин або химер людей з іншими біологічними видами можливо стає реальністю просто зараз. В межах антропоцентризму на пов'язані з цим питання світоглядного плану важко знайти відповідь. Але міфологія, з її багато вимірністю та "протейністю" здатна дати ці відповіді. Міфології народів світу були далекі від антропоцентризму, вони буквально переповнені персонажами та образами які несуть на собі відбиток антропності, але не є людьми. Людина

міфологічного світогляду жила в світі населеному безліччю антропоморфних але явно не людських істот. Парадоксальним чином саме в межах міфології відбулось вичленення людського з навколишнього світу.

"На відміну від релігійного споглядання, заснованого на поділі оточуючого людину світу на поцейбічний і потойбічний, міфологія розглядає світ як щось єдине, одне. Звідси така важлива риса міфологічного осягнення історичної дійсності, як перевертництво, тобто переконаність у тому, що ніщо не виникає, не народжується і відповідно ніщо не зникає, не вмирає, все лише змінює одні форми існування на інші форми (семантичний ряд перетворень). Все перевертається на все, довільне явище, довільний процес і довільна річ можуть перевернутися на будь-яку живу чи неживу істоту, річ, явище, процес тощо.

Водночас, навряд чи правомірно розглядати перевертництво як просте перевтілення одних формоутворень сущого в інші. У міфології це не звичайне перетворення, воно є магічною за своєю сутністю і нерідко тимчасовою, з наступним поверненням до вихідного образу, зміною. Подекуди перевертництво постає в міфах як опозиція істинного й хибного, спрямована або ж на виявлення істинного, або ж, навпаки, на його приховування під якоюсь облудою; з його допомогою у міфологічній свідомості осягається, хоч і в перетвореній формі, модифікація чи взагалі трансформація тих, уже не природних, але ще й не соціальних, не суто історичних форм діяльності, ролей і статусів. І, зрештою, вже на етапі старіння й поступового розкладу міфологічної форми сприйняття реальності в ній фіксується й процес поступового виокремлення власне історичного світу з світу природного і своєрідна перевернутість цих світів один щодо іншого. Фіксується, звісно ж таки, у "непрозорих", перетворених формах, зокрема через протиставлення цього та потойбічного світу. Хоча у формі типового таке протиставлення здійснюється лише в релігії і, по суті, є індиферентним для міфології на класичному етапі її розвитку, у пізній період дистинкція поцейбічного й потойбічного виявляється дедалі чіткіше" [7].

Безумовно, достатньо сміливо проводити паралель з образом перевертництва в міфах та виходом за межі "людськості "обумовленим революційним розвитком технологій але, в міфології, на відміну від релігійного світогляду або гуманізму доби Модерну, можна принаймні знайти певний "прецедент" і, спираючись на нього, виробити нові критерії "людськості".

Потреба в міфі і її прояви в культурі доби Постмодерну.

перехід до ситуації постмодернізму викликає до життя наступний парадокс: постмодерністська епоха дистанціюється від можливості міфу, але люди не перестають випробовувати потребу в міфі або, принаймні, в симуляції міфу, тобто в міфі-ілюзії.

Потребою в міфі-ілюзії пояснюється феномен сучасної масової культури. Чуйна до соціального замовлення, масова культура починає проводити локальні ігрові міфи, що мають специфічного адресата і що стосуються специфічної області життя, що зводиться до загальнозначущо-

го масштабу. До вказаного відноситься "американський інститут" "зірок" (естради, спорту, кіно, телебачення). Позбавлена міфології як підстави буття, людина енергійно "споживає" її на якійсь "вузькій ділянці": гіперкульт зірок поп-культури є слідством і зворотною стороною відсутності культу в нормальному розумінні цього слова. Таким же чином міфологізуються і "жести державності", коли локальним політичним конфліктам додається статус Великих Битв.

В літературі потреба в міфі-ілюзії виражається в популярності квазіепосів типу "Володаря кілець" Дж. Р. Толкієна або "Відьмака" А. Сапковського. Нарешті, постмодерністський тип існування міфології виявляється у феномені "культових текстів", об'єднуючі декілька творів різних видів мистецтв під однією назвою і з одними героями (фільм і продовження, книга і продовження), індустрію сувенірів (іграшок, футболок) і однойменних солодощів (шоколаду, жувальної гумки), підтримку у вигляді комп'ютерних ігор (які дозволяють споживачу самому ставати суб'єктом міфу), використовування символіки "культових текстів" в мультиплікаційних фільмах, відеокліпах, телешоу, при оформленні паркових атракціонів і інтер'єрів суспільних закладів і, в окремих випадках, такий соціальний прояв впливу культових текстів на свідомість обивателя, як "ролеве моделювання", коли дорослі люди в цілях ескапізму цілком "серйозно" грають в культових персонажів. Яскраві приклади "культових текстів" це "Зоряні війни", "Володар кілець", "Твін Пікс" та ін.

Конструюється достатньо нав'язлива міфологія, магія назви затягує в орбіту "культового тексту" все більше людей, фінансів і територій. Проте ця міфологія наскрізь ігрова, карнавальна, не здатна претендувати на роль істинної космогонії. Дуже часто окремі складові "культового тексту" обіграють один і той же сюжет по-різному, дуже високий відсоток варіантності – кожна така космогонія наперед приречена на швидке забуття.

За наявності стійкої тенденції до стандартизації, спочатку властивій масовій культурі і твореним нею міфам, останніми роками виникає зустрічна тенденція – до посилення різноманітності у сфері духовного виробництва. Швидко насаджувана масовою культурою нова міфологія впливає на швидкість виникнення нових субкультур. У свою чергу масова культура вимушена орієнтуватися на вимоги виникаючих субкультур і коректувати свою міфологію, виходячи з міркувань моди. При цьому слід акцентувати увагу на тому, що мода на продукцію "духовного виробництва" (тобто актуальність "культурної пропозиції") не є результатом тенденцій, що стихійно розвиваються, а диктується соціальним замовленням.

Резюмуючи, треба відзначити, що природнім виходом з лабіринту квазі-міфологій є пробудження та повернення реального міфу в культуру. Оскільки потреба в ньому існує і перманентне її задоволення сурогатом не можна вважати адекватним рішенням проблеми.

Висновки

Ситуація доби Постмодерну відкриває перспективи для потужної реактуалізації міфологічного світогляду. Найрізноманітніші прояви сучасної доби, від особливостей масової культури до біотехнологічної рево-

люції та розквіту "диких", неоархаїчних форм сакрального є цьому підтвердженням. Але навряд варто очікувати повернення міфологічної доби в відомих нам формах. Доба Постмодерну стане ареною повернення міфологічного як "тотожного, але не того самого", в дусі сферичного бачення історії та концепції "вічного повернення" Фрідріха Ніцше.

1. *Бойченко І. В.* Буття людини в суспільстві :відносини, спілкування, духовність: історико-філософський ракурс : монографія / І. В. Бойченко та ін. – К. : Промінь, 2010. – С. 94–95. 2. Там само. – С. 33. 3. Там само. – С. 42. 4. Там само. – С. 71, 74. 5. Там само. – С. 52–53. 6. Там само. – С. 38. 7. *Бойченко І. В.* Філософія історії : підручник / І. В. Бойченко. – К. : Знання, 2000. – С. 20.

Надійшла до редколегії 21.09.12

ЗМІСТ

МАТЕРІАЛИ МІЖНАРОДНОГО НАУКОВОГО СЕМІНАРУ "ВІТГЕНТШТАЙНОЗНАВСТВО У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ"

Iagodzinskyi S.
"Language-game" in social networks' space 3

Kozik I.
Wittgenstein in Post-Soviet area: past and now 5

Kutsenko-Lada G. V., Kostiuk G. S.
Importance of L. Wittgenstein's concept of "Picture of theworld"
for contemporary psychology.....8

Laktionova A. V.
Wittgenstein and Haack on justification 12

Seyed Mohammad H. Mir-Mohammadi
How philosophy of Wittgenstein helps the paradigm shift in Iranian philosophy 14

Moskalyk V. V.
L. Wittgenstein: the transformation of the research subject.....16

Munz Volker A.
On Editing secondary Sources 19

Nikonenko S. V.
Later Wittgenstein's anti-realism.....20

Petick Y.
Vasiliev on Wittgenstein.....22

Pichler Alois, Falch Rune J.
Open Access to Wittgenstein Primary and Secondary Sources.....22

Rohozha M. M.
Is ethics possible as a science? (arguments of L. Wittgenstein and O. Drobnitsky) ...25

Surovtsev V. A.
B. Russell and F. P. Ramsey on Infinity and Wittgenstenian Notion of Tautology 30

Tenkova L. V.
Language games, discourse and the indoctrination paradox 31

Yarmolitzka N. W.
Reconstruction of the philosophical views of Ludwig Wittgenstein.....35

Zakharchenko M.
Critical reception of Ludwig Wittgenstein's ideas
through the perspective of communicative philosophy 37

МАТЕРІАЛИ ФІЛОСОФСЬКИХ ЧИТАНЬ ПАМ'ЯТІ І. В. БОЙЧЕНКА "ЛЮДИНА. ІСТОРІЯ. ЦИВІЛІЗАЦІЯ"

Михальченко Н. И.
Методологические проблемы анализа региональных цивилизаций 43

Баумейстер А. О.
Етапи становлення і розвитку схоластичної традиції на латинському заході.....56

Бойченко М. І.
Філософське переосмислення поняття "наукова школа"
і наукова спадщина І. В. Бойченка.....66

Бойченко Н. М.
Осмислення автономії університету
в контексті створення етичного кодексу викладача вищої школи.....73

Бойченко О. І.
Вчення про освіту та виховання у філософії раннього конфуціанства.....80

Брижнік В. М.
Культурно-історичні підстави сучасної цивілізаційної кризи
символічного сприйняття соціальної дійсності 91

Волковський В. П.
Цивілізація або цивілізації: цивілізація як зростання у людськості
та свободі за творчістю М. Драгоманова 104

Захарченко М. С.
Критична рецепція ідей Людвіга Вітгенштайна
у межах комунікативної філософії (на прикладі робіт Юргена Габермаса) 111

Зінченко В. В.
Соціально-філософська альтернатива стратегій суспільного розвитку:
самоврядний лібертаризм versus неолібералізм 117

Кебуладзе В. І.
Ідея Європи: мета, гіперцивілізація, відповідь.....134

Кіктенко В. О.
Подолання методології наукового пізнання Дж. Нідема
в нових моделях реконструкції китайської науки й цивілізації 141

Колесник І. М.
Поняття синхроністичності К.-Г. Юнґа: філософсько-антропологічний аспект ...151

Корабльова В. М.
Історизація як ідеологічний прийом європейської соціогуманітаристики 158

Лелека О. В.
"Радикальне зло": роль та значення у сучасному соціокультурному контексті
(за Ф. Ніцше).....164

Міленіна М. М.
Поховальна культура в типологізаційному осмисленні 171

Пітулей В. В.
Культура і цивілізація: проблема співвідношення понять.....180

Подолян Г. П.
Сучасні тенденції осмислення моральних засад людського буття.....187

Романенко О. Я.
Філософські концептуалізації соціальних передбачень
в контексті осмислення історичного часу.....196

Руденко С. В.
Концепція "побудови світів" Н. Гудмена
у структурі методологічного апарату історії української філософії.....204

Симбірьов Д. В.
Сюжет "кінця історії" в філософії А. Кожева 209

Таранов С. В.
Історія і суспільство у Пауля Тілліха 212

Туренко В. Е.
Щодо питання про історичність природи любові 215

Шморгун О. О.
Проблема цивілізаційного циклізму: системно-синергетичний підхід 222

Шморгун О. О.
Екзистенційні виміри постмодерного світогляду:
філософія після "смерті бога" 228

Юрченко Е. А.
Перспективи ре-актуалізації міфологічного світогляду в постмодерну добу
(аналіз в контексті поглядів І. В. Бойченка
на міфологію як онтологічний феномен).....235

ДО ВІДОМА АВТОРІВ

Редколегія збірника наукових праць "Гуманітарні студії" висуває до авторів такі **технічні вимоги**:

- обсяг статті – 20–22 тис. знаків з пробілами;
- мова – українська, російська, англійська;
- стаття має містити анотацію та ключові слова українською, російською та англійською мовами, УДК;
- формат – RTF,
- шрифт – Book Antiqua;
- кегль: тексту статті – 10, посилань – 9;
- інтервал між рядками – 1.

Оформлення посилань:

- посилання в тексті подаються по порядку арабськими цифрами в квадратних дужках ([1]) без використання автоматичних зносок;
- у кінці статті має міститись нумерований список посилань на літературу по порядку цитування в тексті з вказаними сторінками відповідно до вимог ВАК України. (Наприклад: 1. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество; [Пер. с англ.,общ. ред., сост. А. Ю. Согомонов] – М.: Политиздат, 1992. – С. 197.);
- редколегія вважає некоректним подвійний переклад.

Текст подається на CD, дискеті з роздрукованим примірником або надсилається електронною поштою.

E-mail: rudenko-@ukr.net

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Редколлегия сборника научных работ "Гуманітарні студії" ставит перед авторами такие **технические требования**:

- объем статьи – 20–22 тыс. знаков с пробелами;
- язык – украинский, русский, английский;
- статья должна содержать аннотацию и ключевые слова на украинском, русском и английском языке, УДК;
- формат – RTF;
- шрифт – Book Antiqua;
- кегль: текста статьи – 10, ссылок – 9;
- междустрочечный интервал – 1.

Оформление ссылок:

- ссылки в тексте подаются по порядку арабскими цифрами в квадратних скобках ([1]) без использования автоматических сносок;
- в конце статьи должен быть нумерованный список ссылок на литературу по порядку цитирования в тексте с указаним страниц в соответствии с требованиями ВАК Украины. (Например: 1. *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество; [Пер. с англ., общ. ред., сост. А. Ю. Согомонов] – М.: Политиздат, 1992. – С. 197.);
- редколлегия считает некорректным двойной перевод.

Текст подается на CD, дискете с распечатанным вариантом или присылается на электронную почту.

E-mail: rudenko-@ukr.net

Наукове видання

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 14

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський

Формат 60x84 1/16. Ум. друк. арк. 14,41. Наклад 100. Зам. № 212-6232.
Гарнітура Times. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл15.
Підписано до друку 18.10.12

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