

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 20



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.

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР	А. Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України
ЗАСТУПНИК ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА	С. В. Руденко, канд. філос. наук, доц.
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	Л. В. Губерський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України; В. А. Бугров, канд. філос. наук, доц.; І. С. Добронравова, д-р філос. наук, проф.; Д. В. Неліпа, д-р політ. наук, доц.; М. І. Обушний, д-р політ. наук, проф.; В. І. Панченко, д-р філос. наук, проф.; А. О. Приятельчук, канд. філос. наук, проф.; М. Ю. Русин, канд. філос. наук, проф.; Є. А. Харьков- щенко, д-р філос. наук, проф.; В. Ф. Цвих, д-р політ. наук, проф.; Л. О. Шашкова, д-р філос. наук, проф.; П. П. Шляхтун, д-р філос. 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 29.04.13 (протокол № 10)

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.

ОСОБЛИВОСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ КАНОНІЧНОГО ПРАВА В ЕПОХУ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Стаття присвячена аналізу особливостей функціонування канонічного права в Середньовіччі, розкриті джерела його виникнення, особливості його прояву.

Ключові слова: канонічне право, християнство, релігія, католицизм, влада, духовність, інституція, заповіт, шлюб.

Актуальність теми. Україна є державою з багатими церковними традиціями. Починаючи ще з часів Київської Русі, владні структури завжди намагалися встановити контроль над церквою, і це не дивно, тому що церква мала значний вплив у суспільстві, складаючи невід'ємну частку його культурного та духовного життя, не кажучи вже про ідейні та правничі позиції, на яких знаходиться будь-яка релігія. За радянських часів релігії було завдано значного удару, коли держава намагалася мінімізувати вплив церкви на свідомість людей, пропагуючи атеїстичні погляди. Важко говорити в такій ситуації про свободу переконань, права вільно їх обирати, змінювати і пропагувати. Україна в сьогоденні відмовилася від практики встановлення обов'язкової ідеології та переконань. Вставши на шлях розбудови демократичного суспільства, вона також зіткнулася з проблемою, як саме будувати це демократичне суспільство. Досвід попередніх років був відметений однозначно, а нові відносини, що зароджувалися в суспільстві, вимагали певного досвіду, щоб бути врегульованими і не призвести до кризових явищ.

Канонічне право є невід'ємною частиною складного комплексу специфічного церковного організму. За багатьма особливими ознаками його можна віднести до розряду стабільних утворень, але водночас воно знаходиться у стані постійної взаємодії з соціальними, виробничими, політичними, ідеологічними, духовними, матеріальними та іншими суспільними факторами, які зазнають відносно частих змін. Церкву, звичайно, можна відокремити від держави, але її неможливо відділити від суспільства, спільноти.

Ступінь розробленості проблеми. До історії виникнення та становлення канонічного права зверталось багато дослідників – Дж. Беккер [1], О. Богданович [2], Я. Ван дер Леув [3], Р. Отто [4], Л. Гетц [5], П. Гідулянов [6, 7, 8] та ін. Вищезазначені автори вважають, що юрисдикція церкви щодо своїх співчленів і тим більше щодо мирян зовсім не впливала з Писання і богословських догматів. Виникнення канонічного права було історичним. Пов'язане воно було, по-перше, з прагненням державної влади спиратися на церкву в державних справах, по-друге, з боротьбою церкви за власні привілеї у державах.

Ще наприкінці IV ст. законом римських імператорів Аркадія і Гонорія за християнськими єпископами була визнана роль арбітрів у справах, що стосувалися церкви, або таких, де порушувалися нематеріальні, моральні характеристики міжлюдських відносин. Тим самим передбачалося зробити церкву реальною учасницею державного суду та управління. Справи священнослужителів між собою, після відокремлення кліру, як би непомітно склали внутрішню прерогативу церковної організації. Собором в Агде було безпосередньо заборонено духовним особам викликати інших у світські суди (тобто подавати до них позови і скарги). У 614 р. Паризький помісний собор затвердив повну судову недоторканість священнослужителів, заборонивши будь-яке світське втручання в справи священиків. І, навіть, у разі позовів між церковними і світськими властями, між світськими та духовними особами, перевага юрисдикції була на боці єпископського суду. У цьому й полягала одна з найважливіших станових привілеїв духовенства.

Мета статті полягає у дослідженні особливостей прояву канонічного права у період Середньовіччя.

З утвердженням феодальних відносин церкви, монастирі, єпископи набули всі повноваження сеньйорального суду щодо васалів, підвладного населення. З цього, власне, й бере початок велика влада церковних судів щодо різного роду справ і для різних верств недуховних осіб у тому числі. Суди канонічного права ґрунтувалися на більш складній судовій процедурі, ніж звичайні феодальні суди. Відмінності та особливості проявилися до XII ст., коли в канонічному праві стали помітні традиції римського права, перероблені та оновлені відповідно до нових церковних вимогам. Церква ставилася неприязно до основних судочинних порядків варварських часів і феодального суду. У 1215 р. Четвертим Латеранським собором було заборонено священнослужителям брати участь у судових випробуваннях – ордаліях; тим самим це був шлях пошуку Божої істини, який ставився нібито поза церковного закону. Наполегливо церква переслідувала судові поєдинки. У церковних справах безумовна перевага наддавалася суто письмовій процедурі: "того, чого немає в документах, не існує взагалі". І подача скарги, і заперечення відповіді повинні були бути обов'язково письмовими. Сторони задавали один одному питання в ході слухання за письмовими записками. Рішення суду також фіксувалося. Обов'язково записаними були свідчення свідків – під присягою і під загрозою кари за неправдиві свідчення. Згідно з процедурою канонічного права, сторони могли мати представників, які наводили юридичні аргументи.

Також надавалися посилання на джерела права для допомоги тим, хто позивається. Права сторін бути представленими на церковному суді довіреними особами зумовило високу агомість канонічного права з боку торговців, які часто не мали можливості особисто з'явитися до суду.

Строгий формалізм у судовій процедурі був взаємопов'язаний із, взагалі, новим підходом канонічного права до сенсу судочинства. Суд повинен був не тільки встановити правоту однієї сторони й засудити

іншу, але також суд повинен був з'ясувати істину в справі, навіть у часткових або повних порушеннях інтересів того, хто порушив звинувачення або скаргу. Судді належало самому допитувати сторони, за власним розумом і совістю, йому належало бути внутрішньо переконаним в обґрунтованості та справедливості свого рішення по справі, в тому числі й з точки зору канонічних догматів. Суддя повинен був з'ясовувати не лише матеріальні обставини по справі, але й різного роду мотиви – іноді й "те, що грішник сам, можливо, не знає або із сором'язливості бажає приховати". Це, в свою чергу, призвело канонічні суди до дуже жорсткого ставлення до доказів. Були розроблені деякі правила розмежування доказів: як такі, що не відносяться до справи; неясні або невизначені; які свідчать те, що породжує неясність; які суперечать природі й тому є непотрібними.

Зайві формальні та жорсткі вимоги до природи доказів були утрудненням у порушенні кримінальних переслідувань, а переконання в початковій гріховності будь-якого співчлена мирського життя і його опір покаянню, підштовхнули канонічне право і судочинство до перебільшеної значущості власного визнання щодо обвинуваченого. Це істотно перебудувало інквізицію.

Найважливішим привілеєм церкви стало право на власний церковний суд. Всі особи, що належали до церкви: ченці, монастирські селяни та ін. – підлягали суду церкви і у цивільних, і у кримінальних справах. Виходячи з положення, що всі злочини, пов'язані з гріхом, підлягають суду церкви, вона привласнила собі підсудність у справах ересі (віровідступництва), чаклунства, святотатства (крадіжка церковного майна, насильство над служителями церкви), порушення подружньої вірності, інцест, двоєженство, лжесвідчення, наклеп, підробка документів, помилкова присяга, лихварство. У зв'язку з тим, що майнові договори часто скріплювалися релігійними клятвами, церква оголосила своєю компетенцією також галузь зобов'язальних відносин.

За рішенням IV Латеранського собору в особливі обов'язки церковної влади і надалі входила боротьба з проявами різного роду ересі. Навіть проти просто підозрюваних у ересі або співчутті, якщо ті не зможуть довести свою невинність і спростувати звинувачення, слід було порушувати переслідування. В цих умовах церковні суди повинні були мати особливий інквізиційний характер, виходити з презумпції винуватості та гріховності звинувачених. Переслідування єретиків доручалося монахам домініканського, а потім й інших орденів. Для цього засновувалися особливі посади церковних суддів – інквізиторів. Інквізитори були незабаром визнані неосудними звичайному церковному суду, отримали право на особисте звернення до Папи, були поставлені поза всяким адміністративним контролем. Незалежна від місцевої влади, інквізиція стає в XIII–XVII ст. могутньою силою. Інквізиція могла порушувати переслідування за чутками. В інквізиції одна і та сама особа вела і попереднє розслідування, і суд, а також виносила вирок. Судочинство було таємним, супроводжувалося жорстокими ритуалами, наводило жах. При відсутно-

сті швидкого зізнання вдавалися до тортур, які нічим не регламентувалися. Створювалася ситуація загального жаху. Інквізитори вважали, що краще вбити 60 невинних, ніж дати піти одному винному.

У 1252 р. папа Інокентій IV схвалив створення інквізиційних трибуналів із 12 суддів, на чолі з єпископом. У кримінальних справах власне визнання стало основним видом доказів, які свідчать і про правоту висновків суду, і про гріховну душу злочинця, якій належить каятися. Це положення застосовувалося особливо в питаннях звинувачень в ересі, тому що, при бажанні, під таке могли бути притягнуті будь-які розбіжності з церковними правилами. Після отримання зізнання повинно було відбутися примирення з церквою – відпущення гріхів. Обвинувачений підписував протокол допиту, неодмінно вказував, що зізнання є добровільним. При відмові від цього, або зміну показань обвинувачений повинен бути знову відлученим від церкви і підлягав спаленню живим на вогнищі. Зізнання допомагало уникнути спалення, але вело до довічного ув'язнення, виправдання було дуже рідкісним. На вогнищах інквізиції згоріло багато видатних людей: Жанна д'Арк, Ян Гус, Джордано Бруно та багато інших, що надовго деформувало судочинство в канонічних судах. Церковна судова процедура мала значний вплив і на світські суди в Європі. Зайве жорстке і своєрідне ставлення канонічного права до процесуальних доказів стало причиною для розповсюдження зайвого затягування розбору справ.

До системи канонічного права належать: шлюбно-сімейне, спадкове, кримінальне, боргове і торгове право. Римське право не мало в середині XIII ст. такого глибоко впливу на правопорядок і суспільне життя європейських країн, як канонічне право. Останнє постало міцним знаряддям для зміцнення та розвитку церковної влади і перебудови соціальної структури суспільства, в напрямі, який був потрібний церкві.

Основоположним внеском у церковну політику, всебічно представлену в канонічному праві, є боротьба церкви за таку соціальну структуру суспільства, в якій би сім'я, а не рід стала первинною соціальною групою і тому регулювання шлюбно-сімейних відносин було абсолютно особливою за значущістю галуззю канонічного права. Це було абсолютно необхідно, якщо церква прагнула мати можливість створювати Царство Боже на Землі, в якому б усі люди вважали себе братами і сестрами, під владою Отця Небесного. У родовому суспільстві для такого ставлення до ближніх не було соціально-психологічної основи. В якості першої ланки в цій політиці довелося ввести правила цілібату (обов'язкова безшлюбність) для духовенства. Це виводило духовенство зі сфери загальних, родових і, в цілому, мирських інтересів і перетворювало його на слухняний інструмент, який знаходиться під залізним правовим контролем у руках церковного керівництва.

Від самих ранніх часів церква активно висловлювалася щодо шлюбу та сім'ї. Як відомо, язичництво передбачало багатоженство, шлюби за попередньою домовленістю, що суперечило християнській ідеї моногамного шлюбу. Християнськими канонами були закладені принципи всіх сімейних відносин християнського світу, включаючи й суто юридичні

сторони. Тому канонічне право не просто вплинуло на врегулювання цієї сфери. Століттями у всіх країнах воно замінювало своїми правилами національне шлюбно-сімейне право.

Шлюб у канонічному праві розумівся як угода між подружжям і як головне таїнство священного змісту. Шлюбний союз, завдяки якому чоловік і жінка встановлюють між собою спільність усього життя, за самою своєю природою спрямований на добро, на народження і виховання нащадків. Те, що шлюб вважався угодою, зумовлювало взаємні права та обов'язки подружжя. Те, що він був таїнством, передбачало його не відмінність; а в результаті шлюбного співжиття створювався особливий кровноспоріднений союз подружжя, і розірвати його було вже не у людській владі.

Для укладення канонічного шлюбу найважливішим моментом вважалася взаємна згода на шлюб. Здійснювали шлюб самі молодята (ними могли бути чоловіки від 16 років, жінки – від 14 років). Усі інші розглядалися тільки як асистенти – їх могло і не бути. До XVI ст. (до рішень Тридентського собору) присутність священника на шлюбній церемонії не була обов'язковою, його міг замінювати і мирянин. Одруження могло бути і таємним. Можливість укладення шлюбу без священника і тільки при свідках збереглася у виняткових випадках і в подальшому.

З цього головного принципу – взаємна згода породжує шлюб – впливали всі інші суттєві елементи шлюбного права. Тому особливо детально були врегульовані юридичні аспекти прояву згоди. Вступати в шлюб могли всі, кому це не було заборонено.

Були виділені наступні етапи шлюбу: 1) обмін обіцянками вступити в шлюб у майбутньому – договір заручин міг бути розірваний в певних випадках однієї зі сторін і за обопільним бажанням – завжди; 2) обмін обіцянками вступити в шлюб в сьогоднішній, тобто договір шлюбу; 3) згоду на статеві відносини після укладення шлюбу – завершення шлюбу. Згода має бути наданою за доброю волею. Помилка щодо особи партнера або його істотних якостей не припускала згоди і робила шлюб недійсним. Це ж відбувалося і в разі примусу, тому що він порушував добровільність згоди.

Окрім цього, існували такі умови, які були необхідними для дійсності шлюбу (незалежно від згоди): по-перше, – вікові обмеження; по-друге, – шлюб між особами різної віри вважався недійсним, тому що хрещення було обов'язковою умовою для участі в будь-якому таїнстві. Однак, нарівні з цією вимогою визнавалася дійсність шлюбу між католиком і єретиком, а також законність шлюбу між людьми різного рівня матеріального стану. Якщо сторони вступали в шлюб сумлінно, помиляючись і не знаючи про наявні перешкоди, то діти вважалися законнародженими, а шлюб був дійсний до офіційного анулювання. Такий шлюб носив назву "уявний шлюб". Шлюб не міг бути анульований без подання позову, а коло осіб, які могли подати такий позов, обмежувалося лише близькими родичами.

Систематизація сімейного права постала можливою тому, що церква зосередила свою увагу на юрисдикції церковної влади над здійсненням таїнства шлюбу. Вся структура сімейного права була сформульована в термінах шлюбу, які включали законність шлюбу, його недійсність, по-

рушення шлюбу, таємний шлюб, відлучення від ложа, власність подружжя. Іншою ланкою в цій соціальній структурній політиці були суворі міри покарання, якими каралися сексуальні стосунки поза шлюбом. Церква створила систему правил щодо порушення моральності, яка понад п'ятсот років відігравала велику роль у законодавстві і судовій практиці і, значною мірою, формувала сексуальні уявлення та модель поведінки людей. З цією ж метою церква здійснювала широкий контроль над шлюбним правом.

Ще одним заходом стало втручання в світське правосуддя, яке здійснювалося церквою з посиланням на морально-теологічні принципи. Це були угоди, що скріплені клятвою; судові справи про лихварство і ренту, яка була також заборонена канонічним правом; – вони слухалися церковним судом, навіть якщо сторони, які залучені до відповідальності не були приналежними до духовенства, і справа була цілком підсудна церкві.

Каноніки у XII ст. створили своє нове право заповітів на основі німецько-християнських інституцій дарування і, частково, на основі класичного римського спадкового права. З цих систем вони запозичили такі положення: 1) необхідність підпису заповіту 7 свідками і спадкодавцем; 2) право відмови від прийняття спадщини; 3) право додаткових розпоряджень на користь окремих одержувачів спадщини, а також додали 4) святість бажання заповідача, тобто "остання воля".

У цей само період формальності були спрощені, з'явилися заходи захисту проти позбавлення спадщини заповідачем: спочатку 1/4 частина, потім 1/3 і 1/2 – у разі якщо залишалося п'ятеро і більше дітей. Канонічне право збільшило частку і включило під захист дружину, виключивши онуків і батьків померлого.

Каноніки створили нову інституцію виконавця заповіту, так званого душоприказника – особи, яка брала на себе володіння всією власністю, що підлягає розподілу. Душоприказник здійснював права заповідача і виконував його зобов'язання. Він міг пред'являти боржникам заповідача позови в судах.

Церква також контролювала успадкування без заповіту, вважаючи, що якщо людина не висловила свою останню волю, вона, ймовірно, померла без покаяння, отже, майно померлого без заповіту, слід було вжити на благо його душі. "Законна частка" діставалася тільки дружині та дітям.

Роль священика була центральною: він вислуховував "останні слова", був свідком останньої волі, служив духівником або управителем, брав заповідане майно як довірена особа для релігійних організацій або на благодійні справи. Центральну роль відігравав і церковний суд, тобто єпископ і його каноніки. Від духівниці було потрібно подавати звіт церковному суду. Він наглядав за особами, яким було довірено вжити майно на релігійні або благодійні цілі.

Канонічне право успадкування було прямим втручанням церкви у феодальні політичні й економічні відносини. Світська влада чинили опір і не визнавала відмови від землі, на користь церкви. Церква знайшла вихід, створивши інститут довірчої власності – користування. Правовий

титул на землю передавався мирянину, який тримав його як довірена особа церкви. На випадок смерті довіреної особи була заготовлено умова про вступ на посаду нової довіреної особи.

Церква, у деяких випадках, вільно використовувала свою силу, щоб отримати дари і заповіт. Наприклад, у правовому тексті епохи Карла Великого містяться скарги на те, що завдяки погрозам щодо вічного Суду і обіцянками блаженства, церква відбирає власність у хворих і бідних, позбавляє спадщини їх законних спадкоємців, так що вони через бідність стають злочинцями.

У галузі кримінального права Папа Інокентій III ввів на IV Латеранському соборі інквізицію як основний засіб для процесуальної техніки. У більш ранній період терміни "злочин" і "гріх" були взаємозамінними. Всі злочини були гріхами, а всі гріхи – злочинами: не було розходжень у природі проступків. В кінці XI ст. вперше була проведена чітка процесуальна відмінність між гріхом і злочином. Будь-яке діяння, що підлягає покаранню королівськими посадовими особами, мало каратися як порушення світського закону, а не як гріх. Однак грубе порушення принципу поділу церковної та світської юрисдикції містилося в законі, який застосовувався до єретиків. У XII–XIII ст. ересь, яка раніше була тільки духовним проступком, стала правопорушенням, що карається як зрада. Вперше для її виявлення стала застосовуватися інквізиційна процедура і призначатися смертна кара. На вищезгаданому Латеранському соборі був прийнятий також третій Канон, в якому говорилося, що всі засуджені єретики мають бути передані владі для покарання. Власність засуджених мирян буде конфіскована. Церква зобов'язувала всіх світських правителів брати участь у репресіях проти єретиків, погрожуючи їм відлученням від церкви і позбавленням майна.

На Латеранському соборі було також встановлено, щоб церква не брала участь в ордаліях – випробуваннях, що застосовувалися для визначення провини чи невинності в судовому процесі. До ордалій відносилися випробування вогнем, водою, залізом; судові поєдинки. Тут же слід додати, що для викорінення єресі створювалася система інквізиційного трибуналу в наступному складі:

1. Інквізитори – члени двох чернечих орденів: домініканці або францисканці. Мінімальний вік – 40 років. Вони мали головну роль у слідстві та процесі, були наділені необмеженими і правами, підкорялися тільки римському Папі, який, в свою чергу, очолював інквізицію.

2. Експерти – юристи (кваліфікатори) – формулювали звинувачення і вирок, визначали ступінь провини без ознайомлення зі справою підсудного.

3. Прокурор – представляв звинувачення.

4. Обслуговуючий персонал: нотаріус, пойняті, лікар, кат.

Нотаріус і пойняті скріплювали своїм підписом свідчення проти обвинувачених і свідків, що створювало видимість законності. Лікар стежив за тим, щоб обвинувачений не помер передчасно під тортурами.

Інквізиція мала свої злети і падіння, але мета її діяльності залишалася незмінною в усі часи: зміцнення позиції церкви і панівного класу шляхом переслідування інакомислячих, реальних чи вигаданих ворогів релігії і соціального порядку.

Одним із заходів покарання, часто застосовуваних церковним судом, був так званий, інтердикт. Це покарання могло виноситися церковній громаді як такій і означало заборону богослужіння або позбавлення священика права на здійснення таїнств або похорону. Інтердикт міг бути також спрямований проти окремої людини, яка внаслідок цього втрачала значну частину своїх юридичних прав, в тому числі, права носити зброю. Останнє було особливо важким покаранням. Більш сувора міра полягала у відлученні від церкви, що являло свого роду релігійне вигнання. Відлучений опинявся поза межами церковної громади. Якщо він помирав у такому стані, то залишався вічно засудженим. Відлучення від церкви стало досить ефективною політичною зброєю, яку церква, з великим задоволенням, використала в своїх конфліктах зі світською владою. Також популярними були такі покарання як:

1) єпитимії – церковні покарання, що володіли широким спектром (від легких до принизливих покарань): поклони, пости, тривалі молитви, бичування;

2) тюремне ув'язнення; посилання веслярами на галери.

Канонічний процес отримав дуже швидке і широке поширення в середньовічній Європі, що можна пояснити, ймовірно, зміною стану кримінального права в цілому. Завдання кримінального права тепер полягали не в тому, щоб надати позивачу можливість перемогти в суді свого противника. Вони були суттєво іншими – піддати винного державному покаранню.

На боргове право і на торгове право церква впливала, насамперед, через своє вчення про справедливу ціну. В його основі була неучасть церкви в процесі розвитку ринкових відносин в середині століття. Той, хто шукає мирського багатства, піддавав душу небезпеці. Церковна власність у містах, взагалі, не включалася в торгове життя, і буржуазія часто скаржилася на те, що "мертва рука церкви" паралізувала торгівлю. Церква намагалася завдяки ідейним засобам схилити торгівлю до справедливої угоди через заборону прибутку, ґрунтуючись на біблійній заповіді. Канонічне право, таким чином, увібрало засноване на принципі еквівалентності природного права, вчення про закон і правосуддя, яке своїм корінням мало єгипетське право і відігравало велику роль в античному торговому житті й договірних відносинах, а в римському праві призвело до утворення судів честі.

Завдяки, в цілому високому технічному рівню канонічного права та інтелектуальному рівню церковного середовища, а також можливостям церкви як законодавчої та судової влади, у багатьох центральних областях права розвивалися нові юридичні конструкції канонічного права, що мали велике значення для подальшої історії права в цілому. Як приклад можна назвати поняття "вини" у кримінальному праві й канонічному процесі, яке у звичайній формі звинувачення та у формі процесу інкві-

зиції зробило революцію, в той час коли мирський правопорядок, у більшості європейських країн, був дуже примітивним і з точки зору судового процесу, і з точки зору кримінального права. При цьому церква в певній мірі спиралася на зразки римського права.

Висновки. Своєрідність ідеологічних дебатів і політичного життя пізнього Середньовіччя у вищій мірі було зумовлене боротьбою між двома універсальними силами – папської та імператорської владою, яка в результаті Авіньйонського полону пап (1309–1377 рр.) закінчилася поразкою церкви. Політичною теорією, на яку спиралася церква в боротьбі з імператором, була так звана доктрина двосічного меча, розроблена Папою Геласієм II у другій половині V ст. Доктрина містила різке протиставлення компетенції церкви і держави. Імператор був представником мирського меча. Ця дуалістична конструкція влади була сформульована, перш за все, з метою захистити церкву від впливу імператора. Імператор у Константинополі не лише висував вимоги бути вищим державним авторитетом, але й, подібно язичницьким римським імператорам, вважав себе також главою релігійного культу.

Геласій пояснив, що імператор – син Церкви, а не її володар. Бог дав єпископам і священникам право керувати релігійними справами, а імператор сам отримав свій авторитет від Бога і не міг тому вчиняти всупереч встановленому Богом порядку. Христос як єдино істинний абсолютний імператор і пастир у своїй особистості поєднав обидва меча. Оскільки в той же час він знав і слабкості людського роду, він вирішив розділити право на владу. Імператор отримав мирський меч, з правом бути суддею у всіх питаннях, що стосуються земного життя. Щоб досягти вічного життя, він повинен був все ж таки підкорятися Папі, який церковним мечем здійснював абсолютну владу над церковною організацією. Таким чином, світом управляли дві влади, кожна з яких необмежено панувала в області своєї компетенції.

Геласіанська доктрина розвивалася в IX–X ст. і стала теоретичною базою прагнення церкви до світового панування Папи. Саме на її основі й, особливо на папській політиці сили, сформувалися авторитет і значення канонічного права в період пізнього Середньовіччя. Вплив католицької церкви в 1050 р. обмежився, однак, лише межами Західної Європи. Причини розриву були вкорінені в політиці сили, але офіційним приводом послужило основне розходження в трактуванні поняття "Божественної Трійці": католики визнають "сходження" Духу Святого і від бога-Отця, і від Бога-Сина, в той час як православні – тільки від Бога-Отця.

1. *Becker J. von. Handbuch von Catolischen / J. von. Becker. – Munchen ; Berlin : PaperFerglag, 1984. – 347 s.* 2. *Bohdanowicz A. Zawsze nie podlegli / A. Bohdanowicz. – Wroclaw : Wyd. Toporzel, 1991. – 176 s.* 3. *Van der Leeuw J. Phanomenologie der Religion / J. Vander Leeuw. – Tubingen : Tubingen Universitat, 1976. – 245 s.* 4. *Otto R. Das Heilige: tiber das Irrationale in der Ideedes Gottlichen und sein Verhaltnis zum Rationales / R. Otto. – Munchen : Fischer, 1987. – S. 45–89.* 5. *Geertz C. From the native point of view: On the nature of anthropological understanding // Interpretive social sciences: A reader / ed. by Rabinow P. and Sullivan W. M. Berkeley etc.). – New York : Coleman, 1979. – 234 p.* 6. *Гидулянов П. В. Восточные патриархи в период четырех первых вселенских соборов: Из истории развития церковно-правительственной власти: Историко-юридическое исследование / П. В. Гидулянов. – Ярославль : Тип. Губ. правл.,*

1908. – 778 с. 7. Гидулянов П. В. Отделение церкви от государства // Систематизированный сборник действующего в СССР законодательства. – 3-е изд. – М. : Издательство Н.К.Ю. Р.С.Ф.С.Р., 1926. – С. 234–256. 8. Гидулянов П. В. Церковные колокола на служебамгии и царизма / П. В. Гидулянов. – М. : Изд-во "Атеист", 1930. – 231 с.

Надійшла до редколегії 15.04.13

Я. С. Баранько

ОСОБЕННОСТИ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ КАНОНИЧЕСКОГО ПРАВА В ЭПОХУ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Статья посвящена анализу особенностей функционирования канонического права в Средневековье, раскрыты источники его возникновения, особенности проявления.

Ключевые слова: каноническое право, христианство, религия, католицизм, власть, духовность, институт, завещание, брак.

Y. S. Baranko

CHARACTERISTICS OF THE OPERATION OF CANON LAW IN THE MIDDLE AGES.

This article analyzes the characteristics of the operation of canon law in the Middle Ages, the disclosure of the source of its origin, characteristics of manifestation.

Keywords: canon law, Christianity, religion, Catholicism, power, spirituality, the institute will, marriage.

ОСОБЛИВОСТІ РОЗУМІННЯ ЛЮБОВІ В НІМЕЦЬКОМУ ІДЕАЛІЗМІ

В статті розглядається питання складності побудови конкретного визначення поняття любові через його діалектичність в межах вчень мислителів, зокрема, і в німецькому ідеалізмі, взагалі.

Ключові слова: Любов, німецький ідеалізм.

Тема любові в історії людської думки є вічним джерелом натхнення, полем постійних як філософських так і мистецьких пошуків. Й жодного разу ця тема не була вичерпана. Якщо взяти любов в якості поняття чи ідеї, то одразу впадає в око різноманітність її тлумачень. Від космічного порядку (Емпедокл) до втілення сексуальності особистості (фрейдизм) – кожна культурна епоха наклала свій відбиток на особливості інтерпретації цього феномену, надаючи любові все нових значень.

Завдяки демонстрації любові як складного поліфункціонального суспільного явища за відомим німецько-американським мислителем ХХ ст. – Е. Фроммом закріпилась слава одного з основних сучасних теоретиків філософії любові. Утім слід відмітити, що подібні, хоча й не такі ґрунтовні, штудії в історико-філософській практиці траплялись і раніше. Зокрема, це можна прослідкувати на прикладі філософських доробків представників німецького ідеалізму.

Варто зауважити, що модерна філософська думка, на відміну від античної й середньовічної, зміщує акценти в тлумаченні любові в бік антропологічних. Не винятком була і німецька новочасна філософія, про що досить переконливо свідчать твори І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шелінґа та Г. Геґеля, які не просто розкривають тему любові, але й характеризують її як надзвичайно неоднозначне явище. Найбільш рельєфно це проступає у філософії Ф. В. Й. Шелінґа та Г. В. Ф. Геґеля.

Однак перш ніж перейти до безпосереднього аналізу особливостей розуміння любові окремими персоналіями варто було б наголосити на спільній тенденції осмислення феномену любові німецьким ідеалізмом взагалі. Попри відмінності засад філософських систем таких корифеїв думки як І. Кант, Ф. Шелінґ та Г. Геґель, про що переконливо доводить як переконання їх самих, так і думка дослідників, втілена в ряді історико-філософських досліджень, існує й множина схожих ідей, з-поміж яких відразу впадає в око діалектична характеристика любові, щоправда в кожного вона була виведена не спеціально, а із загального контексту їхньої філософії.

Задля збереження логіки викладу можливо варто почати з родоначальника трансцендентального ідеалізму – І. Канта, який звертається до теми любові переважно в ракурсі практичної філософії. Серед кантової філософської спадщини можна виділити наступні праці, які є дотичними до теми любові. Насамперед це "Метафізика звичаїв" (1797), "Релігія в

межах тільки розуму" (1794), "Кінець всього сущого" (1794), "Припусти-мий початок людської історії" (1786) та ін.

Жодна з цих робіт не містить остаточної конкретної дефініції цього поняття, але не в силу слабкості кантівської філософії, а з причини багатогранності прояву любові, яка існує не лише як моральне почуття, а й як форма світовідчуття, і виявляється не лише як людська, а й як божественна.

Кант локалізує любов в межах людської натури. Її місце серед задатків добра, посеред яких він виділяє три визначальні класи [1]. По-перше, задатки тваринності людини як живої істоти. По-друге, задатки людяності її як істоти живої і водночас розумної. І, по-третє, задатки особистості істоти розумної та відповідальної. Любов стосується задатків людяності, які Кант підводить під спільну рубрику відносного самолюбства, котре конкретизується в культурі в двох позитивних варіаціях, а саме в якості самолюбства як задоволення та благовоління, що не виключає в обох випадках можливості взаємної любові й потребує неодмінного втручання розуму. Залежним від розуму буде й сподівання на божественну любов. Саме завдяки розуму людині відкривається велика таємниця у вигляді практичної ідеї релігії – "Бог є любов". Людина ж в любові до Бога діє як благочестива істота, що послуговується свободою вибору та поважає моральний закон, оскільки християнська релігія попри зовнішні нашарування є моральнісною й непримусовою.

В репрезентації початку людської історії Кант звертає увагу на трансформацію задатків, які з природних обертаються на людські, й таким чином виводить гіпотетичну ґенезу любові в якості людської здатності. Від первинного інстинкту розмноження, який виявляється як хтивість чи потяг до протилежної статі, до морального почуття, що закріплюється в соціальному інституті – шлюбі. Основною цього стала усвідомлена розумом влада над природним спрямуванням. Незворотна відмова стала тим "тем волшебным средством, превратившим чисто чувственное влечение в идеальное, животную потребность – в любовь, ощущение, просто приятное – в понимание красоты сначала в человеке, а затем и в природе" [2]. Саме таким чином починає культивуватись моральність.

У ракурсі вчення про добродетельності Кант робить акцент на суб'єктивному вияві цього почуття. У його розумінні любов належить до особливих суб'єктивних моральних властивостей, наявність яких уможливорює спроможність відчуття обов'язку. Тому любов до ближнього разом з моральним відчуттям, совістю та самоповагою є природними душевними задатками, попередніми естетичними якостями, які провокують моральність і водночас стимулюються нею.

Однак любов має як спільність так і принципову відмінність щодо морального почуття та совісті. Спільність полягає в тому, що вони є первинно заданими особистості, а не набуваються емпіричним чином, хоча й можуть і повинні неодмінно культивуватись прагненням обов'язку. Щодо розбіжностей то вони перш за все функціональні. Так моральне почуття дає можливість розрізняти добро і зло, оскільки коріниться у сприйнятливості вільної сваволі до спонукань чистого практичного розуму. Совість

виступає оцінюючим фактом чи суддею суб'єкта стосовно відповідності дій обов'язку. Коли йдеться про безсовісність, то мається на увазі не її брак чи відсутність, а здатність суб'єкта до байдужості. Самої любові не можна забажати чи воліти, оскільки вона породжується відчуттям. І хоча зобов'язувати любити конкретну людину видається цілковитим безглуздом, однак це має місце. Так можна виділити принаймні один з різновидів любові, який може й, навіть більше, повинен підкорятись закону обов'язку – безкорисна дія благовоління. Останнє – обов'язок стосовно інших осіб, виконання якого не спонукається їхнім зобов'язанням. Як результат такої дії виникають відповідні почуття – взаємна любов (котра зближує індивідів) і повага (котра, навпаки, зберігає постійну дистанцію).

Такий контекст дозволяє мислителю здійснити бодай мінімальну класифікацію феномену любові. Любов естетична – як задоволення від досконалості інших людей; любов-симпатія – безкорисні почуття; любов практична, що мислиться як максима благовоління – людинолюбство ("величайшее нравственное украшение мира" [3]). На думку Канта, найвищою формою любові на яку може бути спроможна людина є саме любов до ближнього, яка узасадничує обов'язковість взаємин у соціумі й демонструє світ як прекрасне моральне ціле в його досконалості. Не можна не згадати й інші форми любові, які стали предметом аналізу філософа, а саме любов материнську та любов статеву. Однак на Кантове переконання вони надто прив'язані до природних задатків людини, відповідно не можуть бути осмисленні виключно розумом.

В своїй "Системі вчення про звичаї" (1798) деякою мірою піднімає тему любові і Й. Фіхте. Навіть в досить короткому побіжному огляді любові, а саме як втілення моральнісних чеснот шлюбу, філософ підхоплює тему її діалектичної природи. Любов – це поєднання природного й розумного, жіночого й чоловічого [4]. Початковим носієм цього почуття є жінка (дружина й мати), бо здатність любити коріниться в її натурі. Любов же чоловіка є похідною щодо почуття дружини та дітей. Любов є природним спонуканням з певними задатками моральності.

З традиційною багатоплановістю підійшов до розуміння любові "філософський Протей" – Ф. В. Й. Шелінґ. Для нього любов – це не тільки почуття, а й первинна буттєва форма виразу кінцевого й безкінечного, визначати, яку він береться в декількох ракурсах: естетичному, моральному та онтологічному. Це було відображено цілою низкою його творів. Зокрема, "Про відношення реального й ідеального в природі" (1806), "Про відношення образотворчих мистецтв до природи" (1807), "Філософські дослідження про сутність людської свободи" (1809), "Філософія одкровення" (1856) тощо.

Доволі розхожою в дослідницьких колах є думка, що Шелінґ в процесі розбудови онтологічної моделі базово використовує принцип полярності, тобто в основі всього сущого має бути протилежність, яка об'єднується в своїй протидії. Два різні зрізи буття – матерія та розум – в своєму існуванні виражають однаковий зв'язок – єдність кінцевого й безкінечного.

Для того, щоб кінечне і безкінечне були пов'язані, вони вимагають об'єднання первинною і абсолютною необхідністю, якою є любов. Вона – форма і вираз кінечного і безкінечного. Головною спонукальною силою істотності у світі є безкінечна любов до самого себе, (що у всіх речах є найвищим), як безкінечне бажання відкривати самого себе. Не позбавлений цього бажання й абсолют, тільки сутність його варто мислити в якості воління-самого-себе.

Абсолютне буття не редукується лише до воління самого себе, а є волінням безкінечним чином, відповідно, в усіх формах, ступенях і потенціях реальності. Тому відбитком цього вічного і безкінечного воління-самого-себе є не що інше як світ.

Зважаючи на факт розділеності Бога й людини, Бога й світу, філософ піднімає питання про умови богопізнання, що, в свою чергу, вимагає додаткових концептуальних моментів, певного тла частково негативного. В дослідженні сутності людської свободи Шелінг таким засобом маніфестації абсолюту в людському світі вбачає зло.

Тут зло постає як необхідна умова одкровення Бога, оскільки воно універсальна протилежність. Звертаючись до божественної любові мислитель не проводить чіткої демаркації між добром і злом, оскільки бог є нерозрізною єдністю двох начал (світлого й темного). Тому Бог як абсолютна єдність пізнається через розділення світу, подібно до того як і любов пізнається через свою протилежність – ненависть. Відносно реальності світу абсолют постає як ідеальна досконалість, стосовно розуму людини – як дух. Божественне буття при творенні подвоюється на спонтанне перебування у вічності й особистісний креаціонізм. Божественна замість – абсолютне Я визначається волею, яка в людській свідомості подвоюється на волю основи (зла) й волю любові.

Бог як дух, що розуміється людиною як вічний зв'язок обох начал, є найчистішою любов'ю, а в ній не може бути волі до зла, як не може бути її в ідеальному началі. Втім для існування Бога необхідна темна основа, вона йому іманентна і водночас містить у собі природу відмінну від Бога. І хоча воля любові та воля основи є різними, навіть, протилежними, вони мають неперехідний характер. Оскільки воля любові не може протистояти волі основи, не може зняти її, тому що в цьому випадку вона б мала протидіяти самій собі.

Первинне зло це та основа, яка уможливорює любов, що є волінням до одкровення. Але для того, щоб одкровення мало місце воля основи повинна породжувати особливість і протилежність. Тобто первинне зло провокуючи недосконалість продукту божого творення, як людини зокрема, так і світу взагалі, діє не з метою обмежити його всемогутність, а з ціллю показати його благість і любов, уможливити богопізнання.

Ще Кант переконаливо довів, що в житті людини не існує лише чіткої необхідності природи, в розгортання органічного її буття втручаються дух, воля і свобода, які при культивуванні особистісної моральності можуть наблизити її до Бога. "Воля человека есть сокрытый в вечном стремлении зародыш Бога, существующего только в основе, сокрытая в

глибині іскра божественної життя" [5]. Людина, каже Шелінґ, займає таке положення, що вона сама в собі містить як джерело руху до добра, так і джерело руху до зла. Зв'язок начал у людині не є необхідним (як у Бога), а вільним. Саме тому люди вільні лише як індивіди, себто як самостійні істоти. Основа людського існування є самістю – Я. І якщо самість не проникнута духом божественної любові, вона перетворюється на заміщаючий егоїзм або іншими словами гріховність. В іншому випадку людське ество проникнуте строгістю духу, на заміну спонтанної гріховності приходить релігійність, яка виражається не в зовнішній позірній набожності, а в довершеній моральності – совісті. Тобто якщо людина відкрита вищій любові, то вона перш за все морально вища.

Виникає питання: звідки береться необхідність морального закону? Відповідь Шелінґа багато в чому відтворює відповідь Канта: так, кожна людина є вільною істотою, але саме в силу своєї свободи свобода Я обмежується такою ж самою свободою іншого Я. Отже, необхідність не просто виникає як результат зустрічі двох свобод, вона, крім цього, ще підвищується до рівня незалежної від окремого Я об'єктивної реальності.

До цього кантівського переконання Шелінґ додає власний штрих, який пов'язує моральність як взаємообмеження конкретних Я з Я абсолютним і полягає в тому, що моральнісне життя людини пронизане променем божественної любові призводить до його перетворення на красу чи грацію міжособистісних взаємин. Крім того Шелінґ піднімає ще й питання можливості божественної моральності. Чи здатний Бог розрізняти добро і зло, або ж він є чисто необхідним логічним конструктом, який услужливо пропонує наш розум виключаючи при цьому можливість дійсної релігійної віри і разом з тим особистісність віри.

Однозначної відповіді в Шелінґа не існує, оскільки ймовірність божественної моральності пов'язана з наявністю божественної свободи, яка можлива тільки у відношенні його волі любові. Однак Бога слід розглядати завжди у відношенні двох начал само одкровення (волі основи й волі любові). Єдине, що лишається філософу – функціонально їх ієрархізувати щодо акту свободи або творення. "Первоначалом в творенні есть стремление единого породять самого себя, или воля основы. Второе начало есть воля любви, посредством которой в природу провозглашается слово и с помощью которой Бог только и делает себя личностью. Потому воля основы не может быть свободной в том смысле, в каком свободна воля любви" [6]. Воля основи через брак свободи не може бути чистою активністю, вона лише порив, прагнення до дії, а не сама дія, якою й виступає воля любові.

Онтологічна основа не є тотожною Богу, вона схильна до поліваріативності світу. Бог же в своїй досконалості прагне єдності, однак і основа не хаотична – вона без порядку. В своїй безпорядності вона прагне Бога. Бог в свою чергу не може існувати без основи і не може водночас знищити або поглинути її, а свою розбіжність з основою він долає любов'ю, уникаючи тим самим зла. Людині ж цього не дано, вона може тільки прагнути злагоди власної самості зі світом сподіваючись на свою свобо-

ду. Остання спонукає людину до постійної дії, бо самість, що дримає позбавлена добра. Відмова від добра і є гріх. Тільки активізована самість спроможна до любові. На думку Шелінґа, любов не є самостійною силою, бо породжується в ненависті, коли та долається. Під ненавистю тут мається на увазі не відкрита боротьба інтересів особистостей, а усвідомлення протилежності в індивідуальному, подолання якої є кохання як різновид моральної любові.

Відповідно, подружня любов зводиться Шелінґом до реакції на протидію двох споконвічних основ людського – чоловічого й жіночого.

Також не лишається в Шелінґа поза увагою й інший різновид любові, а саме батьківська любов. Щоправда репрезентовано її було через христологію в ракурсі філософії одкровення. Це було аргументоване тим, що жертвенна любов Бога до людського світу є апогеєм батьківської любові.

Також слід згадати, що Шелінґ не був би собою, якби не знайшов у власній філософії мистецтва бодай найменшого місця для любові. Любов як тема художнього образу постає як почуття, "которое длится дольше чувственного бытия и возвышается в божественном ореоле над руинами внешней жизни и счастья" [7].

Найбільш потужно тема любові в філософії мистецтва розвивалась Г. Гегелем, що знайшло відображення в курсі його лекцій з естетики. Специфіка гегелівської інтерпретації любові як головної теми творів полягає у відкритті її історичного характеру. Тобто особливості зображення любові є своєрідною маніфестацією динаміки становлення світогляду. Звертаючись до таких історичних формоутворень мистецтва як класицизм і романтизм філософ переконливо доводить, що трактовка природи любові є прямо залежною від ціннісних установок часу.

Якщо брати до уваги репрезентацію любові в творах античних авторів (що уособлюють класичне мистецтво), то одразу впадає в око її людиномірність та природність, що протистоїть позитивності. Любов є породженням абсолютної ідеї або всезагальної істини. Водночас вона її визначений, конкретний особливий момент. І поряд з іншими моральними й релігійними почуттями любов повинна бути сутнісною сама по собі тобто виступати в якості ідеалу. Людина здатність любити не отримує, а віднаходить в глибинах власної душі за допомогою самовдосконалення. Вона є порухом душі, пристрасною, яка притаманна людському сердцю й складає його власне внутрішнє переживання.

Основними формами любові цього періоду є любов батьківська, яка має природне походження, та любов подружня, яка закріплюється морально.

В романтичному періоді любов є основним змістовним наповненням. Домінуючим виявляється позитивний образ любові як примирення людського й божественного. Найвища фантазія романтичного мистецтва – материнська любов, бо романтична любов – це перш за все втрата себе в другому.

Романтична любов є обмеженою. "Її змісту бракує в собі і для себе сушої всезагальності. Вона є лише особистим почуттям одиничного суб'єкту, яке наповнене не вічними інтересами й об'єктивним змістом

людського існування – сім'єю, політичними інтересами, батьківщиною, професійними обов'язками, соціальним станом, прагненням до свободи, релігійністю, – а лише власним самобуттям, котре хоче отримати назад своє почуття, відображене іншим самобуттям" [8].

В плані філософії релігії Геґель звертається до теми любові в якості релігійного почуття, що забезпечує індивідуальність й рівність духу. Як-що коротко резюмувати гегелівське філософсько-релігійне вчення, то можна вивести наступну формулу любові. Релігійну любов не можна редукувати до природної схильності, чи морального благовоління, бо це радше умонастрій аргументований абсолютною самопожертвою.

Розглядаючи феномен шлюбу в ракурсі філософії права мислитель піднімає питання особливого чину існування в ньому любові. Зважаючи на попередній досвід, в тому числі і кантівський, визначення сутності шлюбу Геґель доходить висновку, про необхідність деякого уточнення. Факт вступу у шлюб зумовлюється не тільки потягом, моральним обов'язком чи договірним відношенням особистостей, але прагненням моногамії, яка є істинною й відвертою взаємною нероздільною відданістю. Відповідно, подружжя це не тільки узаконена реалізована пристрасність й громадянська відповідальність, а усвідомлення в іншому самого себе. "Тому шлюб точніше краще визначити, що він – це правова моральна любов, через що з нього зникають минуще, непостійне й просто суб'єктивне" [9]. Виходить, що подружжя любов не просто детермінує статеві стосунки, а й наближає особистість до пізнання абсолютного.

Слід зазначити, що тему любові в якості пізнання Геґель піднімав і раніше, ще під час викладання в Єнському університеті курсу реальної філософії. В її контексті любов постає як практична здатність суб'єктивного духу є відкриттям його інобуття в потязі й інтересі. Любов є пізнанням воліючої свідомості, через роздвоєння смислу знання: кожен рівняється до іншого в його протипокладанні. В любові самість діяльнісно пізнає через зняття себе в бутті-для-іншого як індивідуальна воля чи характер. Любов характерів втрачає свою безпосередність, набуває предметності за особливої умови – сім'ї, де інаковість перетворюється на взаємослужіння заради третього – дітей. "Единство обох характеров есть только *любовь*, но ещё не знает себя как любовь. Как таковую она знает себя в ребёнке. В нём любящие созерцают любовь; это их самосознательное единство, как таковое" [10]. Взаємини любові гарантовано регулюються і, відповідно, зберігаються в стані права.

Коротко резюмуючи гегелівські ідеї слід зауважити, що його інтерпретація поняття любові є такою ж багатогранною як це можна прослідкувати в філософії Канта й Шелінґа.

При розгляді заявленої теми хотілось би навмисно обмежитись лише цими персоналіями, оскільки у Л. Фюєрбаха тема любові є настільки тісно вплетеною в усю його філософію, що вимагає більш значних обсягів вивчення – окремого самостійного дослідження.

Підсумовуючи варто відмітити, що багатозначність поняття любові в німецькому ідеалізмі проявляється принаймні двояко. По-перше, відслі-

дковується певна динаміка варіативності цієї теми між системами Канта, Шелінґа та Гегеля – від моральної якості до онтологічної основи, від естетичного прояву до громадянсько-правового акту. По-друге, в межах вчених самих мислителів поняття любові теж зазнає значної трансформації, демонструючи її феномен в якості найважливішого людського екзистенціалу, що було використано в подальшому розвитку світової філософської думки. Зокрема, в російській релігійній філософії (М. Бердяєв, М. Булгаков, В. Соловйов та ін.), в психоаналітичній традиції (З. Фройд, Е. Фромм, Г. Маркузе та ін.) та філософії постмодерну (Ж.-Ф. Ліотар, Ж. Лакан, Ж. Дельоз та) реалізується філософсько-антропологічна експлікація любові в тих ціннісно-гносеологічних рамках, що були закладені ще традицією німецького ідеалізму.

1. *Кант И.* Религия в пределах только разума // Трактаты и письма / [общ. ред. и вступ. стат. А. В. Гулыги]. – М. : Наука, 1980. – С. 96. 2. *Кант И.* Предполагаемое начало человеческой истории // Там же. – С. 47. 3. *Кант И.* Метафизика нравов в двух частях // Сочинения в шести томах / [под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана]. – М. : Мысль, 1965. – С. 399. 4. *Фихте И. Г.* Система учения о нравах ; Наукоучение 1805 г. ; Наукоучение 1813 г. ; Наукоучение 1814 г. / И. Г. Фихте ; пер. с нем., вступит. статья В. В. Мурского. – СПб. : Из-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – С. 315. 5. *Шеллинг Ф. В. Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Сочинения / пер. с нем. М. И. Левиной, А. В. Михайлова. – М. : Мысль, 1998. – С. 972. 6. Там же. – С. 1008. 7. *Шеллинг Ф. В. Й.* Об отношении изобразительных искусств к природе // Сочинения / пер. с нем. М. И. Левиной, А. В. Михайлова. – М. : Мысль, 1998. – С. 919. 8. *Hegel G. W. F.* Ästhetik. – Berlin ; Weimar : Aufbau-Verlag, 1965. – Bd. I. – S. 543. 9. *Гегель Г. В. Ф.* Основы філософії права або природне право і державознавство / Г. В. Ф. Гегель ; пер. з нім. Р. Осадчука та М. Кушніра. – К. : Юніверс, 2000. – С. 154. 10. *Гегель Г. В. Ф.* Иенская реальная философия. // Работы разных лет : в 2 т. Т. 1. – М. : Мысль, 1970. – С. 313.

Надійшла до редколегії 15.04.13

Н. Н. Бобошко

ОСОБЕННОСТИ ПОНИМАНИЯ ЛЮБВИ В НЕМЕЦКОМ ИДЕАЛИЗМЕ

В статье рассматривается вопрос сложности построения конкретного определения понятия любви в силу его диалектичности в пределах учений мыслителей в частности и немецкого идеализма в целом.

Ключевые слова: Любовь, немецкий идеализм.

N. M. Boboshko

THE FEATURES OF LOVE IN GERMAN IDEALISM

In this article author researches difficulties of the construction of exact definition for the notion of love because of its dialectical nature. This problem is researched in the context of German Classical Idealism.

Keywords: Love, German idealism.

АНРОПОЛОГІЯ КАРЛА РАНЕРА У СПІВВІДНОШЕННІ З СУЧАСНИМИ СВІТОГЛЯДНИМИ ЗАПИТАМИ

Стаття присвячена аналізу відповідності основних антропологічних положень католицького філософа Карла Ранера сучасним світоглядним запитам.

Ключові слова: антропоцентризм, трансценденція, "анонімне християнство", спасіння.

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими, практичними завданнями. На межі XX та XXI століть ми спостерігаємо суттєві зміни у суспільній свідомості людства. Ці зміни обумовили появу цивілізації нового типу, яку в філософії почали називати антропоцентричною. Під впливом трансформаційних змін, зумовлених глобалізаційними процесами, відбулася певна переорієнтація в межах релігії із традиційно вертикальних відносин "Бог – людина" на горизонтальні "людина – людина". Як зауважує професор П. Яроцький, відбувся "очевидний перехід від теоцентризму до антропоцентризму (Апостольське послання "Tertio millennio adveniente"). Теологія спасіння поступається місцем теології збереження створіння. Есхатологічна теологія буття людини у потойбічному світі витісняється інноваційною теологією сталого розвитку людства у поцейбічному, реальному світі буття ("Відповідальність за створіння в Європі"). Християнська ідея індивідуального спасіння душі вважається відповідальною за втечу від того, що є спільним для людства, оскільки пошук індивідуального спасіння спричинив ігнорування служіння іншим" [1]. Актуальним у контексті таких змін постає дослідження філософії католицького філософа Карла Ранера, його концепції "анонімного християнства".

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема трансформації сучасної католицької антропології широко досліджується українськими релігієзнавцями А. Колодним, М. Бабієм, В. Єленським, П. Яроцьким, Л. Филипович, О. Горкушою, Г. Кулагіною та іншими. Великий внесок в осмислення проблеми спасіння щодо світоглядних установок XXI століття внесли: Іван Павло II, Бенедикт XVI, Павло VI, а також католицькі теологи К. Барт, Д. Бонхьоффер, К. Ранер, Дж. Дупуїс, П. Кніттер, П. Шмідт–Лейкель та інші.

Метою даної статті є аналіз антропології К.Ранера в контексті сучасних світоглядних запитів.

Сьогодні про духовний потенціал особи йдеться не лише в релігійному, а і в позарелігійному контексті. Очевидним постає те, що у більшості людей на планеті життєвий попит визначає пошук "істини як альтернативи ілюзій". Як зауважував Іван Павло II, людина відчуває потребу "все своє існування оперти на істині, визнаній остаточною, яка дає впевненість і не підлягає ніяким сумнівам" [2].

Однак, в сучасному плюралістичному, поліконфесійному світі істина все більше набуває прагматичного контексту та плюралістичного тлу-

мачення – у кожного своя. Швидке взаємопроникнення релігій у різні куточки світу, в тому числі і в Україну, породжує еклектичні світоглядно-релігійні уявлення. Теза про те, що всі релігії ведуть до Бога, стає близькою багатьом прошаркам населення. На думку П. Яроцького, сьогодні – це панівний тип світовідчуття і світовідносин, який своїм підґрунтям має релігійну толерантність. Релігійний релятивізм урівнює всі релігії і віри всього лише як часткові, що певною мірою випромінюють відображення недоступної і непізнаної Божественної реальності [3]. Істина розмивається великою мірою через те, що проблема спасіння зосереджується більшою мірою на питаннях праведного буття в земному житті, ніж на есхатологічних очікуваннях. Це, з одного боку, дає високі гарантії мирного співіснування релігій, а з іншого загрожує втратою цінності онтологічного виміру Істини.

Проблема релятивного розуміння істини є однією із ключових питань католицького богослів'я. Папа Бенедикт XVI ще декілька років тому визнавав її головною проблемою сучасності. Він піддавав критиці популярну в наш час практику міжрелігійних молив та акцентував увагу на розумінні ролі Церкви у справі спасіння, на "необхідності і цінності навернення як духовного акту входження у християнство" [4].

Більше того, Бенедикт XVI вказує на те, що криза істини є прямим наслідком кризи віри. Сьогодні більшість людей, навіть тих, які декларують свою приналежність до християнства живуть так, неначе Бога не існує, оскільки вважають, що "Бог і християнство – це речі, що належать до минулої епохи". На нашу думку, проблема криється не лише в антропологічному вимірі, а у світоглядних змінах розуміння ідеї Бога. Духовно-культурні детермінанти XXI століття спричиняють зародження ідеї Бога як вищої сили яка приймає і спасає праведних людей незалежно від їхньої конфесійної приналежності. Подібні думки спостерігаємо і в католицькій філософії. Плюралістичний напрям в католицькому богослів'ї, який представлений більшою мірою П. Кніттером, П. Шмідт–Лейкелем відстоюючи ідею християнського Бога, водночас наголошує на тому, що плюралізм релігій походить від Нього самого.

Цікавою видається в такому контексті філософія католицького та релігійного філософа Карла Ранера. У своїх статтях "Роздуми про єдність Любові Близького та Любові Бога", "Анонімні християни", "Церква, церкви та релігії", "Анонімне християнство та місіонерська задача Церкви", "Спостереження до проблеми "анонімних християн", "Єдиний Христос та універсальність спасіння" та інших він розкриває ідею того, що християнство присутнє у всіх релігіях. Своєю орієнтацією на божественне будь-яка людина черпає для себе спасенну силу. К. Ранер фокусує свої філософські та богословські роздуми на християнській антропології. На його думку, саме через феномен людини розкриваються важливі моменти віри та зв'язку з Богом. Можна стверджувати, що для К. Ранера говорити про людину, означає говорити про Бога.

Для того щоб з'ясувати наскільки це можливо, розглянемо в чому полягає християнська ідея спасіння. На відміну від закоріненого в су-

часному споживацькому суспільстві уявленні про спасіння як визволенні свідомості від забобон та обмежуючих навантажень, християнське спасіння полягає у визволенні добра з пут зла. Як зауважує католицький мислитель Яцек Салій Ор, християнська надія на спасіння полягає в тому, що дух з'єднається з Богом і, зцілений, зміцнений та піднесений у такий спосіб, одухотворить тіло. "Те, що від Бога вийшло, – пише він, – до Бога повинно повернутись: ми вийшли від Бога незалежно від нашої волі, а повернемося до Нього вільно. Оскільки від Бога вийшла вся людина, вся вона повинна до Нього повернутись" [5]. Відповідно до вчення Церкви, вже в самому факті творення людини, незважаючи на гріхопадіння, закладена обітниця спасіння, яка буде виконана завдяки спасенному приходу Божого Сина, завдяки його смерті й воскресінню. Так, Четвертий Латеранський собор виносить рішення, що спасіння можливе через віру в спасаючу роль Христа, у воскресіння та страшний суд, а також про необхідність приналежності до Католицької церкви. Папа Пій IX в 1854 році вносить поправку про те, що люди, які не знають християнства не за власною волею, мають можливість на спасіння. Другий Ватиканський собор закріплює дані положення в документах *Nostra Aetate*, *Gaudium et Spes*, *Lumen Gentium*.

В своїй філософії К. Ранер змінює вектор проблеми із "антропології зверху", тобто спасінні як милості Бога, на "антропологію знизу, зсередини". Людина, на думку К. Ранера, є сутністю безграничної трансценденції. Як духовна особа, вона в своєму постійному запиті виходить за межі будь-якого окремого кінцевого предмету. Вона має внутрішньо закладений в неї заклик до потаємного, що, зрештою, робить і її таємницею.

Здатність до трансценденції притаманна усім людям тому, що воля Бога, його провидіння та задум спасіння направлені на всіх. Вперше поняття "анонімне християнство" К. Ранер використовує в праці "Християнство та не-християнські релігії". Він акцентує увагу на тому, що благодать Божу може приймати будь-яка людина, тому, що за природою своєю вона направлена до Бога і здатна сприймати самоповідомлення Бога, навіть не усвідомлюючи цього.

Сутність людини полягає в її постійному прагненні вийти за межі буденності, щоб знайти відповідь на метафізичне питання про сенс існування. К. Ранер використовує поняття наперед-схоплення буття – "неконкретне, але неминуче знання про безкінечність реальності" [6]. Наявність питання вказує на обмеженість людського знання і її прагнення подолати цю обмеженість, отримати відповідь і задовільнити духовну спрагу. З іншого боку питають тоді, коли наперед знають, що відповідь має бути. Прагнення вийти за межі власного незнання неминуче призводить до усвідомлення того, що має бути той, хто цю відповідь дасть. Таким чином, людина у власних метафізичних запитах виходить за межі усвідомлення власної обмеженості і усвідомлює себе як трансцендентну сутність, дух. Як зауважує І. Хромець, трансцендентальність людини постає ключовим поняттям у філософії релігії К. Ранера, оскільки вона дає можливість передчуття, схоплення Буття, дає можливість відчувати

існування того, хто за межами людського розуміння. У філософії К. Ранера трансцендентальність виступає загальнолюдською даністю, кожна людина має здатність до трансценденції, а, відтак, до зустрічі з Богом.

Отже, люди, які не сповідують християнство, які навіть не зустрічалися з християнством, все одно в глибинах свого досвіду сприймають благодать Христа, визнають даний факт, не здогадуючись звідки він походить. Завдяки трансцендентності людини тільки і можливе таке глибинне спілкування з Богом. Цією властивістю Бог наділив людину при творінні і вона виводить людину далеко за межі тварного світу. К. Ранер стверджує, що така здібність глибинного переживання власної екзистенції та Абсолютної реальності – Бога – дає можливість говорити про зв'язок з Богом будь-якої людини, навіть якщо вона цього не усвідомлює.

Слідуючи вище означеній думці, можна зауважити, що вчення К. Ранера про притаманну людині трансцендентальність розкриває основну підставу існування релігії як феномена в усіх її проявах.

Слушно вказує І. Хромець, що трансцендентальний аналіз буття людини у філософії К. Ранера показує, що вона ніколи не буває лише "чистою природою", а природою в надприродній пропозиції, якої людина ніколи не може уникнути. Це вказує на те, що благодать, яка притаманна природі людини, являється рушієм людини до Бога. В благодаті Бог інформує людину стосовно себе самої, трансформує її природу і стає її фундаментальною основою. Проблема благодаті К. Ранер переносить із площини теологічної в площину антропологічну. Благодать необхідна людині для існування, вона є її істинною основою, виступає екзистенційною необхідністю, яка уможливорює самоусвідомлення людини.

Основою духовного пошуку людини в антропології К. Ранера, виступає надприродний екзистенціал. Наявність його вказує на дві основи людини – природну і божественну. Надприродний екзистенціал є само виявом Бога в людині, певний спосіб буття людини в якому вона здатна сприймати само-повідомлення Бога та єднатися з Ним. Наявність в людині надприродного екзистенціалу забезпечує людину здатністю почути та зрозуміти Слово Бога, почути Його заклик до спасіння. Важливим моментом філософії К. Ранера, який вказує на її відповідність католицьким догматам, є твердження про те, що надприродний екзистенціал притаманний будь-якій людині, але від останньої залежить рівень сприйняття та усвідомлення божественного дару.

Надприродний екзистенціал, таким чином, виступає мовним виразом само-повідомлення Бога людині через благодать. Нетварна Божественна благодать направляє людину до Христа, незалежно від її релігійної приналежності та свідомого ставлення до Бога. Надприродний екзистенціал виступає результатом універсального Божого Промислу про кожну людину. Як Творець один і єдиний, Бог думає про всіх без виключення людей і бажає їхнього спасіння. Надприродний екзистенціал – це шлях до спасіння, який створив Творець для людей інших релігій і навіть атеїстів.

Вчення К. Ранера про надприродний екзистенціал та одкровення стало основою його теорії про "анонімних християн". Оскільки Бог воліє

спасіння кожної людини, то повинна бути можливість спасіння для всіх людей. Але, так як відповідно до католицьких догматів спасіння можливе лише через віру в Ісуса Христа та членство в Католицькій церкві, то проблему нехристиян К. Ранер вирішує феноменом "надприродного екзистенціалу", який забезпечує можливість людині в її трансценденції прийняти Божественну благодать та "універсально-трансцендентне одкровення", яке для неї як трансцендентальної сутності є само-посланням Бога. Відповідно ті люди, які не сповідують Ісуса Христа і не є членами Католицької церкви повинні мати можливість спасаючого зв'язку з Богом і тому вони називаються "анонімними християнами". Красномовний приклад "анонімного християнства" наводить К.Ранер в одному із інтерв'ю: "Анонімне християнство означає, що людина живе в благодаті Божій та отримує спасіння поза офіційним християнством... Візьмемо до прикладу буддистського ченця... який, слідуючи совісті, отримує спасіння і живе в благодаті Божій. Про нього я повинен сказати, що він анонімний християнин. Коли ж ні, то мені необхідно припустити, що є істинний шлях до спасіння, який приводить до цілі, але обходить стороною Христа. Але я не можу цього припустити. Тому, якщо спасіння кожного залежить від Ісуса Христа, і в той же час багато людей живуть в світі, в якому не знають Ісуса Христа, мені не залишається нічого іншого, як прийняти постулат про анонімне християнство" [7].

При цьому варто наголосити на тому, що К.Ранер постійно підкреслює значення християнства як абсолютного Божественного самоповідомлення людям. Він вказує на те, що християнство – це релігія досконалого одкровення Бога. Тут відкривається повнота благодаті та відання Бога. Найвищою реальністю в якій відбулося поєднання ества людини та ества Бога є Ісус Христос. Будучи переконаним, що Дух істини діє як всередині, так і поза Церквою, водночас, К. Ранер наголошує на виключній ролі Ісуса Христа у спасінні. "Оскільки трансцендентальне само-повідомлення Бога, – пише він у книзі «Основа віри», – як пропозиція, звернене до свободи людини, є, з одного боку, екзистенціальна складова кожної людини, а з іншого боку, момент в само-повідомленні Бога світові, яке має свою мету і свою кульмінацію в Ісусі Христі, то безперечно можливо говорити про «анонімних християн». Але при цьому істинно залишається, що в зміні повної історичності цього єдиного само-повідомлення Бога людині в Христі та в зв'язку з Ним тільки той є християнином у вимірі відрефлексованої історичності цього трансцендентального само-повідомлення Бога, хто вірою та хрещенням експліцитно сповідує Ісуса як Христа" [8].

Філософію К. Ранера піддають критиці як католицькі, так і православні богослови в першу чергу за перевершену абсолютизацію людських здібностей та помилкову інтерпретацію факту універсального Промислу Божого щодо людини.

Водночас, у філософії К. Ранера варто виділити два основні моменти, які мають велике значення для сьогодення. По-перше, через ідею трансценденції К. Ранер урівнює усіх людей перед Богом, що має вели-

чезне значення в поліконфесійному середовищі як базис для мирного та толерантного існування релігій. По-друге, ідея анонімного християнства розкриває широкі сотеріологічні горизонти інших релігій і пом'якшує міжконфесійну дискусію щодо проблеми спасіння людей, які ведуть праведний спосіб життя не являючись християнами.

Енцикліки папи Бенедикта XVI, в яких прослідковується чіткий поворот до "вчення, основним поняттям якого буде не поняття природного закону, а поняття любові" продовжують започатковані К. Ранером ідеї. Бенедикт XVI вбачає вихід із соціальних та антропологічних проблем, які зумовлені природою людини, в любові. В енцикліці "CARITAS IN VERITATE" (МИЛОСЕРДЯ В ІСТИНІ, 2009 р.) він зауважує: "Любов в істині, – любов, про яку свідчив Ісус Христос в Своему земному житті, особливо в смерті та воскресінні, є головна рухома сила справжнього розвитку кожної особистості та всього людства".

Незважаючи на вражену гріхом природу, любов як образ Бога при-тамання кожній людині. В енцикліці "DEUS CARITAS EST" (БОГ Є ЛЮ-БОВ, 2005 р.) Бенедикт XVI зауважує, що метою життя християнина, як соціальної істоти, так й індивіду, є пошук та зустріч з Богом. Ця зустріч здійснюється не завдяки високій ідеї чи етичним правилам, а тому, що це є відповідь на дар любові, з якою Бог прийшов до людини. Ця зустріч надає людському життю нову перспективу і визначає його напрям.

Папа у роздумах про істинний зміст любові вказує на те, що любов постає основою життя людини, вона дає відповідь на два фундамен-тальні питання: ким є Бог і ким є людина. Бенедикт XVI вказує на те, що любов виводить людину в інший темпоральний вимір – вічність: "Не мо-гло б бути інакше, оскільки обіцянка любові скерована до її остаточної мети: любов прагне вічності. Так, любов – «екстаз», але не в сенсі мит-тєвого сп'яніння, а в сенсі шляху, постійного виходу за межі зосередже-ності на собі до звільнення через дарування самого себе і таким чином до справжнього відкриття самого себе, навіть більше – до відкриття Бо-га". Тут йдеться про здатність людини до трансценденції просторово-часових меж особистості, яка має сотеріологічне значення.

Відтак, відповідно до енциклік Бенедикта XVI характерною рисою людини як образу Бога є любов. В любові духовна складова людини реалізується у двох напрямках: в індивідуальному через любов-ерос та в суспільному через любов-агапе. В будь-якому випадку, здійснюється трансценденція до божественного буття. В цьому процесі людина вихо-дить за власні межі і вміщує в себе Бога та кожного християнина. Пон-тифік підкреслює: "Любов є «божественною», тому що походить від Бога і єднає людину із Богом, і через цей процес поєднання перетворює усіх в «ми», яке підноситься над людськими поділами і змушує людей стати одним, аж до того, щоб, врешті-решт, Бог був «усім в усьому)". Любов в працях Бенедикта XVI є основою не лише антропології, а і основою со-ціального вчення церкви. Понтифік поєднує сфери секулярного та сак-рального у соціальній дійсності. Любов є ідеалом для суспільства. Че-рез істину і справедливість, спрямовану до любові, як останньої мети

можливо побудувати суспільство справедливості та спільного блага. Останнє, на думку Бенедикта XVI, єдина реальна альтернатива тому глибокому шляху релятивізму і безнадії, до якого прямує людство. На думку Бенедикта XVI, єдиним шляхом виходу із духовної та економічної кризи, єдиною альтернативою антропологічній кризі, до якої сьогодні рухається людство, є побудова суспільства любові.

Варто зауважити, що в сучасній католицькій антропології здійснюється започаткований К. Ранером пошук тих складових людського духу, які здатні найбільшою мірою ствердити будь-яку людину як духовну досконалу істоту, яка виходить за межі фізичного існування через трансценденцію свого земного життя, через постійне устремління до джерела буття усього створеного – Бога. Такий пошук є відповіддю на світоглядні запити сучасного глобалізованого суспільства, яке здатне здолати антропологічну кризу лише через усвідомлення глибокої духовної єдності людства.

Підсумовуючи, можна зауважити, що філософія К. Ранера заклала підвалини сучасним теологічним рефлексіям щодо людини. Його філософські ідеї є актуальними для сучасного плюралістичного поліконфесійного світу в якому пошук надприродної основи всього є актуальним для широко загалу людей.

1. *Яроцький П.* Євроінтеграція чи єврорехристиянізація (або ж синтез секулярного і сакрального) // Україна і Ватикан. Серія збірників наукових праць. Вип. IV: Державно-церковні відносини в контексті досвіду об'єднаної Європи / за заг. ред. О. Береговського (гол. ред.), С. Побуцького, С. Кияка, В. Дідуха, та ін. – Галич ; Івано-Франківськ ; К., 2011. – С. 8. 2. *Іван Павло II.* Енцикліка "Fides et Ratio" // Віра і розум – двоє крил людського духу : матеріали наукового колоквиуму. – К., 2001. – С. 30. 3. *Хромец І. С.* Философские аспекты концепции "анонимного христианства" Карла Ранера [Електронний ресурс] / І. С. Хромец. – Режим доступу : <http://www.theology.kiev.ua/article.php>. 4. *Іван Павло II.* Зазн. пр. – С. 28–29. 5. *Ор Яцек Салій.* Смерть. Воскресіння. Життя вічне / Яцек Салій Ор ; пер. з польськ. І. Козлової. – К. : Кайрос, 2004. – С. 103. 6. *Ранер К.* Основание веры. Введение в христианское богословие / Карл Ранер. – М. : Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – С. 45. – (Серия "Современное богословие"). 7. An Interview with Karl Rahner on the State of Catholic Theology Today [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.innereexplorations.com/chtheomortext/kr.htm> 8. *Ранер К.* Указ. соч. – С. 242–243.

Надійшла до редколегії 15.04.13

Т. В. Гаврилюк

АНТРОПОЛОГИЯ КАРЛА РАНЕРА В СООТНОШЕНИИ С СОВРЕМЕННЫМИ МИРОВОЗРЕНЧЕСКИМИ ЗАПРОСАМИ

Статья посвящена анализу соответствия основных антропологических положений католического философа Карла Ранера современным мировоззренческим запросам.

Ключевые слова: антропоцентризм, трансценденция, "анонимное христианство", спасение.

T. V. Gavryliuk

KARL RAHNER'S ANTHROPOLOGY IS IN THE CORRELATION WITH THE MODERN WORLD OUTLOOK INQUIRIES

This article is devoted the analysis of conformity of the main anthropology condition of catholic philosopher Karl Rahner of the modern world outlook inquiries.

Key words: anthropocentrism, transcendence, "anonymous Christianity", salvation.

ЕВОЛЮЦІЯ ПОНЯТТЯ СУСПІЛЬНОГО ДОГОВОРУ (ГОББС, ЛОКК, РУССО)

У статті аналізується поняття соціального договору (соціального контракту) у працях Гоббса, Локка та Руссо; дається порівняльний аналіз їхніх концепцій.

Ключові слова: суспільний договір, природний стан, приватна власність, громадянське суспільство, рівність, Джон Локк, Жан-Жак Руссо, Томас Гоббс.

Поняття "суспільний договір" у наш час є предметом дослідження фахівців у різних галузях знання. Це філософи та політологи, юристи та економісти. Серед визначних дослідників цієї проблематики можна назвати Джона Роулза (John Rawls) [1], Девіда Готьє (David Gauthier) [2], Браяна Скірмса (Brian Skyrms) [3] та інших.

Проте треба зазначити, що теорія суспільного договору має давню історію. Можна стверджувати, що вона стає предметом обговорення ще за часів Античності. Існує точка зору, що моральні та політичні обов'язки людей залежать від договору, або згоди між ними з метою розвитку суспільства, в якому вони живуть. Так, Сократ використовує щось подібне до суспільної домовленості, пояснюючи Критону, чому він має повернутися до в'язниці та прийняти смертний вирок.

Також особливого значення ідея суспільного договору знайшла у працях філософів XVII–XVIII ст. Серед них, передусім, треба згадати Томаса Гоббса, Джона Локка та Жан-Жака Руссо. На наш погляд, сьогодні актуальною задачею є порівняльний аналіз їхніх концепцій з метою виявлення категоріального апарату для подальшого розгляду сучасних теорій соціального контракту.

Перш ніж ми будемо розглядати погляди означених вище філософів щодо суспільного договору з'ясуємо, що ми будемо розуміти під цим терміном. Суспільний договір – це соціально-філософська теорія, що пояснює походження громадянського суспільства, держави, права як результат угоди між людьми. Поняття суспільного договору передбачає, що люди частково відмовляться від суверенітету і передають його уряду або іншій владі, щоб отримати або підтримати суспільний лад через панування права.

Оксфордський словник витлумачує це поняття таким чином: "Суспільний договір – це неявна згода між членами суспільства щодо співпраці та допомоги один одному" [4].

Розпочнемо наш аналіз з поглядів Томаса Гоббса щодо означеної проблематики. Він жив у найбільш цікавий період тогочасної Англії – період англійської громадянської війни (1642–1648). Це було зіткнення короля та його прихильників-монархістів з парламентарями, яких очолював Олівер Кромвель, що вимагали більш свобод для парламенту. Гоббс спробував знайти компромісне рішення для розв'язання означеного конфлікту.

З одного боку, він піддав сумніву теорію божественного права королів на їх владу. Першим, хто висунув цю теорію, був Роберт Філмен. У праці "Патріарх" [5] він писав, що влада надається королю від Бога,

саме Бог наділив королів абсолютною владою. Отже, покладаючись на владу короля, ми покладаємося на владу Бога. Згідно цієї точки зору політичні обов'язки відносяться до релігійних. З іншого боку, Гоббс відмовляється і від положення парламентарів, що влада повинна бути розділена між парламентом і королем.

Концепцію Гоббса краще зрозуміти, якщо розділити її на частини: теорію людської мотивації психологічного егоїзму і теорію суспільного договору, побудовану на гіпотетичному стані природи. У першу чергу Гоббс розглядає теорію людської природи, яка була покладена в основу філософської праці філософа "Левіафан, або Матерія, форма і влада держави церковної і громадянської", виданої в 1651 році.

Наукова революція з її важливими відкриттями, зокрема, що всесвіт може бути описаний по відношенню до універсальних законів природи, справила великий вплив на Гоббса. Він вважав, що все те, що існує у всесвіті, утворюється рухомою матерією. Це розповсюджується також на поведінку людини. Людська макро-поведінка, може бути описана певними видами мікро-поведінки.

Гоббс вважав, що ці механічні якості людської психології, створюють суб'єктивний характер людських вимог. "Любов" і "ненависть", наприклад, це не почуття, які ми використовуємо, щоб описати щось в нашому вихідному становищі. Такі терміни, як "добрий" і "поганий" не мають ніякого значення, а існують, тільки щоб описати наші апетити та відразу. У моральному плані такі слова не описують об'єктивне положення речей. Вони є положеннями індивідуальних смаків та переваг.

У доповнення до суб'єктивізму Гоббс також виводить зі своєї механічної теорії людської природи, що люди обов'язково переслідують свої інтереси. Вони переслідують лише те, що їм потрібно. Це виробляється в них механічно і є індивідуальним інтересом. Усі мають на увазі лише те, що самі хочуть, при цьому з відразою відмовляються робити те, що їм не потрібно. Це загальна умова усієї людської природи. Людина є корисною як в суспільстві, так і поза ним. Від маленьких бажань люди переходять до великих – таких, як влада, багатство та статус. Все, що відбувається, мотивується виключно бажанням поліпшити своє власне життя і задовольнити більшість своїх забаганок. Люди розглядають бажання лише з особистого боку. У них є тільки нескінченні апетити і щира зацікавленість тільки у своїх інтересах. За Гоббсом, навіть піклування за дітьми є інвестиція в майбутнє для дорослих.

Крім того, що людські істоти є корисними, вони також є розумними. У них є раціональна здатність здійснювати свої бажання максимально ефективно. Раціональність є інструментальною. Вона може порівнювати і розраховувати різні речі для розробки найкращих шляхів для отримання бажаного.

Базуючись на цих ідеях щодо людської природи, Гоббс намагається побудувати провокаційні та сильні аргументи для того, чому ми повинні бути готовими до політичної влади.

Згідно Гоббсу, обґрунтування політичного обов'язку є таким: люди є корисними, проте при цьому вони раціональні, вони будуть обережати ту

владу, яка дозволить їм мати можливість жити в громадянському суспільстві, що сприяє їх власним інтересам.

Його аргументацію щодо цього питання можна відновити так. Гоббс описує людину з точки зору її природного стану. Природа речей така, що всі люди є корисними, проте вони бажають бути рівними один до одного. Дуже важко зробити так, щоб люди співпрацювали. З цього він робить висновок, що природний стан є дуже тяжким для людини. Кожна людина живе в страху, тому що боїться за своє життя. Довгострокові відносини між людьми неможливі. Найстрашніший стан для людини – це стан вічної війни. "При відсутності громадянського стану, – пише він, – завжди розпочинається війна всіх проти всіх. Звідси видно, що поки люди живуть без загальної влади, вони знаходяться в тому стані, який називається війною, і саме в стані війни всіх проти всіх" [6].

Однак ситуація не є безвихідною. Люди є раціональними істотами, вони можуть вийти із цього стану і створити громадянське суспільство. Головним бажанням людини є прагнення до миру, коли всі прагнуть мира, і право на війну, якщо інші не хочуть миру. Люди, будучи розумними істотами, можуть прийняти суспільний договір задля збереження свого життя.

Суспільний договір, за Гоббсом, має два аспекти. По-перше, люди повинні погодитися на створення суспільства колективно і відмовитися від прав, які вони мали у природному стані. По-друге, вони повинні обрати людину або уряд, який буде слідкувати за виконанням цього договору. Іншими словами, для виходу з природного стану люди повинні домовитися жити разом під загальним законом і створити примусовий механізм суспільного договору для дотримання його.

Суспільство стає можливим тому, що в той час, як в природі речей не було ніякої влади, яка б могла покарати порушника, тепер є суверен. Гоббс стверджує, що через пристрасті людей, володар повинен мати абсолютну владу для того, щоб договір був успішним. Ми не можемо нищити владу, оскільки це єдина межа між безпекою і природним станом. Згідно з цим аргументом мораль, політика, суспільство і все, що приходить разом ними, є простими умовами для існування людей. Для підтримки суспільного договору суверен повинен бути наділений абсолютною владою, це не є аморально або несправедливо – це ціна спокою. Тільки після цього створюється суспільство, люди починають жити і співпрацювати між собою. Суспільний договір є основним джерелом, що гарантує спокійне життя. Наш вибір полягає між прийняттям договору або поверненням до природного стану, в який жодна людина не захоче повернутися.

Враховуючи його доволі суворий погляд на людську природу, Гоббсу тим не менш, вдалося навести аргументи для громадянського суспільства з усіма випливаючи ми звідси наслідками.

Спробуємо тепер розглянути концепцію суспільного договору Джона Локка, порівнюючи її з ідеями Томаса Гоббса.

Для Гоббса, абсолютна влада належить суверену, який захищає людей від природного стану, який є нестерпним для людського буття. Саме ця обставина і підштовхує людину до покори перед абсолютною владою.

Локк, витлумачує природний стан інакше, ніж Гоббс. У зв'язку з цим його аргументи щодо суспільного договору і відносин між людьми та владою також є іншими. Він не обґрунтовує необхідність монархії, а навпаки закликає проти неї. Не випадково погляди Локка мали великий вплив на Томаса Джефферсона та інших фундаторів США.

Одна з найвпливовіших робіт Локка – це "Два трактати про правління". Перший трактат спростовує ідеї Роберта Філмена, вже розглянуті вище. Другий трактат присвячений концепції Локка стосовно соціального контракту та обґрунтування ідеї громадянського парламенту.

За словами Локка, природний стан людини – це стан свободи без жодного втручання з боку інших людей. Проте це не є стан повної свободи: людина не може робити все, що їй заманеться, або те, що інші будуть засуджувати. Стан природи – це також стан, в якому не має володарів або уряду, який карає людей за їх злочини, це стан без моралі.

Люди вважаються рівними в такому стані, а, отже, є рівними перед законами природи. Закон природи, наданий Богом, є головною ідеєю в моральній концепції Локка. Цей закон наголошує на тому, що ми не маємо права робити шкоду іншим, тому що ми всі є рівними перед Богом. Таким чином, природний стан – це стан, в якому люди є вільними і можуть переслідувати свої власні наміри. Враховуючи закон природи та невтручання в життя людей авторитетів, такий тип життя є мирним.

Стан природи відрізняється від стану війни. Тут можна знайти схожість думок Локка та Гоббса. Природний стан легко перетворюється на стан війни, наприклад, у стан війни через майнові суперечки. У той час, коли природний стан – це стан свободи, де царює природний закон, і ніхто не спричинює зло один одному, стан війни розпочинається між людьми, коли один краде у іншого, або намагається зробити його рабом. Завдяки тому, що у природному стані немає права, до якого особа може апелювати, закон природи дозволяє їй захищати власне життя шляхом нападу або навіть убивства свого кривдника. Завдяки тому, що у природному стані немає суверенів та правових кодексів (крім закону природи), війна може продовжуватися нескінченно. Це є однією з головних причин, чому люди мають відмовитися від природного стану та домовитися між собою задля створення громадянського уряду.

Майно відіграє центральну роль в ідеях Джона Локка щодо громадянського уряду та договорів, які б його відстоювали. Згідно Локку, приватна власність створюється, коли сама людина своїм трудом будує її. Так, наприклад, якщо людина обробляє ділянку землі, і ця земля приносить їй плоди, то вона має повне право на цю землю та на плоди, котрі на ній вирощені. З цього приводу Локк наводить приклад щодо положення тубільців Америки. Він пише, що вони не обробляли свою землю, не використовували усі її можливості. Отже, Америка, як майно їм не належить і кожен має право на цю землю.

Враховуючи труднощі, які виникають через закон природи, Локк приходить до висновку, що розміри майна повинні бути обмежені. Одна людина не може взяти більше від природи, ніж вона може обробити, оскільки інші люди залишаються без своєї власності. Локк обґрунтовує таку позицію тим, що природа надана людям від Бога для спільного існування, тому

жоден не може взяти більше, ніж його частка. Майно є стержнем в аргументації Локка щодо суспільного договору та громадського уряду.

За словами Локка, природний стан не є умовою існування окремих особистостей, як це було у Гоббса. Він вважав, що природа наповнена людьми, які домовились між собою і вступили у "подружні стосунки". Ці подружжя на підставі добровільних угод домовляються піклуватися про своїх дітей. Такі подружжя є моральними, але не є політичними утвореннями. Угрупування людей стають політичними лише тоді, коли окремі люди, що представляють свої родини, домовляються з іншими родинами в природному стані задля покарання тих, хто порушує закон природи. Після цього переможець створює політичний апарат, за допомогою якого він править над іншими. Він стає сувереном і має владу над більшістю. Іншими словами, люди виходять з природного стану і створюють одне політичне тіло з владним організмом і підпорядковуються його владі.

З цього приводу Локк писав: "Оскільки люди ... за природою є вільними, рівними та незалежними, то ніхто не може вийти з цього стану і бути підпорядкованим політичній владі іншого без своєї власної згоди. Єдиний шлях завдяки якому будь-хто відмовляється від своєї природної свободи і надягає на себе кайдани громадянського суспільства, – це згода з іншими людьми про об'єднання у співтовариство для того щоб зручно та мирно сумісно жити, спокійно користуючись своїм майном, знаходячись у безпеці, ніж будь-хто поза цим суспільством... Коли будь-яке число людей таким чином погодилося створити співтовариство, або державу, то вони тим самим вже об'єднані і складають єдиний політичний організм, в якому більшість має право діяти та вирішувати за інших" [7].

Створивши політичне суспільство та уряд, люди отримують три речі, які вони б ніколи не мали, якщо б залишалися в природному стані. Це закони, судова та виконавча влада. Кожна людина підкоряється владі, натомість влада захищає її від агресорів, які порушують природний закон.

Кінець-кінцем люди створюють країни задля збереження власного багатства, свого життя та своїх інтересів. Локк яскраво уявляє ситуацію, коли люди розпочинають революції та знищують уряди або короля. Таке можливо, коли суверен став тираном, а закони стали недієздатними та розмитими. У зв'язку з цим люди, не можуть апелювати до законів, підривається принцип самозбереження. Тиран ставить себе на вищий щабель, ніж закон природи і оголошує війну народу. У такому випадку люди можуть прийняти оборонну позицію і наважитися на революцію, оскільки вони знову опиняються в природному стані, у якому за законам природи вони можуть убивати.

Іншими словами, головною діяльністю суверена є захист власного народу та його майна та виконання законів. Коли ці функції не виконуються, і суверен діє не в інтересах свого народу, то народ має право повстати на підставі невиконання суспільного договору між народом та владою.

Ми можемо побачити, що Локк є прихильником конституційної монархії, проте королівська влада не має для нього Божої підстави. Як і Гоббс він вважає, що держава виникла завдяки суспільному договору. Усі люди рівні та незалежні, і ніхто не має права спричинювати їм шкоду.

Для Локка, на відміну від Гоббса, революція, знищення громадянського уряду і повернення до природного стану не є лихом. Він вважає, що після повернення до природного стану, люди можуть побудувати кращий уряд.

Ще один дослідник, погляди якого ми хотіли б розглянути у цій статті – Жан-Жак Руссо. Руссо розглядає теорію соціального контракту в праці "Міркування про походження нерівності серед людей" [8]. Ця праця являє собою звіт про моральну та політичну еволюцію людей від етапу природного стану до сучасного суспільства. Саме тут він аналізує поняття соціального контракту і показує його суперечливість.

Руссо описує історичний процес, коли людина з природного стану переходить до громадянського суспільства. Природний стан був часом спокою та миру. Через велику кількість ресурсів і малу кількість населення, люди рідко бачили один одного і їхнє життя було без конфліктів. Більш того, люди того часу були моральними і не могли нанести шкоди один одному.

Проте в процесі розвитку людство стикається з певними проблемами. Кількість населення збільшується, що призводить до збільшення потреб людей. Через певний час люди починають жити родинами, а потім великими комунами. Відкриття та інновації робили життя легшим і це дає людині час на саму себе. Вона витрачає його на роздуми стосовно самої себе та оточуючих. Такі міркування приводять людину до обмірковування суспільних цінностей: сорому, заздрості, гордості, злості тощо.

Найважливішим у цьому розвитку, за Руссо, була поява приватної власності. Цей момент був поворотним для суспільства. Вийшовши із природного стану, люди стали більш заздрисними, з'являється конкуренція, марнославство і порок. Для Руссо поява приватної власності стає моментом "гріхопадіння" і остаточного виходу із стану природи. Він пише: "Перший, у кого з'явилася думка, огородивши шматок землі, сказати: "Це моє", – і знайти людей, достатньо довірливих, щоб цьому повірити, був справжнім засновником громадянського суспільства. Від скількох злочинів, війн та вбивств, від скількох бід та жахів позбавив би рід людський той, хто вдерши кілля та засипавши рів, крикнув би своїм близьким: Не слухайте краще цього лихваря, ви загинете, якщо спробуєте забути, що плоди землі належать усім, а земля – нікому"[9].

Після введення приватної власності, яскраво виявилася проблема нерівності. Деякі мали власність, інші – ні. Це змусило других працювати на перших. Починають зароджуватися соціальні класи. Кінець-кінцем ті, хто мали власність, вирішили створити уряд, щоб захищати свої багатства від злиднів. Так влада створює контракт, в якому йдеться про рівність та захист кожного громадянина, хоча головною метою цього договору є укріплення основи нерівності і захист приватної власності.

Іншими словами, договір, який має бути в інтересах кожного, договір, який має підтримувати рівність кожного, насправді захищає інтереси меншості, яка стала сильнішою і багатшою в результаті появи приватної власності. Цей суспільний договір, який розглядає Руссо, є відповідальним за конфлікти і конкуренцію, від яких страждає суспільство.

Нормативний соціальний контракт Руссо розглядає в своїй праці "Суспільний договір" [10]. У ній він висуває ідеї, які розкривають причини

жахливого положення справ у тогочасному суспільстві. Відмінність між реальним станом речей і справедливістю, між фактичною ситуацією і мораллю мають для Руссо першочергове значення.

Людина не була вільною і в період природного стану, але суспільство, економіка, аморальність – запропонували їй більш жорстокі рамки життя. У зв'язку з тим, що повернення до природного стану є неможливим і навіть небажаним, задача політиків установити чіткі рамки свободи та налагодити співіснування людей. Це і є фундаментальною філософською проблемою, на яку має відповісти суспільний договір: як ми можемо співіснувати разом? Або іншими словами, як ми можемо співіснувати разом і при цьому не принижувати честь і гідність один одного?

Руссо стверджує, що це можна зробити тільки, коли ми відмовимося від власної волі задля колективної, або суспільної. Ця воля повинна будуватися на підставі згоди між вільними та рівними людьми. Як Гоббс та Локк, Руссо стверджує, що людина була створена природою, щоб бути вільною, тому ніхто не має природного права принижувати іншого. У зв'язку з цим уряд – це правовий орган, який створюється через договори і контракти.

Головний заповіт соціального пакту є суспільна згода усіх сторін. Це згода, в якій люди відмовляються від індивідуальних прав та індивідуальної волі і створюють колективну волю. Цей акт є основою будь-якого суспільства. Суверен же з'являється тільки тоді, коли все суспільство являє собою організм, головна мета якого – робити благо один одному. Як тільки індивідуальна воля буде спрямована на спільні інтереси і утвориться спільна воля, яка спрямована на спільне благо, утвориться й справедливе суспільство. У цю версію соціального договору Руссо вкладає ідею взаємних обов'язків: суверен прагне блага усім, як і кожний громадянин спільноти прагне блага своїм співгромадянам. Виходячи з цього володар буде дотримуватися блага свого народу, натомість народ також буде підтримувати порядок у суспільстві.

Руссо вважає такий стан речей дуже вдалою формою демократії. Жоден не може нав'язати свою волю іншому, оскільки всі діють у рамках ідей демократії та рівності. Проте така демократія можлива лише для маленьких держав. Люди повинні вміти ідентифікувати один одного і знати один одного. Вони не можуть жити на великій території, тому що повинні збиратися разом для розв'язання важливих питань. Також вони повинні жити в одних географічних умовах, це один з законів їхньої рівності. Тому така форма демократії не може бути створена у великих країнах. Хоча умови для такої демократії є суворими, вони є єдиним шляхом, згідно Руссо, яким ми можемо прийти до повернення нашої свободи.

Люди наділені свободою та рівністю від природи, проте за певний період історії вони втратили свої природні права. Можна подолати ці проблеми. Метою уряду повинне стати досягнення свободи та рівності громадян. "Жодний з громадян не повинен бути настільки багатим, щоб бути в змозі купити іншого, і жодний не повинен бути настільки бідним, щоб бути змушений продавати себе" [11].

Вчення Руссо про договірний характер створення держави знищило уявлення про божественний характер королівської влади. Звідси впли-

ває "революційний" висновок: якщо суверен перестав виконувати свої обов'язки та підтримувати закони держави, то він може бути знищений народом. Звідси і лозунг великої французької революції: "Свобода. Рівність. Братерство".

Підсумовуючи вище наведене, можна зробити такі висновки. Виходячи із концепцій соціального договору Томаса Гоббса, Джона Локка та Жан-Жака Руссо, можна стверджувати, що під поняттям соціальний контракт вони розуміли таке. Це колективна угода між людьми задля захисту їхніх інтересів, співпраці та допомоги один одному. Суспільний договір передбачає перехід від природного стану до побудови громадянського суспільства.

Усі три автори при розгляді досліджуваного поняття спираються на такі терміни: природний стан, природний закон, приватна власність, громадянське суспільство, рівність. Проте, треба зазначити, що смислове навантаження цих понять у них різниться.

1. Див.: Полз Дж. Теорія справедливості / Дж. Полз. – К. : Основи, 2001. – 822 с. 2. Див.: Gauthier D. *Morals by agreement* [Електронний ресурс] / D. Gauthier. – Режим доступу : http://books.google.ru/books?id=rH_h_Pb28_oC&printsec=frontcover&dq=David+Gauthier&hl=ru&sa=X&ei=P40IUtrvDsmu7AbAw4GYDA&ved=0CC4Q6AEwAA#v=onepage&q=David%20Gauthier&f=false 3. Див.: Skyrms B. *The Stag Hunt and the Evolution of Social Contract* / B. Skyrms. – New York : Cambridge University Press, 2004. – 164 с. 4. Social contract [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://oxforddictionaries.com/definition/english/social-contract> 5. Див.: Filmer R. *Patriarcha or the natural power of kings* [Електронний ресурс] / R. Filmer. – Режим доступу : <http://www.constitution.org/eng/patriarcha.htm> 6. Гоббс Т. Левиафан, или материя форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения : в 2 т. Т. 2. – М. : Мысль, 1991. – Т. 2. – С. 95. 7. Локк Д. Два трактата о правлении // Локк Д. Сочинения : в 3 т. Т. 3. – М. : Мысль, 1988. – Т. 3. – С. 317. 8. Див.: Руссо Ж. Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж. Ж. Избранные сочинения : в 3 т. Т. 1. – М., 1961. 9. Руссо Ж. Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж. Ж. Избранные сочинения : в 3 т. – М., 1961. – Т. 1. – С. 40. 10. Див.: Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права // Руссо Ж. Ж. Трактаты. – М. : Наука, 1969. 12. Монтескье Ш. О духе законов // Антология мировой философии : в 4 т. Т. 2. – М. : Мысль, 1970. – С. 45.

Надійшла до редколегії 15.04.13

В. В. Гаджиев

ЭВЛЮЦИЯ ПОНЯТИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА (ГОББС, ЛОКК, РУССО)

В статье анализируется понятие общественного договора (социального контракта) в работах Гоббса, Локка и Руссо; дается сравнительный анализ их концепций.

Ключевые слова: общественный договор, естественное состояние, частная собственность, гражданское общество, равенство, Томас Гоббс, Джон Локк, Жан-Жак Руссо.

V. V. Gadzhiev

THE EVOLUTION OF THE CONCEPT OF SOCIAL CONTRACT (HOBBS, LOCK, ROUSSEAU)

This article is devoted to investigation of the social contract in Hobbes's, Lock's and Rousseau's works. The author compares their conception in order to clarify the notion of social contract.

Keywords: social contract, natural state, private property, civil society, equality, Thomas Hobbes, John Lock, Jean-Jacques Rousseau.

ПОГЛЯДИ МУФАССИРА ІБН КАСИРА ТА ЇХ ВІДОБРАЖЕННЯ В ЙОГО ТАФСИРІ

Проаналізовані основні етапи діяльності Ібн Касира як одного з послідовників ашаризму. Розглянуто в цілому, що являє собою тафсир як вид ісламської вероповчальної літератури, а також досліджено зміст тафсиру Корану Ібн Касира "Тафсир аль-Курані'ль-Азім" на прикладі його коментарів до певних сур, серед яких коранічні сури "Аль-Фатіха", "Аль-Бакара", "Алі Імран".

Ключові слова: іслам, Коран, священний текст, тафсир, ашаризм, калам.

Актуальність теми. Дослідження філософії каламу покликане розкрити зміст раціональних основ ісламського світогляду. Каламістська філософія найбільш глибоко відображає ідейні доктрини ісламської релігії й вимагає ретельного вивчення та дослідження. Саме у каламі в теоретичному аспекті виражені основи ісламської віри. Досліджуючи його, можна визначити сутність тих чи інших положень ісламу, що являють високий пласт в ієрархії ісламських наук, глибше проникнути в зміст соціальних, етичних та інших цінностей ісламу. Одним із видатних представників каламу є муфассир (тлумач Корану) Ібн Касир.

Стан розробки теми. В цілому філософії каламу, його ашаритського напрямку присвячений ряд робіт. Це роботи І. Кірабаєва [1], М. Степанянц [2], З. Вазірова [3], М. Вольф [4]. Великий внесок у дослідження каламістської філософії вніс Г. Вулфсон [5]. Його капітальна праця "Філософія каламу" відображає майже всі питання середньовічного каламу – як в історичному, так і в філософському плані. Проблеми, які розглянуто у його праці, по-новому інтерпретувалися сучасними представниками каламу. Більш того, вони піднімалися на якісно новий рівень у зв'язку з бурхливим розвитком науки і філософії, поглиблюючи синтез каламу й філософії. Однак окремих робіт присвячених розгляду поглядів Ібн Касира та відображення їх у його Тафсирі немає.

Мета статті полягає в дослідженні поглядів муфассира Ібн Касира та їх відображенні в його тафсирі "Тафсир аль-Курані'ль-Азім".

Завдання статті. Для здійснення поставленої мети необхідно вирішити наступні завдання: по-перше, проаналізувати основні етапи діяльності Ібн Касира; по-друге, розглянути в цілому, що являє собою тафсир як вид ісламської вероповчальної літератури; по-третє, дослідити зміст тафсиру Корану Ібн Касира на прикладі його коментарів до певних сур.

Ібн Касир (1301–1373 рр.) – один з найвидатніших мусульманських вчених у галузі історії, права, тлумачення Корану і хадисів. Його повне ім'я Абу аль-Фіда, Імад ад-Дін, Ісмаїл ібн Умар ібн Касир аль-Курайші аль-Бусраві (родом з Бусра) Дімашкі (за вихованням, освітою та місцем проживання з Дамаска). Він народився в селищі Мадждад біля міста Бусра в Сирії. Ібн Касир у чотири роки втратив батька і після отримання

початкової освіти виїхав до Дамаску, де навчався у відомих учених Бурхан ад-Діна аль-Фазарі (пом. у 1329 р.), Ісхака аль-Аміді (пом. у 1325 р.). Велику роль у науковій діяльності Ібн Касира відіграв Абу аль-Хаджадж аль-Мізі, в якого він навчався хадисам. Ще одним з його видатних вчителів був Такі ад-Дін Ібн Таймія (пом. у 1328 р.). Після завершення освіти Ібн Касир став визнаним ученим у галузі тлумачення ісламських першоджерел, права та історії, викладав у найвідоміших медресе Дамаска. Після смерті аз-Захабі вчений очолив медресе Умма Саліх. Помер у віці 74 років в Дамаску, похований біля могили свого вчителя Ібн Таймії.

Про діяльність Ібн Касира існує багато висловлювань, як його сучасників, а також і пізніших ісламських вчених. Так, у своїй книзі "Аль-Муджам Аль-Мухтас" Хафіз аз-Захабі написав, що Ібн Касир був імамом, вченим юриспруденції, освіченим ученим хадисів, знаменитим факіхом і вченим тафсиру. Також в "ад-Дурар Аль-Каміна" Хафіз Ібн Хаджар аль-Аскалані сказав: "Ібн Касир працював в області хадисів за темами, що стосуються текстів та ланцюжку передавачів. Він володів прекрасною пам'яттю, його книги стали популярними в його час, і люди отримували користь від них після його смерті" [цит. за 6].

Також відомий історик Абу аль-Махасін Джамаль ад-Дін Йусуф бін Сайф ад-Дін сказав у своїй книзі "Аль-Манхаль Ас-Сафі": "Він – Шейх, Імам, великий учений Імад ад-Дін Абу аль-Фіда. Він багато вчився і був дуже активний у пошуках знань і записів. Він був переважаючим в областях Фікху, Тафсиру і Хадисів. Він зібрав знання, був автором (книг), навчав, передавав Хадиси і писав" [цит. за 6].

У мусульманському світі й до сьогоднішнього дня користуються авторитетом його праці, серед яких визначними є, перш за все, історична робота "аль-Бідая ва'н-Ніхая", в якій він описав різні події мусульманської історії від створення світу до 1366 року, вказавши різноманітні джерела з ісламської історії. Іншою працею є "Історія пророків", російський переклад якої здійснений у 2012 р. [7].

Ібн Касир викладав думки у цьому творі в стилі, що є традиційним для суннітів, які збирали й зберігали в пам'яті перекази про життя і висловлювання Пророка Мухаммада. Основою історії про кожного пророка є одкровення Корану, до якого додані у вигляді пояснень вислови Пророка, його сподвижників і великих мусульманських вчених минулого. Кожен переказ, який наведений у книзі, не придуманий Ібн Касиром, а почутий ним від вчителів і перевірений на достовірність передачі.

Але, безумовно, найвідомішою та популярною працею Ібн Касира є тлумачення Корану "Тафсир аль-Курані'ль-Азім", яка буде докладно розглянута в даній роботі.

Що ж в цілому являє собою тафсир?

Як визначає російський академічний словник "Ислам. Энциклопедический словарь": "Тафсир ал-Кур'ан (або ат-тафсир) – коментар тлумачення Корану. Твори, пов'язані з 'Ілм ал-Кур'ан ва-т тафсир – наукою про розуміння й тлумачення Корану відіграли найважливішу роль у становленні мусульманської релігійної доктрини. У специфічній формі вони

відбили основні етапи ідеологічної та політичної боротьби в арабомусульманському суспільстві" [8]. Вчених, які займаються тафсиrom, називають муфассирами. В ісламі прийнято вважати, що повним знанням Корану володів пророк Мухаммад, який роз'яснював його смисли своїм сподвижникам. Згодом ці роз'яснення по ланцюжках передавачів (*наклъ*) від сподвижників дійшли до муфассирів, які систематизували цю спадщину. Крім цього, муфассири досліджували граматичні, мовні та інші особливості аятів Корану, які також враховуються при їх тлумаченні. Це носить назву "*тавіль*". "Висновки зроблені за тавілем мають відповідати наклъ або бути в його руслі. Тавіль, який відповідає цьому критерію, також визнається в науці тафсир Корану. Якщо ж тавіль відрізняється від наклъ, то він розцінюється як суб'єктивна думка тлумача і не може бути істинним" [9].

Тафсири поділяються на такі види:

1) аналітичний, який розглядається як традиційний вид тафсиру, в якому подається докладне тлумачення аятам. Він включає послідовний лексичний розбір та інтерпретацію останніх, а також вказує причини, час і місце появи даних аятів;

2) скорочений – це менш докладний варіант аналітичного тлумачення, при якому дотримуються універсальності й лаконічності у коментарях, але опускаються подробиці;

3) порівняльний – це такий вид, в якому порівнюються різні інтерпретації та коментарі та аргументовано виявляються найбільш підходящі варіанти;

4) тематичний – це вид тафсиру, в якому подається докладне роз'яснення однієї з тем (сукупності тем), обговорюваної в рамках всього Корану, окремої сури або самостійного терміна в Корані.

При тлумаченні Корану муфассири, зазвичай, дотримуються певних методів (етапів) тлумачення Корану, які можуть бути розташовані у такій послідовності:

1. "Тлумачення Кораном". Тлумачення слів або виразів у Корані за допомогою самого Корану, коли значення даного слова чи виразу інтерпретується таким само словом чи виразом в іншому місці в Корані. Це – найбільш надійний вид тлумачення, оскільки сутність його полягає в тому, що коротко викладений зміст одних аятів більш докладно доповнюється іншими аятами. Наприклад: "Вам дозволено [їсти м'ясо] тварин, за виключенням тих, які заборонені вам [Кораном]" (Коран, 5:1). Яке саме м'ясо можна їсти мусульманам роз'яснено в іншому аяті: "Воістину, [Аллах] заборонив Вам [їсти] мертвечину, кров, м'ясо свині і те, що закололи без виголошення імені Аллаха" (Коран, 2:173). Якщо сенс будь-якого аята не розкривається повною мірою іншими аятами Корану, тоді використовуються інші методи тлумачення.

2. "Тлумачення сунною". Застосовується в тому випадку, якщо тлумачення робилося самим пророком Мухаммадом. Цей метод носить назву *Тафсир ар-рівая* і ґрунтується на різних хадисах, що роз'яснюють або коментують той чи інший аят Корану. Це дозволяє виключити можливість тлумачення Корану на підставі приватної думки муфассира.

3. "Тлумачення сподвижників". Коментарі сподвижників і сучасників пророка Мухаммада з числа мусульман щодо тих чи інших слів або виразів у Корані.

4. "Тлумачення учнів сподвижників". Коментарі мусульман, які прийшли після смерті пророка Мухаммада і перейняли коментарі від самих сподвижників.

5. "Тлумачення Корану в мовному значенні". Тлумачення слів або виразів у Корані за допомогою лінгвістичної інтерпретації з позиції доісламської арабської мови.

6. "Тлумачення з використанням *ісраїлят*" – іудейських і християнських переказів з Тори, Євангелій та інших книг іудеїв і християн, які використовувалися деякими мухадиссами для пояснення коранічних аятів. Хоча слід зазначити, що ставлення до *ісраїлят* в середовищі ісламських ортодоксів було неоднозначним. Однак не можна сказати, що він повністю відкидався ними як доказ тих чи інших аятів Корану. Тобто *ісраїлят* в принципі міг бути прийнятий в якості аргументу, якщо він не суперечив даним ісламських першоджерел – Корану й сунні.

7. "*Тафсир ад-дарая*". У випадках, якщо тлумачам не вдається знайти хадиси для коментаря аятів, або ж наявні перекази з якихось причин не задовольняють їх вимогам, вони витлумачують аяти на підставі власних висновків (*ра'ї*), які виводяться альтернативними методами досліджень (*іджтихад*), що ґрунтуються на знанні текстів Корану і сунни, а також на вмінні їх коментувати й інтерпретувати. Для цього мухадисси вивчають стиль оповіді аятів, точне словникове й смислове значення слів, з яких вони складаються. Для здійснення такого виду тафсиру потрібні великі знання.

У міру розвитку науки про тлумачення Корану, в мусульманському світі стали розвиватися ранні школи тафсиру, три з яких стали основними. Перша з них була заснована в Мецці Абдуллою ібн Аббасом (пом. у 687 р.), друга – в Іраку (м. Куфа) Абдуллою ібн Масудом (пом. у 682 р.), а третя – була заснована в Медині Убайєм ібн Кааба (пом. у 643 р.).

Однією з найкращих і всебічних робіт з тафсиру Корану була робота Йахі ібн Саллама (пом. у 815 р.). Ця робота передувала першому фундаментальному тафсиру Мухаммада ат-Табарі (пом. у 923 р.). Починаючи з третього століття хіджри, тлумачення Корану стало самостійною наукою, яка вже не розглядалася як частина науки про хадиси. Протягом цього періоду були написані десятки тафсирів Корану, в яких їх автори, які належать до різних ісламських сект і напрямів, захищали вероповчальні положення різних мусульманських груп – шіїтів, хариджитів, мутазилітів. Багато тафсирів було написано суннітськими муфассирами. Велика кількість тафсирів була написана й у наступні століття. Знаменитими суннітськими тлумачами Корану були Мухаммад ат-Табарі, Ібн Касир, Каді Байдаві.

Слід зазначити, що шіїтська традиція відкидає перекази й тлумачення висхідні лише до сподвижників пророка Мухаммада, як це прийнято в суннізмі. Характерною особливістю тлумачення Корану є переко-

наність існаашаритів (послідовників дванадцяти імамів, найбільш поширених послідовників імамїтського шиїзму) в тому, що всі аяти (а також хадиси) мають як явні, екзотеричні (*захір*), так і потаємні, екзотеричні (*батін*) смисли.

Отже, існує п'ять джерела, які використовувалися для тлумачення Корану, для створення тафсирів: власне Коран, хадиси, висловлювання сподвижників та їхніх учнів, ізраїльтян, *ра'ї* та *іджитихад*.

Тлумачення Корану поверхневим його прочитанням заборонено хадисами пророка Мухаммада. Тому в ісламі для правильного розуміння смислів коранічних аятів віруючі звертаються лише до тафсирів, які складені ісламськими вченими. Безумовним авторитетом серед існуючих суннітських тафсирів є тафсир Корану, складений Ібн Касиром.

У своїй книзі "Тафсір аль-Курані'ль-Азім" Ібн Касир коментував і пояснював різні аяти Корану на підставі подібних за змістом інших аятів цієї книги, або ж за хадисами пророка Мухаммада. У разі якщо ті чи інші аяти не вдавалося пояснити за вказаними джерелами, Ібн Касир вдавався до висловлювань сподвижників пророка Мухаммада. Він також наводив висловлювання табіунів і табатабіунів. Заключення він давав на підставі всіх відомих йому джерел і при цьому він застосовував доводи власного розуму й мислення (*ра'ї*). Також Ібн Касир часто посилався на дані тафсирів своїх попередників – Ібн Джарір ат-Табарі, Ібн Абу Хатіма, Ібн Атії, а також на відомих знавців хадисів, наприклад, на Ахмада ібн Ханбала.

Ібн Касир критично розглядав багато переказів, що були поширені в мусульманському світі, й вказував на їх запозичення з давньоєврейської традиції (*іслаїльт*). У цьому проявилися його ашаритські погляди.

Розглянемо коментарі Ібн Касира до сури "Відкриваюча" ("Аль-Фатіха").

У цій сурі говориться про сукупність ідей і про загальне значення Корану, який підтверджує єдинобожжя, і є благою звісткою для віруючих, попереджаючи їх про покарання невіруючих та грішників, вказуючи на необхідність поклоніння Аллаху, на шлях до щастя в теперішньому й майбутньому житті. На початку своїх коментарів Ібн Касир говорить про безліч існуючих синонімів назви цієї сури Корану. Він пише: "Вона називається "Відкриваюча" або підкреслено: "Фатіхатиль-Кітаб" "Відкриваюча Книгу". Нею починається читання Корану в молитвах. Вона також називається "*Уммуль-Кітаб*" – "Мати Книги" [10]. Достовірно наведено у Тірмізі, що ця сура також була названа: "*Уммуль-Кур'ан*" – "Мати Корану". Вона також називається "*аль-хамду*" (хвала), "*ас-солят*" (молитва) "*Фатіха ас-солят*" ("Відкриваюча молитву"), оскільки є внутрішньою умовою молитви. Її також називають "*аш-Шифа*" (зцілення, ліки). Ще її називають "*ар-Рук'їа*" ("Заклинання") згідно хадису Абу Са'їда (аль-Худрі).

Ібн Касир також наводить слова Ібн 'Аббаса, який назвав її "*Асас аль-Кур'ан*" ("Основа Корану"), "а Суфйан ібн' Уйайна, – пише муфас-сир, – назвав її: "*аль-Ваакійа*" ("Охороняюча"). Йахйя ібн Абу Касир назвав її: "*аль-Кафійа*" ("Достатня"), бо її достатньо замість інших (сур), але інших (сур) недостатньо замість неї" [10].

Суру "Фатіха" називають також "*Сура ас-солят*" ("сура молитви") і "*канз*" ("скарб"), про що згадував аз-Замахшарі.

Про належність коранічної сури "Аль-Фатіха" до мекканського або мединського періодів Ібн Касир наводить різні існуючі думки: вона є мекканською (про це говорили Ібн 'Аббас, Катада, Абу аль-'Аліїя); вона є мединською (Абу Хурайра, Муджахід, 'Ата ібн Йасар, Зухрі); вона була послана двічі: один раз у Мецці, і ще раз у Медині. Сам же Ібн Касир схиляється до думки, що вона є мекканською, наводячи на підтвердження своєї думки слова Всевишнього Аллаха сказані в Корані: "Ми дарували тобі сім часто повторюваних сур (або аятів)" (Коран, мекканська сура Хіджр, аят 87).

Ібн Касир підкреслює, що немає розбіжностей у тому, що сура "Фатіха" складається з семи аятів, хоча думки розходилися щодо того чи є початок сури "*бісмала*" ("Бісмилляхі-р-Рахмані-р-Рахім") "В ім'я Аллаха, Милостивого і Милосердного" самостійною сурою, як це вважала більшість кувейтських читців, група сподвижників, послідовників сподвижників і група вчених наступних поколінь. Або ж "*бісмала*" є частиною аята. Або вона зовсім не є початком (сури), як вважали читці з жителів Медіни" [10]. Муфассірі Ібн Касир наводить різні думки: "Вони сказали, що слів у ній двадцять п'ять, а букв – сто тринадцять. Бухарі сказав на початку «Книги тлумачення» (свого «Збірника») перед хадисом № 4474: «Вона була названа «Матір'ю Книги», бо нею починається Писання і нею починається читання Корану в молитві». Деякі сказали, що вона названа так через те, що вся вона включає в себе весь сенс Корану... Ця сура також була названа «Відкриваючою», бо нею починається читання (Корану) і нею сподвижники почали написання тексту Корану. Достовірною також є її назва «Саб' аль-масаані» («сім часто повторюваних аятів»), оскільки вона повторюється у молитві і читається в кожному ра'а-ті" [10]. Ібн Касир завершує розгляд цього дискусійного питання щодо початку сури "*бісмала*" наведенням таких доказів: "Аль-Амаш передав від Ібрахіма, що він сказав: «Ібн Масуду сказали: «Чому ти не записав 'Фатіху' в своєму примірнику Писання?» Він відповів: «Якби я записав її, то записав її на початку кожної сури»». Абу Бакр ібн Абу Давуд сказав: «Він має на увазі, що вона (завжди) читається в молитві»" [10].

Багато уваги приділив Ібн Касир розкриттю сур "Корова" ("Аль-Бакара") та "Сімейство Імрана" ("Алі Імран"), які слідує за сурою "Аль-Фатіха". Сура "Аль-Бакара" – найдовша сура Корану. Вона починається з докладного роз'яснення думок, що містяться в кінці попередньої, першої сури "Аль-Фатіха". У ній підкреслюється, що Коран є керівництвом, посланим Аллахом для богобоязливих і розповідається про віруючих, яким Аллах дарував свою милість, а також про невірних і блюзнів, що викликали на себе гнів Аллаха. Сура названа на честь притчі про коро-ву, що міститься в ній, яку Аллах повелів Мусі принести в жертву. У ній вказується на те, що люди поділяються на три категорії: на тих, які істинно вірять в Аллаха, які не визнають Аллаха, і блюзнів.

Мединська сура "Сімейство Імрана" ("Алі Імран") присвячена розповіді про народження пророка Іси (Ісуса) і про страждання Мар'ям (Марії)

(яка походить з роду Імрана), а також про помилки християн. Тим самим продовжується тема історії дітей Ізраїлю, яка була розпочата в сурі "Аль-Бакара". Друга половина сури присвячена джихаду, який ведуть в цьому світі спадкоємці пророків, а також вказується на необхідність гідної поведінки у суперечці, на традиціях, що пов'язані з перемогою або поразкою, а також розповідається про шахідів та їх загробну долю.

Розглядаючи ці сури, Ібн Касир наводить слова імама Ахмада, який передав через Башира ібн Мухаджир від Бурайди, що він сказав: "Я сидів біля Пророка, нехай благословить його Аллах і вітає, і чув, як він казав: «Вивчайте суру "Корова", бо взяти її – благодать, а залишити її – розчарування. І хибне (чаклунство) не здобуде над нею верх». Потім він помовчав деякий час, а потім сказав: «Вивчайте суру "Корова" і "Сімейство Імрана", бо справді, вони є двома квітками (світочами), які будуть у День воскресіння охороняти того, хто читав їх, на зразок двох хмар, або двох знамен, або двох груп ширяючих у вишині птахів». І воістину, Коран зустріне того, хто читав його, у День воскресіння, коли могила розкриється над ним, у вигляді людини зі зміненим кольором (шкіри) і скаже йому: «Ти впізнаєш мене?» А той відповість: «Я тебе не впізнаю». Він скаже: «Я – твій товариш (Коран), який жадав тебе опівдні і не давав тобі спати вночі. Воістину, кожен торговець буде позаду своєї торгівлі, а ти сьогодні будеш позаду всіх торгів». Йому буде дано в праву руку володіння, а в ліву – безсмертя. На його голову буде надіта корона гідності, а його батьки будуть одягнені в дві одежини, які не зможуть оцінити мешканці світу ближнього. (Батьки) запитують: «За що ми одягнені в це?» (Ім) буде сказано: «За те, що ваша дитина дотримувалася Корану». Потім йому буде сказано: «Читай і піднімайся по шаблях до приміщень раю». І він буде підніматися, поки буде читати (Коран) швидко чи повільно» [11].

Висновки.

1. Щодо поглядів Ібн Касира, то він вважається одним з послідовників ашаризму, згідно його власного визнання, яке наведене Ібн Хаджаром аль-Аскалані у його книзі книзі "ад-Дураруль аль-Каміна". Хоча й існують інші погляди, які відносять Ібн Касира до прибічника поглядів Ібн Таймії. Головним доказом тут виступає те, що він був його учнем.

2. Ібн Касир був автором значної кількості книг, що користуються авторитетом у мусульманському світі до наших днів. Він критично розглядав багато переказів, що є поширеними серед мусульман, і вказував на їх запозичення з давньоєврейської традиції (*ізраїльтян*).

3. У своїй книзі "Тафсір аль-Курані'ль-Азім" Ібн Касир коментував і пояснював різні аяти Корану на підставі подібних за змістом інших аятів цієї книги, або ж за хадисами пророка Мухаммада. Також Ібн Касир часто посилається на дані тафсирів своїх попередників, наприклад, на Ахмада ібн Ханбала. Його коментарі до сур Корану залишаються актуальними й досі й вивчаються тими, хто сповідує іслам.

1. Кирабаев И. С. Социальная философия мусульманского Востока / И. С. Кирабаев. – М. : УДН, 1987. – 323 с. 2. Степанянц М. Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока XIX–XX вв. / М. Т. Степанянц. – М. : Наука, 1974. – 190 с. 3. Вазиров З.

Социальная философия калама / З. Вазиров. – Душанбе, 2000. – 234 с. 4. *Вольф М. Н.* Становление философии калама в рамках спекулятивной теологии ислама // Вольф. М. Н. Средневековая арабская философия: мутазилитский калам : учеб. пособие. – Новосибирск, 2005. – С. 45–67. 5. *Wolfson H. A.* The Philosophy of the Kalam / H. A. Wolfson. – Harvard University Press, 1976. – 810 p. 6. Из биографии Ибн Кассира [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.islamhouse.com/p/90324>. 7. *Ибн Касир*. Рассказы о пророках (Кисас аль-анбийа) / Ибн Касир. – М. : УММА, 2012. – 1024 с. 8. Ислам. Энциклопедический словарь. – М. : Наука, 1981. – С. 253. 9. Тафсир // Али-заде А. Исламский энциклопедический словарь [Электронный ресурс]. – М., 2007. – Режим доступа : <http://slovar-islam.ru>. 10. Комментарий к Корану Абу аль-Фидаа Исма'ила ибн 'Умара ибн Касира ад-Димашки Сура "Фатиха" – "Открывающая Коран" [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://священный-коран.рф/sura-fatikha-otkryvayushchaya-koran-1.html>. 11. *Ибн Касир ад-Димашки*. Тафсир: Комментарий к Корану сура Бакара аяты 1–238 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://bibliotekaislama.wordpress.com/2012/07/09>.

Надійшла до редколегії 15.04.13

Н. И. Годованец

ВЗГЛЯДЫ МУФАССИРА ИБН КАСИРА И ИХ ОТРАЖЕНИЕ В ЕГО ТАФСИРЕ

Проанализированы основные этапы деятельности Ибн Кассира как одного из последователей ашаризма. Рассмотрено в целом, что представляет по себе тафсир как вид исламской вероучительной литературы, а также исследовано содержание тафсира Корана Ибн Касира "Тафсир аль-Курани'ль-Азим" на примере его комментариев к некоторым сурам, среди которых коранические суры "Аль-Фатиха", "Аль-Бакара", "Али Имран".

Ключевые слова: ислам, Коран, священный текст, тафсир, ашаризм, калам.

N. I. Godovanets

VIEWS OF MUFASSIR IBN KATHIR AND THEIR REFLECTION IN HIS TAFSEER

Analyzes the main stages of the Ibn Kassir as one of the asharizm's followers. Specified in general, which is a tafsir as a kind of Islamic doctrinal literature and examined the contents of Ibn Kathir the Quran Tafseer, "Tafsir al-Azim Kurani'" by the example of his comments to some of the suras, including Qur'anic sura "Al-Fatiha" "Al-Baqara," "Ali Imran".

Keywords: Islam, the Koran, the sacred text, tafsir, asharizm, Kalam.

**ФІЛОСОФСЬКЕ ПІДҐРУНТЯ
ТРАНСГРЕСИВНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ ЖОРЖА БАТАЯ:
ЕСТЕТИЧНИЙ АНАЛІЗ**

В статті проаналізовано філософсько-теоретичний та культурний контекст зародження трансгресивної проблематики французького мислителя Жоржа Батая. Розглянуто трансгресивні ідеї Г. В. Ф. Гегеля, а також основні позиції теоретичних дебатів між представниками французького авангарду (Ж. Батай, А. Бретон, Ж.-П. Сартр). Виокремлено особливу значимість естетичного аспекту в межах трансгресивної проблематики, вираженого в поняттях низького, повсякденного, безформного, огидного. Звернено увагу на зародження феномену анти-естетичного, виведеного на проблемний рівень мислителями першої половини XX століття – представниками таких художніх напрямів, як сюрреалізм та екзистенціалізм, і зокрема письменником і філософом Ж. Батаєм в межах його концепції трансгресивного досвіду.

Ключові слова: трансгресивний досвід, екзистенціалізм, сюрреалізм, анти-естетичне.

Сучасна філософська думка спрямована на пошук нових, порівняно з постмодерністськими, проблем для дослідження. Постмодернізм вже в минулому, і стає все складніше й складніше переосмислювати ті ідеї, яким вже було надано теоретичного обґрунтування. Це стосується й постмодерністської естетики, в межах якої низка мислителів, як західних (Т. Адорно, У. Еко, та ін.), так і російських (В. Бичков, Н. Маньковська, Г. Щедрина) й вітчизняних (перш за все, Л. Левчук) в межах своїх досліджень виокремили її проблемне поле, випрацювали термінологічний апарат та розглянули відповідні, найбільш важливі питання. Звичайно, не слід визначати естетику постмодернізму як завершений проект, проте не можна не рухатися далі. Для того, щоб перевести погляд на нову добу сучасної естетичної думки, необхідно звернутися до того часу, який передував розквіту постмодернізму. У зв'язку з цим особливої уваги набуває постать французького мислителя й письменника Жоржа Батая, творчий набуток якого не можна віднести ані до модерної доби, ані до постмодерної. Жорж Батай займає особливе місце, як хронологічно, так і за змістом своїх ідей. Його можна вважати безпосереднім попередником французьких постструктуралістів, адже його теоретичні ідеї та літературні образи надихнули Ж. Дерріда, Ж. Лакана, Ю. Крістеву (і групу *Tel Quel* в цілому), М. Фуко та інших.

В даному контексті визначною подією постає останній випуск журналу "Critique" 1963 року. Це видання було засноване самим Ж. Батаєм ще в 1946 році. Останній його випуск був виданий вже після смерті головного редактора, в якості присвяти йому. Серед авторів даного випуску – Ролан Барт, Моріс Бланшо, П'єр Клоссовскі, Мішель Лейріс, Філіп Соллерс, Мішель Фуко та інші видатні представники французької філософської думки XX століття.

Це було у вже далекому 1963 році. Але не можна не помітити того, факту, що до сьогодні автори різних країн світу продовжують присвячу-

вати свої дослідження творчості та теоретичним ідеям Жоржа Батая. Особливо цікавим видається інтерес до постаті Батая серед вчених пострадянського простору: переживши етап захопленості філософією постмодернізму, вони повертаються до її предтечі та віднаходять принципово нові питання для дослідження. Зокрема, видання Санкт-Петербурзького університету представило увазі читачів дві ґрунтовні збірки статей дослідників, присвячених Жоржу Батаю, його творчому та теоретичному набутку: "Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века" (1994) та "Предельный Батай" (2006).

На жаль, поки що не можна виявити напрацювань подібного масштабу на території України, і саме тому, на наш погляд, існує потреба в вітчизняних філософських та естетичних дослідженнях, присвячених ідеям цього французького мислителя. Зокрема, найбільш яскравій ідеї трансгресивності та трансгресивного досвіду, яка є напроцуд мало розробленою на сьогоднішній день. В даному контексті особливе місце набуває естетичний аспект концепції трансгресивного досвіду Жоржа Батая, адже дослідження цього питання дозволить розширити проблемне поле й поняттєвий апарат сучасної української естетики.

Звертаючись до аналізу естетичного аспекту трансгресивної проблематики Жоржа Батая, не можна не звернутися до питання підґрунтя, на якому постає трансгресивна проблематика як така. Тут нашій увазі представлена низка видатних постатей Західної філософської думки, ідеї яких безпосередньо вплинули на появу феномена Жоржа Батая та його творчості: Г. В. Ф. Гегель (в контексті лекційного матеріалу А. Кожева) – Д. А. Ф. де Сад – Ф. Ніцше – З. Фрейд – А. Бретон – Ж.-П. Сартр. Теоретичний набуток усіх вищезазначених мислителів (а Г. В. Ф. Гегеля – перш за все) постає в якості того простору культурного мислення, яке безпосередньо передувало ідеям Ж. Батая. Творчість Гегеля є загальнокультурним тлом, безпосередньою передтечею теоретичного дослідження феномену трансгресії Батаєм, що є безумовно вартим розгляду.

Метою статті є аналіз філософського та культурного контексту, вираженого в ідеях Г. В. Ф. Гегеля та в творчій взаємодії й полеміці Жоржа Батая з теоретиками сюрреалізму (А. Бретоном) й екзистенціалізму (Ж.-П. Сартром).

Відповідно до поставленої мети, в межах даної статті ми вирізняємо наступні завдання:

- 1) дослідження ідей Г. В. Ф. Гегеля в контексті його подальшого впливу на розроблення концепції трансгресивного досвіду Ж. Батаєм;
- 2) аналіз феномену творчої взаємодії та ідейної полеміки між Ж. Батаєм, А. Бретоном та Ж.-П. Сартром в якості основи для появи та розвитку трансгресивної концепції;
- 3) виявлення вагомості естетичного аспекту в межах теоретичних дебатів авангарду та розвитку ідей Ж. Батая.

Французька філософська думка XX століття є напроцуд характерною та впізнаваною, її текстуальність звільняється від жорстких академічних форм: філософія переплітається з історією, критичну статтю складно

відрізнити від художнього нарису. Увага звернена на об'єкти дослідження, які раніше табуувалися, вважалися недостойними або навіть непристойними. В десятих та двадцятих роках ХХ століття в Європу увірвався авангард, географічним центром якого безперечно був Париж. Історичні події (Перша світова війна, руйнація імперій та виникнення на їх місці нових держав і, відповідно, велика кількість людських жертв та зламаних доль), а також технічний прогрес призвели до появи нових мистецьких жанрів та напрямів. Митці звернулися не лише до нових форм, але й до заборонених проблем, які розкривали у своїй творчості. Серед них особливе місце посів Жорж Батай: спершу непомітний працівник Національної бібліотеки Франції, протягом першої половини ХХ століття він вийшов на п'єдестал французького авангарду поряд з Андре Бретоном та Жаном-Полем Сартром, одночасно залишаючись осторонь, працюючи автономно від славетних угруповань сюрреалістів та екзистенціалістів. Подібне становище французького мислителя було спровоковане частковою незгодою із ідеями та лозунгами вищезазначених мислителів. Ж. Батай поступово випрацьовував свій власний шлях, який не співпадав із сусідніми, то перетинаючись, то знов розходячись із ними. На наш погляд, однією з найяскравіших ідей Ж. Батая, яка в подальшому справила неабиякий вплив на його послідовників, є ідея трансгресивності як основи людського. Принципово важливо відмітити вплив на розвиток даної ідеї теоретичної концепції Гегеля, на яку Батай спирався (познайомившись з ідеями німецького філософа на лекціях Александра Кожева) та яку нещадно критикував водночас.

Розглянемо більш докладно ті ідеї Гегеля, які згодом спровокували настільки гостру реакцію і настільки значні зміни у розвитку філософської думки. Як зазначає російський дослідник В. Фарітов, Гегель вперше в класичній філософській традиції звернувся до трансгресивної проблематики: "Визначивши кордон як те, що відокремлює наявно-дане від іншого і тим самим здійснює його позитивність (буття в якості певного щось), Гегель розкриває в самому наявному бутті спочатку йому властиве прагнення до виходу за межі своєї визначеності, або прагнення не бути тим, чим воно є..." [1]. Тобто саме Гегель надає буттю невід'ємну характеристику трансгресивності. Поняття кордону виникає в результаті "взаємоподолання кінцевого і нескінченного", за рахунок якого кінцеве "знімає саме себе в нескінченному", або навпаки. Фарітов визначає "самотрансценденцію" в концепції Гегеля трансгресією – "... не твердження потойбічної області з одночасним збереженням вихідного пункту, але зміщення меж, в результаті якого сам вихідний пункт перетворюється, переходить в інше" [2]. Цей процес взаємопереходу, "трансгресивний рух", що призводить до моменту зняття, або заперечення заперечення, оцінюється Фарітовим як принциповий момент трансгресивності і як головний інструмент критики Гегелем кантіанської метафізики. Трансцендентне (потойбічне) І. Канта у Гегеля представлене як те, що не може вічно перебувати за кордоном нашого пізнання, але має бути постійно подолано і знято. Але момент "трансгресії" в концепції Гегеля залиша-

ється лише моментом у прагненні до відновлення тотожності протилежностей – розходження лише як необхідний етап шляху до первісної єдності. Це саме те, що потім Фуко назве "діалектичною мовою", яку було необхідно подолати, тобто піддати, у свою чергу, трансгресії; що і відбулося. На це вказує й В. Фарітов: "Гегель обирає віру в безмежну силу розуму, не помічаючи, що має справу вже з чимось зовсім іншим, що виходять за рамки тотальності і присутності як сфери розуму: зі становленням, трансгресією..." [3]. Тому, на наш погляд, помилковим є приписування концепції Г. В. Ф. Гегеля моментів трансгресивності, якщо врахувати той факт, що згодом саме його система послужила підставою для трансгресивного досвіду історії філософської думки. Гегель вперше звернув увагу на момент кордону в якості межі, який прагнув до власного подолання, та за рахунок якого і відбувається розвиток і повернення до нового тотожного через зняття. Негативність стає відкритою, необхідною для звернення до себе, але вона залишається лише перехідним етапом, а не основоположною метою або цілепокладаючою основою (що й є характеристикою трансгресії). Тому трансгресія не може бути приписана модерну і теорії Гегеля як її представника, хоча безумовний той факт, що саме модерн спричинив появу й де Сада, й Ніцше, й Фрейда. Але вони підвели ризику і перетнули її, надавши постмодерністам аналіз виконаної роботи. Жорж Батай займає ж особливе місце в контексті цих подій – він і його творчість знаходяться "на межі" – поміж Ніцше і Фуко, між засновниками нон-класики й її літописцями. Батай виявився тією сполучною ланкою, яка розкрила нам трансгресію як не-діалектичну мову. Але нова мова не є наданою, була лише продекларована гостра потреба в ній.

Проміжний характер теоретичного набутку Жоржа Батая є символічним через те, що самі його ідеї не мали чітко спрямованого характеру. Батай доволі часто за своє життя змінював теоретичні пріоритети, знаходячи спільне і розбіжне із своїми сучасниками. Перш за все, це стосується його взаємовідносин із сюрреалістами та, зокрема, теоретиком та засновником сюрреалізму Андре Бретоном. В різних творах, статтях, листах Батай можна знайти принципово різні відгуки мислителя на творчість А. Бретона. Наприклад, в одному з листів Батай емоційно називає автора двох маніфестів сюрреалізму "сліпцем" та "ієзуїтом" в контексті їхньої дискусії стосовно постаті Маркіза де Сада [4]. Але вже в своїй статті "Сюрреалізм та його відмінність від екзистенціалізму" Батай безперечно на боці Бретона: "Значна відмінність сюрреалізму від екзистенціалізму Жана-Поля Сартра полягає в самому характері екзистенції свободи. Якщо я її не поневолю, вона існуватиме: це – поезія, це слова, які вже не мають слугувати для того, щоб назвати щось корисним, шаленієм, і ця шаленість й є тим образом вільної екзистенції, яка надається лише на мить. Таке полювання за миттю... має, безперечно, вирішальне значення" [5]. Порівнюючи ідейний доробок Бретона із пострілом, а свою критику – з його балістичною експертизою, Батай захоплено споглядає революційну відмову від раціональності, виражену в формі

принципу автоматичного письма, адже "розум людини відтепер звільнений від будь-якої цілі, окрім поетичної" [6]. На нашу думку, це засвідчує те, що Батаю був близьким і мав для нього значення перш за все формальний аспект ідей Бретона, його метод, який складався у відмові від наявності класичної позиції автора як творця смислу власного твору. За А. Бретоном, смислу не має бути взагалі, значення має лише сам процес творчості, його занурення у підсвідоме автора, яке є позаособистим: "Сюрреалізм – це не лише поезія, але й руйнівне ствердження смислу поезії через заперечення" [7]. Отже, Батай віднаходить те спільне з сюрреалістами, що потім піде лише на користь його ідеї трансгресивності – додання меж власного розуму, власного Я у творчості автора, повне заперечення існуючих цінностей і шляхів створення поетичного твору, в чому й зосереджена, на думку як Бретона, так і Батая, чиста поезія, поезія як така, вільна від лещат рацію. Натомість екзистенціалізм на чолі зі Сартром сприймається Батаєм негативно за рахунок хибного самообмеження відповідальністю суб'єкта.

Безумовно, в межах діалогу між Батаєм та Сартром лівова частка критики була спрямована з боку французького екзистенціаліста, відомого, своєю полемічною діяльністю. Одним із найбільш яскравих опонентів відомого екзистенціаліста був саме Ж. Батай. Цьому питанню присвячена вельми цікава стаття сучасного французького дослідника Ж.-Ф. Фурні "Неможливе повідомлення: Жорж Батай і Жан-Поль Сартр", в якій викладено основні пункти непорозуміння двох мислителів: "... Сартр, який вважав, що слова здатні виразити все, також думав, що встановити повідомлення – означає піти назустріч іншим та їм відкриватися. ... Батай також вірив у повідомлення та у відкритість іншим, проте без допомоги слів, або, скоріш, всупереч словам" [8]. Поняття "повідомлення" відповідає французькому "communication", яке також може означати й "комунікація", й "зв'язок". Сартр критикує Батая за схожість його поглядів до сюрреалістських, звинувачує в містицизмі, романтизмі, відірваності від реальності і тому – поверхневості. Цікавим є факт, що на той час в дещо подібному сюрреалістів звинувачував і сам Батай, звертаючи увагу на зацикленість Бретона на романтичному прагненні до "високого", "прекрасного", "піднесеного". Батай на той час концентрує увагу на радикально інших об'єктах свого дослідження, хоча й залишається певним чином залежним від поглядів сюрреалістів.

Яскравим вираженням цього постав журнал "Documents" (1929-1930), засновником, головним редактором та одним з авторів якого був Жорж Батай. Його колега Мішель Лейріс у статті, надрукованій у вже зазначеному останньому випуску "Critique" під назвою "Від Батаєвського неможливого до неможливих «Документів»", напрочуд яскраво визначив образ мислителя Батая та його діяльності в межах журналу "Документи": "...неможлива людина, яку вабило все неприйнятне, що траплялось їй на очі і що вона прагнула розповісти в журналі «Документи», потім розширила свої погляди (відповідно до старої ідеї подолання «ні!» дитини, що тупотить ніжками) та, усвідомлюючи, що людина постає єдиним ці-

лим, лише якщо віднаходить власну міру у цій надмірності; постала людиною Немоżliwego, що прагне досягнути тієї точки, де – в діонісійському запамороченні – змішані високе й низьке, стерта межа між всім і нічим..." [9]. Дійсно, саме в "Документах" Батай вперше мав можливість у повній мірі виявити свої трансгресивні погляди, й це виражалося в комплексі теоретичних ідей та стилістичних ходів автора.

Як було зазначено, на той час Батай вже розійшовся з Бретоном та сюрреалістами в поглядах, проте продовжував співпрацювати з ними в межах побудови своїх власних ідей. Наприклад, вельми цікавою поста-ла його співпраця із фотографом-сюрреалістом Жаком-Андре Буаффаром, який ілюстрував статті Батая в "Документах" та "Критичному словнику" (словнику-додатку до журналу) своїми роботами, особливо прина-гідними до статей за рахунок сюжетів (фотографії до статей "Ракоподіб-ні", "Бійня" та ін.) і надмірно збільшеного формату.

Журнал "Документи" формально спеціалізувався на мистецтвознавстві та етнографії, проте змістовно був присвячений розробці трансгресив-ного досвіду авторів та читачів в межах зазначених галузей знання. Жур-нал мав подвійну спрямованість: звернення до високого, відірваного від повсякденності, та, водночас, детальний аналіз найбільш низького, огид-ного, вульгарного, що існує в межах людської культури. Батай та його ко-леги-автори статей в "Документах" робили ставку на дослідження елемен-тів анти-естетичного, які мали сакральне значення, пов'язане з певним трансцендентним началом, розуміння якого було втрачене в межах сві-домості людини ХХ століття. Як зазначає російська дослідниця Є. Д. Га-льцова в статті "Лабораторія авангардистської думки: «Критичний слов-ник» журналу «Документи» (1929–1930)", найбільш яскравою у зв'язку з цим постали стаття М. Гріоля та М. Лейріса "Плювок", а також її продов-ження – "Безформне" Ж. Батая: "Необхідно підкреслити ще один аспект «безформного» – його анти-естетичність. Плювок, який слугував най-більш яскравим прикладом, був, звісно, викликом поняттю прекрасного в будь-якому його вигляді, в тому числі й тому провокативному прекрасно-му, про яке писали сюрреалісти: можна сказати, що певною мірою в цій статті була відповідь на «Другий маніфест сюрреалізму», де Бретон до-коряв Батаю за пристрасть до огидного" [10]. Отже, в межах журналу "До-кументи" Батай неявно, але напрочуд яскраво будував власну авангарди-стську концепцію: звернення до об'єктів, які репрезентують повсякденне, низьке, анти-естетичне в межах людської культури, як до елементів са-крального, проте загубленого в пам'яті сучасної людини. Таким чином Ба-тай протестує проти академічного визначення людини як істоти, що пра-гне до естетизування навколишнього середовища. Навпаки, людині при-таманне найбільш низьке, як, наприклад, ритуальне вбивство домашньої тварини або просто плювок. Бунт проти рації в пізнанні, проти пошуку форми і, відповідно, законів прекрасного в естетичному сприйняття приз-водить до побудови концепції трансгресивного досвіду Жоржа Батая.

Є. Гальцова наводить напрочуд цікавий висновок до своїй статті: "«Критичний словник» – найбільш послідовне втілення антикультурної

утопії авангарду" [11]. Проте чи варто розглядати дітище Батая лише як незавершений (але невідновний, існуючий лише в межах свого часу і простору) утопічний проект? Адже журнал "Документи" та "Критичний словник" ми аналізуємо не лише в якості одного з проявів новаторства французького авангарду, проте в якості майданчику для експериментування та розробки тієї (нехай авангардистської) концепції, яка набула свого продовження в працях філософів-постструктуралістів та їх дослідників у XIX столітті.

Статус "між" – між Ніцше і Фуко, між Фрейдом і Лаканом – надає Жоржу Батаю особливого значення: він постає в якості автора однієї з найяскравіших авангардистських концепцій – концепції трансгресивного досвіду, викладеної не в окремому творі, а в масиві його теоретичних праць, літературних творів та, безумовно, критичних і "словникових" статей.

Не можна не звернути уваги на наявність естетичної проблематики в межах цієї концепції: трансгресивне постає як анти-естетичне (якщо розуміти естетику як звернену до аналізу естетичного як суто прекрасного). Особливе місце займають поняття безформного, низького, повсякденного тощо. Деякі з них переходять в концепцію Батая з класичної естетики, деякі – будуть розвинені в межах посткласичної. Але це й є відображенням особливого місця Батая в межах розвитку західної філософської думки в цілому та естетики зокрема. Саме на цьому етапі, який представляє собою період авангарду в західній культурі, відбувається перехід до нової теоретичної парадигми, до нових норм і канонів, а точніше, до їх відсутності. І далеко не останнім чином це стосується естетики як галузі теоретичного знання.

Отже, в межах даної статті ми можемо прийти до наступних висновків:

1) трансгресивна проблематика має ґрунтовну історію свого розвитку. Особливе місце в ній посідає Г. В. Ф. Гегель, ідеї якого містили в собі приховані елементи трансгресивного; проте головним чином призвели до появи й розвитку трансгресивної проблематики в концепціях його критиків;

2) Жорж Батай, яскравий представник французького авангарду, безпосередньо звернувся до трансгресивного як центральної ідеї в межах своєї концепції. Це було здійснено в атмосфері творчої полеміки між знаменитими представниками авангардних напрямів першої половини XX століття: зокрема, сюрреалізму (на чолі з А. Бретоном) та екзистенціалізму (на чолі з Ж.-П. Сартром). Взаємна критика призвела до народження концепції трансгресивного досвіду Ж. Батая, який в свій час зійшов зі шляху сюрреалізму в пошуках свого власного;

3) трансгресивна концепція Жоржа Батая набуває особливого значення в межах його естетичного аспекту. На перший план виходять такі поняття як анти-естетичне, низьке, повсякденне, огидне, безформне. В дослідженні об'єктів, що репрезентують зазначені поняття в межах людської культури, Ж. Батай віднаходить в них значення сакрального, трансцендентного.

На сьогоднішній день трансгресивна концепція Жоржа Батая надає підставу для особливої уваги дослідників різних країн світу. На наш пог-

ляд, дана концепція може представляти неабиякий інтерес як для українських дослідників (естетиків, зокрема), так і для більш широкого кола громадян, що цікавляться сучасним мистецтвом. Адже концепція трансгресивного досвіду Ж. Батая може певною мірою постати в якості мета-теорії сучасного українського мистецтва.

1. *Фаритов В. Т.* Трансгрессия, граница и метафизика в учении Г. В. Ф. Гегеля // Вестн. Томск. гос. ун-та. – 2012. – № 360 (июль). – С. 48. 2. Там же. – С. 50. 3. Там же. – С. 53. 4. *Bataille George.* Lettre à André Breton (I) // *George Bataille. Oeuvres complètes II.* – Editions Gallimard, 1970. – С. 53. 5. *Батай Жорж.* Сюрреализм и его отличие от экзистенциализма // Предельный Батай : сб. статей. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – С. 295-296. 6. Там же. – С. 287. 7. Там же. – С. 296. 8. *Фурни Жан-Франсуа.* Невозможное сообщение: Жорж Батай и Жан-Поль Сартр // Предельный Батай : сб. статей. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – С. 234. 9. *Leiris Michel.* De Bataille l'impossible à l'impossible "Documents" // Critique. – 1963. – Août-Septembre. – S. 693. 10. *Гальцова Е. Д.* Лаборатория авангардистской мысли: "Критический словарь" журнала "Документы" (1929–1930) // Предельный Батай : сб. статей. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – С. 85–86. 11. Там же. – С. 88.

Надійшла до редколегії 15.04.13

Е. А. Гудзенко

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ТРАНСГРЕССИВНОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ ЖОРЖА БАТАЯ: ЭСТЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

В статье проанализирован философско-теоретический и культурный контекст зарождения трансгрессивной проблематики французского мыслителя Жоржа Батая. Рассмотрены трансгрессивные идеи Г. В. Ф. Гегеля, а также основные позиции теоретических дебатов между представителями французского авангарда (Ж. Батай, А. Бретон, Ж.-П. Сартр). Выделена особая значимость эстетического аспекта в пределах трансгрессивной проблематики, выраженного в понятиях низменного, повседневного, бесформенного, отвратительного. Обращено внимание на зарождение феномена анти-эстетического, выведенного на проблемный уровень мыслителями первой половины XX века – представителями таких художественных направлений, как сюрреализм и экзистенциализм, и в частности писателем и философом Ж. Батаем в рамках его концепции трансгрессивного опыта.

Ключевые слова: трансгрессивный опыт, экзистенциализм, сюрреализм, анти-эстетическое.

I. Gudzenko

PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF THE TRANSGRESSIVE ISSUES OF GEORGE BATAILLE: AESTHETIC ANALYSIS

In this article philosophical, theoretical and cultural context of the emergence of transgressive issues of French thinker George Bataille are analyzed. Transgressive ideas of G. W. F. Hegel and the basic theoretical positions of the debate between French avant-garde representatives (Bataille, Breton, Sartre) are studied. Importance of the aesthetic aspect within transgressive issues is singled out expressed in terms of base, casual, formless, ugly. Attention is paid to the emergence of the phenomenon of anti-aesthetic, displayed on a problematic level by the thinkers of the first half of the 20th century – by the representatives of the art movements such as surrealism and existentialism, and in particular by the writer and philosopher G. Bataille within his concept of transgressive experience.

Keywords: transgressive experience, existentialism, surrealism, anti-aesthetic.

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ СМИРЕННЯ

Запропоновано феноменологічне дослідження природи і цінності смирення. На тлі його порівняння з гординою як його протилежністю, виокремлення різних видів гордини, представлено оригінальний етос смирення, який увиразнює його дух служіння і сприйняття дійсності як дару людської і божественної любові. Обґрунтовано християнські витоки смирення, яке закорінене у відтворенні людиною божественної кенотичної динаміки, коли Бог умалює себе у Христі і "сходить" до людей для того, щоб їм послужити.

Ключові слова: смирення, гординя, людина, християнство, феноменологія.

Життя сучасної людини у західній цивілізації важко уявити чи навіть помислити без звернення до категорії "прав людини". Концептуалізація людських прав – на життя, свободу і особисту недоторканність, свободу слова і віросповідання, власності, працю і освіту та інші – стала могутнім засобом формування взаємодії людей в умовах вільних, демократичних і ринкових суспільств. Не можна також забувати, якою емансипаційною силою володіла логіка прав людини у боротьбі проти авторитарних режимів у Східній Європі та різноманітних форм суспільної дискримінації у країнах демократії, прикладом чого можуть бути суспільні рухи за скасування рабства, соціальну справедливість, реформу умов праці, політичні і соціальні права жінок, заборону окремих видів озброєння, права чорношкірих та інше. На даний час людський геній не спромігся підібрати більш ефективні інтелектуальні інструменти, ніж дискурс прав людини, для артикуляції феномену гідності людини та її визнання й potwierдження у суспільному та економічному житті. Одним з найбільш успішних і авторитетних виразників етосу прав людини є лібералізм, який відштовхується від негативного досвіду упокорення людини чужій волі і позитивного переконання про гуманістичний потенціал людської особи, здатної розпізнати своє добро і подбати про нього, як тільки будуть усунуті зовнішні перешкоди, які сковують і обмежують людські можливості самовдосконалення.

На жаль, дискурс людських прав, що постав і сформувався у "започинених" у християнської моральної спадщини суспільних умовах не завжди витримує іспит у нових суспільних обставинах, опанованих логікою споживацтва. Часто він вироджується у практику претензій і нарікань, коли з поля зору зникає горизонт обов'язків людської особи як члена родинної спільноти, громадянина, частини природного середовища, релігійної істоти. Якщо усвідомлення власних прав не зрівноважене етосом відповідальності, людина чується уповноваженою комунікувати з іншими людьми і світом мовою вимог і претензій, а не взаємного служіння один одному. "Лібералізм", який втрачає ціннісне підґрунтя і вбачає у негативній свободі єдину незамінну основу суспільної взаємодії, насаджує через свої культурні інституції і зразки уявлення про людину як атомізовану істоту, яка керується у практичному житті в першу

чергу своїм інтересом і відстоює його через апеляцію до її непорушних індивідуальних прав.

Ці обставини ставлять у незручне становище будь-кого, хто береться за роботу унаочнити природу смирення. Важко знайти більш контр-культурну тематику, оскільки доведеться плисти проти могутніх течій, які визначають вигляд панівної сучасної культури. Не дивно, що сучасний образ смирення у свідомості більшості далекий від привабливості. У ньому вбачають "чесноту" прислужництва і лакейства. Приписують вияв комплексу неповноцінності і хворобливе наголошення на власній обмеженості і жалюгідності. Ототожнюють з опортуністичним і конформістським духом, звинувачують у лицемірному покриванні малодушного бажання скинути зі себе відповідальність. Закидають безхребетність і брак креативності, вважають свідченням благодущності, дріб'язковості духу і неспроможності на великі діла. Іншими словами, у смиренні вбачають "чесноту" рабів. У цій статті зможемо пересвідчитися, що смирення не має нічого спільного з щойно переліченими вадами, навіть якщо всі вони у свій час намагалися прикриватися його іменем.

Це дослідження матиме феноменологічний характер. Не тільки у тому, що для унаочнення та ілюстрації озвучених у ньому головних тез будемо звертатися за підтримкою передусім до праць феноменологів – Макса Шелера і Дітріха фон Гільдебранда. Від самого початку феноменологія як філософський метод була оригінально осмислена і запропонована як інструмент саме для дослідження і унаочнення сутнісних структур людської свідомості та її взаємодії зі світом предметів. Феноменологічний підхід спонукає зануритися у живий досвід (*lived experience*) досліджуваного феномену, нейтралізувати схильність до спекуляцій, які спотворюють його природу, визнати його оригінальність і своєрідність, уникнути підміни його тим, що ним тільки видається. Філософське дослідження смирення у згаданих несприятливих культурних обставинах має потрактувати обіцянку феноменології серйозно.

Чим є смирення? І чим воно не є? Чим є щось протилежне до смирення? Чим є гординя? На ці питання ми будемо шукати відповідь. У такому підході дає про себе знати ще один прийом феноменології, яка часто наближається до розуміння об'єкта не в лобовому штурмі, а немовби обхідним шляхом, запитуючи про те, чим він не є, чи що є його типовою антитезою. Негативний метод феноменології та метод "від протилежного" в особливий спосіб надаються для дослідження смирення і відповідають духові цього "об'єкта".

Чого тільки вартує усвідомлення, що смиренній людині смирення ніколи не може бути дане в модусі її інтенційного об'єкта. Як ніщо інше з життя духа, смирення не піддається перетворенню його в інтенційну мішень інтроспекції і "вислизає" з фокусу відстороненого погляду інтроспективної об'єктивації. Це накладає обмеження на досвідний контакт дослідника з цим феноменом, чого не зустріти при вивченні багатьох інших подій людської свідомості. Для зрозуміння любові сутнісний досвід, що походить з особистого переживання любові до іншого, є джере-

лом унікальних даних про цей феномен. Любов не руйнується під уважним поглядом інтроспекції. Смирення не доступне такому погляду і може бути напряду доведено до стану феноменологічної даності тільки на основі спостереження його як надбання *інших* людей. Відтак, залишаються і стають особливо цінними обхідні шляхи. Скажімо, унаочнення окремих рис смирення від протилежного, через його протиставлення з гординою, доступною як у фронтальному сприйнятті на прикладі інших людей, так і в самозаглибленні інтроспекції.

В чому ж полягає сутність смирення? Чому гординя вважається однією з найбільших вад? Які є види гордини? Що таке гордість і чим вона відрізняється від гордини? Ці та інші питання будуть у фокусі подальших міркувань.

Варто розпочати зі спостереження англійського письменника Гілберта Честертона, що смирення пов'язане зі "зреченням власної достоїнності" щодо будь-якого добра чи ставлення, яке людина отримує чи яким її обдаровують [1]. Іншими словами, смиренна людина відмовляється від настанови, що вона заслуговує на добро, що випадає на її долю, або, точніше, вона не вважає, що їй це добро *належить*ся. Таке зречення не має нічого спільного з відразою до себе чи запереченням власної гідності. Смирення означає відмову від сприйняття того, що людина має чи отримує, як чогось, на що вона має право чи заслуговує. У всьому, що має, вона вбачає дар.

У цьому зв'язку, більш зрозумілим стає парадоксальне на перший погляд твердження Честертона, що тільки той, хто не вважатиме себе гідним квітки, може по-справжньому *тішитися* нею [2]. Російський богослов Олександр Шмеман [3] свого часу визнав, що з усіх звинувачень, висунутих християнству, найдошкульніше висловив Ніцше, коли сказав, що християни не життєрадісні, і християнство суперечить радості. На думку Честертона, християнство є релігією *радості*. І одним з витоків християнської радості є власне чеснота смирення.

Перефразовуючи англійського письменника, можна додати, що тільки той, хто не вважатиме себе гідним квітки, взагалі здатен її *зауважити*; здатен досвідчити *здивування* у сприйнятті квітки; здатен побачити у ній *дар* і бути *вдячним* за неї. Лиш той, хто не вважатиме себе гідним квітки, здатен *поцінувати* її заради неї самої. Ці спостереження виявляють унікальний етос смирення, його внутрішній простір і динаміку взаємодії із зовнішнім світом.

На відміну від смирення, гординя примушує людину поводитися так, ніби цілий світ належить тільки їй одній і обертається навколо її "дорогоцінної" особи. Іншими словами, гордовита людина робить себе мірою всіх речей. Її супроводжують зарозумілість і самовдоволення. Важливо провести розрізнення між "гординою" і "гордістю", коли, скажімо, батько гордий за свою дитину чи громадянин пишається своєю країною. Гордість у цьому значенні означає певну форму захоплення, а, отже, коли людина гордиться чимось, вона схиляється перед високою цінністю об'єкта почуття гордості. На відміну від цього, думки гордовитої людини

зосереджені на ній самій, а не на чомусь іншому. Все позитивне, що з нею трапляється, вона вважає своєю заслугою і сприймає як таке, що підкреслює її важливість і досконалість. Гордовита людина прагне чути-ся самодостатньою. Ніщо не є настільки цінним, щоб вона чулася вдячною за це. Саме тому їй так важко шанувати і поціновувати речі. Її одержимість собою робить таку людину глибоко нещасною.

Гордяня мучить хлопця, якому відмовляє у прихильності дівчина, і навіть може потроїти його сили здобути її прихильність, бо ж "як вона може *мені* відмовити". У здобутті цієї дівчини гордяня хлопця шукає самозаспокоєння і самоствердження. І як тільки "трофей" здобуто, він втрачає інтерес до дівчини. Бо вважає себе достойним її прихильності та симпатії, приймає це за нормальний і природний стан речей. "Так має бути". Дівчина знову може його "зацікавити" шойно тоді, коли його покине, бо ж гордяня нашіптує хлопцеві, "як це вона могла тебе відкинути, такого гарного і пухнастого".

Дітріх фон Гільдебранд виокремлює п'ять видів гордяни – нігілістичну, фарисейську, марнославну, можновладну і "стоїчну" [4]. Думки гордовитої людини зосереджені навколо само-прославлення, усвідомлення своєї власної важливості, плекання суверенності і повної незалежності від інших. Вона одержима думкою і потягом до самоствердження і найбільш незносим є для неї усвідомлення залежності від інших осіб, яку вона вважає за прояв слабкості і не може з цим змиритися.

Нігілістичну гордяню вирізняє серед інших різновидів особливе прагнення до метафізичної величі і панування. Гордовитій у цьому значенні людині ріже око існування незалежних від неї центрів добра і краси. Їх вона буде сприймати наругу над її величчю і славою. У найбільш екстремальній формі нігілістична гордяня проявляється як повстання людини проти всіх моральних і релігійних цінностей, що може навіть набирати форми сприяння тріумфу зла у світі. Гордовита людина усвідомлює метафізичну міць цінностей і намагається позбавити їх екзистенціальної ваги через їх переоцінку чи пряме заперечення. Їй нестерпна сама думка про те, що щось інше, крім неї, у своїй самобутності може вимагати від решти визнання і підпорядкування. Така гордяня кидає виклик будь-якому авторитету, навіть легітимному, оскільки вбачає в ідеї свободи волі підставу для претензії на абсолютну владу. Відтак багато вчинків під її провідом спрямовані не стільки задля якоїсь вигоди чи користі, як задля підтвердження власної незалежності. Небезпека нігілістичної гордяни полягає також у тому, що вона веде до заперечення усвідомлення скінченності людської істоти і всіх без винятку людських проєктів, живить міф прометеїзму і тріумфалізму, пробуджує оманливу впевненість, що все на світі нескінченно піддається творчій діяльності людини і досконале суспільство тільки справа часу. Зайве говорити, яких гірких розчарувань довелося зазнати людському роду на цьому шляху і яких невинних жертв коштувало пробудження з цієї одержимості всесиллям людської істоти.

Фарисейська гордяня говорить сама за себе. Прагнення до слави і величі опанованого такою гордянею виявляє себе в межах чинного ме-

тафізичного порядку і не веде до його радикального заперечення. Людині залежить передусім на власній величі і самовдоволенні, які культивуються через "колекціонування" моральних цінностей і чеснот. З одного боку, людина зауважує і визнає вагу моральної сфери. Але цінності цікавлять її лише як орнамент для її дорогоцінної особи, як засоби підвищення її соціального престижу і джерела її досконалості. Цей різновид фарисейської поведінки ґрунтується на усвідомленні закоріненої у природі моральних цінностей претензії на універсальне визнання в категоріях похвали і схвалення. Відтак гордовита людина прагне заволодіти чеснотами для того, щоб паразитувати на об'єктивній природі цінностей і мати право вимагати від інших визнання і пошани. Через зловживання чеснотами людина намагається створити ситуацію, де інші будуть дивитися на неї знизу вгору. Своєю славою і досконалістю вона буде старатися принизити інших і затьмарити їх. Одержимі фарисейською гординою схильні черпати приємність в спогляданні недоліків інших людей, на тлі яких їхня уявна вищість і досконалість могла би виділятися ще разючіше. Крім того, в житті людини існує багато чого, що саме в собі не є однозначно моральним чи неморальним, порядним чи непорядним, розумним чи глупим, а може ставати зрозумілим щойно на тлі її особової індивідуальності [5]. На відміну від готовності того, хто любить, тлумачити в кращу сторону все те в любленій людині, що не може однозначно вважатися чимось відверто негативним, а дозволяє на різне тлумачення, фарисейській гордині притаманна "приземлена" настанова удавано "об'єктивного" підходу до людини. Євангелії наповнені численними ілюстраціями гордині у цьому значенні, які унаочнюють глибину корозії людської душі, опанованої цією вадою.

Марнославство є, мабуть, найбільш "невинною" формою гордині. Людині марнославної залежить на визнанні інших настільки, що вона не може без нього обійтися. Якщо будь-яка інша гординя, навіть фарисейська, спонукає людину до самодостатності і самоствердження власної винятковості й незалежності коштом інших людей і спілкування з ними, марнославна гординя живиться захопленням публіки. Без сумніву, це захоплення вона сприйматиме за належне і приналежне їй за правом народження чи заслугою. Марнославна людина, однак, спроможна визнавати чужий авторитет і схилитися перед ним, що, правда, тільки за умови підсилення цим авторитетом її самопочуття власної величі і значущості. Для неї може бути характерний снобізм, але водночас вона не цуратиметься похвали і визнання з боку "плебсу". Не рідко марнославство спонукає людину плисти за течією життя, ставати іграшкою модних трендів і мінливих суспільних смаків. Буває, що людина перестає жити власним життям, а її поведінка пристосовується до того образу, який склали про неї інші люди. У цьому значенні марнославство виглядає найбільш конформістською формою гордині. Не дивно, що навіть поет гордині Ніцше з погордою висловлюється про марнославну людину, яка, мовляв, не витримує іспиту і зраджує покликання володаря "самому встановлювати ціну собі". "Марнославна людина тішиться кожній добрій думці

про себе (незалежно від її корисності, і не звертаючи уваги на її істинність чи хибність), а від кожної поганой страждає: бо підпорядковується їм обом і чується підвладною внаслідок найдревнішого інстинкту підпорядкування, що дає у ній про себе знати. — Це "раб" дається взнаки у крові марнослава, це залишок лукавства раба ... силкується спокусити на хорошу думку про себе, і той же раб падає одразу ниць перед цими думками, так ніби не він сам їх викликав" [6]. Для людини марнославної, як і для інших різновидів гордині, притаманне прагнення здобути перевагу над іншими. Відмінність тут полягає у тому, що марнославний не рідко обирає стратегію лицемірства там, де немає прямого шляху самоствердження власної переваги. Він починає, де це можливо і не буде викрито, *вдавати* свою вищість — більшу дотепність, любязність, винахідливість, фізичну спроможність тощо. Якщо для підтримки високої самооцінки і зарозумілості гордовита людина назагал намагається *бути* кращою, марнославній людині достатньо *видаватися* кращою. Звідси походять поведінкові стратегії, що дозволяють марнославному залишатися в центрі уваги публіки — в окремих випадках аж до епатажності та інших неконвенційних способів здобуття *негативної* слави. Головне, щоб *слави*, байдуже якої.

Можновладна гординя притаманна "владі імущим" і тим, хто шукає влади за будь-яку ціну. У владарюванні гордовитий у цьому значенні вбачатиме джерело власної значущості. Можливість розпоряджатися людьми, вершити їх долі у всі часи і всіх народах правила за потужне джерело самовдоволення. Часто людина готова зректися багатьох вигод споживацького життя і вести аскетичний спосіб існування, тільки б мати можливість здійснювати владу над іншими. Поживу для власної незалежності можновладна гординя черпає з усвідомлення залежності від неї всіх решти. А аскетичний спосіб життя може дати додатково ще більшу насолоду від усвідомлення власної самодостатності. Починаючи з Ніцше, було чимало спроб звести практичне життя людини до змагання за владу, накопичення владного капіталу і пошуку переваг у владних взаєминах, з яких нібито зіткана тканина суспільного життя. Одержимий можновладною гординою сповідує соціальний дарвінізм і поширює на суспільну взаємодію між людьми принцип виживання найбільш придатних і сильніших. Спокуса можновладної гордині приходить не тільки до тих, хто займає найвищі позиції у певній ієрархії. Їй піддаються "маленькі люди" не менше, за інших, коли стають деспотичними начальниками і держимордами на своїх незначних соціальних позиціях і черпають садистське задоволення у приниженні інших людей, над якими мають хоч якусь мінімальну владу.

І, нарешті, "стоїчна" гординя вирізняється серед інших чітким наголосом на самодостатності. Вона проявляється передусім у прагненні до автаркії, влади людини над собою. Вона буде соромитися будь-якого прояву любові і співчуття, оскільки вважає афективне життя негідним людини. Поява почуття не піддається прямій дії волі, а, отже, не перебуває під безпосереднім контролем людини. Все, що наражає її на втрату самодостатності, викликає підозріння. За всяку ціну гордовита

людина бажає залишатися паном над собою і бути ковалем свого власного щастя. Вона не хоче завдячувати форму і зміст свого життя іншим. А тому для неї нестерпним буде почуття довгу чи вини перед кимсь іншим, що спонукатиме гордовиту людину відплачувати будь-який дар, щоб не увійти у залежність від доброти іншого. Суверенність над власним "я" править за ідеал для гордовитої людини і веде до пошуку самодостатності, яка відчуває її від інших людей і руйнує можливість формування тісних стосунків й спільноти з ними.

У дзеркалі гордині ми спроможні краще зрозуміти і поцінувати те, чим є і як діє смирення. Насамперед, смирення дозволяє людині сприйняти все на світі як дар. Для неї світ перестає бути samozрозумілим і стає цікавим. Під дією смирення людина стає чутливою, сприйнятливою і відкритою на нюанси буття і починає за звичними речами помічати досі непомічене. Смирення позбавляє людський рід "прокляття", що змушує нас зауважувати якусь річ тільки тому, що вона є рідкісною, винятковою, недоступною. Людина часто вважає себе багатою і щасливою тільки в момент отримання чи здобуття цієї речі. Але вже наступної миті вона чується знудженою і потребує нового стимулу. Людина надто швидко зникає до добра і забуває приказку, що "від добра добра не шукають". Ми, люди, швидко звикаємо до речей, сприйняття їхньої свіжості і новизни притуплюється. Тож часто цінуємо щось тільки, коли його ще не маємо, або коли вже втратили. Відтак, смирення допомагає людині подолати вузький прагматичний підхід до дійсності і вивести її із зацикленості на спрофанованій, щоденній видимості речей. Смирення людина прагне вийти зі середовища до світу, зануритися в нього, в буття й світло речей. Смирення веде до подолання іманентності середовища і буденної сторони речей, яку воно нам нав'язує.

Смирення допомагає людині усвідомити своє справжнє багатство. Хоча б тому, що людина, не вважаючи себе гідною, стає більш чутливою до кожної цінності, навіть найменшої. Для неї світ стає більшим і багатшим. Вона здатна поцінувати це багатство і пережити вдячність за нього. "Якщо ми усвідомимо, що ніщо з того, що називаємо своїм, нам не належить, і одночасно зрозуміємо, що воно нам дане Богом і людьми, – навколо нас почне встановлюватися Боже Царство. Якщо б ми дійсно були уважні до того, що відбувається у нашому житті, ми могли б з усього зібрати вдячність, як бджола збирає мед. Вдячність за кожен наш рух, за відкрите небо, за вільний подих, за всі людські взаємини... І тоді життя ставало б все багатшим, мірою того, як ми здавалося б ставали все біднішими. Бо коли в людини більше нічого немає, і вона усвідомлює, що все у світі – милосердя і любов, вона вже увійшла до Царства Божого" [7], вважав Антоній Сурозький. Сприйняття чогось, як дару, веде до усвідомлення його, як чуда людської чи божественної любові. Шеман теж чудово вловив цей настрій смирення, для якого їжа – ніщо інше, як божественна любов, що стала їжею.

Смирення *відкриває* людську душу для всіх цінностей на світі [8]. Лише той може здобути все, стає багатим і усвідомлює це багатство,

хто вважає, що *не заслуговує* ні на що, і переконаний, що все є *дар і подив*. Смиренна людина робить радісне відкриття, що вона має руки і ноги, що навколо є сонце і місяць, дерева і тварини [9]. Смирення допомагає усвідомити, що за екзотичними істотами не треба їхати за море. Вони живуть тут поруч, за дверима. Вони є тими деревами, птахами і людьми, яких людина зустрічає щодня по дорозі на роботу чи визиращи з вікна квартири. Звичні і знайомі речі стають джерелом подиву і радості. Якщо Кант каже, що праведній особі має залежати на достоїнності бути щасливою, а не на самому щасті [10], смиренна людина тішиться навіть найбільш невинним речам і невинній радості.

Гордіня, навпаки, змушує свою жертву сприймати все за *належне*. Саме тому гордовита людина завжди почувається жебраком у світі. Хай скільки вона має, вона буде поводитися так, ніби їй ще чогось бракує. Кожен зустрічний винний їй щось, немовби він за означенням був її боржником. Гордовита людина буде завжди чутися недооціненою і непоцінованою. А кожну цінність, яку вона зауважує поза собою, "сприйматиме як крадіжку з її власної цінності" [11].

Смирення пробуджує в людині етос *приймання*, настанову вдячності. Гордовита, самовдоволена людина не бажає нічого приймати і визнавати як дар. Вона не хоче нікому нічого завдячувати і ні від кого залежати. Вона не приймає дарунку, оскільки вважає, що дар узалежнює її від іншої особи. Гордовита людина усвідомлює, що кожен дарунок вимагає взаємності ставлення, а тому для неї нестерпним стає почуття, що вона комусь щось завинила. Її одержимість самодостатністю в кінцевому підсумку відчужує таку людину від реальності і замикає її саму в собі. Гордіня бажає лише здобувати і неминуче йде дорогою свідомого відчуження від речей і світу. Смирення ж не дозволяє людині вбачати у володінні чимось самоціль.

На противагу до гордіні, смирення спонукає людину вступати в діалог з реальністю, ангажуватися в курс подій. Смиренна людина не буде намагатися пристосовувати навколишній світ до своїх уподобань. Їй притаманна довіра до буття. Вона поводитиметься як патріот щодо світу, радітиме його позитивними і журитиметься негативними сторонами.

Смирення допомагає людині уникнути крайнощів песимізму і оптимізму у ставленні до дійсності. Услід за Честертоном [12] варто зазначити, що незважаючи на їхню полярність, оптиміст і песиміст оцінюють світ так, як людина оцінює квартиру, яку хоче винайняти, як зовнішній спостерігач, який не має до світу ніякого відношення. Ні оптиміст, ні песиміст не відчують себе пастирями сущого. Їм притаманна *недовіра* до шляхів світу, що викликає в них підозру щодо своєї засадничої якості. Звідси їхня настанова прицінювання, примірювання світу і його змісту до себе самих, до своїх смаків, потреб і навіть примх. Якщо світ мені підходить, я – оптиміст, якщо ні – песиміст.

Ставлення до світу під впливом смирення Честертон описує так: "... мені завжди здавалося, що ставлення до життя найкраще порівнювати не з осудом (як це робить песиміст) чи схваленням (як це робить

оптиміст), а з військовою відданістю. Я приймаю світ не як оптиміст, а як патріот... Світ – не пансіон, звідки ми можемо від'їхати, якщо тільки він нам не до вподоби. Він – наша фамільна фортеця з прапором на вежі, й чим гірше в ньому йдуть справи, тим менше в нас прав піти геть... Справа в тому, що якщо ви кого-небудь любите, його щастя, а тим більше нещастя помножує вашу любов" [13].

На противагу до смиренної людини, песимісту бракує довіри і любові. Він одержимий гординою і не знаходить у цілому світі нічого рівного собі. Його вирізняє переконання, що у світі немає нічого вартого його уваги, відданості та любові [14]. Оптиміст, у свою чергу, знаходить причини для примирення зі світом, бо вважає його мішаниною добра і зла, яку можна знести і стерпіти [15]. Однак, йому теж бракує любові. Для нього у світі не існує нічого, чого б він вважав себе недостойним, чому він би міг здивуватись. Добро він цінує не тому, що воно є дорогоцінним у собі, а оскільки є рідкісним і дефіцитним. Песимізм і оптимізм є по суті відчуженим, відстороненим поглядом на дійсність і її проблеми. Хай удавано полярні, ці погляди поділяють брак духу самовіддання і самопосвяти.

На думку Шелера, смирення є чеснотою *служіння*. Воно є чесною відважних людей, адже смиренна людина не замикається у собі, а відкривається для всього на світі. Вона йде на ризик довіри до іншого, на ризик самовіддання, співчуття, любові. Якщо для "стоїка" співчуття є хворобою душі, бо внаслідок нього людина ставить свій внутрішній спокій в залежність від речей поза її контролем, смиренна людина не боїться стати "юродивою", не боїться віддатися в служінні любові іншим людям і світу, не боїться дбати за інших, а не за себе. "Смиренна людина вбачає тільки наслідок своєї *позиції* в тому, в чому рабська людина бачить *центрально*: у волі *правити*! А те, що є *центральним* для неї раб розглядає лише як наслідок своєї *позиції*: *бажання служити*!" [16].

Смирення є *християнською* чеснотою. Не лиш у значенні ексклюзивного внеску християнської духовності і практики у глибше розуміння смирення, а й щодо передумов його можливості. На думку Гільдебранда, смирення виростає на базі християнського досвіду людини, світу, Бога і взаємодії між ними. "Смирення є найніжнішою, найсокритішою і найгарнішою з християнських чеснот" [17]. Так вважає Макс Шелер. Феноменологія смирення не може залишатися осторонь цього факту і має звернути увагу на особливості релігійного досвіду, що лежить в основі смирення.

Найбільш властивим проявом чесноти смирення є дух *служіння* Богові, людям і всьому світові. Смиренна людина у своїх діях та почуттях відтворює і наслідує божественну кенотичну динаміку, коли Бог умалює себе у Христі і "сходить" до людей для того, щоб їм послужити і взяти на себе їхні тягарі. Страх смерті сковує людину, змушує без кінця перейматися власним самозбереженням і чіплятися за своє власне "его". Людина відчуває, як вислизає з рук її життя з хворобою, старістю і смертю, яким крихким воно є, і ніби намагається додати солідності й міцності своєму "я". Смирення гасить цю динаміку привласнення і збільшення власного буття за рахунок іншого суцього.

Смиренна людина починає бачити себе і суще "в Богові" і "очима Бога". Її цінність не походить з того, що вона має чи здобуває, а засвідчена найвищою ціною смерті Бога на хресті. Що ще їй потрібно, крім високої думки Бога про неї?! Людина зрікається настанови конкуренції за ресурси і перестає захищатися, бо відчуває себе захищеною і potwierdженою в Богові. Вона *відпускає своє "его"* [18], не боїться не триматися за соломинку свого "я", чи перестати дбати про нього, бо її базовою настановою є довіра до світу і переконання у засадничій доброті сущого як Божого творіння.

Смиренна людина відкидає респектабельність і відчуття солідного "я", не боїться ризикувати і подивитися на себе без оптики прав, заслуг, достоїнності, пошани інших і самопошани, без всіх рольових нашарувань, а у чистій даності і цінності своєї особи, сотвореної на образ Божий і подоби. Бо все, що вона має, вона має від Бога. "Що маєш, чого б ти не одержав?" (1 Кор. 4:7).

Смирення руйнує самовдоволення й самозаспокоєння і спонукає людину прикладати до себе вищий масштаб, а не скеровувати погляд до чогось нижчого, щоб почуватися вищою. Людина під дією смирення ніколи не буде відчувати злорадства гордовитої людини, для якої зустріч з чужою проблемою чи бідною є джерелом підвищення власної самооцінки і пихи.

Як стверджує Юджин Келлі, "смирення, як і любов, має епістемічну вартість: воно готує нас до об'єктивного, неогоцентричного (ego-less) бачення сфери сутностей і цінностей" [19]. В душі смирення людина усвідомлює, що інші суцї не є продовженням чи розширенням її "его", а мають самостійну і самобутню реальність, пізнання і potwierdження якої передбачає відкритість людського розуму і душі. Все суще є Божим творінням і має глибше значення, яке виходить за межі уявлення про нього як підручний матеріал чи сировину для людських проєктів.

У смиренні людина уподібнюється Богові, який не притримує себе для себе, не замикається у самодостатності, а у любові віддає себе людям і сущому заради них самих і їх спасення. Християнське смирення є виявом євхаристійного духа, участі людини у жесті вдячності Богові Отцеві як Творцеві і Богові Синові як Спасителеві людини і світу.

Феноменологія досвіду смирення запрошує до переосмислення переваг і вад дискурсу прав людини, де ці права розцінюються як претензія корисливого (*self-interested*) вільного індивіда на певний тип відношення до себе з боку інших людей чи держави. Цей дискурс наражається на всі небезпеки, притаманні духу гордині, якщо він не буде доповнений і переображений духом служіння з його витокami в етосі і дискурсі смирення. Людська цивілізація не може втриматися завдяки механічній взаємодії атомізованих індивідів, які у стосунках з іншими займаються "обміном інтересів" і відстоюванням прав, що їм належать. Визнання гідності людської особи не зводиться до дискурсу індивідуальних чи колективних прав, а передбачає значно глибше зацікавлення її життям у жертвованому служінні їй в душі любові і смирення.

1. *Chesterton G. K. Autobiography // The Collected Works of G. K. Chesterton.* – San Francisco : Ignatius Press, 1986. – V.16. – P. 342. 2. *Ibid.* – P. 342. 3. *Шмеман А.* За жизнь мира. – М. : Весть, 1990. – 107 с. 4. *Hildebrand D. von.* Transformation in Christ. – Manchester ; New Haven : Sophia Institute Press, 1990. – P. 149–188. 5. *Kelly E.* Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann. – Dordrecht ; New York : Springer, 2011. – P. 99. 6. *Nietzsche F.* Beyond good and evil. – Chicago : Gateway Editions, 1955. – P. 210. 7. *Антоний, митрополит Сурожский.* О благодарности // Антоний, митрополит Сурожский. Любовь всепобеждающая: проповеди, произнесенные в России. – СПб. : Сатись, 1994. – С. 153. 8. *Scheler M.* On the Rehabilitation of Virtue // American Catholic Philosophical Quarterly: Journal of the American Catholic Philosophical Association. – 2005. – V. 79, Iss. 1. – P. 28. 9. *Ibid.* 10. *Ibid.* – P. 25. 11. *Ibid.* – P. 28. 12. *Chesterton G. K. Orthodoxy // A G. K. Chesterton Anthology.* – San Francisco : Ignatius Press, 1986. – P. 270. 13. *Ibid.* – C. 271. 14. *Chesterton G. K. Autobiography // The Collected Works of G. K. Chesterton.* – San Francisco : Ignatius Press, 1986. – V. 16. – P. 324. 15. *Chesterton G. K. Orthodoxy // A G. K. Chesterton Anthology.* – San Francisco : Ignatius Press, 1986. – P. 274. 16. *Scheler M.* On the Rehabilitation of Virtue // American Catholic Philosophical Quarterly: Journal of the American Catholic Philosophical Association. – 2005. – V. 79, Iss. 1. – P. 32. 17. *Ibid.* – P. 24. 18. *Ibidem.* 19. *Kelly E.* Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann. – Dordrecht ; New York : Springer, 2011. – P. 165.

Надійшла до редколегії 15.04.13

Т. Д. Добко

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СМИРЕНИЯ

Предложено феноменологическое исследование природы и ценности смирения. На фоне его сравнения с гордыней как его противоположностью, а также выделения разных видов гордыни, представлено оригинальный этос смирения, подчеркивающий его дух служения и восприятия мира как дара человеческой и божественной любви. Обосновано христианские истоки смирения, укорененного в воспроизведении человеком божественной кенотической динамики, когда Бог умаливает себя во Христе и нисходит к людям для служений им.

Ключевые слова: смирение, гордыня, человек, христианство, феноменология.

T. D. Dobko

PHENOMENOLOGY OF HUMILITY

This article offers phenomenological analysis of the nature and value of humility. By its comparison with pride as its opposite and pride's different kinds the evidence for the original ethos of humility is presented which discloses its spirit of service and its perception of reality as a gift of human and divine love. The Christian sources of humility rooted in the human person's imitation of the divine kenotic dynamics when God empties himself in Christ and descends to people to serve them are discussed.

Keywords: humility, pride, human person, Christianity, phenomenology.

ГЕНЕРАЛІЗАЦІЯ ТЕОРІЇ НАРАТИВУ У ДИСКУРСІ СУЧАСНОЇ ГУМАНІТАРИСТИКИ: ЕПІСТЕМОЛОГІЧНИЙ ЗРІЗ

Досліджується специфіка класичного і посткласичного розуміння наративності, сучасні "оповідальні" стратегії крізь призму інтерсуб'єктивності "подієвості", наративні трансформації сучасності; зазначається генералізація теорії наративу та її аналітико-методологічні міждисциплінарні перспективи у дискурсі сучасних гуманітарних наук.

Ключові слова: актант, наратив, наратологія, "подієвість", позазнаходження, методологія.

"Изучить можно лишь то, что прежде было воображение"
(Г. Башляр. Психоанализ огня).

Наратологія ще з часів "лінгвістичного повороту" (з його онтологізацією мови, точніше, мовної взаємодії) претендує на статус однієї з провідних комунікативних стратегій сучасного гуманітарно-філософського дискурсу. Відтак, нам потрібно вийти у нашій розвідці за межі наратології як лінгвістичної теорії оповідальності; тобто предметом нашого дослідження виступає наративність в цілому, у її епістемологічному зрізі, як об'єкт рефлексивного філософського-методологічного аналізу.

Впродовж останнього часу дослідженню сучасної наративної проблематики присвячено праці Х. Уайта, В. Кебуладзе, В. Шміда, В. Тюпи, Я. Левченка, О. Рогінської та інших. Попри значні здобутки вітчизняних і зарубіжних дослідників із означеної проблематики, не достатньо висвітленими залишаються аспекти полінаративних трансформацій сучасних комунікативних стратегій у гуманітарно-філософському дискурсі. Отже, мета дослідження полягає в дослідженні аналітико-методологічних міждисциплінарних перспектив у дискурсі сучасних гуманітарних наук крізь призму генералізації теорії наративу.

Звернемося, насамперед, до генези власне поняття "наратологія". Як правило, наративність характеризують за двома "класичними" поняттями: перше сформувалось у лінгвістичній теорії оповідання (переважно в німецькій традиції), у якій до оповідального класу зараховувались твори за ознаками комунікативної структури. Така оповідь передбачає присутність в тексті "голосу" певної інстанції (наратора чи "оповідача"). Тобто, цю інстанцію-посередника стали називати "наратор", а в теорії оповідання суть оповіді зводилась до інтерпретації дійсності виключно крізь призму рецесій наратора. За Н. Фрідманом: "Всяка оповідь – це структура, нав'язана подіям, вона гуртує їх одні з одними і виключає деякі несуттєві. Безпосереднє знання про події, ... , не можливе. Між подією і свідомістю завжди постає призма комунікативного акту вербалізації, яка викривлює справжнє комунікативне середовище викладу" [1]. Отже, поняття наративності, зокрема її основна дієва особа – наратор – це прийнята кантівською філософією гносеологічна гіпотеза, що ми пізнаємо світ не таким, яким він

існує сам по собі, а таким, яким він пройшов через призму певного спогляданого розуму. Проте ще й зараз є теоретики (переважно лінгвісти), які визначають специфічність оповіді лише через присутність наратора.

Цілком правомірним в епістемологічному сенсі стало формування наступного поняття наративності саме у структуралістській традиції. Так, термін "наратологія" розробив Ц. Тодоров (1969 р.): згідно з цією концепцією, вирішальним в оповіданні є не стільки ознака структури комунікації, скільки ознака структури самого оповідання (*тексту*. – Л. К.). Р. Барт у праці "Вступ до структурного аналізу оповідних текстів" зазначає: "не перерахувати всіх існуючих на світі оповідань. Оповідь існує завжди, у всі часи, в будь-якому суспільстві; всі класи, будь-які соціальні групи створюють свої власні оповіді, ... оповідь існує в світі, як саме життя" [2]. На його думку, потрібно схопити нескінченну кількість конкретних висловлювань шляхом опису тієї "мови", з якої вони вийшли і яка їх породжує. (*Адже відомими є інтенції структуралістів до створення цілісної теорії аналізу наративних текстів*. – Л. К.). Відтак – якщо наратологія має справу з мільйонами текстів, – неминучим виявляється її тернистий шлях через використання стандартних для структуралістської методології дедуктивних процедур: створити попередню сітку-структуру, поступово рухаючись від неї (по синтагматичній вісі) до конкретних різновидів оповідних текстів, які частково реалізують дану модель, а частково від неї відхиляються; лише через ці подібності і відхилення, за допомогою єдиного інструментарію опису, наратологія може схопити всю множину текстів, їх еkleктичну культурну мозаїку. Так, А.-Ж. Греймас визначав наративність як "організуючий принцип будь-якого дискурсу" [3]; тоді як Ж. Женет зазначає: оповідь "існує постільки, оскільки вона розповідає певну історію, за відсутності якої дискурс не є оповідальним. Як наратив оповідь існує завдяки зв'язку з історією, яка у ньому викладається, тобто висловлювання існує завдяки зв'язку з нарацією, яка його породжує". Згідно класичного висновку Ж. Женета, власне нарація є "породжуючий оповідальний акт", без якого "немає оповідального висловлювання, а іноді і немає оповідального змісту" [4]. (*Вище викладені позиції цілком пояснюють обраний нами епіграф, який свого часу використав у відомій праці "Метаісторія" структураліст і філософ історії Х. Уайт* [5] – Л. К.)

Отже, структуралістське визначення включає до сфери наратології твори взагалі (не лише вербальні), що виявилось цілком правомірним, якщо взяти до уваги текстуалізацію дійсності структуралістською, а згодом і постструктуралістською традиціями. Але якщо вийти на терени "епістемологічного зсуву", здійсненого у парадигмі постструктуралізму (і постмодернізму в цілому), з тотальною генералізацією поняття тексту, ми з необхідністю повинні визначати наратив як репрезентацію соціокультурної дійсності. Відтак, спостерігається чіткий вихід у невизначене і дискусійне річиче сучасного міждисциплінарного зрізу в гуманітаристиці. Тому правомірно задати питання ще раз (у сенсі "перевідкриття" теорії наративу): що ж є наратив як такий?

Сучасна наратологія – це широка дискурсивна нива у сферах наукового пошуку стратегій сюжетно-оповідальних висловлювань (дискурсів),

які співвідносяться з певною фабулою (історією, інтригою). Звісно, мова йде не лише про художні, чи навіть вербальні тексти: зусиллями філософів, істориків, культурологів, лінгвістів категорія наративності отримала широке розповсюдження і ґрунтовне концептуальне наповнення. Відмітимо особливу роль філософа П. Рікера, філософа історії Х. Уайта, літературознавця В. Шміда, які внесли значні здобутки в сьогодинішнє розуміння і напрям наратологічних досліджень. Приведемо кілька цитат для репрезентації сучасної наратологічної проблематики у російському гуманітарному дискурсі: "Межі наратології широкі, ..., і навіть невизначено широкі. Безперервно відбувається текстуалізація об'єктів гуманітарного знання" [6]. О. Ханзен-Леве постулює проблему "швидкої екзистенціалізації методу", – коли людина, оминаючи систематизацію, починає активно аналізувати свою власну роль у досліджуваному процесі (*згадаймо постмодерністські "мікронарації" (з їх "особистісною" причетністю до конкретної події), що заступили ґранднаративи модерну!* – Л. К.). В. Тюпа наголошує: "і у відчутті всезагальної кризи гуманітарного знання врешті решт вона (*наратологія*. – Л. К.) винна. ... Межі її окреслюються, з одного боку, перформативними сторонами культури, з іншого боку – інтерактивними. Мене в сучасній наратології приваблює те, що в центрі уваги тут завжди залишається комунікативний процес, оповідний текст, що організує комунікативну подію" [7].

Отже, розглянувши етимологію наратології у дискурсі гуманітаристики, перейдемо до аналізу основи здійснення комунікативного процесу у контексті наративу – а саме "подієвості", адже наративність – це насамперед "подієвість" як спосіб текстопородження. За М. Бахтіним, подієвість завжди двоєдина: "Перед нами дві події – подія, про яку розказано в оповіді, і подія (як "спів-буття", "*со-бытие*") самого висловлювання (в цьому останньому ми й самі беремо участь як реципієнти); події ці відбуваються в різні часи і в різних місцях, і в той же час вони нерозривно поєднані в єдиній ... події, ... як твір в його "*событийной*" повноті. Ми розуміємо цю повноту в її цілісності і неподільності, але одночасно розуміємо і всю різність її складових моментів" [8]. Власне наративна інтенціональність висловлювання складається із зв'язку двох подій – референтної (тієї, про яку розповідали) і комунікативної (тобто самого засвідчення факту події як події). Саме така єдність твору виявляє його інтенції у всій "подієвій повноті", а наратологічне пізнання включає у себе цілісні семіотичні комплекси, які маніфестують неподільність двох подій: референтної і комунікативної. У цьому сенсі наративними можуть бути не лише роман (з його вигаданою квазіподієвістю) чи твір історика, де референтний ряд подій фактографічний (*чи доксографічний?* – Л. К.). Ба більше – наративними можуть виявитися будь-які текстуалізовані об'єкти культурного універсуму, адже наратив виступає як текстопороджувальна конфігурація двох рядів подієвості: референтного і комунікативного. Отже, специфіка наративного дискурсу – саме в тому, що він наділяє факти статусом події. Коректніше говорячи – подія – це здійснення однієї чи кількох можливостей. У П. Рікера "подія – це те, що могло відбутися по-іншому" [9]. Тобто подія – це значуща в рамках альтер-

нативних варіантів конкретність, факт, який має власну значущість через те, що відрізняється від інших – не реалізованих можливостей. За М. Бахтіним, сенс події інтерсуб'єктивний, адже він завжди відповідає на питання. Для своєї актуалізації сенс завжди потребує *"вопрошающего"*. З боку ж суб'єкта "має місце причетність до *"события"* як ціннісно-смыслового моменту фактичності буття" [10]. Нарация і є активно-комунікативне (текстопороджувальне) залучення до референтної події – як форма наративного розуміння. Отже, як і для референтних подій (історій, які розповідають), так і для будь-яких комунікативних подій спілкування (як *"спів-буття"* сенсів) вирішальною інстанцією подієвості виступає актуалізатор події (бахтінський *"третій"*), як носій власної точки зору (*"свідок"*) і ціннісної позиції (*"суддя"*). (*Зрозуміло, що йдеться про позицію "позазнаходження" ("внеаходимости")*, що у даному випадку розглядається як необхідна передумова наративного розуміння; згодом ми ще звернемося у контексті даної розвідки до означеної проблематики. – К. Л.). Принципова ж різниця між референтною і комунікативною подією хронотопічна: перша має місце лише *"там і тоді"*, а друга – *"тут і тепер"*, оскільки без участі рецептивної свідомості адресата ніяка комунікативна подія, зрозуміло, не здійснюється. У даному річизі потребує прояснення поняття *"актант"*, яке ми розуміємо у сенсі Р. Барта, як *"перформатив"*, тобто у постструктуралістському аспекті нової рецептивної ситуації, що склалася в гуманітаристиці після 70-х рр. XX ст.: коли *"структура читання"* замінила *"читання структури"*. Ще в аналітичному структуралізмі теоретики прагнули позбутися психологічних характеристик персонажа, а тому ввели нове визначення: зокрема, А.-Ж. Греймас пропонує описувати і класифікувати персонажів не за тим, ким вони є, а за тим, що вони роблять (звідси і нова назва) – *актанти* (*"ті, що діють"*). (Як приклад: есе Р. Барта *"Смерть автора"* і твір М.Фуко *"Що є автор?"*). Підсумовуючи сказане, визначимо подію як актуальне *"спів-буття"* трьох факторів: актантний фактор дії, фактор спокою чи протидії, і ментальний фактор генерації смислу (*"причастной внеаходимости"* М. Бахтіна) – з них два перші пов'язані хронотопічно, а третій – дистанційований.

Відтак цілком коректним, на наш погляд, розглянути детальніше крізь призму теорії наративу одне із провідних понять (яке ми вже, утім, почали аналізувати), що визначають специфіку гуманітарних досліджень – концепт *"позазнаходження"*, (*"відстороненого споглядання"*, *"причастной внеаходимости"* М. Бахтіна), який ми розкриємо ще й у контексті здійснення можливості умов розуміння, що плина сучасність вимагає презентувати радше як *"порозуміння"* (у сенсі Г.-Г. Гадамера).

Гуманітарні науки, як відомо, завжди спрямовані до діалогічних (точніше, напевно, полілогічних) стратегій, до ідеї нескінченної універсальної поліфонії рівноправних суб'єктів дискурсу. Не піддається сумніву і той факт, що тотальне невміння досягати ситуативного консенсусу (у сенсі комунікативної практичної філософії) при вирішенні тих нагальних проблем, які постали перед людством зараз, можна вирішити лише за допомогою *"розуміючих методик"*, під кутом респонсивного підходу, тобто повноцінне подальше існування сучасного суспільства можливе

лише як простір зв'язку "між" зустрічними запитаннями та відповідями, як унікальний взаємообмін між індивідуальними свідомостями та простором міжособистісного сприйняття. Дана проблемна спрямованість, окрім усього, є майже невисвітленою у вітчизняній гуманітаристиці. Тому розгляд саме такої теми є безумовно актуальним, так як необхідність студіювання даної проблематики спричинена самою логікою розвитку гуманітарно-наукової думки, а її розкриття має безпосередній вплив на реальні зміни у свідомості людей, а відтак і на реальні зміни у світі. Відповідно проблемність самої стратегії "позазнаходження", зокрема в сфері сучасного міждисциплінарного філософсько-методологічного підходу, притаманного сучасній гуманітаристиці, яка самопрезентується крізь призму полінаративних дискурсивних потоків, вимагає рефлексивного аналізу та глибокого детального дослідження [11].

Чому ж саме "позазнаходження" якнайкраще уможлиблює процес здійснення розуміння? Про які лінії розгортання діалогу йдеться? Так, у концепції діалогізму і поліфонії М. Бахтіна розуміння як таке входить в діалогічну систему і змінює її тотальний сенс: той, хто розуміє (*"понимающий"*) неодмінно перетворюється на "третього" в діалозі, причому не в арифметичному чи хронотопічному сенсі, на чому особливо акцентує М. Бахтін. Окрім двох обов'язкових суб'єктів-учасників діалогу, висловлювання, щоб бути зрозумілим (*причому мислитель наголошує на специфічній "глибині" розуміння у гуманітарних науках*), потребує "вищого наадресата" (відстороненого "адресата з лазівкою"), тобто тієї інстанції-посередника, яка уможливить досягнення розуміння, точніше, його глибинного аспекту. "В різні епохи і при різному світорозумінні цей наадресат і його ідеально вірне розуміння у відповідь (*"ответное понимание"*) набувають різних конкретних ідеологічних виражень (бог, абсолютна істина, суд безпристрасної людської совісті, народ, суд історії, наука і т. п.). Кожен діалог відбувається ніби на фоні *"ответного понимания незримо присутствующего третьего"* [12]. Отже, М. Бахтін вводить поняття "позазнаходження" (мовою оригіналу – *"внезаходимости"*), говорячи про специфіку гуманітарних досліджень, з метою репрезентації можливості діалогу (а з ним і розуміння) лише опосередковано, пройшовши крізь обов'язкову смислову конвергенцію (у сенсі інтерпретанти М. Ріфатера): "Два висловлювання, віддалені одне від одного і в часі, і в просторі, які нічого не знають одне про одного, при сенсовому співставленні віднаходять діалогічні стосунки, якщо між ними є ... смислова конвергенція (хоча б часткова спільність теми, кута зору і т. п.) ... Спільність проблеми породжує ... діалогічні стосунки" [13]. Лише так розкривається позиція третього в діалозі, який безпосередньо в ньому не бере участі, але його розуміє. Цілісне висловлювання – це вже не одиниця мови, а одиниця мовленнєвого спілкування, яка має не значення, а смисл, тобто цілісний сенс, що завжди має стосунок до цінності (згадаймо методологічну спрямованість Г. Рікєрта щодо "наук про культуру") – той сенс, що вимагає "розуміння у відповідь", тобто цілісного діалогічного стосунку, адже гуманітарне мислення завжди спрямоване на чужі думки, позиції і

висловлювання, а природа людського слова, як і людини, однакова – вони хочуть бути почутими, а задаючи все нові й нові запитання – отримувати відповіді "до нескінченності": доречно згадати тут тезу М. Бахтіна – "відсутність відповіді" ("*безответность*") є найстрашнішою. Так, "почутість" як така є вже діалогічним стосунком. Слово хоче бути почутим, зрозумілим, отримати відповідь, і знову відповідати на відповідь, і так *ad infinitum*. Воно вступає в діалог, який на має смислового завершення [14]. Отже, критерій глибини розуміння є одним із найвищих критеріїв у гуманітарному пізнанні, адже, підтримуємо М. Бахтіна, – слово бездонне, здатне набирати глибинного неповторного сенсу, причому перманентного ґатунку. Відтак, для своєї актуалізації смисл потребує інтенцій "*вопрошающего*", відстороненого споглядання у феноменологічному сенсі.

Таким чином, ми впритул підійшли до розкриття сучасного сенсу наратології. Якщо лінгвістика і літературознавство визначають об'єктом наратології культурний простір, що утворений текстами певної риторичної модальності, то в філософсько-епістемологічному сенсі предметом дослідження сучасної наратології є комунікативні стратегії і дискурсивні практики наративної інтенціональності. Наративний дискурс у "його повноті" (М. Бахтін) не розпадається на історію і дискусію. Інтрига історії і наративна конструкція розповіді про неї – дві сторони єдиної комунікативної стратегії розуміння: не лише оповідь не мислима без оповідальної історії, але і ніякої історії (в тому числі і національної чи загальнолюдської) не може бути без її оповідального викладу, що за П. Рікером, пов'язане з обов'язковістю "аспекта побудови інтриги". Тобто наративний дискурс, ховаючи у собі певну інтригу, надає фактам подієвого характеру, що передбачає їх потенційну зрозумілість. Жанрова ідентифікація текста є завершальною стадією його наратологічного аналізу, однак – далеко не самоціллю. "Так корабель, що пливе у напрямі до маяка, опиняється не біля маяка, а у порту. Тобто наближаючись до кінцевої точки ідентифікації текста, наратолог повинен не лише описати наративні структури, а і віднайти приховану у них інтенціональність і смисл, цим самим окреслюючи межі можливих прочитань текста" [15]. Смисл виникає в комунікативному акті взаємодії креативної і рецептивної свідомостей, а наратологічний аналіз лише встановлює межі цього смислу, але не будемо забувати і про те, що сучасний соціокультурний універсум "весь знаходиться на межі", (згадаймо, наприклад, працю С. Квіта: "В межах, поза межами і на межі"); відтак "інтерсуб'єктивний міжсвіт свідомостей" і є предметом гуманітарно-наукового пізнання.

Розглянемо ще один аспект нашого дослідження. Свого часу приводом для "перевідкриття" теорії наративу у російській семіотичній традиції послугувала у 2003 р. праця "Наратологія" гамбургського славіста В. Шміда. Відтак і у вітчизняній гуманітаристиці спостерігається "реактуалізація і реконтекстуалізація" (*користуючись понятійним апаратом сучасної феноменологічної теорії*) наратології як однієї з провідних методологічних стратегій гуманітарно-філософського дискурсу початку ХХІ ст.

Насправді, у сучасній лінгвістиці акцентується увага на двох наратологіях (як уже аналізувалось вище) – тій, що цікавиться оповіданням, де

діє наратор; і тій, чия увага зосереджена на історії (як метаісторії, у сенсі Х. Уайта), де центральна роль відводиться події. Це головна умова наративності – опозиція між двома станами, обумовленими хронотопом, зокрема, плінністю часу. "Сучасна наратологія охоплює не лише літературу, а і драматургію з кінематографом, психотерапевтичні наративи, до яких належать як оповіді пацієнтів, так і лікарів. ... Отже, сучасна наратологія – це фундаментальна дисципліна, яка розглядає прояви вітальної активності (в цілому) як тексти. Нова наратологія – вже не та наратологія *"семидесятих годов в ежовых рукавицах структурализма"* [16]. Зараз говорять про *New Narratologies* – уже сама граматична форма вказує на те, що існує не одна наратологія, а різні, які, відповідно, застосовуються у різних сферах життя (*тобто полінаратології* – Л. К.). "Саме в такому аспекті наратологія є актуальною наукою, вона прагне закріпити свої позиції як фундаментальна дисципліна, що пояснює де-що, що має місце в різних сферах життя і знання. В юриспруденції, медицині, психології, мистецтві – скрізь про щось і якось розповідається, але загальної теорії оповіді немає досі" [17]. Звичайно, така загальна теорія повинна подолати філологічні межі, рефлексорну замкненість в рамках письмового тексту. Тому зараз дослідники-нاراتологи враховують різні форми текстів: мовлення, малюнок, врешті-решт, сновидіння. Отже, перспективи сучасної наратології, за Я. Левченком, "від наратології до нових наратологій".

Таким чином, ми у нашій розвідці здійснюємо вихід на терени міждисциплінарності сучасної гуманітаристики крізь призму новітньої генералізованої наратології. Не можливо у даному контексті оминути і сучасну вітчизняну феноменологічну традицію. Зокрема, В. Кебуладзе зазначає: "Сучасні кризові процеси мають глобальний характер. ... Отже, й засоби подолання кризи не можна віднайти в якомусь одному наративі. Лише перехрещення міні-нاراتивів, контрабанда розумних елементів з одного наративу до іншого і створення партизанських таборів розуму на територіях, де панує зухвале невігластво, дають змогу плекати надію на розв'язання найгостріших проблем сучасності. Таким тенденціям у сучасній філософії взагалі й у феноменології зокрема якнайкраще відповідає метод аісторичного реконструювання" [18]. Відтак, на думку феноменолога, саме завдяки методові аісторичного реконструювання "філософи створюють інтелектуальні сюжети, в яких перехрещуються і змішуються різні міні-нاراتиви" [19], а "метод аісторичного реконструювання, ..., спирається на такі теоретичні засади: постмодерністську ідею розмаїття наративів або оповідей, що заступає уявлення про єдиний наратив або єдину історію; розрізнення фабули та сюжету, запроваджене в російському формалізмі і розвинуте в сучасній наратології; ... ; ... життя, читання і писання зливаються в нерозчинне ціле, яке постає як новий текст, що очікує на переживання через прочитання, дописування й уписування до ще незначних контекстів, розташування в невідомих сенсорних горизонтах, втілення в невпинному плінні досвіду, що завжди має гібридний характер..." [20].

Отже, підсумуємо: розглянувши класичне і посткласичне розуміння наративності, приклади сучасних "оповідальних" стратегій крізь призму

інтерсуб'єктивності "подієвості" та її умов, комунікативну структуру наративу і наративні трансформації сучасності, можемо підкреслити цілком правомірну генералізацію теорії наративу, зокрема її аналітико-методологічні міждисциплінарні перспективи у дискурсі сучасних гуманітарних наук, акцентувавши особливу увагу на актуальності сучасної наратології як провідної комунікативної стратегії інформаційного (М. Кастельс) перманентно "плинного" світу.

1. Шмид В. Нарратология / В. Шмид. – М. : Языки славянской культуры, 2003. – С. 14.
2. Барт Р. Введение в структурный анализ повествовательных текстов // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / [пер. с фр. и вступ. ст. Г. К. Косикова]. – М. : Издательская группа "Прогресс", 2000. – С. 198.
3. Греймас А.-Ж. Размышления об актантных моделях // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / [пер. с фр. и вступ. ст. Г. К. Косикова]. – М. : Издательская группа "Прогресс", 2000. – С. 154.
4. Тюпа В. И. Коммуникативные стратегии теоретического дискурса // Критика и семиотика. – 2006. – № 10. – С. 40.
5. Уайт Х. Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века / Х. Уайт ; [пер. с англ. под. ред. Е. Г. Трубиной и В. В. Харитонова]. – Екатеринбург : Издательство Уральского университета, 2002. – С. 15.
6. Тюпа В. И. Коммуникативные стратегии теоретического дискурса. – С. 36.
7. Там же. – С. 44.
8. Шмид В. Нарратология. – С. 105.
9. Там же. – С. 132.
10. Комисар Л. П. Рецепція ідей М. М. Бахтіна в сучасних культурно-філософських концепціях інтертекстуальності // Вісн. Київ. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія. – 2007. – № 84–86. – С. 34.
11. Комисар Л. П. Концепт "позазнаходження": інтенції глибинного розуміння в гуманітарному пізнанні // Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2013" (Київ, 16–17 квітня 2013 р.) : матеріали доповідей та виступів. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2013. – Ч. 6. – С. 246–248.
12. Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук // Эстетика словесного творчества. – М. : Прогресс, 1979. – С. 306.
13. Там же. – С. 303.
14. Там же. – С. 306.
15. Шмид В. Нарратология. – С. 234.
16. Левченко Я. Нарратология – c'est moi? Вольф Шмид и его российские коллеги о близком [Електронний ресурс] / Я. Левченко, О. Рогинская. – Режим доступу : http://old.russ.ru/kguf/20030721_narrat.html.
17. Там же.
18. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду / В. Кебуладзе. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. – С. 42.
19. Там само. – С. 43.
20. Там само. – С. 60–61.

Надійшла до редколегії 15.04.13

Л. П. Комисар

ГЕНЕРАЛИЗАЦИЯ ТЕОРИИ НАРАТИВА В ДИСКУРСЕ СОВРЕМЕННОЙ ГУМАНИТАРИСТИКИ: ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ СРЕЗ

Исследуется специфика классического и постклассического понимания нарративности, современные "повествовательные" стратегии сквозь призму интерсубъективности "событийности", нарративные трансформации современности; акцентируется генерализация теории нарратива и ее аналитико-методологические междисциплинарные перспективы в дискурсе современной гуманитаристики.

Ключевые слова: актант, нарратив, нарратология, "событийность", вненаходимость, методология.

L. P. Komisar

GENERALIZATION OF NARRATIVE THEORY AT MODERN DISCOURSE OF HUMANITARIAN STUDIES: EPISTEMOLOGICAL POINT OF VIEW

Represented features of classical and post-classical concepts of narratives, modern "tales" strategies throw the prism of intersubjectivity of "performing", narrative transformations of contemporary, accenting on generalization at narrative theory, its analytical and methodological interdisciplinarity perspectives for modern humanitarian studies.

Keywords: actant, narrative, narratology, "performing", outsideness (exotopy), methodology.

СОЦІАЛЬНА ДОКТРИНА ІСЛАМУ: ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ КОНТЕКСТ

В процесі свого розвитку іслам заклав духовні основи мусульманської цивілізації, у центрі якого завжди знаходився Коран, в якому зосереджено основу соціальної доктрини ісламського світу. В соціальній доктрині ісламу головна увага приділяється як морально-етичним і філософським питанням, так і соціально-політичним принципам устрою й правовим аспектам життя мусульманської громади. У даній статті розглядається сутність філософсько-релігієзнавчого контексту соціальної доктрини ісламу.

Ключові слова: іслам, Коран, доктрина, цивілізація, глобалізація, індивід.

Означена у статті тема потребує розгляду загального поняття "соціальної доктрини". У соціально-філософській науковій літературі поняття соціальної доктрини розглядається як сукупність соціально-філософських знань про сутність і устрій людського суспільства, ґрунтуючись на яких ставить свої завдання і формулювання норм. Головним у соціальній доктрині є формування в людині світогляду, надання відповідей на питання сучасності та конкретних рекомендацій щодо моделі поведінки віруючого в різних життєвих ситуаціях. Метою соціальної доктрини є формування системи поглядів, які охоплюють всі сторони життя людства на межі тисячоліть – від глобальних процесів у світовому співтоваристві до соціальних вимог щодо окремого індивіда. Адже віруюча людина шукає універсальні відповіді на гострі питання власного буття й прагне відшукати стійкі моральні орієнтири у сучасному мінливому світі. В науковій літературі поняття "соціальна доктрина" має певний змістовний відтінок [1]. Разом з цим у вітчизняній філософській академічній літературі у своїй праці В. І. Шинкарук під соціальною доктриною розуміє: "... найбільш концептуалізовану форму існування ідеології, яка безпосередньо орієнтована на практичну дію, втілення в життя, дотримання в повсякденній поведінці та може існувати у вигляді конкретного документа" [2]. Доктор філософських наук Ю. Красин зазначає: "це система уявлень та відображення складових частин цивілізації" [3].

Отже, під соціальною доктриною слід розуміти сукупність філософських і богословських поглядів щодо пізнання сутності та устрою суспільства, а також систему норм соціальної взаємодії, які впливають із цього пізнання й реалізуються в конкретних суспільних умовах.

На сьогоднішній день можна сміливо твердити, що вплив ісламської цивілізації буде зростати. Це і демографічне зростання в мусульманських країнах, і підйом науки, економіки, і наявність великих запасів природних ресурсів, і збільшення міграції мусульманського населення в немусульманські країни. Всі ці тенденції, а також процес глобалізації, що підвищив ступінь взаємопроникнення цивілізацій, в гострій формі поставили питання про необхідність вивчення ісламу – це всеохоплююча державотворча релігія, що формує і визначає культурні цінності різ-

них народів, що утворюють ісламську цивілізацію. Тому перш за все вивчення соціальної доктрини ісламу може допомогти пояснити сутність ознак, що мають місце в мусульманському світі. Вивчення даної релігії необхідно також самим мусульманам, оскільки сучасне становище мусульманських країн в соціальній, науковій, економічній сферах багато в чому суперечить установкам ісламу.

Метою даної статті є здійснення філософсько-релігієзнавчого аналізу сутності соціальної доктрини ісламу.

Іслам з самого початку свого виникнення став ідеологічним і політичним обґрунтуванням створення соціально-економічного і державного ладу. Всі органи керування, що здійснюють функції державної влади і права в мусульманських державах санкціонувалися ісламськими (шаріатськими) законами.

За традицією ісламу, люди не створюють закони, а застосовують божественні закони на практиці. Вільна від релігії юриспруденція неприйнятна для мусульманства. Влада може бути виконавчою, але не законодавчою, таким чином, не може бути протиріч між ними. Тому можна твердити, що Коран – конституція мусульманського суспільства.

Соціальна доктрина ісламу розглядає державний лад як установлений понад, а приватну власність оголошує недоторканою.

У зв'язку з соціально-економічними змінами, що відбуваються у світі, мусульманські ідеологи твердять, що іслам є важливим стимулятором будівництва справедливого державного ладу. Його зміст зводиться в остаточному підсумку до того, що на основі його навчання ісламу про державу, політику, економіку, право здійснюються спроби створити тип держави, відмінний від західного.

Соціально-правова доктрина ісламу, що походить від шаріату, містить в собі принцип – заперечення передачі влади в спадщину чи її придбання. Умови обрання правителя мають включати такі основні моменти:

- 1) він повинен бути обраний народом;
- 2) одержати моральну санкцію більшості віруючих.

Практика показує, що надмірне використання класичних ісламських догматів сприяє виникненню вкрай консервативних течій в ісламі. Саме вони служать теоретичною базою ісламського максималізму і служать розвитку спокійного ліберального релігійного раціоналізму в мусульманських країнах. Але все ж таки в основі будь – якої соціальної доктрини ісламу лежить ідея духовності мусульманського суспільства.

При розгляді ролі і місця індивіда в ісламі ми виявляємо, що вже в індивід входить у весь спектр соціальних питань. Це говорить про тісний взаємозв'язок мусульманина і умми (громади), про пріоритет інтересів умми перед індивідуальними інтересами. Однак зазначимо, що мусульманин ніколи "не розчиняється" в громаді повністю, бо він – індивідуальний діяч і буде, як вважають мусульмани, персонально нести відповідальність за свої вчинки.

У вченні про індивіда дуже добре проглядається всеосяжний характер ісламського вчення, який полягає в роздільності священного і мир-

ського. Про роль індивіда в ісламі виділяються три моменти: віра, свобода і знання. Віра – найважливіша характеристика мусульманина. Можна сказати, що віра – це життєвий орієнтир мусульманина. Тому що наслідком віри є поклоніння (*ібадат*). При цьому поклоніння трактується дуже широко: не лише як здійснення обрядів, молитов, а й вчинення будь-яких інших справ, починаючи від домашнього господарства до прийняття рішень державного значення. Звідси, відповідно до ісламу, мусульманин (і в цілому мусульманський світ) завжди знаходиться в стані поклоніння Аллаху, будь то взаємини з мусульманами, іновірцями або невірними. Тут необхідно підкреслити, що іслам – релігія толерантності, одним з базових положень якої є твердження про те, що *"Немає примусу в релігії. Прямий шлях вже відрізнився від помилки. Хто вірує в Аллаха, той схопився за найнадійніше руків'я, яка ніколи не зламається. Аллах – той що чує таз"*. (Кор. 2:256). Це одкровення підкреслює довершеність ісламської релігії, яка завдяки своїм бездоганним доказам і зрозумілим знаменням є релігією розуму і знань, мудрості, праведності та настанов, релігією істини і вірного керівництва. Завдяки своїй досконалості та повної відповідності людському підсвідомості, ісламська релігія не потребує примусу. Звернутися до примусу можна в тому випадку, коли людські серця відчують нехоть, які суперечать істинності й не підтверджуються очевидними доказами і знаменнями. Що ж стосується мусульманської віри, то відкидають її тільки беззаконники, адже якщо різниця між прямим шляхом і оманю абсолютно очевидна, то ніхто не зможе привести переконливе виправдання своїм вибором, якщо він відкине прямий шлях і відмовиться коритися істині.

Інший момент – це відносна свобода. Вона важлива тим, що припускає, по-перше, можливість здійснювати діяння, по-друге, відповідальність за скоєне. З цього випливає, що, володіючи свободою, потрібно вміти її розпоряджатися. Відповідно, це вимагає постійного морального та інтелектуального вдосконалення. Тут ми підходимо до третього моменту, який стосується знання. Придбання і застосування знань – одна з вимог ісламу. У теперішній час є для ісламського світу як ніколи актуальним. Відставання мусульманських країн у сфері високих технологій і навіть в області загальної середньої освіти виглядає значною невідповідністю реальної дійсності установкам ісламського вчення. Іслам жодним чином не забороняє наукові дослідження. У багатьох місцях Корану можна зустріти заклики до віруючих вивчати навколишній світ, аналізувати те, що відбувається.

В даний час досить актуальним є питання сімейно-шлюбним відносин в ісламі. Мусульманська сім'я як об'єкт правового регулювання походить від самого початку формування ісламу. В ісламі, сімейні відносини набувають божественну природу й зливаються з мусульманською догматикою, етичні норми, релігійні розпорядження [4]. Під час переходу від родоплемінних відносин до класу арабів з'являються писемні приписи, що регулюють усі суспільні відносини у тому числі й родинні. Як зазначив А. Массе: *"До жінки Коран не проявляє ніжності, вона належить до тих, хто виховується в приборканнях і сперечанні..."* [5].

чоловіка в усіх аспектах. Будучи заснованим на цих загальних правилах, іслам установив деякі принципи регулювання відносин статей і контролю поведінки мусульман.

Особливістю ісламу є полігамія. Зацікавлення до цього явища не зникає ні на Заході, ні на Сході. Ця зацікавленість природна, так як полігамія що суперечить загальнолюдським принципам, які існують в світі. Як зазначає М. Алієв: *"Поява сімей, у яких кілька чоловіків або кілька жінок, як і відмова від сімейної форми організації статевого життя, є відхиленням від природної норми і відбувається в суспільстві, коли воно ще не оформилося за законами природи або ж через високу смертність населення тієї чи іншої статі у війнах і виробничих катастрофах, в епідеміях, через тяжкі спадкові хвороби"* [9].

Головним призначенням мусульманки в сім'ї, крім віри в Аллаха і поклоніння Йому є продовження роду і виховання нового покоління. В першу чергу, жінка – це мати. Вона з притаманною матері ніжністю і терпінням ростить свою дитину. Про значення матері сказано в одному мусульманському вислові "Рай знаходиться під ногами матерів". Проте заміжня мусульманка користується багатьма правами: вона керує і розташовує своїм майном незалежно від чоловіка; чоловік не в праві вимагати від неї нічого, крім годування грудних дітей; вона повинна бути тільки вірною чоловікові і коритися йому, і це останнє в межах розумних вимог; якщо дружина дивиться за господарством чоловіка, то це лише з доброї волі і по любові до нього.

За фізичним та емоційним якостям іслам наполегливо і нерозривно асоціює жінку з будинком і сім'єю, оскільки на чоловікові лежить обов'язок утримувати сім'ю й він не зможе вести домашні справи, стежити за дитиною. При цьому іслам не забороняє мати прислугу, няньок, доглядальниць, якщо потрібно з якихось причин звільнити жінку від домашніх справ. Однак жінка зовсім не позбавляється права заробляти самостійно, і навіть більш зароблені нею гроші належать тільки їй, і тільки вона вирішує, як їх витратити. Сучасні суперечки про місце жінки в суспільстві має бути заснована на позиції гуманізму, лібералізму, людських цінностей. Жінка посідає важливе місце в будь-якій культурі. За наслідками вивчення правового підґрунтя ісламу, можна сказати, що, разом з тим, що правовий статус жінок не можна назвати рівними порівняно з становищем її чоловіка, порівняно зі становищем чоловіка, жінка є економічно захищеною, а відповідальність чоловіка за дружину, дітей, родину в цілому надзвичайно велика.

У період сьогодення вплив глобалізації має істотний вплив на всі сфери суспільного життя. Суперечки стосовно глобалізаційних процесів тривають вже понад півстоліття. Проведено безліч макро- і мікродосліджень, написано тисячі наукових праць. Докладно вивчені економічні, соціальні, політичні та глобалізаційні процеси, пропонуються різноманітні сценарії їх розвитку, за справдженням яких ретельно стежать економісти, політологи, соціологи. Останнім часом науковці звернули увагу й почали активно досліджувати глобалізацію в соціокультурному (релігійному) аспекті.

Феномен глобалізації та обставини викликають занепокоєння віруючих в усьому світі. У початковий період появи термін "глобалізація" означав у цілому економічну інтеграцію. Але сьогодні в наукових колах велика увага приділяється соціально-культурним явищам, що носять глобальний характер, а також їх впливу на релігії та релігійні вірування людей.

Відомий мусульманський богослов і фахівець Юсуф аль-Кардаві, у своїй книзі "Мусульмани і глобалізація", термін "глобалізація" ("народ") відноситься до числа нових концепцій, що виникли в постколоніальний період, періоду сучасності (*хаддаса*) постмодернізму (*бад даль – хаддаса*) [10] мусульманські вчені, Салім аль-Ава [11], Мухаммад Кутб [12], припускали що ісламу властива глобальна місія, тому даний термін найчастіше пов'язується з мусульманською релігією. Оскільки, ісламський глобалізм має, за твердженням мусульманських ідеологів, виключно позитивний характер і гуманні цілі. Саме тому, вважають вони, між змістом "ісламського глобалізму" і "глобалізацією" є істотна відмінність. Глобальність місії ісламу неодноразово підкреслюється в Корані: "Ми надіслали тебе лише як милість для світів" [Кор. 21:107]; "Благословений той, який дарував розпізнавання своїм рабам, щоб він став для світу проповідником" [Кор. 25:1]; "Урятовані ви від того, що він поглине з вами частину суші або пошле на вас вир з камінням, – а потім не знайдете ви для себе заступника" [Кор. 17:70].

Незважаючи на те, що глобалізація є об'єктивним явищем, арабські дослідники висловлюють різні точки зору щодо її точного місця в історії. Наприклад, ліванський дослідник Сайар ал-Джамі вважає, що глобалізація – це "перехідний період до світової епохи, не відомої ні за часом її тривалості, ні за змістом". Однак Мухаммад Са'ід вважає, що глобалізація не може бути "невідомою" щодо своїх термінів. Більш того, вона характеризується множинністю центрів сили та їх балансом в перехідний період [13]. Іслам для більшості мусульман є не тільки релігійним віровченням, але й законом, що регулює всі аспекти життєдіяльності віруючого мусульманина. Будь – які зміни, що призводять до значного перетворення ісламського образу життя на супротив та зворотну реакцію повернення до ще більш специфічних норм періоду "раннього ісламу". Процес глобалізації сприймається як пряма загроза ісламському віровченню.

Підхід щодо вирішення проблеми, яка має цілісну орієнтацію, історичного і культурного релятивізму в ісламі вирішується умовним поділом цінностей на трансцендентальні і конкретно-історичні. Ісламські цінності упорядковують, структурують враження й бажання людини. Саме людина виступає в ролі носія цих цінностей. Однак, незважаючи на свій нормативний характер, ісламські цінності переломлюються в індивідуальному досвіді кожної людини. У кожній конкретній ситуації індивід чи соціальна група стикаються з конфліктом цінностей, які вони дозволяють самостійно, несучи відповідальність за свій вибір.

Що стосується політики глобалізму, проведеної поруч західних держав, то, видається, що реакція на неї ісламського світу буде різко негативною. Як вже було сказано, в ісламі немає розділення священ-

ного на мирське, тому будь-який тиск, нав'язування інших цінностей розцінюється в ісламі як замах на саму релігію. Тиск Заходу, що підсилюється останнім часом, буде провокувати появу радикальних організацій, що виступають від імені ісламу. При цьому треба підкреслити, що радикалізація ідей ісламу та власне іслам є різні явища. Ця ситуація не сприятиме стабілізації обстановки в світі, оскільки від цього страждають всі: і Захід, і ісламський світ.

В даний час в ісламському світі існує проблема по виробленні єдиної думки щодо подальшої стратегії розвитку. Розглянуті три альтернативи, які не позбавлені недоліків. Але для вирішення цього питання має серйозне значення не тільки для ісламської цивілізації, але і для решти світу, оскільки за багатьма ознаками вплив мусульманського світу буде тільки зростати.

Коранічна соціальна доктрина свідчать про глобальний характер ісламу як релігії. Разом з тим, з метою збереження самобутності мусульманського суспільства, іслам намагається припинити сторонній вплив на мусульманське віровчення, на ісламську громаду і не допустити їхнього панування над ісламськими країнами. Тому протистоянням глобалізації та прагненням до реалізації своєї місії в глобальному масштабі іслам має захистити себе від того лиха, що наноситься йому новим видом колоніалізму.

Найважливішим аргументом на користь глобальності місії ісламу є віра мусульман у те, що він є остаточним, завершальним одкровенням Бога, призначеним для всіх і покликаним привести всіх на шлях початкового й справжнього богошанування. Враховуючи те, що після пророка Мухаммада інших посланників не буде, прибічники ісламу вважають, що останньому притаманна здатність відповідати сподіванням і очікуванням віруючих в усі часи. Звідси іслам виступає універсальною й глобальною релігією, як з просторової, так і з часової точки зору, здатною задовольняти постійну потребу мусульман в божественному керівництві.

Вищевикладене дає підстави стверджувати, що мусульманська релігія має універсальний, загальнолюдський характер. Адже, мусульманська мораль заснована на релігійних засадах, що має відповідне мислення і характер та сприяє реалізації ідеалів ісламу не тільки в межах мусульманської цивілізації, а й поза.

1. *Яроцький П. Л.* Соціальне вчення церкви за умов глобалізації // Людина і культура в умовах глобалізації : збірн. наук. праць. – К., 2003. – С. 321–329. 2. *Шинкарук В. І.* Філософський енциклопедичний словник / В. І. Шинкарук. – К., 2002. – С. 166–167. 3. *Красин Ю.* В поисках социальной доктрины. [Електронний ресурс] / Ю. Красин. – Режим доступу : <http://www.religare.ru/article2169.htm>. 4. *Азеев А.* Женщина по исламу и в исламе // Кавказский вестник. – 1901. – № 3. – С. 73–103. 5. *Массе А.* Ислам: очерк истории / А. Массе ; пер. с фр. Н. Луцкой, Н. Кобриной. – 3-е изд. – М. : Наука, 1982. – 191 с. 6. Ислам. Религия, общество, государство / под ред. П. А. Грязневича, С. М. Прозорова. – М. : Наука ; ГРВЛ, 1984. – 232 с. 7. *Сюкияйнен Л. Р.* Мусульманское право. Вопросы теории и практики / Л. Р. Сюкияйнен ; отв. ред. В. А. Туманов. – М. : Наука, 1986. – 256 с. 8. *Крымский А. Е.* Мусульманство и его будущее / А. Е. Крымский. – М. : Книжное дело, 1899. – С. 217. 9. История государства и права зарубежных стран : учеб. для вузов : в 2 ч. Ч. 1 / кол. авт.: О. А. Жидков, Н. А. Крашенинникова, В. В. Лучникова [и др.]. – М. : Изд-во МГУ, 1988. – 352 с. 10. *Аль-Карадави Юсуф.*

Мусульмани та глобалізація / Юсуф Аль-Карадаві. – Каїр, 2000. – С. 21–25. 11. *Ігошина Ж. Б.* Арабський погляд на процеси глобалізації на Близькому Сході // Збірн. наук. праць Одеської національної юридичної академії. Актуальні проблеми політики. – 2008. – Вип. 35. – С. 111–117. 12. *Кутб Мухаммад.* Мусульмани та глобалізація / Мухаммад Кутб. – Каїр, 2000. – С. 13. 13. *Вагабов Н. М.* Ислам и глобализация современного мира / Н. М. Вагабов. – Махачкала : ИД "Эпоха", 2008. – С. 52.

Надійшла до редколегії 15.04.13

О. В. Комленко

СОЦИАЛЬНАЯ ДОКТРИНА ИСЛАМА: ФИЛОСОФСКО–РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

В процессе своего развития ислам заложил духовные основы мусульманской цивилизации, в центре которого всегда находился Коран, в котором сосредоточено основу социальной доктрины исламского мира. В социальной доктрине ислама главное внимание уделяется как морально-этическим и философским вопросам, так и социально-политическим принципам устройства и правовым аспектам жизни мусульманской общины. В данной статье рассматривается сущность философско-религиоведческого контекста социальной доктрины ислама.

Ключевые слова: ислам, Коран, доктрина, цивилизация, глобализация, индивид.

O. V. Komlenko

SOCIAL DOCTRINE OF ISLAM: PHILOSOPHICAL AND RELIGIOUS STUDIES CONTEXT

During its development, Islam laid the spiritual foundations of Islamic civilization, the center of which was always the Quran, which focuses based social doctrine of the Islamic world. In the social doctrine of Islam focuses on a moral and ethical and philosophical issues, and socio-political structure and principles of the legal aspects of the life of the Muslim community. This article examines the nature of philosophy – religion context of social doctrine of Islam.

Keywords: Islam, Qur'an, doctrine, civilization, globalization, individual.

КРАСА ВЧИНКІВ ТА ВІДНОСИН ЯК КРИТЕРІЙ "АКМЕ" В ПРОЦЕСІ СОЦІАЛІЗАЦІЇ: МЕТОДОЛОГІЯ СОЦІАЛЬНОЇ МЕТААНТРОПОЛОГІЇ

На основі філософії персоналізму та метаантропології розвивається авторський методологічний підхід до аналізу краси в соціальному бутті людини, який визначається як соціальна метаантропологія і дає можливість сформулювати критерій вищих досягнень особистості в процесі соціалізації. Даний критерій трактується як внутрішня краса людини – краса вчинків та відносин.

Ключові слова: соціалізація, краса, краса стосунків, соціальна метаантропологія.

Яким може бути критерій "акме" – вищих досягнень особистості – в процесі соціалізації, що буде одночасно і виразом *смыслу соціалізації*? Вважаю, що таким критерієм може бути названа внутрішня краса людини – краса вчинків та відносин. У даному своєму вимірі краса постає екзистенційною, більше того, онтологічною основою цілісності соціального буття людини.

Проте у сучасному суспільстві феномен краси часто-густо розглядають лише як зовнішній феномен, а тому плутають з гламуrom та гламурністю. Красу тлумачать як товар, за допомогою якого можна досягти успіху в житті, нав'язуючи певні стереотипи поведінки в соціумі, що призводить до нереалізованості, логофрустрації, маргіналізації людини в суспільстві. Проте в даному випадку мова іде не про красу, а про гламур – "соціальне явище, що означає установку на доміную зовнішньої краси, яка відповідає стереотипам свого часу. Гламур як соціальне явище існує у будь-якому часі та в будь-якій культурі, але воно стає сутнісною ознакою соціуму і починає *свідомо* формуватися цілою індустрією лише в суспільстві масового споживання ХХ ст." [1]. На відміну від гламуру, "гламурність є не стільки соціальне, скільки *екзистенціальне* явище. Гламурність – це якість особистості, міра засвоєння нею гламуру, *індивідуальний вектор гламуру*" [2]. Проте і гламур, і гламурність при всіх своїх відмінностях однаково протилежні красі; зацикленість на них часто-густо породжує викривлену, *деперсоналізовану* соціалізацію, тоді як орієнтація на красу, в її зовнішніх і внутрішніх проявах означають *персоналістичну соціалізацію* – таку соціалізацію, яка не придушує особистісне начало, а навпаки актуалізує його. А такі внутрішні виміри краси, як краса вчинків та відносин, означають найвищі сплески соціалізації, коли персональне та суспільне поєднується, більше того, персональне стає розвитком суспільного. У контексті креативної діяльності мова може йти про розвиток *нобелівського потенціалу* особистості. Ця когнітивна метафора є цілком доречною щодо людини, яка в своїй креативності виходить на світовий рівень і починає змінювати буття людства.

Спробую розгорнути ці тези. Для цього дуже важливим є знаходження ефективної методології, завдяки якій можна розрізнати красу та гламурність, а також показати амбівалентний характер феномену краси в соціальному бутті, що дасть можливість особистості адекватно побудувати стратегію соціалізації для набуття успіху та щастя.

В історії європейської філософії парадигми осягнення краси пройшли складну еволюцію. Якщо Платон трактує красу як вираження світу вічних, божественних ідей, від яких залежить існування всього прекрасного у матеріальному світі, то відповідно до Аристотеля, найголовніші форми прекрасного це – порядок у просторі, пропорційність і визначеність. Середньовічні християнські мислителі пов'язують красу з Божеством – усе, що створено Богом, красиво; потворне – результат деформації світу дияволом. Для філософії Нового і Новітнього часу характерне відсторонення від морально-духовних аспектів краси, яка трактується насамперед як естетичний феномен.

Розвиваючи підхід Ю. Борєва [3], можна виділити декілька парадигм розуміння краси в європейській філософії: 1) об'єктивно-ідеалістичну, 2) суб'єктивно-ідеалістичну, 3) натуралістичну, 4) діяльнісно-антропологічну, 5) соціоцентричну, 6) екзистенціалістську, 7) персоналістичну, 8) метаантропологічну і 9) постмодерністську. Лаконічно охарактеризуємо кожен з них. Відповідно до об'єктивно-ідеалістичної парадигми, краса – це втілення Абсолюту (Бога, світу ідей, Абсолютної ідеї) у речах і явищах (Платон, Августин, Тертуліан, Фома Аквінський, Гегель). Суб'єктивно-ідеалістична парадигма (Т. Ліппс, Ш. Лало, Э. Мейман) стверджує, що світ сам по собі не має краси, її джерело – у людському сприйнятті. Смісл натуралістичної парадигми зводиться до того, що краса є внутрішня властивість явищ природи, вона тотожна доцільності (французькі матеріалісти кінця XVIII століття, І. Ефремов). Діяльнісно-антропологічна парадигма (типовий представник – Н. Чернишевський) полягає в тому, що краса – це результат співвіднесення властивостей світу з людиною та її діяльністю як мірою краси. У соціоцентричній парадигмі (К. Маркс) краса зумовлюється суспільними відносинами і якщо сутність людини – є "сукупністю суспільних відносин", то краса зумовлюється історичними формами такої сукупності, а краса в соціальному бутті людини в ідеалі постає сукупністю гармонійних суспільних відносин, які визначаються як комуністичне суспільство.

Екзистенціалістська парадигма (К. Ясперс, А. Камю) розуміння краси оперує концептуальною парою "справжнє – несправжнє буття людини" ("буденність – екзистенція"), що дозволяє здійснити прорив у осмисленні внутрішньої краси, пов'язуючи її зі свободою. В цій парадигмі широко використовується запропонований К. Ясперсом концепт "гранична ситуація", що визначає критичну точку життя, в якій людина переходить від зовнішнього у переживанні краси до внутрішнього, справжнього.

У персоналістичній парадигмі краса розуміється як результат співтворчого розвитку особистості людини й Абсолюту (Ф. В. Й. Шеллінг, М. Бердяєв). Відношення до краси має духовно-безкорисливий харак-

тер, а сама краса може бути осмислена мотивом і критерієм розвитку особистості і світу в цілому.

У новітній європейській філософії маємо постмодерністську парадигму осмислення краси людини в її соціальному бутті, представлену передусім у творчості Ж. Бодрийяра, лейтмотив якої полягає у проголошенні плюральності та рівноцінності норм та різновидів краси. Дана позиція означає іронічне ставлення до можливості поєднання краси і моральності, а також до самої можливості внутрішньої краси як краси вчинків та стосунків, тому представники цієї парадигми, по суті, схилиються до отождолення краси з гламурністю.

З позицій метаантропології, новітнього напрямку в українській філософії XX–XXI ст., який виростає на основі ідей персоналізму М. Бердяєва, підходів пізнього М. Шелера та досягнень Київської світоглядно-антропологічної школи, вибудовується парадигма, в межах якої краса по-різному проявляється в буденному, граничному та метаграничному бутті людини; краса як цілісність розгортається в метаграничному бутті людини, де постійно відбуваються її метаморфози та вдосконалення. В координатах метаантропологічної парадигми людина набуває цілісну красу як красу світогляду, вчинків та відносин лише проходячи шлях від буденності, через граничне до метаграничного буття.

Автор схильється використовувати в своєму аналізі краси як критерію вищих проявів соціалізації передусім екзистенціалістську, персоналістичну та метаантропологічну парадигми. Цей вибір обумовлений тим, що вони відповідають найсучаснішим тенденціям українського соціуму, спрямованим на громадянське та відкрите суспільство, де вищою цінністю є творча особистість, яка вступає в комунікацію з іншими творчими особистостями. Саме в цих парадигмах поняття краси є органічним для осмислення такого стану соціальної системи, в якому особистісне та суспільно-комунікативне в процесі соціалізації входять в стан конструктивної взаємодії та цілісності.

Важливо усвідомити, що і екзистенціалістську, і персоналістичну, і метаантропологічну парадигми можна назвати *персоналізмом в найширшому сенсі цього слова*. Хотілося б погодитися з визначенням персоналізму не лише як способу філософування та напрямом, а й способу буття: "Персоналізм є спосіб людського буття у світі, що утверджує головною цінністю буття – вільну особистість, що творить" [4]. З іншого боку, персоналізм є специфічною філософською течією; в цій своїй іпостасі він "близький до релігійного екзистенціалізму", проте "відрізняється від нього трактовкою відносин *екзистенції* та *трансценденції*: з точки зору персоналістів вони поєднуються не лише в переживанні, а й у бутті. Єдність екзистенції і трансценденції трактується в персоналізмі як одна з фундаментальних ознак особистості" [5].

Персоналізм М. Бердяєва та Е. Муньє, персоналізм у строгому сенсі, є плідним в дослідженні проблеми краси в соціальному бутті людини, завдяки розведенню понять "особистість" та "індивідуальність"; особистість є вільною і творчою, індивідуальність лише наближається до сво-

боди й творчості, адже зазвичай егоїстично замкнена в родовому бутті. Аналізуючи філософський доробок М. Бердяєва як засновника персоналістичної парадигми ХХ століття у строгому сенсі цього слова, слід наголосити, що краса в його ученні постає корелятом категорій "свобода", "творчість", "трансцендентне". М. Бердяєв вважає, що творчість дає особистості свободу, з іншого боку, лише в свободі людина може бути творчою; ці стани піднімають людину до трансцендентного. Наблизитися до трансцендентного як божественного, яке є вищою красою, можна тільки у творчому зусиллі і натхненні. Саме у творчому акті – глибинне призначення людини, яке вивіщує її природу. "У творчому досвіді, – зазначає М. Бердяєв, – розкривається, що "я", суб'єкт, первинніше, вище, ніж "не-я", об'єкт. І водночас творчість протилежна егоцентризму, це забуття про себе, спрямованість до того, що вище за мене" [6]. Не можна не погодитися з М. Бердяєвим, що справжня творчість виходить за межі культури, стає вогнем, що *змінює людське в людині*. Вона є "потрясіння і підйом усієї людської істоти, спрямованої до іншого, вищого життя, до нового буття" [7]. Використовуючи методологічні підходи персоналізму М. Бердяєва, ми можемо зробити важливе для нашого дослідження припущення, що саме завдяки свободі і творчості людина набуває динамічну цілісність краси і в індивідуальному, і в соціальному виявах.

Так само, як і М. Бердяєв, його послідовник Е. Муньє розділяє поняття "індивід" і "особистість". Індивід – це егоцентрично-замкнене Я. Особистість – це Я, що перебуває в творчому саморусі, який з'єднує зі світом. Особистість – це прорив до істинного спілкування, вища цінність людського існування, яка здатна до краси стосунків зі світом. "Особистість, – пише Е. Муньє, – це не об'єкт, нехай навіть найдосконаліший, який, як і всякі інші, ми пізнавали б ззовні. Особистість – єдина реальність, яку ми пізнаємо й водночас створюємо зсередини. З'являючись скрізь, вона ніде не дана заздалегідь" [8].

Персоналістичний підхід М. Бердяєва, Е. Муньє, Е. Фромма, а також пізнього М. Шелера знаходить свій розвиток в проекті метаантропології Н. Хамітова, яка одночасно є "однією з тенденцій розвитку філософської антропології, насамперед екзистенційної антропології Київської світоглядно-антропологічної школи" [9], а тому "інтегрує підходи філософської антропології, екзистенціалізму і персоналізму" [10]. Згідно з метаантропологією, що визначається як "вчення про межі буття людини, його екзистенційні виміри, умови комунікації в цих вимірах і архетипові основи культури" [11], людське буття можна поділити на буденне, граничне та метакраничне.

Така тріадична типологія людського буття, яка становить концептуальну основу метаантропологічної методології, дає можливість розглянути суперечливий характер краси, яка є неоднозначною та амбівалентною і в особистісному, і в суспільно-комунікативному вимірах людського буття. Тому на цій типології хотілося б зупинитися докладніше.

Буденне буття людини – ключове поняття метаантропології, що "окреслює вимір людського буття, у межах якого "відтворюється родове

та цивілізаційне буття людини" [12]. Буденне буття людини є результатом дії волі до самозбереження і волі до продовження роду. Саме тому в його просторі відбувається пригнічення особистісного начала, актуалізація душевного, а не духовного вимірів людського буття.

На відміну від буденного, граничне буття людини окреслює вимір людського буття, "де людина актуалізує особистісні ознаки, стаючи одночасно відкритою світові та самотньою по відношенню до нього" [13]. Це зумовлюється тим, що на думку Н. Хамітова "у граничне буття людини виходить завдяки реалізації волі до влади і волі до пізнання та творчості" [14], що закладає екзистенційну основу суперечливості граничного буття. Тому "граничне буття є тим виміром людського буття, в якому відбувається не тільки посилення самотності, а й з'являється можливість дійсного виходу за її межі" [15], що означає включення у процеси творення та сприйняття культури.

Метаграничне буття є концепт метаантропології, що, як вважає Н. Хамітов, описує вимір людського буття, де відбувається "вихід за межі буденного буття з його безособовою завершеністю, і граничного буття з його незавершеністю і усвідомленою екзистенційною відокремленістю" [16]. Метаграничне буття є подолання замкненого характеру людського буття, який виражається у самодостатності владно-вольових актів та об'єктивації як творення продуктів культури: "В результаті в метаграничному бутті людини відбувається метаморфоза волі до натхнення, а творчість виходить за межі об'єктивації, і стає актуалізацією – творенням себе і простору продуктивної комунікації" [17]. Розгортання метаграничного буття можливе через феномени толерантності, свободи та любові, що означає "глибинне олюднення буття людини" [18].

Основаючись на проекті метаантропології, можна зробити припущення, яке буде розгортатися і доводитися в процесі нашого дослідження: в буденному та граничному бутті людини краса в її соціальних вимірах є *відносною* і лише в метаграничному бутті набуває цілісності і повноти. Разом із тим, адекватний образ і концепт краси в соціальному бутті людини можливий лише в діалектичному поєднанні її різноманітних екзистенційно-комунікативних вимірів – від буденного до метаграничного.

Дотичними до персоналістичної та метаантропологічної парадигми є ідеї українського дослідника В. Бежа, який працює на стику онтології, філософської антропології та соціальної філософії. Він висуває концепцію трьох природ, які корелюють з концептами буденного, граничного та метаграничного буття в метаантропології і складають основу буття людини, в тому числі і соціального. "Суть проблеми полягає в тому, щоб показати людину як продукт розвитку першої природи чи біосфери, який має унікальне самостійне буття у другій природі (або ноосфері) і закономірно трансформується у третю природу... як елемент вже космічного середовища" [19], – зазначає дослідник.

Наведена вище гіпотеза про суперечливу єдність індивідуального та суспільно-комунікативного вимірів краси, яка впливає з усвідомлення складної діалектики індивідуального та соціального в бутті людини, на

онтологічному рівні може бути підтримана положенням В. Беха про діалектичну єдність особистості й універсуму.

Усвідомлення того, що краса є не лише особистісний та соціальний, а й *онтологічний* феномен, що онтологічно поєднує в собі і антропологічне, і соціальне, що і людина, і соціум лише тоді набувають краси, коли відкриваються Буттю, входять у контекст зі світом природи, долають власні межі, актуалізує для нас таку думку дослідника: "З якого боку ми не підходили б до оптимізації соціального життя, – зауважує В. Бех, – її наріжним каменем є необхідність вивчення місця та ролі людини у саморозгортанні універсуму за мікро- макро- та мегарівнями, а також визнання специфіки її поведінки у планетарній системі" [20].

Підкреслюючи цілісність людини і світу, В. Бех розгортає ідею про те, що саме від людини залежить перехід універсуму з матеріального на духовний рівень: "Людина виникла та функціонує на планетарному рівні як орган механізму саморуху універсуму, що забезпечує йому перехід зі стадії нарощування матеріальності у стадію розширення властивостей духовності, органічно притаманних субстанціональній підставі Всесвіту" [21]. У контексті нашого дослідження цей підхід може бути важливим для усвідомлення того, що будь-які вияви краси в соціальному бутті людини є динамічними; поєднуючи даний підхід з метаантропологічною методологією, можна зробити висновок, що розвиток краси людини у суспільстві починається з матеріального рівня і спрямований до духовного через буденне, граничне і метаграничне буття.

На основі окреслених методологічних підходів, ми можемо виокремити власний методологічний підхід до краси в соціальному бутті людини, який умовно можна було б назвати *соціально-метаантропологічним*, або, *соціальною метаантропологією*. Сутність цього підходу полягає в тому, що він використовує тріадичну методологію для розуміння людського буття, яка пропонується в проєкті метаантропології (буденне, граничне, метаграничне буття людини), але застосовує його не до людини як неповторної екзистенції та особистості, а до *суспільства*, а також *до людини в контексті суспільства*. Отже, мова іде про буденне, граничне, метаграничне буття суспільства та людини в суспільстві.

Важливим в нашому дослідженні є прояснення відмінності понять "соціальна метаантропологія" та "соціальна антропологія". Не можна не погодитися з тим, що соціальна антропологія – це "наукова дисципліна, що вивчає суспільство з позицій антропології та філософської антропології. Спочатку соціальна антропологія досліджувала уявлення про людину як суспільну істоту, що склалася в архаїчних суспільствах. На теперішньому етапі розвитку соціальною антропологією робиться спроба вивчити сучасне цивілізаційне суспільство як дещо незвичне, небуденне, з позиції споглядача зовні. Тоді як далекі, екзотичні спільноти уявляються сучасними соціальними антропологами як екзистенційно близькі, що дозволяє подивитися на звичні суспільні стосунки з деякої метапозиції" [22].

Соціальна метаантропологія, як і соціальна антропологія, також вивчає людину як *суспільну істоту*. Але на відміну від соціальної антро-

пології, соціальна метаантропологія аналізує людину і соціум в їх буденному, граничному та метаграничному бутті.

Соціальна антропологія, по суті, розглядає архетипові основи суспільства в його буденному та повсякденному бутті, і лише іноді в граничних ситуаціях. Тоді як соціальна метаантропологія системно досліджує *архетипові підстави виходу соціуму за межі буденності в граничні та метаграничні онтологічні стани*.

В буденному бутті суспільство підпорядковане волі до самозбереження та продовження роду, а тому розвивається переважно в пандемографічному напрямку; члени такого суспільства через низький економічний рівень не живуть, а *виживають*. Проте можливі варіанти буденного буття соціальних систем, коли маємо високий економічний розвиток, де члени суспільства налаштовані на споживання та задоволення; в даному випадку у суспільній свідомості і, головне, у колективному позасвідомому цінність самозбереження домінує над цінністю продовження роду.

Суспільство в своєму граничному бутті скероване волею до влади, прагнучи до панування над усім світом, з іншого боку, спрямоване до пізнання та творчості, до розвитку духовності та культури. Таке суспільство виховує та актуалізує геніальних творців, які виводять його на світовий рівень. Для Америки такими геніями стали Ф. Купер та Д. Лондон; для Німеччини – І. В. Гете, Г. В. Ф. Гегель, Р. Вагнер Ф. Ніцше, для Росії – Л. Толстой та Ф. Достоевський, для Грузії – Ш. Руставелі.

Метаграничне буття суспільства означає вихід до толерантності й соціального партнерства, які є критеріями і, одночасно, дійсними проявами краси у її соціальних вимірах. В метаграничному бутті суспільства не заперечується все важливе й суттєве, що є в буденному та граничному вимірах; відбувається діалектичне зняття і душевності буденності, і духовності граничного буття, більше того, їх синтезування у нову цілісність. Таке суспільство здатне плідно актуалізувати духовно-практичний (точніше, духовно-душевний *та* практичний) потенціал і свого народу, і народів світу.

Мета такого суспільства – не прагнення до світового військового або цивілізаційного панування, а об'єднання світу у вільну, по-справжньому демократичну *культурну цілісність* на основі цінностей духовного зростання, соціальної відповідальності, толерантності, екологічної безпеки та економічного вдосконалення, що означає вихід на новий *онтологічний* рівень еволюціонування. В цьому контексті показовими є слова П. Тейяра де Шардена: "Треба дивитися за межі наших душ, а не в зворотному напрямі. У перспективах ноогенезу час і простір дійсно олюднюються або, швидше, надолюднюються" [23].

Чи не є суспільство метаграничного буття подібним утопічним соціумам, описаним Платоном, Ф. Беконом, Т. Мором, Т. Кампанеллою? Ні, адже на відміну від цих утопій, суспільство метаграничного буття дає не точні і детальні картини майбутнього, а будує *теоретичну модель* й можливі *стратегії її досягнення*. Тому воно є ідеалом, а не утопією, ідеалом, до якого треба прагнути, виходячи з *дійсних тенденцій сьогодення*.

На цій основі можна запропонувати методологію розуміння краси в соціальному бутті людини на рівні буденного, граничного й метаграничного його вимірів. В буденному бутті суспільства краса виявляється в душевній взаємодії людей, яка означає співчуття та співстраждання до тих, кого ми вважаємо екзистенційно близькими, переважно у межах сім'ї або невеличкої соціальної групи. В граничному бутті суспільства маємо красу пізнання і творчості, яка виходить у більш широкий соціальний контекст, а також специфічну красу владної організації й структури соціуму. В метаграничному бутті краса проявляється в толерантності по відношенню не лише до близького, а й до будь-якого Іншого, разом із тим, це краса не лише пізнання та творчості, а й спільного пізнання та співтворчості.

Таким чином, в буденному та граничному вимірах буття соціуму бачимо егоїстичні та егоцентричні тенденції, які невротично поєднані з альтруїстичними, а тому руйнують їх гуманістичний потенціал. В метаграничному бутті маємо поєднання егоїзму та альтруїзму у цілісність, яка породжує персоналізм і гуманізм, що долають крайнощі егоїзму як актуалізованого індивідуалізму та альтруїзму, що в своїх граничних формах руйнує свободу особистості заради суспільного щастя, породжуючи ідеологію та практику тоталітаризму.

На цій основі ми знову приходимо до висновку, що краса в соціальному бутті людини в буденному та граничному вимірах є *відносною*, а в метаграничному – *абсолютною*. Однак це не є раз і назавжди дана абсолютність, а відкрита, яка потребує подальшого розгортання. Адже абсолютність метаграничного буття суспільства *може стати буденністю*, якщо не відбувається процес її подальшого розвитку. Проте ми повинні розуміти, що в метаграничному бутті з *необхідністю з'являється граничне*, і це спонукає його розвиватися. Саме тому краса в метаграничному вимірі соціального буття людини дає ідеальний, а не утопічний образ суспільства, який є вектором розвитку, самовдосконалення та процвітання будь-якого суспільства на основі цінностей толерантності та любові. В метаграничному бутті людини краса як соціальна цінність виявляється через цінності толерантності та любові. Це дає красі можливість набуття *внутрішнього статусу*; більше того, гармонійно поєднує в ній зовнішній та внутрішній виміри, інтегруючи красу вчинків та стосунків з екзистенційно-соматичними проявами краси.

Наскільки краса метаграничного буття соціуму може утвердитися в людському бутті? З методологічних позицій соціальної метаантропології ми можемо виділити три підходи до вирішення цієї проблеми. Два з них виражають крайні позиції, а третій синтезує їх. Перші два підходи можна назвати *прогресистським* і *антипрогресистським*.

Прогресистський підхід, типовим представником якого є К. Маркс та його ортодоксальні послідовники, передбачає об'єктивну необхідність утвердження краси в соціальному бутті людини, за умов врахування законів суспільного розвитку. Краса в бутті соціуму як краса вчинків та стосунків переноситься у гармонійне майбутнє, вона з необхідністю повинна відбутися, але лише в майбутньому.

Згідно з антипрогресистським підходом, яскравим вираженням якого є психоаналіз З. Фрейда та його учнів, краса в соціальному бутті людини в принципі є утопічною, адже людина в своїх онтологічних глибинах є деструктивною, егоїстичною й морально потворною. І якщо представники інтелектуальної еліти, з точки зору фрейдизму, ще можуть включити в своє буття *елементи* краси стосунків і вчинків, то "маси керуються виключно інстинктами, вони ворожі по відношенню до культури, потребують ілюзій та ірраціональних вірувань, прагнуть підкоритися сильному лідеру" [24], "прагнуть зруйнувати саму культуру, відкинути при можливості самі її передумови" [25], а тому в принципі далекі від краси і у зовнішніх, і у внутрішніх її проявах.

Крайнощі цих уявлень долає персоналістичний підхід, згідно з яким краса в соціальному бутті людини можлива у будь-яку епоху, адже є результатом особистісного зусилля, яке породжує і вчинки, і стосунки; кількісне накопичення таких стосунків та вчинків *поступово* породжує нову якість краси не лише в особистісному, а й в соціальному бутті як бутті особистісно-комунікативному.

Проект соціальної метаантропології, який розробляється у даній роботі, ґрунтується саме на персоналістичному підході до проблеми можливості і дійсності краси в бутті особистості і соціуму. Послідовне застосування методології соціальної метаантропології до феномену краси в соціальному бутті людини породжує її конкретизацію – *екзистенціально-естетичний підхід в аналізі соціальних відносин та систем*, сутність якого полягає у трактовці конструктивного буття суспільства як краси стосунків та вчинків, а деструктивного – як їх потворності. При цьому як краса стосунків і вчинків, так і їх потворність повсякчас зумовлюються не абстрактними законами соціального розвитку, а екзистенціальним вибором особистостей, які вступають в суспільно значущу комунікацію й породжують ті чи інші типи суспільних відносин.

Отже, екзистенціально-естетичний підхід в аналізі соціальних систем наголошує на вирішальній ролі екзистенціального вибору та особистісної відповідальності у формуванні проекту справжньої соціалізації, суть якого можна й потрібно оцінювати за допомогою концепту "краса".

Це дозволяє зрозуміти, що гламурність, на відміну від краси, означає деформацію цілісності в бутті особистості та суспільства; виявляючи себе у естетичній, моральній, інтелектуальній, політичній формах, вона призводить до формалізації і дегуманізації процесу соціалізації. В межах підходу соціальної метаантропології як теорії буденного, граничного й метаграничного буття людини та соціуму гламурність є феноменом буденного буття людини в соціумі, краса вчинків та відносин – граничного й метаграничного вимірів буття. В цих вимірах особистість набуває "акме" як процес неповторної творчої актуалізації, що стимулює актуалізацію всього суспільства.

1. Крилова С. Краса людини: особистість, ім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз) : [монографія] / С. Крилова. – Ніжин : Аспект-Поліграф, 2011. – С. 126. 2. Там само. 3. Боров Ю. Б. Эстетика / Ю. Б. Боров. – М. : Политиздат, 1881. – С. 54–56. 4. Гармаш Л.

Історія філософії: проблема людини / Л. Гармаш, С. Крилова. – К. : КНТ, Центр навчальної літератури, 2006. – С. 222. 5. Философская антропология : словарь / под ред. Хамитова Н. – Киев : КНТ, 2011. – С. 269. 6. *Бердяев Н. А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии / Н. А. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – С. 211. 7. Там же. 8. *Мунье Э.* Персонализм / Э. Мунье. – М., 1992. – С. 10. 9. *Хамитов Н.* Метаантропология // Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь: человек и мир. – Киев : КНТ, Центр навчальної літератури. – 2006. – С. 111. 10. Там же. 11. Там же. 12. *Хамитов Н.* Бытие обыденное // Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь: человек и мир. – Киев : КНТ, Центр навчальної літератури. – 2006. – С. 27. 13. *Хамитов Н.* Бытие обыденное // Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь: человек и мир. – Киев : КНТ, Центр навчальної літератури. – 2006. – С. 29. 14. *Хамитов Н.* Бытие предельное // Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь: человек и мир. – Киев : КНТ, Центр навчальної літератури. – 2006. – С. 29. 15. Там же. 16. *Хамитов Н.* Бытие запредельное // Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь: человек и мир. – Киев : КНТ, Центр навчальної літератури. – 2006. – С. 27. 17. *Хамитов Н.* Бытие запредельное // Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь: человек и мир. – Киев : КНТ, Центр навчальної літератури. – 2006. – С. 27. 18. Там же. 19. *Бех В.* Человек и Вселенная / В. Бех. – Запорожье : Просвіта, 2007. – С. 7. 20. Там же. – С. 5. 21. Там же. 22. Философская антропология : словарь / под ред. Хамитова Н. – Киев : КНТ, 2011. – С. 336–337. 23. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. – М. : Наука, 1987. – С. 205. 24. История буржуазной социологии первой половины XX века. – М. : 1979. – С. 209. 25. *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. – М. : Издательство политической литературы, 1989. – С. 94–143.

Надійшла до редколегії 15.04.13

С. А. Крылова

КРАСОТА ПОСТУПКОВ И ОТНОШЕНИЙ КАК КРИТЕРИЙ "АКМЕ" В ПРОЦЕССЕ СОЦИАЛИЗАЦИИ: МЕТОДОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНОЙ МЕТААНТРОПОЛОГИИ

На основе философии персонализма и метаантропологии разворачивается авторский методологический подход к анализу красоты в социальном бытии человека, который определяется как социальная метаантропология и дает возможность сформулировать критерий высших достижений личности в процессе социализации. Данный критерий трактуется как внутренняя красота человека – красота поступков и отношений.

Ключевые слова: красота, красота отношений, персонализм, социальная метаантропология.

S. A. Krylova

BEAUTY OF ACTIONS AND RELATIONSHIPS AS AN "ACME" CRITERION IN THE PROCESS OF SOCIALIZATION: THE METHODOLOGY OF SOCIAL METAANTHROPOLOGY

Based on the philosophy of personalism and meta anthropology author unfolds a methodological approach to the analysis of beauty in the social dimensions of human life. This approach is defined as a social meta anthropology and is able to formulate the criterion of the highest achievements of the individual in the process of socialization. This criterion is interpreted as inner beauty of a person – the beauty of actions and relationships.

Keywords: beauty, beauty of relationships, personalism, social meta anthropology.

ОСОБЛИВОСТІ ФУНКЦІОНУВАННЯ ІСЛАМУ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

Стаття присвячена аналізу особливостей функціонування ісламу в сучасному світі, а також особливостям проявлення ісламу в соціально-політичному житті західних країн.

Ключові слова: глобалізація, джихад, іслам, сучасність, соціум, феномен.

Ісламський феномен – це відродження релігійних традицій, способу життя та культури, прагнення політизації ісламу вщент до встановлення шариатського ладу; підвищений демографічний рівень в мусульманських країнах; активізація та ріст впливу арабських країн на міжнародній арені; досягнення поставлених цілей навіть з використанням насилля та екстремізму. Формування "ісламського феномену" – це політичний акт окремих світових сил з метою створення вигаданого "ворога" для виправдання збільшення військових витрат.

На початку ХХІ століття увагу суспільних та політичних кіл залучили такі феномени, як "ісламський ренесанс" та "ісламський бум". Річ іде про особливості проявів ісламу в соціально-політичному житті сучасного світу. Реалії "Ісламського феномену" висунули на перший план проблему запобігання релігійного екстремізму та фундаменталізму. Якщо в Європі лжепророки агресивно критикують офіційне православ'я і католицизм, то в ісламі вони проявляються в політичних рухах і партіях ісламу; мова йде про вахабізм. Вахабізм, як проявлення "ісламського феномену", зі своїм крайнім екстремізмом стає загрозою стабільності, безпеки, причиною релігійних конфліктів. Плоди "ісламського феномену" призвели до подій в Намангані (1997), Ташкенті (1999), США (2001).

Аналіз досліджень і публікацій. Ісламу, його традиціям та особливостям присвячені роботи Абу Аля Ал-Маудуді, С. Айрі, Р. Армура, А. Ахадова, А. Ахмедова, Г. фон Грюнебаум, Г. Джемала, І. Добаєва, В. Еленського, А. Ионової, Г. Керімова, М. Кирюшко, Р. Климовича, А. Кримського, В. Лубського, А. Массе, М. Рибачука, О. Сагадєєва, В. Садура, Ф. Шюона та ін. Вказані автори досліджують історію виникнення ісламської релігії, особливості її функціонування в різні періоди розвитку людства, головні характеристики віровчення, священних текстів та ін. Деякі автори відмічають [1], що протиріччя між конфесіями мають давнє історичне коріння, являються відображенням загального стану демократичних процесів, обумовлених специфікою перехідного періоду від тоталітаризму до громадянського суспільства. Разом з тим ці конфлікти підтримуються і сучасною важкою політичною та економічною ситуацією в світі, рішеннями проблем власності, боротьбою за сфери впливу в релігійному житті.

Метою статті є аналіз основних характеристик ісламу в сучасному світі. Мусульмани всього світу проявляють у відношенні Заходу недовіру і ворожість, які в своїх крайніх проявах виливаються в вигляді націо-

нального і міжнародного тероризму. По великій мірі такого роду ненависть пов'язана з недавніми подіями – бомбардуваннями Афганістану, насильственими діями Ізраїля проти Палестини, Американською підтримкою Ізраїля, перебуванням американських військ в Саудівській Аравії, антиіракськими санкціями та тривалими бомбардуваннями цієї країни.

Однак на глибинному рівні ворожнеча породжується через вплив модернізації ісламського суспільства та кризи влади світських правлінь, діючих на основі західноєвропейської моделі. Законність таких режимів, часто встановлених світською воєнною елітою, ставиться під сумнів багатьом істинним мусульманам та нерідко піддається нападам зі сторони воюючих прихильників ісламського відродження.

Арабомовні держави стали незалежними від колоніальних властителів в період, що слідував після закінчення Другої світової війни. Останнім з них був у 1962 році Алжир. Колоніальний період сильно вплинув на весь ісламський світ і навіть на ті держави (Турція, Іран, Саудівська Аравія і Йемен), які не являлися підмандатними, протекторатами або колоніями. Сьогодні мусульманський світ складається з незалежних національних держав, в багатьох з яких існують світські правління, та діє юридична система, основана на Європейській моделі. Центральна Азія як джерело колоасальних ринків і сфер залучення капіталів не може не викликати геополітичного та геостратегічного інтересу, коли налагоджуються нові соціально-економічні, культурні відносини в світі. В Центральній Азії стикаються інтереси Росії, Китаю, Індії та країн заходу з інтересами Турції, Пакистану, Ірану і Саудівської Аравії. Відносини з Заходом зумовлювали недавню історію багатьох інших мусульманських країн, зокрема, впливових нафтопереробних держав Близького Сходу й Індонезії. Спочатку створенні на основі західних концепцій, ці країни зараз володіють власними ресурсами. Саудівська Аравія, Кувейт та Об'єднані Арабські Емірати модернізували свою політичну систему в рамках традиційних течій, тоді як в Іраку Саддам Хусейн створив військово-соціалістичний світський режим з культом лідера сталінського типу. Страшна війна 1980–1988 рр. між Іраком та Іраном відобразила попередні регіональні та етнічні протиріччя, обумовлені територіальними розбіжностями. В 1990 р. Ірак зробив вторгнення до Кувейту, і коаліція в лиці США, Великобританії, Саудівської Аравії та інших арабських держав вмішалась і звільнила Кувейт. Довготривалі анти іракські санкції, бомбардування та перебування американських військ на Саудівській території забезпечили неприйняття Сходом Заходу. В багатому нафтою Ірані в 1979 р. прийшов кінець династії Пехлеві, заснованої в 1925 р. радикальним світським режимом Реза-хана. Звергнувши шаха ісламська революція мала глибокий вплив на весь мусульманський світ. Спочатку ексцеси режиму розчистили шлях для успішних спроб правити за допомогою Ісламських організацій і по ісламських законах. Ісламська революція надихнула ісламістські рухи по всьому мусульманському світі [2].

Середньовічна європейська цивілізація проростала в тіні, відвергнутої могутніми ісламськими імперіями, а ісламський світ вступав в сучас-

ний період розвитку в тіні європейських держав. Етичні системи світових релігій чудесним образом стикаються, і на цьому загальному ґрунті повинно бути вирощене нове майбутнє. Відбиток, накладений Ісламською культурою на сучасну геополітичну карту світу, величезний. Залишаючись в більшості в межах Африки і Євразії, панування ісламу простягається від Атлантики до Тихого океану, охоплюючи при цьому і найбагатші і найбільш плідні країни світу, найбільш плодотвірні і багатонаселені разом з самими бідними та розореними.

Традиційний шаріат, положення якого розбивались в ході триумфальної експансії Ісламу, не передбачав вірогідності постійної численності мусульманських общин на неісламських територіях. Нині ці общини стикаються з важкими проблемами. Як мусульманину виконувати вимоги громадянського законодавства, які входять в протиріччя з шаріатом? Чи можуть мусульмани брати участь в політичних рухах? Чи мають прихильність до Ісламу пріоритет в відношенні з лояльністю до держави? Чи повинні мусульмани асимілюватися серед пригніченої частини населення або ж залишатися окремою народністю? Де проходять кордони терпимості у відношенні інших співтовариств? Вперше багато з таких питань виникли при зародженні світських режимів в самому мусульманському суспільстві, але в ході подій 11 вересня 2001 р. та їхніх наслідків європейські та Американські мусульмани відчували їх крайню гостроту. Адже треба врахувати, як довго проживали в США і планували свої діяння мусульманські терористи, чотири авіалайнери, що захопили, і що обрушили їх на Центр міжнародної торгівлі в Нью-Йорку і Пентагон.

Не існує сумніву в тому, що мусульмани всього світу продовжать формулювати свій відгук на виклик глобалізації з середини своєї історичної спадщини, яка була настільки творчою і живою у минулому.

Населення земної кулі складає в наші дні приблизно 5,7 млрд чоловік, мусульман з них приблизно одна п'ята, тобто 1,7 млрд. В світі існує 44 держави, де більшість населення складають мусульмани. Останні утворюють простір від атлантичного побережжя Африки до берегів Середземного моря, включаючи Близький Схід, до Ірану, Афганістану і кордонів Пакистану з Індією, далі на північ Казахстану – найпівнічнішої мусульманської країни.

Поряд з Індією, де мусульманську меншість складає 120 млн чоловік, знаходиться Бангладеш з 127 млн мусульман. Південніше, де Індійський океан граничить з Тихим, перебуває Індонезія з 200-мільйонним мусульманським населенням. Значна мусульманська меншість проживає на Філіппінах. Нині іслам поширюється в Африці на південь від Сахари; процес цей почався ще в Середньовіччя і прискорився в XVII–XVIII ст. Тепер цю африканську територію населяє приблизно одна п'ята частина мусульман планети.

Багато мусульман числиться в Китаї – офіційно оголошене китайськими властями кількість в 17 млн. чоловік. У Європі мусульман 5–6 млн. чоловік і 7–8 млн. в Америці.

Британські мусульмани з індопакистанським корінням внесли великий соціально-економічний внесок у розвиток післявоєнної Великобританії.

Турецькі робітники значною мірою сприяли відродженню Німеччини після війни, деякі з них осіли там, на постійне проживання, зберігаючи контакти зі своєю батьківщиною, а інші повертаються до Туреччини. Багато мусульманських робітників у Франції, переважно з держав Північної Африки, зберігають всякого роду тісні зв'язки з країною свого походження.

Умножилися випадки переходу в цю релігію представників інших конфесій. У Германії, наприклад, де мусульманська община налічує 3,7 млн членів, іслам прийняли 100 тис. німців. У Франції, де проживають 2,5 млн шанувальників пророка Мухаммеда, корінних французів припадає на частку 500 тисяч [3].

У роки після Другої світової війни Європа і Америка стають багатокультурними співтовариствами. У більшості європейських і американських держав виникають, індуїстські, сикхські і мусульманські общини. Академічні історики починають залучатися до внезахідних культур; процвітає світова історія; виникають сотні нових наукових публікацій, присвячених проблемам східних мов і культур. У 1926 році вийшло перше видання класичної академічної праці – "Енциклопедія ісламу" в у чотирьох солідних томах; друге видання, поки незавершене, вже налічує десять великих книг.

Практично в кожному великому європейському університеті працюють вчені мусульмани самого різного походження, займаючись викладанням і дослідженнями у всіх сферах науки. Студентів чоловіків і жінок з країн мусульманського світу можна виявити в будь-якому з найбільших університетів Європи і Америки. В мусульманському світі також є чудові університети, і скрізь освіта розглядається як вищий державний пріоритет. Вихід арабських країн на світову політичну арену обумовлений особливим геополітичним положенням країн мусульманського світу [4].

Необхідно відзначити, що іслам – наймолодша зі світових релігій. Іслам – строго монотеїстична релігія і заперечує християнський догмат про Трійцю. Священна книга мусульман – Коран (від арабського "читати") – книга одкровень. Незабаром після появи іслам розпався на шіїзм і сунізм.

Шіїти (більш ортодоксальні, їх меншість) визнають імамом-халіфами лише Алідів (нащадків халіфа Алі і його дружини Фатіми – дочки Мухаммеда). Суніти, поряд з Кораном, визнають Суну (священне писання, записане із слів родичів і сподвижників Мухаммеда) і при рішенні питання про вищу мусульманську владу (імамі-халіфові) спираються на "згоду всієї общини". З іншого боку, суніти не менш ортодоксальні, оскільки, в протилежність шіїтам, заперечують наявність у людини вільної волі. Недавня війна Ірану і Іраку була в значній мірі війною шіїтів (Іран) і сунітів.

Теоретично всі аспекти життя мусульман, як в суспільному, так і в особистому сенсі підлягають управлінню Божественного закону. Шаріат є системою Божественного законодавства, якому підлягають справи релігійної властивості, а також юридичного характеру (комерційні контракти, подружні стосунки, розлучення і справи спадку). Над дотриманням шаріату наглядає кадї. Кадї зобов'язаний навчатися шаріату у визнаній установі; призначає його правитель. Джихад ("боротьба", "зусилля") не є одним з "стовпів" ісламу, хоча в нім убачається один з найваж-

ливіших мусульманських обов'язків. Він ділиться на Великий і Малий джихад. Великий джихад – це боротьба із злом, в яку залучені всі мусульмани протягом всього свого життя, і це особливо і традиційно підкреслюється. Малий джихад – "законна війна" і, на відміну від Великого джихаду, швидше колективне, ніж персональне діяння. Релігійна влада в ісламському суспільстві заснована на Корані і Суні. Тут немає ієрархічної церковної організації і нічого подібного священному кліру, оскільки відсутнє таїнство. Подружні стосунки регулюються контрактом (договором). Мечеті є місцем поклоніння, але не освяченою землею.

Висновки. Важливим є те, що образи ісламського світу, які з'являються в американській і європейській пресі, майже незмінно негативні і пов'язані з насильством. Той факт, що велика частина мусульман веде нормальний спосіб життя і сповідає абсолютно розумну віру з упором на відчуття доброти, братерства, милосердя, соціальної справедливості і миролюбності, останніми роками був затьмарений політичними подіями. Аналогічним чином спотворюється в очах мусульман і образ Заходу, який постійно з'являється як світ експлуатації, прибічник ворогів ісламу і пригноблює бідних. В цілому мусульмани всього світу відчують відносно Заходу обурення і ворожість, які в своїх крайніх проявах виливаються у вигляді національного і міжнародного тероризму.

Ісламська релігія, представляючи світову культуру і взаємну згоду, не повинна ставати інструментом знищення світу. Отже, дійсні мусульмани (на відміну від тих, хто зробив релігію головною зброєю досягнення політичних цілей) вимушені бути пильними, для того, щоб не дати можливості лиху просочитися в мирне суспільство. Зважаючи на це, має велике значення для них проведення активної діяльності на підтримку Міжнародної Декларації проти тероризму, а також проводити ініціативну політику в організації Міжнародного антитерористичного центру.

1. Лубський В. І. Історія релігій : підруч. [для студ. вищ. навч. закл.] / В. І. Лубський, М. В. Лубська. – [2 вид.]. – К. : Центр учбової літератури, 2009. – 776 с. 2. Ланд П. Ислам / Пол Ланд ; [ред. Е. А. Варшавская] ; [пер. с англ. И. А. Бочкова]. – М. : Астрель ; АСТ, 2003. – 192 с. 3. Макасовский В. П. Географическая картина мира : в 2 кн. / В. П. Макасовский. – [4-е изд., испр. и доп.]. – М. : Дрофа. – 2008. Кн. 1. – 495 с.; 2009. – Кн. 2. – 480 с. 4. Мирзахмедов А. Феномен ислама // Социологические исследования. – 2003. – № 3. – С. 93–96.

Надійшла до редколегії 15.04.13

А. А. Кудин

ОСОБЕННОСТИ ФУНКЦИНИРОВАНИЯ ИСЛАМА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Статья посвящена анализу особенностей функционирования ислама в современном мире. А так же особенностям проявления ислама в социально политической жизни западных стран.

Ключевые слова: глобализация, джихад, ислам, современность, социум, феномен.

A. A. Kudin

FEATURES OF FUNCTIONING OF ISLAM ARE IN THE MODERN WORLD

This article analyzes the features of the functioning of Islam in the modern world and also about the specific manifestations of Islam in social and political life of the Western countries.

Keywords: Islam, globalization, modernity, jihad, society, thephenomenon.

РОЗГЛЯД СВОБОДИ У МЕЖАХ СУТНЬОГО: МОДАЛЬНОСТІ НЕОБХІДНІСТЬ–ВИПАДКОВІСТЬ

Статтю присвячено розгляду онтологічних модусів свободи, як вона репрезентована у природі та у тій сфері людського буття, яку можна розуміти як форму соціального інобуття природи. На думку автора, за головні категорії модальності тут правлять необхідність і випадковість. Загальним підґрунтям такого підходу до розуміння свободи є ієрархічність модусів, у яких являє себе свобода.

Ключові слова: свобода, суще, необхідність, випадковість.

Кант, як сам він зазначав, за прикладом Арістотеля назвав виведені ним чисті розсудочні поняття категоріями. Розділив він їх на чотири групи: кількості, якості, відношення та модальності. Категорії модальності складають три пари: можливість – неможливість, існування – неіснування, необхідність – випадковість. Ці два класи категорій модальності містять по три категорії, при чому третя категорія виникає внаслідок з'єднання першої та другої – отже "необхідність є ніщо інше, як існування, дане вже самою своєю можливістю" [1].

Застосування двох "синтезованих" категорій при дослідженні свободи, тобто необхідності та випадковості, можливе у сфері природи. Інший велетень філософії – Гегель – саме природу як другий етап саморозвитку абсолютної ідеї наділяє цими категоріями як деяким відблиском свободи: "Що стосується насамперед природи, то вона нерідко служить предметом подиву головним чином лише завдяки багатству та багатоманитості її утворень. Однак це багатство як таке, взяте незалежно від рівня розкриття у ній ідеї, не представляє собою високої цікавості для розуму, і у великій багатоманитості органічних та неорганічних утворень воно доставляє нам лише видовище *випадковості*, що губиться в імлі невизначеності" [2]. І ще він констатує у "Філософії природи": "Природа тим самим являє у своєму наявному бутті не свободу, а *необхідність та випадковість*" [3].

За своєю суттю Гегель не винайшов дане положення – воно було відомо грекам. Арістотель змісти досвіду абстрактно звів до десяти категорій; для свободи серед них місця не знайшлося. Вона не входила до його компетенції, оскільки вивчав мислитель природу і речі у ній. Речі для Арістотеля і його сучасників це не лише неживі предмети, а й худоба, раби (живе знаряддя). До буттєвої інтроспекції людини грецька філософія ще не достигла і, якщо не враховувати не до кінця сформованих натяків особистісної свободи, то можна сміливо зробити висновок: для них поза методологією вивчення природи поки що нічого більше не існує. Відповідно й категоріальний апарат в наявності тільки для дослідження природи. "І вірно вважають, що *необхідність* невблаганна, тому що вона йде наперекір руху, що виникає за власним рішенням і за здоровим міркуванням" [4]. Арістотель вивчав різні прояви природи – його

цікавили природознавство, біологія, а також виявлення людської діяльності та мислення: логіка, перша філософія, етика, соціальна політика. Але усі ці різні галузі вивчались ним із точки зору однієї світоглядної позиції. Мислитель був науковцем і започатковував класичні науки. Він прагнув здобувати наукове знання і вважав таким лише те, яке вміє знаходити у будь-якому одиничному загальні принципи. Для нього світ був досліджуваною *річчю* – природою, і загальні принципи залучались у дослідження як *дійсна необхідність*. "І ось, так як із одним з існуючого справа складається однаково завжди і за необхідністю (це необхідність не у змісті примусу, а у змісті того, що інакше бути не може), з іншим же не за необхідністю і не завжди, а більшою частиною, – то це початок і це причина того, що існує те, що привходить, тому що те, що існує не завжди і не більшою частиною, ми називаємо *випадковим*, або тим, що привходить" [5]. Якщо у природі все відбувається за визначеними законами, тобто причинність зумовлює послідовність наслідків, то доміантним модусом свободи буде необхідність як її відсутність; але рідкісні винятки або непередбачувані ситуації залишають невеличкий лаз для свободи у суцільному мурові необхідності і це ми називаємо випадковістю.

Історично наступні вагомі міркування про можливість реалізації свободи у іманентному світі пов'язані із виникненням та поширенням християнства. Воно, як потужна світоглядна доктрина, із самого початку взагалі проповідувало свободу у її різноманітних контекстах. Насамперед – це свобода як звільнення від тенет гріха, свобода як гносеологічне пізнання Бога та Його істин, що збавляє від темряви буттєвого обскуранства. Далі поступовий наголос на цінності особистості, на даній їй свободі. "Іншими словами, універсальність пізнавальної події відношення зберігає початкові елементи, котрими ми означуємо особистісне існування людини – його інакшість та свободу" [6]. Саме християнські тенденції, впливаючи на свідомість багатьох поколінь європейців, стали вирішальними при відміні рабства та проголошенні невідчужуваних прав людини. Отже цілком закономірно, що й започатковані стародавніми греками науки, розвивались, все більше одержуючи забарвлення християнських доктрин. У наступному розділі буде розглянуто дилему середньовічного християнського мислення, тобто свободу волі – напередвизначення, а зараз наше дослідження торкатиметься науки, яка вивчає природу і обмежується категоріальною парою необхідність-випадковість.

Хоча вищою мудрістю християнського богослов'я визнавалась мудрість божественного одкровення, проте спиралось воно на філософію стоїків, Платона, Арістотеля та неоплатонізму. "У XIII сторіччі студент, прийнятий у члени університетської корпорації, принаймні два роки слухав лекції, з яких найважливішими були лекції з *Арістотелевої логіки та фізики*, після чого проходив випробування на ступінь бакалавра" [7]. Схоластам так і не вдалось остаточно адаптувати язичницьку науку до виконання головного для них завдання – пізнання Митця; методи Арістотеля, які він навіть і не намагався застосувати для визначення самої сутності сутнього, відношення сутнього до Буття, (наприклад аналогія)

схоласти сміливо застосували, міркуючи через пізнання творинь досягнути Першопричину. Науковим інструментарієм вони досліджували не природу і навіть не людину та її прояви, а ту царину, яка такими засобами дослідитись ніяк не може.

Таким чином, рано чи пізніше така справа речей повинна була бути переосмислена – Богові слід було присвятити суто "божественні" методи, а науці – її рідні наукові. Друга половина XVI, XVII та перша половина XVIII століть – це період, коли мислителі все далі відходили від вузьких рамок схоластичної традиції та ставили перед собою завдання пізнати досліджуваний об'єкт таким як він є та усунути з його наукової фіксації будь-які суб'єктивні нашарування. "Вперше по-новому такі завдання ставили і намагалися розв'язати відомі вчені й філософи того періоду – Г. Галілей, Ф. Бекон, Р. Декарт, І. Ньютон, Г. Лейбніц та інші" [8]. Закономірно до цього списку було б віднести *Томаса Гоббса* і його філософські погляди як рецепцію наукового підходу до вивчення людини, яка складає частину природи.

Гоббс вважав, що зміст філософії та зміст науки повинні бути тотожними, а тому треба елімінувати із переліку предметів дослідження філософії метафізику та релігійну філософію. Науки вивчають природу, вірніше – тіла, їх властивості, а тому філософія має бути наукою, або ж вченням про тіла. "*Філософія є швидше природній людський розум, який клопітливо вивчає усі створені речі, щоб повідомити правду про їх порядок, про їх причини та наслідки*. Філософія є донькою твого мислення та усього світу, вона живе у тобі самому, щоправда у ще не чіткій формі, подібно до Світу-пращура у період його неоформленого початку. Ти повинен діяти, як скульптори, котрі, обробляючи безформну матерію різцем, не створюють форму, а виявляють її. Наслідуй акт творення!" [9]. Ось початок проголошення автономії розуму а разом і антропоцентричного акценту на особливому творчому призначенні людини, що загалом було властивим для епох Нового Часу, Просвітництва та Відродження. Якщо розум автономний, то усе знання видобувається виключно завдяки його мисленевій праці та її наслідків.

Для Гоббса, як матеріаліста, людина – це сукупність матеріальних та тілесних сполук, де домінуючими виступають прояви тіла. Він редукує зміст душевного життя до почуттів задоволення і страждання – механічні рухи в тілі такі як кровообіг, дихання викликають почуття задоволення, а ослаблення цих рухів викликає почуття страждання. Гоббс почуття задоволення та страждання зводить до означення добра та зла і звідси його позиція відносності цих фундаментальних цінностей. Немає також самостійних законів психічних явищ, вони залежні від законів руху, а отже будь-яке бажання людини і наступні вчинки зумовлені будовою тіла і механічними впливами середовища. Будь-яка дія із необхідністю зумовлена причиною, котра викликає цей рух. Мислитель нівелює статус людини до рівноправної частини природи і, відповідно застосовує при її дослідженні необхідність як модальність свободи, практично заперечуючи її (свободи) слабкий прояв у вигляді випадковості. "Детермі-

ністська закваска експліцитно чи імпліцитно, у більшій чи меншій мірі присутня у переважній більшості мислителів нового часу, особливо в тих, хто так чи інакше орієнтувався на науку чи хоча б рахувався із нею. У загальну картину повністю детермінованого світу входила й людина, як істота природ" [10].

Але якщо розглядати суто наукові погляди постсхоластичних філософів (омінаючи крайніх детерміністів), то традиційно першим називають *Рене Декарта*. Філософ і науковець, він традиційно для своєї епохи, пов'язував створення універсального методу філософського дослідження із природничими науками, оскільки вони дозволяють уникнути помилок, які трапляються при застосуванні суто спекулятивних методів теології та попередньої філософії. Декарт запам'ятався в історії філософії головне тим, що впровадив постулат про *вроджені ідеї*. Проте раціоналізм філософа бере верх навіть над такою перехідною ланкою між божественним одкровенням та повною абсолютизацією автономності розуму – вроджені ідеї не визначають повноту знань, основна їх частина здобувається через досвід розумового мислення. Два шляхи пізнання – природа й розум – цілком рівноправні і ведуть до тотожного результату: розум осягає себе і zarazом пізнає природу, а пізнаючи природу, згодом одержує знання і про себе. "...що ж стосується розуму, чи здорового глузду, то, оскільки це єдина річ, котра робить нас людьми і відрізняє від тварин, то я хочу вірити, що він повністю присутній у кожному, наслідуючи при цьому загальну думку філософів, котрі кажуть, що кількісне розрізнення може бути тільки між *випадковими* властивостями, а не між формами чи природами індивідуумів одного роду" [11]. Як бачимо, Декарт долучається до "загальної думки" про те, що люди це зумовлені необхідністю індивіди (за Арістотелем) одного роду, із кількісно однаковими формами і природами, але, у деякій мірі, із випадковими властивостями. Ця теза французького мислителя неначе підштовхує до зробленого згодом висновку Канта.

Бенедикт Спіноза у створенні своїх філософських поглядів керувався методом і способом викладу Декарта. Щоправда він був не настільки науковим як Декарт у визначенні субстанції і тілесну та духовну субстанції свого попередника замінив атрибутами однієї єдиної субстанції – Бога, котрий є причиною самого себе (*causa sui*). Науковість Спінози дає взнаки саме у розмежуванні цих атрибутів та їх модусів, хоча основа, тобто визнання створення світу та промислення про нього Богом, утримується у межах іудео-християнської спільної традиції. Детермінізм філософа закономірно впливає із його пантеїстичної позиції про породжуючу природу (*natura naturans*), тобто Бога та породжену природу (*natura naturata*) – світ як наслідок цієї причини, котрий цю причину іманентно утримує у собі. "*Свобідною* називається така річ, котра існує за однією тільки необхідністю своєї власної природи і зумовлюється до дії тільки сама собою. *Необхідною* ж чи, краще сказати, *примушеною*, називається така, котра чимось іншим зумовлюється до існування та дійсності за відомим чи визначеним способом" [12]. Так Спіноза уникає про-

тиставлення свободи та необхідності, а визначає свободу через необхідність; необхідність же буває двох видів – вільна і вимушена. Свобідною річчю, отже, може бути тільки Бог як субстанція, що немає зовнішньої причини і не знає примусу; усі інші речі, модуси атрибутів мислення і протяжності є вимушеними. Людина Спінозою, відповідно, розглядається як річ, що належить природі і тому він дає їй наступну оцінку: "Ми пасивні настільки, наскільки складаємо таку частину природи, котра не може бути представленою сама через себе і без інших" [13].

Завершувачем переходу від спекулятивної теології до наукової філософії прийнято вважати *Готфріда Лейбніца*. Цей мислитель, як свого часу його античні попередники, був різнобічно ерудованим і не присвячував своїх досліджень котрійсь одній вузькій галузі. Його цікавила не тільки філософія, а й математика, фізика, історія, правознавство, теологія й ін. "В культурно-історичному контексті XVI-XVII сторіччя, який зумовив формування класичної науки, одним з найвпливовіших чинників було християнство, а *посередником у відношеннях науки й релігії*, які поступово розгорталися в ситуацію конфлікту, *стала філософія*" [14]. Лейбніц у плані філософії відомий, насамперед, своїм *вченням про монади*. Основою усіх існуючих явищ (феноменів) є прості субстанції які він і називає монадами. Вони неподільні та їх безкінцево багато; їхні якості відмінні і це забезпечує різноманітність світу феноменів. Монади саморозкриваються завдяки самосвідомості, вони є самостійними та самодіяльними силами, котрі зумовлюють рух усіх матеріальних речей, вони утворюють уможлядний світ, іманентним якому постає фізичний космос. Монади не можуть змінювати свій внутрішній стан під дією будь-яких зовнішніх причин, крім Бога. Отже, на відміну від Спінози, Лейбніц наділяє свої субстанції-монади набагато більшою мірою свободи, але як теолог, залишає за Богом право причинності. Прості субстанції називаються монадами або, як і в Арістотеля, ентелехіями. Складніші, котрі наділені пам'яттю, Лейбніц називає душами. Зовсім неживої природи не існує – монади, які засновують явища неодухотвореної природи, насправді знаходяться у стані глибокого сну. Безкінцевий прогрес усієї сукупності монад представлено у двох аспектах: розвиток *царства природи*, де головують *механічна необхідність* та розвиток *царства духу*, де основною є свобода, але *свободою* Лейбніц називає, у дусі новоєвропейського раціоналізму, *пізнання вічних істин*. "Є також два види істин: істини розуму та істини факту. Істини розуму необхідні, і протилежне їм неможливе; Істини факту випадкові і протилежне їм можливе" [15].

Це визначення можна назвати, швидше, гносеологічною свободою, а що стосується онтологічної, то творчою монадою Лейбніц вважає тільки Бога; так як і Декарт, пояснюючи природний механізм, він називає Бога "надприродним творцем" та "геніальним механіком". І дійсно, монади за суттю задані при своєму створенні і якихось істотних змін від них чекати даремно. "Ньютон та його послідовники розглядали свободу як чисту самовизначеність, самодіяльність суб'єкта. Г.Лейбніц висловлювався проти такого розуміння. На його думку, *в світі ніщо не відбувається без дос-*

татньої для того основи, що відноситься й до свободи волі (вона має бути вмотивованою)" [16]. Для Лейбніца розум людини – це також монада і, закономірно, у критичних оцінках філософії Лейбніца з'явилося означення людини як духовного автомату: "Так протести Шестова виправдані по відношенню до тих концепцій, котрі перетворюють особистість на "духовний автомат" (Лейбніц) чи на знаряддя Світового Розуму" [17]. Мислитель своєю системою продовжує розвиток античної науки, дивовижно поєднуючи атомізм Демокріта із розрізненням актуального і потенційного у філософії Арістотеля. Явища природи у межах фізики як науки він досліджує як самостійні прояви, неначе беручи в дужки своє ж вчення про монади. Таким чином Лейбніц, як і його попередники, мислителі Нового Часу, дослідження фактів природи ставить головним своїм завданням.

Тепер, після розгляду розуміння Лейбніцем свободи у межах природи, ми закономірно повернемось до *Канта*. Засновник критицизму аналізував напрацювання Декарта, Спінози, Лейбніца і зробив цілком послідовні висновки. Філософи Нового Часу акцентували увагу на вивченні природи, але, віддаючи данину схоластиці, чи також побоюючись сміливо розірвати з нею, у дусі теїзму чи деїзму, намагались відвести головну роль у своїх системах Богу. І тому виникали непослідовності, як у пантеїзмі Спінози, чи явні протиріччя як у монадології Лейбніца. Поєднуючи неподдані сфери, ці мислителі методи природничих наук, винайдені ще стародавніми греками, застосовували до християнської теології (розглядаючи акт творіння, вчення про Бога як Першопричину й ін.), не беручи до уваги, що греки цієї теології не знали. Кант від Бога не відмовився – мабуть, як нащадок пієтистів, не посмів – але він "зробив" Його науковим поняттям і поставив на службу єдиної можливої для дослідження природи, де свобода не суперечить необхідності і може в невеликому об'ємі конкурувати із нею як випадковість. "А природа у самому загальному розумінні слова є існування речей, підпорядковане законам. Чуттєва природа розумних істот взагалі – це існування їх, підпорядковане емпірично зумовленим законам, отже для розуму представляє собою гетерономію" [18].

Кант створив філософську систему, від якої природничі науки могли відштовхнутись і піти у самостійне плавання. "З ім'ям Канта пов'язана найвеличніша революція у філософії, яка за своєю радикальністю може бути порівняна хіба що із сократо-платонівською, чи картезіанською. Сам Кант порівнював себе з Коперніком, заявляв про те, що він здійснив "революцію в способі мислення". Цю революцію можна звести до обґрунтування двох основних ідей-відкриттів. Перша. У пізнанні не уявлення узгоджуються з предметами, а, навпаки *предмети узгоджуються з уявленнями*... Ми у своєму пізнанні присвоюємо предметам якості субстанційності, причинності і т.п. – усі ці якості суть лише категорії нашого розсудку. Яким є світ незалежно від нас ми не знаємо (він – "річ у собі"); але той світ, який ми знаємо, є продуктом пізнавальної діяльності суб'єкта... Друга ідея полягала в проголошенні *автономії сфери моральності*. Обидві ці ідеї мали своєю основою розрізнення "явища" і "речі в собі". Це "чудове відкриття" дуалізму світу (і людини як його серцевини)

Кант сам ставив собі в заслугу, адже лише *поділ світу на емпіричний, "феноменальний" і надчуттєвий, "ноуменальний" "рятує свободу"*, доводить її реальність і дозволяє зрозуміти основу на ній особливу, але в той же час саме людську сферу життєдіяльності, – моральність, без якої, власне немає людини як людини" [19]. Тепер наука могла застосовувати наукові методи у осягненні природи, а те, що виходило за межі її компетентності проголошувалось "річчю у собі" і заслуговувало на повне право ігнорувати себе під приводом неможливості дослідження; неемпіричні якості предметів тепер вважались лише категоріями, видуманими нашим розсудком. "Ми визначились у цьому світі, і самим фактом чи актом визначеності виникли питання, на котрі ми відповісти не можемо, але усвідомити їх можемо. Це усвідомлення, також як усвідомлення свободи та совісті, є фіксацією досвіду, досвіду незалежного світу на відміну від досвіду залежного" [20].

Людину Кант також підкоряє своєму дуалізові, проте тепер він виправдовує свободу (досить сумнівно) і впевнено застосовує категоріальну пару необхідність-випадковість. *"Поєднання причинності як свободи з причинністю як механізмом природи, де перша набуває твердої основи для людини в силу морального закону, а друга – в силу закону природи, і до того у одному й тому ж суб'єкті, неможливе, якщо не уявляти собі людину по відношенню до першої істотою самою по собі, а по відношенню до другої – явищем, у першому випадку у чистій, а у другому в емпіричній свідомості. Без цього протиріччя розуму із самим собою неуникнено"* [21].

Револьюційне розділення світів дало поштовх наступним поколінням мислителів або будувати свої системи вже відштовхуючись від цього розподілу (напр. Шопенгауер), або ж переінакшувати його на свій лад (С. Булгаков).

Що стосується пари модальностей свободи необхідність–випадковість, то опісля Канта філософи вже не були змушені, досліджуючи саму природу і людину виключно у її межах, будувати будь який варіант теодицеї і мали змогу впевнено казати про абсолютну чи часткову причинність світу феноменів, посилаючись на надбання кенігсберзького попередника. Таким шляхом пішли позитивісти, прихильники прагматизму, феноменології. *Едмунд Гуссерль*, засновник феноменології формує умови *чистої науки* як результату "утримання" ("епохе") від "натуралізму" і "психологізму", зміст якої визначається сферою ідеальних значень, сукупність яких фіксує будь-яку визначеність речей чи предметну єдність. Його "логічний детермінізм" виражено у вченні про напередданий і співвіднесений з нашою суб'єктивністю життєвий світ – світ-феномен, як передумову інтерсуб'єктивності. У феноменології Гуссерля закони логіки дійсні для усіх істот – чи то люди, звірі, ангели або боги [22].

У даному підрозділі треба звернути увагу і на *міфологічні та релігійні уявлення*, які з необхідністю проповідують фатум, рок по відношенню до людини як частини детермінованого богами, стихіями, надприродними силами світу. *Гегель* багато уваги приділив дослідженню цього

питання: "Наступний ступінь у розвитку релігії міститься в тім, що сили, які діють у різних речах, централізуються та уявляються як єдина всеохоплююча, абсолютна божественна міць, а людина усвідомлює себе як істота нікчемна і безсильна. Це – релігія природи, чи субстанції, і ця релігія є по-справжньому пантеїстичною" [23]. До "фаталістичних", у більшій чи меншій мірі, релігій Гегель відносив майже усі дохристиянські. Ставлення до них людини він описує наступним чином: "Вона є те, чим її зробили обставини та природа; і вона приймає своє життя, її відношення і права, як приймає і все інше – як незрозумілу їй *долю*: вона така" [24]. Першопочатковим варіантом релігійного пантеїзму німецький мислитель вважав релігію китайців. Чуттєве уявлення світового цілого – де всеохоплюючою сутністю є небо, серединою є земля, центром якої є Китайська імперія. "Таким чином, китайці перебувають у постійному жахові і лякливості усього, так як усе зовнішнє має для них значення, є для них міць, котра може здійснити свою владу над ними, може впливати на них...Індивідуум тут не приймає сам ніяких рішень і *не має суб'єктивної свободи*" [25]. У брахманізмів монархічна форма пантеїзму замінюється моністичною – із найвищого божества (Брахман) виникає усе і усе до нього вертається. Ця "релігія фантазії" відводить людині скромне місце у єднанні із божеством та імлісте поняття про мету цього єднання. В буддизмі аналогічно все утворюється із ніщо і у ніщо врешті решт обертається. Детерміністичною пригніченістю Гегель наділяє дуалістичні вірування персів, фінікійську релігію страждання, єгипетські культи життя та смерті.

Після єгипетської, настає час *релігій "духовної індивідуальності"* – іудейської, давньогрецької та давньоримської. Тут божество постає як деяка "свобідна суб'єктивність", котра виділилась із природи. У порівнянні із християнством, в іудаїзмі відсутня ідея безсмертя. ***Страх смерті перетворює людину на раба***, але проте невідлучна свідомість відкриває шлях до самосвідомості особистості і спільності. Тут, забігаючи дещо наперед, варто акцентувати, що у східно-християнській філософській традиції людина у своєму буттєвому розвитку прямує шляхом онтогенезу від раба, через наймита до сина, що прослідковується також із гегелівської класифікації релігій. Адже сфера природи це саме і є сфера буттєвого, майже безвиняткового, рабства і страх перед всемогутністю природи є спорідненим жахові раба перед покаранням могутнього володаря. *Григорій Назіанзін* ось як розмірковує про ступені онтогенезу: "Бо ж вірно, що початок мудрості страх Господній, є неначе перша тільки заслона; а мудрість, що подолала жаж і перейшла у любов, чинить нас Божими друзями і з *рабів синами*" [26].

Грецькою античністю Гегель сліпо захоплювався і тому негативних моментів у ній він не помічає, а ось давньоримським віруванням дістається: "На відміну від грецької римська релігія, на думку Гегеля, глибоко прозаїчна. Її боги сухі й серйозні, позбавлені ідеальної краси, а релігійна ідея підкорена одній меті – державі, досягненню світового володарювання. У римській релігії особистість слугує неподільно справі імперії" [27]. Можливо Гегель де у чому був правий стосовно грецької давнини – нау-

кові знання здобувались та накопичувались в усіх стародавніх культурах (від Китаю та Індії до Вавилону та Єгипту) але оформились та найяскравіше виявились лише у грецькій: "На думку фахівців, історично здійснений людством перехід від рецептурно-описового знання, індуктивних узагальнень і простих умовиводів до логічно обґрунтованих систем дедуктивного висновку, що стали необхідними передумовами народження наукових знань, мав глибокі корені в характері давньогрецької культури" [28].

Отже завершуючи розгляд розвитку філософських умовиводів про свободу у межах модальностей необхідність-випадковість, треба акцентувати, що особистість на цьому рівні розглядається як будь-яка природна річ, яка відповідає на запитання "що?", підкоряється природним (чи космічним) законам і, як уся природа, з випадковістю може від них відхилитись, що за суттю і є іскринкою свободи серед тотальної необхідності. Такий, науковий погляд є вищим за фаталізм дохристиянських релігій. І, хоча він також детерміністичний, але є розумовим досягненням людини завдяки науковим дослідженням і зумовлює подальший розвиток онтологічного плану. Греки, які досягли неабияких успіхів у створенні та розвитку класичних наук, із приходом християнства, доклали багато плідних зусиль у розробці християнської філософії, її термінології, догматики поширенні та розвитку досі не відомих ідей цієї світової релігії. "Чому ж греки, котрі привнесли найвеличніші одкровення до історії людського духу, не знали і не розуміли "історичного"? Н. Бердяєв вважає, що причина прихована в тім, що еллінський світ не знав по-справжньому свободи: *ні в грецькій релігії, ані у грецькій філософії не розкривалась істинно свобода*. Антична покірність долі є найбільш характерною рисою духовного образу еллінського світу, еллінської свідомості. Це пов'язано із тим, що у еллінському світі форма завжди перевершувала зміст. В християнському світі, навпаки, розкривається зміст, а не форма, розкривається ірраціональний початок, і, таким чином, розкривається та людська свобода, без якої неможливе осягнення історичного процесу" [29].

Отже, розуміння свободи у модальностях необхідності–випадковості досить широко представлене в історико-філософському процесі. Аналіз показує, що цей модус свободи посідає найнижчий щабель у її ієрархічній будові. Він реально присутній у суцюзі, але становить найелементарніший рівень. Класиками філософії багато зроблено для осягнення ества свободи крізь призму категорій "випадковість-необхідність", проте розуміння феномену свободи у її дійсності потребує врахування більш істотних модусів її існування.

1. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант. – М., 1994. – С. 86. 2. Гегель Г. В. Ф. Наука логики // Энциклопедия философских наук. – М., 1974. – Т. 1. – С. 318. 3. Гегель Г. В. Ф. Философия природы // Там же. – М., 1974. – Т. 2. – С. 29. 4. Аристотель. Метафизика // Соч. : в 4 т. Т. 1. – М., 1976. – С. 151. 5. Там же. – С. 183. 6. Яннарас Христос. Личность и эрос / Христос Яннарас. – М., 2005. – С. 52. 7. Шашкова Л. Диалог науки і релігії в культурно-історичному контексті / Л. Шашкова. – К., 2008. – С. 46. 8. Там само. – С. 141. 9. Гоббс Т. О теле // Соч. : в 2 т. – М., 1989. – С. 70. 10. Слинин Я. А. Этика Иммануила Канта // Кант И. Критика практического разума. – СПб., 1995. – С. 8. 11. Декарт Рене. Рассуждение о методе // Соч. : в 2 т. – М., 1989. – С. 251. 12. Спиноза Б. Этика / Б. Спиноза. – СПб., 1993. – С. 9–10.

13. Там же. – С. 146. 14. *Шашкова Л.* Зазн. пр. – С. 171. 15. *Лейбниц Г.-В.* Монадология // Соч. : в 4 т. – М., 1982. – С. 418. 16. *Шашкова Л.* Зазн. пр. – С. 170. 17. *Левицкий С. А.* Трагедия свободы / С. А. Левицкий. – М., 1995. – С. 49. 18. *Кант Иммануил.* Критика практического разума / Иммануил Кант. – СПб., 1995. – С. 158. 19. *Кушаков Ю. В.* Кант // История философии : словник. – К., 2012. – С. 393–394. 20. *Мамардашвили М. К.* Кантианские вариации // Квинтэссенция – 1991. – М., 1992. – С. 139. 21. *Кант Иммануил.* Критика практического разума / Иммануил Кант. – С. 125–126. 22. *Гуссерль Э.* Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. – Новочеркасск, 1994. – С. 175. 23. *Гулыга А.* Философия религии Гегеля // Гегель Г. В. Ф. Философия религии : в 2 т. Т. 1. / Г. В. Ф. Гегель. – М., 1976. – С. 20. 24. Там же. – С. 210. 25. Там же. – С. 478–479.

Надійшла до редколегії 15.04.13

В. Б. Лымар

РАССМОТРЕНИЕ СВОБОДЫ В ПРЕДЕЛАХ СУЩЕГО: МОДАЛЬНОСТЬ НЕОБХОДИМОСТЬ–СЛУЧАЙНОСТЬ

Статья посвящена рассмотрению онтологических модусов свободы, как она представлена в природе и в той сфере человеческого бытия, которую можно понимать как форму социального инобытия природы. По мнению автора, за главные категории модальности здесь правят необходимость и случайность. Общим основанием такого подхода к пониманию свободы является иерархичность модусов, в которых представляет себя свобода.

Ключевые слова: свобода, сущее, необходимость, случайность.

V. B. Lyymar

CONSIDERATION OF FREEDOM WITHIN ABSENT: MODALITIES NEED–RANDOMNESS

This article is devoted to consideration of the ontological modes of freedom, as it is represented in nature and in the sphere of human life, which can be understood as a form of social otherness of nature. According to the author, the main categories of modality are ruled by necessity and chance. The general basis of this approach to understanding freedom is a hierarchy of modes, which is itself freedom.

Keywords: freedom, being, necessity, chance.

УКРАЇНСЬКЕ ХАРАКТЕРНИЦТВО ЯК ЕЗОТЕРИЧНА СИСТЕМА САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ

В статті піднімається низка проблем, пов'язаних з самореалізацією особистості, наявність котрої служить підґрунтям для розвитку будь-якої нації. Для відродження і розвитку української національної системи самореалізації особистості автор пропонує звернутися до такого феномену, як козацтво, в той же час вказуючи, що в середині нього завжди спостерігалися ідеологічні протиріччя між звичайним православним козацтвом і так званими характеристиками, що сповідували езотеричну доктрину військової магії, що мала свої витоки в язичницькій релігії. Вказуючи на негативну роль, яку зіграло деовір'я на теренах нашої країни, робиться висновок, що подолати цю проблему можна лише через розкриття езотеричного потенціалу як язичництва, так і християнства.

Ключові слова: військова магія, дарма, козацтво, самореалізація, езотерика, характеристики.

Відомо, що інтерес до особистості людини, особливо до розвитку її індивідуальних здібностей, значно загострюється в кризові або переломні моменти історії, а саме такий момент і переживає зараз Україна, як зрештою й інші країни пострадянського простору. Логіка поступу людства усе більш підводить до думки, що без особистого удосконалення, розвитку своїх резервних здібностей, людина ризикує просто виродитися як вид, перетворитися в досить жалюгідний придаток техніки. Парадоксальність ситуації полягає в тому, що техніка увесь час удосконалюється (наприклад, той же комп'ютер, що ще двадцять років тому здавався вершиною технічної думки, сьогодні вже може викликати лише поблажливу посмішку), що ж стосується вдосконалення людини, то тут ситуація повторюється фактично майже з точністю до навпаки. Багато українських політиків зараз беруть Захід за зразок, з усіма його цінностями і традиціями. Звичайно, Україна – це європейська держава і ми, українці, повинні бути відповідати тим цінностям і стандартам, яких досягли народи європейських країн. В той же час, треба зважати на те, що саме в країнах з високим технічним потенціалом часто спостерігається зниженість особистісного розвитку людини. Так, популярний російський сатирик М. Задорнов не раз показував, із властивим йому іскрометним гумором, обмеженість американської культури мислення та переваги слов'янської кмітливості.

В країнах Сходу накопичений тисячолітній досвід існування релігійно-філософських систем, які ставлять за мету вирішення проблеми самореалізації особистості в фізичному, моральному та духовному планах. Іншими словами, якщо Захід традиційно йшов шляхом максимального пристосування природи до потреб людства, то Схід – максимального пристосування людини до природи. Реалії сьогодення показують, що ті країни, де є розвинутими системи самореалізації особистості – Китай, Японія, Індія, – більш ефективно вирішують і свої економічні проблеми. Тому немає нічого дивного, що в країнах Заходу, особливо з другої половини

XX століття, починають захоплюватися східними релігійними системами, або ж просто – медитативними практиками цих систем.

В той же час, можна зазначити, що майже три тисячі років тому в Індії було розроблене поняття дгарми. Вважалося, що кожний народ, кожна варна, кожна людина мають свою дгарму – свій шлях, яким вони мають йти. Якщо ж дгарма не виконується або підміняється чужою, то порушується космічна гармонія. Наш вітчизняний філософ Григорій Сковорода розробив концепцію сородної праці, яка, на наш погляд, є цілком співзвучною з даною індійською концепцією. Виходячи з цього, ми не повинні сліпо копіювати чийсь шлях розвитку, навіть якщо він здається нам вельми привабливим, а маємо знайти свій, рідний і неповторний, що відповідає глибинним засадам менталітету українського народу – антеїзму, філософії серця, загостреному інтуїтивно-образному осягненню світу.

Проблема і навіть трагедія нашого народу, на погляд автора, полягає у відсутності національної системи самореалізації особистості, яка б, спираючись на тисячолітній досвід національної традиції, викладала б мудрість віків і мистецтво побудови гармонійних суб'єктно-об'єктних відносин. Такий недолік, без сумніву, гальмує розвиток нашої країни в усіх його напрямках, оскільки історія діє через конкретний морально-духовний зріз окремої особистості і від "якості" нашої свідомості залежить рівень культури нашого життя.

Процеси демократизації в нашій країні, що почалися чверть століття тому, дозволили по новому поглянути на проблеми історії та культури українського народу, де важливе місце завжди займало існування такого феномену, як козацтво. В той же час, можна зазначити, що козацтво, на жаль, ніколи не являлося монолітним утворенням, в середині нього завжди спостерігалися ідеологічні протиріччя між звичайним православним козацтвом і так званими характерниками, що сповідували езотеричну доктрину військової магії, яка мала свої витоки в язичницькій релігії. За часи незалежності України почали з'являтися статті і монографії, де висвітлюється феномен козаків-характерників. До таких авторів-дослідників можна віднести: Є. Луціва, Т. Коляндрука, В. Пилата, В. Чумаченка та ін. В той же час, дане явище все ще містить немало таємниць і ставить перед сучасниками немало проблем. Автор статті ставить за мету розглянути феномен характерництва в аспекті самореалізації особистості.

Один з дослідників характерництва, Василь Чумаченко, в своїй статті: "Характерницькі езотеричні практики" вказує, що "кіри (характерники – В. М.) виступали як вчителі з військової справи, уникаючи якихось значних посад, займаючи на щаблях військових звань місця не вище сотника [1]. З цим важко погодитися, оскільки майже всі козацькі гетьмани, кошові отамани і знамениті полковники були "характерниками" (серед них – Дмитро Байда-Вишневецький, Іван Підкова, Самійло Кішка, Северин Наливайко, Петро Сагайдачний, Максим Кривоніс, Дмитро Нечай і найбільший характерник із них – Іван Сірко). Так, за час свого отаманування з 1659 по 1680 роки Сірко брав участь у 55 битвах і скрізь виходив переможцем, не рахуючи безлічі дрібних сутичок з ворогами, не занесених до літописів і виграних ним.

Дмитро Яворницький в 1892 році у своїй "Історії запорізьких козаків" описував характерників як таких козаків, "котрих ні вода, ні шабля, ні звичайна куля, крім срібної, не брали. Такі "характерники" могли відмикати замки без ключів, плавати човном по підлозі, як по морських хвилях, переправлятися через ріки на повстині чи рогожі, брати голими руками розпечені ядра, бачити на кілька верстов навколо себе за допомогою особливих "верцадел", жити на дні ріки, залазити й вилазити з міцно зав'язаних чи навіть зашитих мішків, "перекидатися" на котів, перетворювати людей на куці, вершників на птахів, залазити у звичайне відро й пливти в ньому під водою сотні і тисячі верстов [2]. В тій же роботі Д. Яворницький вказував, що на Січі "був такий силач, що одним подихом міг убити людину" [3].

Офіційна православна церква, зазвичай, негативно ставилася до характерників, звинувачуючи останніх у чаклунстві. Доказом того, що багато хто з характерників не був християнином, було те, що "їх ніколи не ховали попи, а ховали їх запорожці по-своєму". Навіть декотрим, як розповідають легенди, забивали в груди кілок, щоб вони по смерті не вставали, а тоді засипали землею. Однак найпоширенішим похованням характерників було поховання лицем донизу.

Оскільки християнство, що прийшло на Київську Русь, боролось з усіма проявами язичницької культури (хоча до кінця їх так і не змогло викоринити), прослідкувати зародження характерництва досить важко. Одна з легенд, яку, до речі, наводить В. Чумаченко, якого ми вже цитували, вказує, що ще за часів князя Ігоря жив знаменитий майстер володіння мечем на прізвище Дубежич. Він здійснив подорож до східних країн і, повернувшись назад до Київської Русі, приніс мистецтво володіння зброєю у змінених станах свідомості, коли людське ество набуває зовсім іншої якості і проявляє здібності, що з погляду звичайної людини, стають неймовірними.

Повернувшись додому з тієї багаторічної мандрівки, Дубежич передав те Знання своїм синам Лано і Корі, з яких і пішло, мовляв, проростає те характерницьке сім'я в Ігоровому війську [4].

Недоліком подібного підходу до вивчення характерництва, який бере за основу дану легенду, є те, що тут утверджується думка, що знання військової майстерності прийшли до нас зі Сходу. В той же час, як відомо, монастир Шаолінь в Китаї заснував легендарний індійський монах Бодхидхарма. Таким же відомим фактом є те, що індійську цивілізацію створили арійські племена. Тому більш продуктивним здається підхід Тараса Коляндрука, який в своїй монографії "Загадки козацьких характерників" наводить слова одного з дослідників бойових мистецтв Д. Гілбі, який вказує, що майстри китайських бойових мистецтв можуть підсміюватися над каратистами Окінави, Кореї і Японії, але всі вони переповнені поваги до традиційного індійського кулачного бою, оскільки знаменита шаолінська школа походить саме від нього. Тому, Т. Коляндрук вказує на те, що індійські види боротьби – каларіпаята та ваджрамушті не заслуговано забути, і що можна провести відповідні паралелі між боротьбою індійських кшатріїв та військовою підготовкою українських козаків [5].

Таким чином, якщо прийняти тезу, що ми, українці, являємось нащадками тих арійських племен, які в свій час вторглися в Індію і створили там визначну цивілізацію, в котрій домінуючу роль відігравала ведична релігія (ведична – від "відати", "знати"), то ми маємо мало досліджуванний пласт історії і культури нашого народу. Введення ж християнства на Київську Русь породило проблему феномену двовір'я. І ці протиріччя в нашій свідомості, без сумніву, породжували протиріччя та негаразди в реальному житті нашого народу.

Культура праукраїнців як і в більшості прадавніх народів була землеробською, тому визначалася природно-космічними циклами. Нічого дивного немає в тому, що наші предки, які цілковито залежали від природи, намагалися встановити з останньою максимально гармонійні стосунки, розвиваючи тим самим свою екологічну свідомість. Досліджуючи календар наших пращурів, можна зрозуміти їх світоглядні засади, філософію життя, яка реалізувалася через систему свят, обрядів, звичаїв.

Введення ж християнства в Київській Русі князем Володимиром привело до руйнування або спотворення прадавнього календаря. До речі, цікавим є той факт, що космічно-природні уявлення праукраїнців цілком узгоджувалися з концепцією про визначальну дію стихій (вогню, землі, металу, води, дерева), яку зустрічаємо в давньоіндійській, давньокитайській, давньогрецькій філософії. Ця концепція, до речі, зараз реалізується в гомеопатії, рефлексотерапії, астрології та ін.

Землеробські та світоглядні язичницькі свята, які сакралізували життя наших предків, вносячи в нього вищий сенс єдності з вищими природними силами, були замінені на християнські, які переважно визначалися вшануванням різноманітних мучеників і мучениць, котрі, як правило, нічого спільного з українським народом не мали. Це вело до відчуження нашого народу від природи, породження внутрішніх і зовнішніх протиріч, втрати відчуття сенсу буття, а головне – своєї власної автентичності.

Звичайно, автор далекий від думки, що введення християнства на Київську Русь являється, свого роду, помилкою історії і, що християнство взагалі не спроможне вказати сенсоважливі орієнтири для нашого народу. Зародившись майже дві тисячі років тому, християнство на той час мало фактично універсальну систему виховання і вдосконалення особистості, виступаючи з ідеєю "обожнення", тобто перетворення людини звичайної в людину богоподібну. Але, ставши офіційною римською релігією, християнство підпало в залежність від світської влади, причому особливо це проявилось в східній частині Римської імперії, тобто там, де в свій час особливого розвитку отримали саме містико-філософські засади християнства.

Ще більш значних втрат християнство зазнало при запровадженні його на Київській Русі, оскільки воно вводилося насильницькими методами, на недостатньо підготовлений ґрунт, руйнуючи тисячолітні язичницькі традиції наших предків, які вже мали досить високий культурний рівень.

Як вказує сучасний засновник в Україні бойового гопака В. Пилат: "Після хрещення Русі, переслідувані князями та греками волхви, жерці і

воїни-охоронці храмів об'єднувалися у таємні громади і у віддалених від великих міст місцях почали створювати Січі. На островах Дніпра, побережжях Бугу і Дністра, в Карпатах і багаточисельних лісах України (Русі) волхви заснували школи бойового гартування і вишколу, в яких шлях воїна до вершин досконалості опирався на рідну віру, одвічні звичаї та обряди" [6]. Таким чином, створюючи свою систему бойового вишколу, козаки-характерники були продовжувачами справи волхвів. Це відображується в сучасному бойовому гопаку, де існує 7 ступенів бойової майстерності (три учнівські – Жовтяк, Сокіл, Яструб, одна проміжна – Джура, і три майстерні – Козак, Характерник і Волхв).

Характерники в Запорозькому війську мали свій курінь та свій прапор. У близькому колі кошового отамана завжди знаходилось два-три характерники для вирішення проблем в будь-якій екстремальній ситуації. Підготовка майбутнього козака-характерника велась буквально з пелюшок і в результаті багаторічного тренування на фізичному, морально-етичному і духовному планах виховувався воїн, який володів дивовижними здібностями.

Таким чином, можна зазначити, що прийнявши за тезу необхідність формування національної системи самореалізації особистості, необхідно піти в глибокі віки, досліджувати системи розвитку здібностей, якими володіли наші предки на протязі тисяч років нашої історії.

Певну цікавість в цьому аспекті являє собою й так званий **Центр характерництва**, який було відкрито в травні 2004 року під Києвом. Засновником Центру є В. І. Холошня, предки котрого були козаками, колишній чорнобилець, котрий декілька разів знаходився в стані клінічної смерті, після чого у нього відкрилися здібності, які зараз прийнято називати паранормальними. Відчувши, що його обов'язок тепер – допомагати людям, і що це він може робити дуже успішно – двадцять років тому В. І. Холошня організував семінар розвитку здібностей людини, який складається з п'яти рівнів, котрий потім і був перейменований в Центр характерництва. На відкритті Центру були присутні представники генералітету українського козацтва на чолі з гетьманом А. Поповичем, котрі пройшли перший рівень семінару. Самому В. І. Холошні командуванням козацтва, враховуючи його заслуги, було присвоєно звання генерала козачих військ.

На цих семінарах люди за лічені дні домагаються таких результатів, яких досягають йоги, факіри, тибетські ламы за багато років наполегливої роботи над собою. Іншими словами, уже на першому рівні семінару його учасники суттєво зміцнюють своє здоров'я, купаються в ополонці, стрибають на бите скло, ходять по розпеченому вугіллю, лежать на дошках, уतिकаних цвяхами, в семінаристів без усякої для них шкоди кидають гостро відточені ножі тощо. Автору статті пощастило побувати на двох рівнях даного семінару, що отримало своє висвітлення в інтерв'ю, яке було опубліковане в "Киевских ведомостях" [7] та більш розгорнутій статті в Інформаційному віснику [8], а також знайшло своє відображення в посібнику "Релігієзнавство" [9].

В певній мірі цю систему можна назвати "українською йогою", але потрібно зазначити, що В. І. Холошня не полюбає цього слова, вважаючи, що йога – це індійська система самовдосконалення, у нас же інша культура, клімат, їжа тощо, тому тут вона ефективно застосовуватися не може. Засновник Центру також негативно відноситься до екстрасенсорики, різним видам чаклунства, гіпнозу, вважаючи, що подібні захоплення приводять до негативних наслідків. Свою систему він називає "біоенергоінформотерапія", використовуючи термін, винайдений академіком А. А. Адаменко, трактуючи його в такий спосіб: "біо" – це життя, "енергія" – рушійна сила, "інформація" – безпосереднє отримання інформації з інформаційного поля Всесвіту. В. І. Холошня упевнений, що якщо ми правильно настроїмо свою життєву силу, як це робили козаки-характерники, на Інформаційне Поле Всесвіту, то повинні відбутися процеси відновлення всього організму, людина може цілком відновитися, оздоровитися, пробудити в собі приховані можливості, про які й не підозрювала – це і є "терапія". До речі, 23 травня 2012 року Володимир Івановичу було присвоєно ступінь Професора з інформаціології Міжнародного Університету Фундаментальних Наук, що входить в Оксфордську Освітню Мережу.

У своїх лекціях В. Холошня прагне спертися на давньоруські святині і традиції, показати велич і глибину коренів праслов'янського народу, древніх аріїв або оріїв, переконати слухачів, що без знання власної історії, релігії, культури ми не зможемо побудувати високорозвинене суспільство.

На відміну від А. Кашпіровського або А. Чумака, які своїми сеансами по телебаченню намагалися ошчасливити все людство, В. Холошня йде іншим шляхом, він виступає в ролі провідника, намагається допомогти людям знайти свій шлях, що веде до досконалості.

До відкриття Центру в Києві заняття проводилися в різних місцях: в Новій Каховці, Донецьку, під Мелітополем, поблизу Кам'яної Могили. Остання тут шанується особливо, як всесвітньо-історичний пам'ятник початку земної цивілізації, як велична святиня наших пращурів. Не зайвим буде зазначити, що у своєму прагненні орієнтуватися на древні традиції, на семінарах, що проводить засновник Центру характерництва, формуються не націоналістичні, а національні прагнення. Під час занять в шахтарській столиці – Донецьку, де традиційною завжди була російська мова і не всі жителі за роки незалежності України перейшли на українську, лекції читалися російською, а в перервах спілкування йшло як на російській, так і на українській мовах.

Заняття у семінаристів складаються з фізичних вправ, медитації, афірмацій на повне оздоровлення, розкриття своїх здібностей та пробудження любові до всього оточуючого. Семінаристи освоюють роботу з п'ятьма природними стихіями: водою, повітрям, землею, деревом і вогнем. В. Холошня вважає, що ми багато втратили, забувши релігію, культурні традиції, звичаї своїх предків. В той же час, на відміну від деяких сучасних рідновірів, він не вважає, що християнство є свого роду нега-

тивним явищем, а вказує на те, що кращі християнські засади вже були розвинуті в езотеричній частині праслов'янських вірувань, тому християнство не принесло фактично нічого нового. Сповідування ж концепції карми і перевтілення, яка була і є характерною для різних містичних систем, дозволяє розглядати людину, перш за все, як духовну істоту, яка в силу певних причин може отримати тіло мусульманина, християнина, іудея чи представника іншої релігії. Тому проблема полягає не в тому, щоб замкнутися в межах своєї релігійно-культурної традиції, а, спираючись на стародавні корені своєї нації, бачити те спільне, що об'єднує всі релігії, тобто їхній езотеричний потенціал.

І хоча семінар, який веде В. Холошня, було перейменовано з "Центра характерництва" на більш демократичну назву – "Людина та її можливість", він пробудив неабиякий інтерес до пошуку глибинних засад самореалізації особистості в аспекті дослідження козацьких традицій.

Висновки:

1. Україна, якщо вона претендує на роль самостійної цивілізованої держави, повинна знайти свій шлях розвитку.

2. Велику роль в цьому процесі може і повинно зіграти створення концепції національної самореалізації особистості.

3. В свій час автор статті видав монографію під назвою: "Самореалізація особистості: досвід індуїзму та християнства" [10], де намагався довести, що по-перше: кожна релігія по суті справи, являє собою систему самореалізації особистості, оскільки завжди надавала певний ідеал особистості та вказувала шляхи його досягнення, а по-друге: християнство в своїх езотеричних витоках стоїть набагато ближче до індуїзму, ніж християнство офіційне. Оскільки ж сучасні українці являються нащадками тих арійських племен, які в свій час вторглися в Індію і створили там видатну цивілізацію, то, досліджуючи язичництво і християнство у всій глибині і повноті, можна сформулювати національну систему самореалізації особистості, вкрай необхідну для розвитку нашої країни.

4. Українське характерництво, як езотерична система підготовки козаків-воїнів, спиралося на глибинні засади народної культури, тому може зіграти позитивну роль у відродженні національних традицій нашого народу.

1. *Чумаченко Василь*. Характерницькі езотеричні практики [Електронний ресурс] / В. Чумаченко. – Режим доступу : <http://www.ukrainaforever.narod.ru/kozaktop/xarakternapraktyka.html>.
2. *Яворницький Д. І.* Історія запорізьких козаків / Д. І. Яворницький. – Л.: Світ, 1990. – Т. 1. – С. 174.
3. Там само.
4. *Чумаченко Василь*. Зазн. пр.
5. *Каляндрук Т.* Загадки козацьких характерників / Т. Каляндрук. – Л.: ЛА "Піраміда", 2007. – С. 12.
6. *Пилат В.* Бойовий Гопак / В. Пилат. – Л.: Галицька видавнича спілка, 1999. – С. 68.
7. *Симкович В.* Філософ на углях. Йогом можно стать всего за девять дней // Киев. ведомости. – 2004. – 17 янв. – С. 11.
8. *Матвеев В. О.* "Цього не може бути!? Але це є насправді": спогад про семінар "Можливості людини" В. І. Холошні // Інформаційний бюлетень. Всеукраїнський громадсько-політичний тижневик. – 2005. – 21 лип. (№ 28). – С. 7–8.
9. *Матвеев В. О.* Релігієзнавство : навч. посіб. / В. О. Матвеев. – Ніжин : Аспект-Поліграф, 2006. – С. 169–173.
10. *Матвеев В. О.* Самореалізація особистості: досвід індуїзму та християнства / В. О. Матвеев. – Ніжин : Аспект-Поліграф, 2010. – 339 с.

Надійшла до редколегії 15.04.13

В. А. Матвеев

УКРАИНСКОЕ ХАРАКТЕРНИЧЕСТВО КАК ЭЗОТЕРИЧЕСКАЯ СИСТЕМА САМОРЕАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ

В статье поднимается ряд проблем, связанных с самореализацией личности – необходимой базой для развития любой нации. Для возрождения и развития украинской национальной системы самореализации личности автор обращается к феномену казачества, в тот же время указывая, что внутри его всегда наблюдались идеологические противоречия между обычным православным казачеством и так называемыми характерниками, которые исповедовали эзотерическую доктрину военной магии, имеющей свои истоки в языческой религии. Анализируя отрицательную роль двоеверия, автор делает вывод, что преодолеть эту проблему можно лишь через раскрытие эзотерического потенциала, как язычества, так и христианства.

Ключевые слова: военная магия, дхарма, казачество, самореализация, характерники, эзотерика.

V. Matveev

UKRAINIAN KHAKTERNYKY AS AN ESOTERIC SYSTEM OF REALIZATION OF PERSONALITY

The article raises a number of problems associated with self-realization of personality – the necessary basis for the development of any nation. For revival and development of Ukrainian national system of self-realization, the author turns to the phenomenon of the Cossacks at the same time pointing out that inside it always observed ideological differences between normal Orthodox Cossacks and with so-called Characterniki who professed esoteric doctrine of military magic, which has its origins in pagan religion. Analyzing the negative role of dual faith the author concludes that this problem can be overcome only through the disclosure of esoteric potential of Paganism and Christianity.

Keywords: military magic, dharma, the Cossacks, self-realization, Esoterics, Kharakternyky.

КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ СТАНОВЛЕННЯ І РОЗВИТКУ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИХ ВЧЕНЬ В УНІВЕРСИТЕТІ Св. ВОЛОДИМИРА

У статті запропонована модель історико-філософської реконструкції філософсько-правових поглядів К. Неволіна, М. Пилянкевича, М. Ренненкампа, Є. Трубецького, Є. Спекторського, здійснено їх систематизацію та узагальнення. Осмислено тенденції становлення і розвитку ідеї філософії права в університеті Св. Володимира. Проілюстровано особливості тлумачення і розуміння предмету філософії права, специфіки її завдань в контексті університетської філософсько-правової традиції. Визначено умови можливості застосування їх результатів до подальшого дослідження філософсько-правових концепцій вітчизняної академічної філософії XIX – поч. XX ст.

Ключові слова: філософія права, історія філософії права, енциклопедія права, університет Святого Володимира, історико-філософська реконструкція.

Історико-філософське дослідження правових поглядів вітчизняних філософів права, зокрема К. Неволіна, М. Пилянкевича, М. Ренненкампа, Є. Трубецького, Є. Спекторського дозволить збагнути ґенезу права, встановити взаємовпливи та з'ясувати спільні тенденції розвитку філософії права в межах української академічної традиції XIX – поч. XX ст. Звернення до даної теми дозволяє прослідкувати історичну тяглість та відтворити історичний контекст вітчизняних філософсько-правових ідей, себто систематизувати їх у напрям української академічної філософії.

У сучасній науковій літературі, що присвячена дослідженню вітчизняної філософії права, з'ясуванню ролі "енциклопедії права" в університеті Святого Володимира, аналізу історії філософії права як університетської дисципліни, варто відзначити наступних дослідників: О. Савайда [1], І. Гриценко [2], Д. Прокопов [3], О. Ковальчук [4], І. Чигирик [5], Т. Бондарук [6], Є. Мошелков [7], О. Литвинов [8], І. Музика [9].

До найбільш відомих представників філософії права в університеті Святого Володимира можна віднести, К. Неволіна (1806–1855), М. Пилянкевича (1819–1856), М. Ренненкампа (1832–1899), Є. Трубецького (1863–1920), Є. Спекторського (1875–1954). Усі вони здобували ґрунтовну освіту, студіювали правознавство у європейських вузах, зокрема К. Неволін навчався в Берлінському університеті (під керівництвом Ф. К. Савіньї), а Є. Спекторський у Варшавському університеті. До того ж троє із них були ректорами Київського університету Святого Володимира, так К. Неволін у період з травня 1837 по лютий 1843 рр., М. Ренненкампф з травня 1883 по липень 1890 рр. [10], а Є. Спекторський з квітня 1918 по квітень 1919, з серпня по грудень 1919 рр.

У межах даної статті, ми хочемо здійснити теоретичну реконструкцію, систематизацію та узагальнення філософсько-правових вчень (К. Неволіна, М. Пилянкевича, М. Ренненкампа, Є. Трубецького, Є. Спекторського), встановити їх взаємозв'язок та вплив й значення для формування вітчизняної університетської філософсько-правової традиції.

Реалізацію цієї мети варто розпочати з дослідження поглядів К. Неволіна на філософію права, що знайшли своє висвітлення у таких роботах як "Енциклопедія законодавства" (Київ, 1839. – Т. I; Київ, 1857. – Т. II). Мислитель наголошує, що виникнення права зумовлене соціальною природою людини, її прагненням до спілкування з іншими людьми [11]. Така взаємодія передбачає моральну людську сутність, а саме "вірність однієї моральної істоти цілому суспільству моральних істот" і складає зміст поняття "правди" (Justitia) [12]. Право є тим що включає в себе праведність як складову і сприяє монолітності співбуття з іншими моральними особами. Поняття "правди" не є суб'єктивним, а, навпаки, виражає відношення до суспільного в цілому. Систему існування "правди" в суспільному масштабі складають права і обов'язки. Таким чином, право зумовлено суспільним та моральним характером людини [13].

На нашу думку, у визначенні К. Неволіним філософії права, як і права в цілому домінує історичний підхід, що зумовлено впливом його вчителя в Берлінському університеті, Ф. К. Савіньї. К. Неволін є "адептом історичної школи права і провідником ідей гегелівської філософії права" [14]. Звідси, філософія права у інтерпретації К. Неволіна розглядається як складова історії філософії законодавства, що є "філософським поглядом на предмет законодавства" [15]. З метою її пізнання необхідно здійснити історико-філософську реконструкцію, що дозволить виявити походження ідей і специфічну динаміку функціонування останніх. На думку, К. Неволіна, філософія є критерієм оцінки соціального досвіду яким і є право. Її предмет – "істинне існування речей, філософія працює з усіма предметами пізнання, сферами життя і висновує із них найправильніші, найясніші, найґрунтовніші поняття" [16]. Перевага філософії, за К. Неволіним полягає в її масштабності, що дозволяє долати обмеженість спеціальних юридичних наук, адже філософія права шукає "постійне в плинному" (Г. Шершеневич) [17]. Філософія виокремлює найсуттєвіше, і поєднує різноманіття інтерпретацій в строгості поняття. Історія філософії є порядком розвитку тягlosti думок. Зазначимо, що К. Неволін поділяє погляди Г. В. Ф. Гегеля, що виявляється у визначенні філософії, критерій науковості останньої передбачає строгість понять. Пригадаймо, що Г. В. Ф. Гегель визначає філософію як "об'єктивну науку про істину, пізнання засобом понять" [18], а історія філософії характеризується послідовним поступовим рухом. Приймаючи це положення, К. Неволін здійснює історико-філософську реконструкцію правової думки від античності до Нового часу, критично переосмислюючи її основні положення. На думку К. Неволіна, специфічною ознакою усіх філософських творів, що стосуються теми законодавства, є питання про співвідношення законного і справедливого у міжлюдській взаємодії, а також формулювання правил для досягнення вищих цілей з точки зору ідеалів розумних начал. На нашу думку, К. Неволін проводить ґрунтовне історико-філософське дослідження, апелюючи змістом першоджерел, зокрема новочасної філософії, бібліографія яких вказує на опрацювання останніх мовою оригіналу. Мислитель проілюстрував "...вичерпану панораму

всієї сучасної йому європейської юридичної науки, ...і розглядав власну теорію права тільки у контексті...наукового пошуку європейських юристів" [19]. Переосмислюючи новочасну філософію, К. Неволін відзначає поняття особи та прав людини, як домінуючі у багатоманітні філософських концепцій. У відповідності до поглядів К. Неволіна, філософія законодавства має визначити складові начала будь-якого законодавства, з'ясовувати способи поєднання різних начал у цілісність одного підходу, вивчати переваги і виявляти суперечності, що і буде сприяти поступовому впорядкуванню законодавств, їх "уніфікації" [20]. Аналізуючи історію законодавств, К. Неволін приходить до висновку, що усі законодавства складаються із двох начал: або необхідності (Платон, Аристотель) або свободи (Нова філософія), відповідно задача філософа права полягає в подоланні радикальних протиставлень, в органічному поєднанні прав і обов'язків, належного і дозволеного у структурі продуктивного законодавства. Історія вказує на картину різноманітних форм життєсвіту, а філософія має "очищати грубий матеріал" від випадковостей і включати всезагальне, і необхідне у свою систему [21].

В якості висновку можемо зазначити, що наукові дослідження К. Неволіна стосуються конкретного предмету дослідження, а саме законодавства, його змістовного наповнення і специфіки функціонування у різних формах життєсвіту. Звідси, мислитель здійснює історико-філософську реконструкцію змістовних компонентів і контексту становлення і розвитку законодавств. Перевага філософії у підході К. Неволіна виявляється у всезагальності останньої (філософії – Вікторія Омельченко), та строгості її понять, що й сприяє переосмисленню досвіду минулого з позицій актуальних питань і вирішенню теоретичних та методологічних проблем правової теорії. К. Неволін критично переосмисливши досвід минулого виокремлює найсуттєвіше, універсальне з метою створення цілісної системи – впорядкованої, вичерпаної та всезагальної, за взірцем філософської системи Г. В. Ф. Гегеля. На нашу думку, К. Неволін поділяє вище зазначену позицію і намагається її здійснити у правознавстві, застосовуючи історико-філософський підхід до вивчення, аналізу та осмислення історії законодавств. Відповідно його цікавить лише конкретне, всезагальне і необхідне у багатоманітті історично-правового матеріалу, що і має бути основою цілісної системи.

Наступним кроком у реалізації поставленої мети дослідження має стати аналіз філософсько-правових поглядів М. Пилянкевича, який ґрунтовно вивчав праці Фрідріха фон Раумера, Фрідріха Юлія Шталя, Йогана Росбаха та інших. За оцінкою М. Ренненкампа, головна праця М. Пилянкевича "Історія філософії права" (Київ, 1870) не є самостійною роботою, деякі із сторінок даної роботи свідчать про пряме запозичення із талмудів вище зазначених авторів. Структура роботи вказує на історико-філософський підхід до вивчення ґенези і сутності права, що охоплює періоди від античності до новочасної філософії права. Варто відзначити, що не зважаючи на достатньо критичну оцінку змісту і стилю викладу М. Пилянкевича, М. Ренненкампом все ж таки у творі зберіга-

ється критична дистанція відносно досліджуваного матеріалу. Наведемо приклад. Аналізуючи вчення Платона про державу, М. Пилянкевич, переслідує історико-філософську мету, а саме – оцінює значущість ідей у контексті, та визначає "державу" Платона як "живий моральний організм" [22]. Проаналізувавши "Історію філософії права" М. Пилянкевича, стає очевидним, що філософія права розчиняється у структурі історії філософії права, у підході мислителя домінують визначення змістовного наповнення основних концептів і понять філософії права в багатоманітні історико-філософських концепцій. Цим і обумовлене звернення, зокрема до античності, поглядів Аристотеля на сутність "правди", і тлумачення права.

Таким чином, філософія права, на думку М. Пилянкевича не можлива без історико-філософської складової, що відновлює зв'язки тягlostі ідей, концептів і понять. Філософія права у підході мислителя є рефлексивною реконструкцією поглядів минулого шляхом їх критичного переосмислення.

У якості проміжного висновку, можна стверджувати, що філософію права у межах концепції М. Пилянкевича поглинає історія філософії права, що експлікує ґенезу феномену права зокрема та соціального буття в цілому. На нашу думку, мислителя цікавить історія філософії права як історія ідей, різноманітних інтерпретацій, але аж ніяк не як теоретичний фундамент для вирішення методологічних питань правознавства.

У своєму філософсько-правовому вченні М. Ренненкампф, підтримує античну істину Аристотеля про суспільну сутність людини, що здатна розвивати свої сили лише у союзі з іншими людьми. Погляди дослідника знайшли своє висвітлення у таких роботах як "Юридична енциклопедія" (Київ, 1889; 1913. – 4-те вид.) [23], "Програма з предмету юридичної енциклопедії" [24]. Мислитель визначає людську натуру як двоїсту, одна її частина – суспільна, а інша – егоїстична. Головне призначення права полягає у впорядкуванні соціального співбуття людини з іншими людьми. Іншими словами, встановлення механізму порядку в соціальному бутті засобом права. Таким чином, право стосується суспільного порядку, зовнішніх стосунків і кодифікується у нормах та інших декларативних приписах. Однак, сутність права не варто сприймати виключно як зовнішній механізм організації порядку та взаємодії з іншими. М. Ренненкампф досліджуючи ґенезу права наголошує, що сутність останнього (права – В. О.) зумовлена самою людською природою, антропологією людини, її прагненням впорядковувати соціальну взаємодію з іншими. В даному контексті доречно навести розлогий пасаж Й. Михайловського про сутність права, "право занадто близько зачіпає людські інтереси, занадто безпосередньо зливається із нашим життям, аби ми могли залишатись до нього байдужими" [25].

Філософія права за М. Ренненкампфом має слугувати позитивному праву, як реально діючому, і не вдаватися до метафізичних пошуків вічного, на думку мислителя, останнє є пошуком ілюзорного, а не суттєвого і значущого. Зрештою, на нашу думку, філософія права має критично переосмислювати основні принципи позитивного права, і збалансовувати суперечності, таким чином не втрачаючи зв'язок відносно запитів життєсвіту.

Філософсько-правові погляди Є. Трубецького представлені в таких роботах як "Історія філософії права (новій)" (Київ, 1898), "Історія філософії права" (Київ, 1901) [26], "Енциклопедія права" (Київ, 1901). Є. Трубецької як і М. Пилянкевич досліджує філософію права засобами історії філософії права, і наголошує що феномен останньої (філософії права – В. О.) походить від філософії еллінізму, відповідно досліджує генезу філософії права від античності до новочасного стану. У "Філософії права (новій)" (Київ, 1898) Є. Трубецької критично переосмислює різні філософські системи, присвячені розмислам про державу, право і місце людини у філософії Нового часу. На думку, дослідника усіх новочасних мислителів об'єднує заперечення середньовічної схоластики. Однак представникам нового часу, за оцінкою мислителя бракує методу мислення, Є. Трубецької оцінює їх думки подекуди як несамостійні і залежні від античності, так заперечуючи авторитет церкви, їм так і не вдалося позбутися залежності від авторитету і прямих запозичень надбань античності. І лише двох мислителів відзначає Є. Трубецької, як таких, що сформулювали питання про метод пізнання, Ф. Бекона та Р. Декарта [27].

Задачу історика філософії, мислитель вбачає у дослідженні історико-філософської тягlosti систем відносно минулого і майбутнього історичного поступу. На думку, мислителя, мета філософа права – вказати на ідейні витоки, оцінити їх і тим самим передбачити розвиток майбутньої думки. Свої основні ідеї про філософію права, Є. Трубецької викладає у одній із вище зазначених праць, а саме "Енциклопедії права" (Київ, 1901). Перш ніж проілюструвати ідейні підвалини та змістовні особливості роботи варто зазначити про один суттєвий момент.

Вітчизняному та російському інтелектуальному середовищу того часу була властива книжна культура "Енциклопедій права", зокрема Є. Кузнецов відзначає вплив європейських взірців енциклопедій на формування і становлення російського філософсько-правового дискурсу, зокрема "Універсальної енциклопедії права" Гінніуса (1638). Так, в Росії (Московському університеті) почали викладати навчальну дисципліну – енциклопедію права у XVIII ст. німецькі правознавці Ф. Г. Баузе і Й. Пургольд. Вище зазначені чинники і вплинули на появу в XIX ст. перших російських робіт: "Юридична граматика" Правікова (1803), "Енциклопедія законознавства" К. Неволіна (1839), "Юридична догматика" М. Капустина (1868), М. Ренненкампа "Нариси юридичної енциклопедії" (1880) [28]. Втім, їх зміст подекуди виходив за межі концептивного викладу матеріалу, що передбачено жанром енциклопедій. Оскільки у структурі навчальних дисциплін того часу, що викладалися у вищих навчальних закладах домінувало догматичне право, відповідно найменування праць мало відповідати формі "Енциклопедії права", хоча зміст багатьох праць, що видавалися під цією назвою виходить за межі кодифікованого права, його радше можна віднести до філософії права. Варто зазначити, що як жанр наукової літератури "енциклопедії права" піддавалися критиці і самими філософами права, зокрема Й. Михайловським, який твердив, що не зважаючи на педагогічне призначення енциклопедій, їх конспективний виклад значного масиву матеріалу – локанічно і осмислено, все

ж таки прийшов до висновку про їх негативний вплив. Також Г. Шершеневич зважав на непродуктивність енциклопедій права як для педагогічних так і для наукових цілей, енциклопедії права є "складними, марними, шкідливими", їх шкідливість полягає в тому, що студент сприймає декілька "основних понять поданих в біглому, догматичному вигляді" [29], що радше унеможлиблює вироблення культури самостійного мислення, аніж допомагає систематизувати знання.

На нашу думку, саме "Енциклопедія права" Є. Трубецького присвячена розкриттю сутності філософії права, а не є конспективним оглядом надбань минулого. Стрижень філософії права – природне право, яке "тожне приписам моральним". Звідси, "природне право є синонімом морально належного в праві" [30]. Значення філософії права виявляється в критичній рефлексії діючого права з точки зору ідеалу. Таким чином, філософію права Є. Трубецької зводить до ідеї природного права, що є взірцем розумно-морального порядку. Мислитель критично переосмислює вчення про природне право, зважаючи на його переваги та враховуючи його недоліки. До числа останніх, себто недоліків, належить сприйняття природного права як "кодексу незмінних правил", Є. Трубецької підкреслює, що, навпаки, природному праву слід враховувати багатоманіття проявів історичної дійсності, місця, ситуації і часу. Єдиною незмінною складовою природного права є засадниче положення про те, що зовнішня свобода особи має бути обмеженою свободою інших осіб, усі інші складові природного права є мінливими. Право є динамічним утворенням живого соціального організму – спільноти, що постійно розвивається, і відповідно змінюється, а право в свою чергу має реагувати на запити сьогодення, а не бути архаїчним кодексом вічного, незмінного та священного. Усе змінюється у відповідності від умов дійсності і запитів спільноти, які залежать від культури її мислення, задача права – "встановити гармонію між зовнішньою свободою індивіда і благом суспільства як цілого" [31].

Таким чином, філософія права попри свою зумовленість і орієнтир на ідеальний взірець, має враховувати мінливість і умовність кодифікованого, діючого права та збалансовувати вічні ідеали із рівнем вимог і викликів суспільства. "Природне право – не кодекс вічних заповідей, а сукупність моральних, правових вимог різних для кожної епохи і нації" [32]. Відповідно, природне право через його мінливий характер не можна зафіксувати в "шаблоні, ані кодексі готових істин" [33], довкола нього ведуться суперечки, звідси запровадження позитивного права, що є діючим набуває статусу необхідного. Природне право є критерієм для оцінки позитивного права, пробуджує критичне мислення, і проковує до виявлення суперечностей у діючому праві і відповідно оцінці його з точки зору "правди". У якості проміжного висновку, можемо зазначити, що підґрунтям філософії права є природне право, останнє розглядається не як кодекс незмінних величин, а враховує динаміку викликів і запитів дійсності. Філософія права є цариною критичного переосмислення норм і змістовних передумов позитивного права.

Наступним етапом нашого дослідження можуть стати філософсько-правові погляди Є. Спекторського, що концентруються в наступних пра-

цях "Юриспруденція і філософія" (Москва, 1913), "Посібник до лекцій з історії філософії права" (Київ, 1918). Мислитель підкреслює значущість філософії права не тільки як корисної дисципліни для педагогічних цілей, а й вважає її необхідним елементом формування культури мислення правознавця. Філософія права дає масштабність і глибину погляду, що дозволяє пізнавати причини причин. Засобами філософії права можна подолати суб'єктивізм "не тільки окремих осіб, але й народів, звеличити норми дійсного права на трансцендентальну велич вічної об'єктивності" [34]. Іншими словами, філософія права є критичною рефлексією, що долає обмеженість спеціальних юридичних наук, і дає оцінку пануючому стану справ, "без оцінки горіх буття був би взагалі порожнім" (Ф. Ніцше) [35].

Є. Спекторський критично переосмислює сучасну йому юридичну літературу і висновує, що остання страждає на догматизм і "спрощений світогляд" і є так званою "імперативною юриспруденцією – юриспруденцією велінь" [36]. Відповідно за умов імперативного підходу до права, його розвиток неможливий, і мислитель пропонує замінити догматичну, імперативну юриспруденцію на "юридичну справедливість", що спрямована на соціальні відносини. Ключовим моментом у ідеї "юридичної справедливості" Є. Спекторського є зближення права з життєсвітом. Право працює з соціальним досвідом в конкретному життєсвіті, а не моделює штучні приписи для "соціальних манекенів" (М. Алексєєв) [37]. Імперативна юриспруденція є схоластичним ремеслом, що відтворює ідеали, які не відповідають запитам життєсвіту, а є "автоматично строгим правом велінь". Зважаючи на вищезазначені умови, Є. Спекторський вважає за необхідність перехід до пізнання соціального буття. Мислитель вважає, що будь-який банальний різновид юридичного ремесла має підвалини філософської значущості і глибини, так "в діяльності суду є і етика, і метафізика, і навіть теорія пізнання, словом, уся філософія" [38].

Таким чином, дослідник приймає до розгляду філософію у трьох фундаментальних розділах, а саме етичну, метафізичну і гносеологічну сторони. Окрім сфери практичної філософії, що ґрунтується на принципі "моральнісно належного", автор визнає і інші відділи філософії. Є. Спекторський, наголошує на тому, що юриспруденція велінь, справедливості, соціальних відносин має моральний характер. Оскільки право працює з феноменами міжлюдської взаємодії, різновидами соціального досвіду у різних формах життєсвіту в цілому, і конкретно особою зокрема, відповідно така проєкція має моральні передумови та наслідки діяльності. Право за Є. Спекторським має не так культурне, а саме моральне забарвлення. Підтверджуючи думку про важливість метафізики для правознавства, автор звертається до аргументів Б. Чичеріна, який наголошував, що завдяки метафізиці тільки і можна збагнути сутність права і юридичної проблематики. Вивчення метафізики дозволяє сприймати "світ буття предметів, що виходять за межі наукового досвіду" [39]. Головне питання теорії пізнання, це реальність світу з якою має справу право, себто реальність ідей, понять і концептів правових феноменів. Відповідно реальність правової норми виявляється в тому що вона діє

не в "сенси wirken, а в сенси gelten", право має працювати лише з дійсністю моральною (das Geltende) [40].

У якості проміжного висновку, можемо зафіксувати, що етику, метафізику, гносеологію, Є. Спекторський відзначає як вкрай необхідні складові вивчення феномена права, а відсутність інтересу до філософії вважає ознакою невігласів. Мислитель пов'язує філософію безпосередньо з практиками життєсвіту, з метою чого послуговується трьома ґрунтовними розділами філософського знання, що покликані, по-перше, сприяти масштабності сприйняття, по-друге, критично переосмислювати діюче право, по-третє, оцінювати останнє (право – В. О.) з точки зору моралі. Філософія дає критерій для оцінки права, виявляє його внутрішні суперечності, і долає догматизм приписів, що несуть досвід передсудів і не є ефективними для життєсвіту. При цьому дослідник не відкидає метафізику як абстрактний пошук трансцендентального, а, навпаки, проголошує за необхідність вихід за межі обмеженого наукового досвіду, і пропонує оцінку феноменів дійсності з позицій розумно-моральних начал. В поглядах Є. Спекторського домінуючою є етична складова філософського знання. До речі тезу щодо домінування етичної складової у вивченні історії філософії права відстоював С. Бершадський (1850–1896), екстраординарний професор кафедри енциклопедії права і історії філософії права Санкт-Петербурзького університету. Мислитель в межах свого підходу розводив наступні поняття, "філософія права", "історія права", "історія філософії права". Звідси, філософія права є дослідженням принципів права, історія права є дослідженням принципів розвитку права, а історія філософії права є дослідженням причин виникнення багатоманіття етичних теорій, що і були підґрунтям вчення про право [41]. Тобто, задача історії філософії права полягає у поясненні природи обґрунтування різних етичних начал, виявленні міри значущості цих теорій в процесі змін філософських систем. Є. Спекторський наголошує, що історія філософії, а саме її етична складова вивчає виникнення проблем, умови їх походження і подальшого розвитку. Історія філософії цікавить мислителя з точки зору вивчення ґенези проблем, їх формулювання. Останнє і є ознакою актуалізації проблемного підходу до вивчення досвіду минулого, а не обмеження дослідження ілюстрацією "портретної галереї філософів". Звідси, робота з досвідом минулого, а саме історико-філософська реконструкція передбачає не оцінку філософських поглядів того чи іншого мислителя, а таку ґерменевтичну настанову як розуміння і тлумачення, як і чому є двома ключовими питаннями для історика філософії. Філософія "не говорить останнього слова в вирішенні проблем, але їй належить перше слово в їх формулюванні" [42]. Є. Спекторський підтримує споконвічну мудрість філософії, що запитання для філософа більш дорогоцінне ніж відповідь.

На основі проаналізованого матеріалу можна стверджувати, що розуміння філософії права представниками університету Святого Володимира має розглядатися не тільки як історія ідей або "колекція" інтерпретацій поняття права, а у контексті визначення тенденцій та характерних аспектів філософії права як напрямку української академічної філософії

XIX – поч. XX ст. Також можна зазначити, що характерною рисою розглянутих підходів до осмислення філософії права є їх орієнтованість на ідею природного права, або спроба поєднання ідеалів природного та значущості позитивного права.

Спільним чинником, який об'єднує вище розглянуті підходи є історико-філософська реконструкція філософсько-правових поглядів, починаючи від античної до новочасної думки, їх критичне переосмислення, а також розвиток теоретичних засад, що сприяють вирішенню методологічних питань філософії права зокрема та практичних запитів правознавства в цілому. Домінуючим визначенням філософії права у межах вище проілюстрованих підходів є акцент на масштабності філософії, її здатності поєднувати різноманіття інтерпретацій в строгості поняття, критично переосмислювати та тлумачити досвід минулого, аналізувати суперечності догматичного позитивного права.

На основі здійсненої історико-філософської реконструкції поглядів К. Неволіна, М. Пилянкевича, М. Ренненкампа, Є. Трубецького, Є. Спекторського стає можливим і реконструкція вітчизняного філософсько-правового середовища, в якому домінуючим є критичне переосмислення основних питань філософії права, а саме співвідношення позитивного і природного права, закону і законодавств, моралі і права, які були предметом наукових розвідок європейських філософів права. Що дає підстави мовити про вітчизняну філософію права як напрям української академічної філософії XIX – поч. XX ст. і розглядати її (вітчизняну філософію права – В. О.) у європейському філософсько-правовому контексті.

1. *Савайда О.* Заснування та розвиток енциклопедії права в Київському ун-ті Святого Володимира [Текст] // Вісн. Акад. управління МВС. – 2009. – № 3. – С. 132–142. 2. *Філософія та енциклопедія права в Університеті Святого Володимира* [Текст] : у 2 кн. / за ред. І. С. Гриценка; редкол.: П. П. Андрушко, Г. І. Балюк, І. А. Безклубий та ін. – К. : Либідь, 2011. – Кн. I. – 560 с.; Кн. II. – 448 с. – (Пам'ятки правничої думки Київського університету). 3. *Прокопов Д. Є.* Розвиток теорії природного права у вітчизняній і російській правовій думці (середина XIX – початок XX ст.) [Текст] / Д. Є. Прокопов. – К. : Логос, 2011. – 544 с. 4. *Ковальчук О. М.* Теорія права у працях вчених Київського університету: (XIX – початку XX століття) [Текст] / О. М. Ковальчук. – К. : Юрінком Інтер, 2011. – 190, [2] с. 5. *Чигирик І. І.* Студентство Університету Св. Володимира: історико-правовий аспект (історіографія проблеми) [Текст] // Вісн. – 2011. – № 2. – С. 133–143. – (Політика, історія, культура). 6. *Бондарук Т. І.* Основоположники Київської історико-юридичної школи. М. Ф. Владимирський-Буданов і Ф. І. Леонтович [Текст] / Т. І. Бондарук. – К., 1995. – 25 с. 7. *Моцелков Е. Н.* История философии права как университетская дисциплина дореволюционной России [Текст] // Каспийский регион: политика, экономика, культура. – 2010. – № 3(24). – С. 37–45. 8. *Литвинов О. М.* Проблеми історії філософії права як навчальної дисципліни в контексті відродження вітчизняної філософії права [Текст] // Проблеми філософії права. – 2003. – Т. 1. – С. 184–186. 9. *Музика І. В.* З історії вітчизняної соціології права: Є. В. Спекторський [Текст] // Правова держава : щорічник наук. пр. – 2010. – Вип. 21. – С. 19–23. 10. *Ректори Київського університету 1834–2006* [Текст] / В. В. Скопенко, В. А. Короткий, Т. В. Табенська та ін. – К. : Либідь, 2006. – С. 132–133. 11. *Неволин К. А.* Энциклопедия законоведения [Текст] // Полное собрание сочинений. – СПб. : Тип. Эдуарда Праца, 1857. – Т. 1. – С. 31. 12. Там же. – С. 32. 13. *Прокопов Д. Є.* Зазн. пр. – С. 193. 14. Там само. – С. 192. 15. *Неволин К. А.* Энциклопедия законоведения. – С. 78. 16. Там же. – С. 86. 17. *Шершеневич Г. Ф.* Общая теория права [Текст] / Г. Ф. Шершеневич. – М. : Изд. Бр. Башмаковых, 1910. – Вып. первый. – С. 20. 18. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии [Текст] / Г. В. Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 1993. – Кн. 1. – 350 с. 19. *Прокопов Д. Є.* Зазн. пр. – С. 192. 20. Там само. – С. 202. 21. *Неволин К. А.* История философии законодательства [Текст] // Полное собрание сочинений. – СПб. : Тип. Эдуарда Праца, 1857. – Т. 1. – С. 500. 22. *Пилянкевич Н. И.* История философии права [Текст] // Філософія та енциклопедія права в Універ-

ситеті Святого Володимира : у 2 кн. Кн. 1 / за ред. І. С. Гриценка. – К. : Либідь, 2011. – С. 118. – (Пам'ятки правничої думки Київського університету). 23. *Ренненкампф Н. К.* Юридическая энциклопедия [Текст] // Філософія та енциклопедія права в Університеті Святого Володимира : у 2 кн. Кн. 1 / за ред. І. С. Гриценка. – К. : Либідь, 2011. – С. 313–435. – (Пам'ятки правничої думки Київського університету). 24. *Ренненкампф Н. К.* Программа по предмету юридической энциклопедии [Текст] // Філософія та енциклопедія права в Університеті Святого Володимира : у 2 кн. Кн. 1 / за ред. І. С. Гриценка. – К. : Либідь, 2011. – С. 307–312. – (Пам'ятки правничої думки Київського університету). 25. *Михайловский И. В.* Очерки философии права [Текст] / И. В. Михайловский. – Томск : Тип. В. М. Посохина, 1914. – Т. I. – С. 33. 26. *Трубецкой Е. Н.* История философии права [Текст] // Філософія та енциклопедія права в Університеті Святого Володимира : у 2 кн. Кн. 2 / за ред. І. С. Гриценка. – К. : Либідь, 2011. – С. 5–226. – (Пам'ятки правничої думки Київського університету). 27. *Трубецкой Е. Н.* История философии права (новой) [Текст] / Е. Н. Трубецкой. – Киев : Печатня С. П. Яковлева, 1898. – С. 31. 28. *Кузнецов Э. В.* Философия права в России [Текст] / Э. В. Кузнецов. – М. : Юрид. лит-ра, 1989. – С. 99. 29. *Шершеневич Г. Ф.* Зазн пр. – С. 62. 30. *Трубецкой Е. Н.* Энциклопедия права [Текст] // Філософія та енциклопедія права в Університеті Святого Володимира : у 2 кн. Кн. 2 / за ред. І. С. Гриценка. – К. : Либідь, 2011. – С. 267. – (Пам'ятки правничої думки Київського університету). 31. Там же. – С. 269. 32. Там же. – С. 272. 33. Там же. – С. 273. 34. *Спекторский Е. В.* Юриспруденция и философия [Текст] // Філософія та енциклопедія права в Університеті Святого Володимира : у 2 кн. Кн. 2 / за ред. І. С. Гриценка. – К. : Либідь, 2011. – С. 404. – (Пам'ятки правничої думки Київського університету). 35. Там же. – С. 394. 36. Там же. – С. 383. 37. *Алексеев Н. Н.* Введение в изучение права [Текст] / Н. Н. Алексеев. – М. : Тип. Я. Г. Сафонова, 1918. – С. 158. 38. *Спекторский Е. В.* Юриспруденция и философия. – С. 385. 39. Там же. – С. 397. 40. Там же. – С. 403. 41. *Бершадский С. А.* Очерки истории философии права [Текст] / С. А. Бершадский. – СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1892. – Вып. I. – С. 3. 42. *Спекторский Е. В.* Пособие к лекциям по истории философии права [Текст] / Е. В. Спекторский. – Киев : Тип. Прогресс, 1918. – С. 11.

Надійшла до редколегії 15.04.13

В. Ю. Омельченко

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВЫХ УЧЕНИЙ В УНИВЕРСИТЕТЕ Св. ВЛАДИМИРА

В статье предлагается модель историко-философской реконструкции философско-правовых воззрений К. Неволина, Н. Пылянкевича, Н. Ренненкампа, Е. Трубецкого, Е. Спекторского, осуществлена их систематизация и обобщение. Осмысленно тенденции становления и развития идеи философии права в университете Св. Владимира. Проиллюстрированы особенности истолкования и понимания предмета философии права, специфики её заданий в контексте университетской философско-правовой традиции. Определены условия возможности применения её результатов к дальнейшему исследованию философско-правовых концепций отечественной академической философии XIX – нач. XX вв.

Ключевые слова: философия права, история философии права, энциклопедия права, университет Святого Владимира, историко-философская реконструкция.

V. Y. Omelchenko

CONCEPTUAL BASES OF FORMATION AND DEVELOPMENT OF STUDIES IN PHILOSOPHY OF RIGHT AT THE UNIVERSITY OF ST. VOLODYMYR

The article proposes a model of historical and philosophical reconstruction of philosophical and legal views of K. Nevolin, M. Pylyankevych, M. Rennenkampf, E. Trubetskoy, E. Spektorsky by their systematization and generalization. It is comprehended tendencies of formation and development of idea of legal philosophy at St. Vladimir's university. It is illustrated features of interpretation and understanding of a subject of legal philosophy, specifics of its tasks in a context of university philosophical and legal tradition. The conditions of possibility of application of their results to further research of philosophical and legal concepts of national academic philosophy of XIX – the beginning of the XX century are determined.

Keywords: philosophy of law, history of legal philosophy, Encyclopedia of Law, University of Saint Vladimir, historical and philosophical reconstruction.

ТЕКСТ В КУЛЬТУРІ: ФІЛОСОФСЬКО-СМИСЛОВИЙ ТА СОЦІАЛЬНО-ІНСТРУМЕНТАЛЬНИЙ ПАРАМЕТРИ

Стаття присвячена висвітленню феномену тексту як наративу світосприйняття сучасності. Мова йде про його функціональність, прагматичну доречність, з іншого боку – богемність та гедоністичність.

Ключові слова: текст, Великий текст, письмо, дискурс.

Метою цієї статті є окреслення смислового та фізичного вимірів існування такого феномену, як текст. Адже й індивід провадить своє існування одразу у двох площинах: у фізичному та смисловому просторі, при чому перший слугує становленню, фіксуванню та збереженню останнього. Врешті, як реальний, "буденний" простір, так і простір значеннєвої ієрархії, тобто життєвих пріоритетів, є свідомісно породженими. Тому доцільно порівнювати ці два реєстри людського життя (фізичний та смисловий) для визначення значущості кожного з них.

Ті матеріальні артефакти, які прийнято вважати культурними цінностями й місце котрих – у музеях, вартісні не в силу своєї матеріальності, а завдяки трансляванню, передаванню значень зі сфери смислового виміру життя. Це приклад того, як фізична наочність підпорядковується споглядуваній, свідомісній значеннєвості. У зв'язку з цим особливо цікавим є аналіз явища тексту як матеріально витворюваного сховку нематеріальних, свідомісних, духовних смислів.

Текст важко оцінити через його знаряддєвість, як більшість витворів людини, що покликані до життя прагматично-прикладними мотивами. Його не можливо включити в простий безпосередній виробничий процес, де має місце наочне контактування виробника з сировиною, знаряддям та продуктом праці. Він слугує своєму творцеві опосередковано як фізично фіксований місток до уможядного, нематеріального знання. Хоча текстові не варто відмовляти у наявності в нього фізичних властивостей (взяти до прикладу його найпростіший варіант – книгу як результат знакової діяльності), однак вони є першорядними виключно для колекціонерів-букіністів. Мета ж знакової діяльності – в смислах, прихованих за чорнильно-паперовою наочністю сторінок.

Текст напряму покликаний фіксувати, зберігати й транслювати значення. Він є матеріально-нематеріальним, наочно-свідомісним артефактом перетворюючої активності індивіда. Знаково фіксовані знання лише через свого творця й транслятора включаються до вище згаданого виробничого процесу. Саме ось ця медіативність людини (посередництво між фізичною й нефізичною реальностями) як продуцента й концептуалізатора праці робить індивіда таким важливим й непередбачуваним компонентом виробничого ланцюжка. Саме перебування на межі, одночасна включеність людини в обидва реєстри свого існування: матеріа-

льного й знакового – забезпечує їй здатність бути господарем своєї долі; відкрити простір свободи; перетворити світ "під себе"; маніпулюючи знаковою реальністю, підпорядкувати її матеріально.

Культура, як особливий прояв творчо-перетворюючої природи людини, й інструментально, й наслідково є сферою її знакової діяльності. Способом організації, впорядкування, трансляції й відтворення заданого змісту є текст.

У широкому розумінні, текст і є цією культурною знаковістю. Це середовище й процес нарощування, упорядкування й перегруповування помежового (матеріально-умоглядного) середовища провадження людського життя. Тобто, текст не можна розглядати за його наочною атрибутикою, адже він покликаний транслювати задум, нехай і через знаковість в архітектурі, живописі або письмі. Згідно постструктуралістської інтерпретації тексту як тотальної знаковості, що нарощується на часову вісь (М. Бахтін, Р. Барт), всі людські зусилля у їх культурному значенні є потенційно текстуальними. Отож, текст – це продукт людської діяльності, тоді як останню можна окреслити принципово текстуальною, у тому значенні, що вона спрямована на виражальне зусилля як постійно триваючий процес.

Михайло Бахтін зазначав, що вивчати людину інакше, ніж через тексти, не можливо, адже "гуманітарна думка народжується як думка про чужі думки, волевиявлення, маніфестації, вираження..., які реалізовані й дані дослідникам тільки у вигляді тексту. Якими б не були цілі дослідження, вихідним пунктом може бути тільки текст" [1].

У цій упорядкованій системі знаків людина відшукує свій діяльнісний самопрояв не через повторюваність біологічних життєдіяльних актів, а через щоразу нове зусилля, спрямоване на значеннєве з'ясування.

Найпростішим, найочевиднішим, найпершим у асоціативному ряду уявленням про текст є його письмова іпостась. Саме її ми й будемо мати на увазі в нашому подальшому аналізуванні, тим паче, що більшість дослідників даного предмету (тексту) й мали на увазі саме його писемно-графічний прояв.

Так, Ж. Деріда здійснив критику "голосового" поширення істини, адже такий спосіб її прояву викликає ефект "самозбудження" щодо промовляючого. Мовець втрачає обриси аналізованого предмета, зосереджуючись на засобах вираження, все більше заглиблюючись у дихотомію означуваного й означаючого. Голос в даному разі і є таким означаючим, а оскільки він органічніший людині в силу витоковості з її тілесності, відбувається підміна акцентів, перенесення уваги з предмета розгляду та його атрибутів на себе й власні риторичні особливості. Мовець все більше націлюється на слова, на виразність, а не на виражальність.

Письмо ж, опосередковуючи голос, не має такого "самозбуджуючого" ефекту, тому його важче звинуватити в самоспогляданні та самозамилуванні. Йому легше наблизитись до суті, до того онтологічного прояву реальності, що за античною традицією зветься буттям. Записана істина – об'єктивніша, чесніша; вона з'ясовує, а не переконує чи запевняє. "Те, що говориться про звук взагалі, тим більше відноситься до фонії (phonie), в

якій акт слухання власного мовлення приводить суб'єкта в стан самозбудження й забезпечує його самовіднесеність всередині деякої ідеальної стихії... Фоноцентризм співпадає з історичною (historiale) визначеністю смислу буття..." [2]. Індивід замикається в межах певної традиції потрактування, він більше переконує, ніж запитує чи з'ясовує в такій ситуації.

Сократична традиція усності знання спричинила ставлення до писемного фіксування, до записаного знаку як до "означуючого деякого означуючого, котре, у свою чергу, означає вічну істину... Що ж стосується письма чуттєво даного, то... воно мислиться у зв'язку з культурою, технікою, артефактом – як знаряддя людини, як пастка кінцевої істоти...", – наголошує Ж. Деріда [3]. Писемно фіксований знак потрактовується як другорядний, незначний, принижений, на відміну від "первинного" – фонійного. Разом з тим, не можливо відмовитись від писемності на користь усної традиції, бо генеральні думки підлягають нівеляції, спрощенню, перекоцуванню акцентів при невідворотній зміні словесного порядку. Дослівну ж повторюваність може забезпечити лише графічне фіксування думок. Так, складні монотеїстичні релігії – іудаїзм, іслам, християнство – оперують саме текстами, що набули статусу сакральних.

До писемності й текстуальності існує два полярих ставлення: технічно-знаряддєве та довірливо-звеличувальне. Так, В. Топоров розрізняє два види текстових просторів, дві принципово відмінні текстові іпостасі: "великі" тексти та "звичайні". До перших можна віднести священні книги релігій чи моралізуючі художні твори, до других – технічно чи прагматично інформуючі записи. "Різниця між текстом звичайним і "великим" не кількісна, а якісна: "великий" текст ні в якому разі не визначається через зайнятий ним зовнішній простір. Створення "великих" текстів є здійсненням права на ту внутрішню свободу, котра і створює "новий простір і новий час", тобто нову сферу буття, окреслювану як подолання тварності й смерті, як образ вічного життя й безсмертя" [4]. Ж. Деріда з того ж приводу зауважив, що письмо у звичному значенні слова – це мертва буква, носій смерті, пригнічувач життя. З іншого боку (і це виворіт того ж самого), письмо в метафоричному значенні слова – природнє, божественне, живе письмо – шанується, адже воно рівнозначне першопочатку всіх цінностей, голосу свідомості як божественному закону, серцю, почуттю". Саме таке значення правдивості внутрішнього голосу вклав у уста свого героя Воланда Михайло Булгаков у творі "Майстер і Маргарита", коли той твердив "рукописи не горять".

Текст як явище перебуває в особливій зоні значеннєвої турбулентності, адже це середовище й наслідок неперервної перетворюючої діяльності людини. Матеріальний світ інерційний, бо він підлягає детермінації фізичних законів. Знаковий же вимір життя існує за іншими законами, підвладними людині. Тому текстовий вимір життя є тим омріяним раєм, де індивід сам собі господар, де счезає фізичність простору й часу, де індивід відшукує натяк, хоча б мляву обіцянку, на тривалість: "Подібно до того, як міфопоетичний простір "сильніший" простору профанного, – веде далі В. Топоров, – (нехай він побутовий, геометричний, фі-

зичний і т. д.), так і внутрішній простір художнього твору "сильніший" будь-якого зовнішнього простору. В цьому значенні такий текст виступає як деякий експериментальний простір, на якому конструюються, випробовуються, перевіряються ніде більше не мислимі можливості. Тому не випадково, що "сильні" тексти характеризуються як міфопоетичний простір, наявністю в них Естетичного начала, логічних потенцій, внутрішньої свободи. Внутрішній (текстовий) простір свободи незрівнянно складніший, насиченіший й енергетичніший зовнішнього простору. Він приховує в собі різного роду сумації сил, неочікуваності, парадокси; він вибуховий й принципово ентропійний. В ньому знімається проблема розмірності й відділеності простору та часу. Він є чистою творчістю як подолання всього просторово-часового, як досягнення вищої свободи" [5].

Текст звільняє людину не лише від її фізіологічно-матеріальної вичерпності, але й від її життєвої обумовленості, тобто вирятуює через виведення у сферу онтологічного виміру. На рівні ж онтичному, тобто земному, соціально обумовленому, текст є втечею від управлінської підконтрольності, владної тотальності. Адже колективність завжди передбачає підкореність, стратифікаційну впорядкованість. Владна мікрофізика (теорія М. Фуко про повсюдне поширення влади) спричиняє до управління індивідом через типізацію його життєвих проявів, думок, устремлінь.

Література, публіцистика, наукова критика підпорядковані цій "владній насиченості". Ролан Барт пропонує сховок від цієї тотальності в "тексті-задоволенні". Останній здатен протистояти стереотипності світоуявлень та світопоглядів, оскільки викликає відчуття розгубленості, розхитуючи, розширюючи, розмикаючи звичність історичних, культурних, психологічних обріїв читача, піддаючи сумніву його смаки. Разом з тим, саме через задоволення, насолоду індивід знаходить власну самототожність, бо ці відчуття є принципово асоціальними. Текст-задоволення змінює стан свідомості, шокує, кидає виклик й не зустрічає гідного супротивника. Індивід потрапляє в полон текстового простору.

Такий стосунок з текстом – це суперечливий стан комфорту, наповненості культурою й певний поштовх, потрясіння. "Задоволення, однак, зовсім не є однією зі складових тексту, елементом, що безхитрісно випадає в осад; воно не підкоряється ані логіці розуму, ані логіці відчуття; задоволення – це зрушення, дрейф, дещо революційне й у той же час асоціальне; право на нього не може бути закріплене за жодним колективом, за жодним типом ментальності, за жодним ідіолектом" [6].

Текст задає дистанцію світо- й самоспоглядання. Тому цивілізація книги – потенційно критична, рефлексуюча. Сучасна ж візуалізація культури, завдяки теле- й медіа простору як альтернативного простору книги, не дає права й можливості на дистанціювання, відмежованість, вона претендує на повну залученість, включеність, а отже й підконтрольність індивіда. А тому візуальна цивілізація принципово маніпулятивна, владно детермінована.

Текст кидає виклик системі, може не погоджуватися й ставити запитання, перетворюючись на самодостатнього соціального агента, адже він

виходить з-під влади пануючого владного дискурсу, не належить читачеві, втрачає автора. Останній долучений до нього виключно гіпотетично. Михайло Бахтін з цього приводу зазначав: "Ми відчуваємо його у всьому як чисте зображуюче начало, а не як зображений образ... Від зображуючого автора немає шляхів до автора-людини... Письменник – це той, хто вміє працювати з мовою, перебуваючи поза мовою, хто володіє даром непрямого говоріння" [7]. Суголосно цій думці звучить твердження М. Фуко про "смерть автора" (нівелювання автора-людини) як акт породження авторства (явища безособового, інтерпретативного, що навішує ярлик стилю, започатковує традицію, але не відсилає до певної людської іпостасі).

Текст набуває соціальної незалежної активності, якщо він досягає рівня чи статусу "тексту-задоволення". Його виключність полягає в незмінному ефекті "окультурення", "отрезвіння", "виклику" – а це вже замах на класичність. До речі, Р. Барт апелює саме до тих письменників і творів, котрі вже визнані класичними, хрестоматійними, зокрема до Марселя Пруста. Ми знову подибуємо тут завуальовану елітизацію, поділ текстів на високі, непроминуші й "технічні".

Текст ставить читача перед невизначеністю дійсності, усуваючи авторитети системи й автора як тих, хто здатен вирішувати поставлені дилеми. Він шокує й спрямовує читача на самого себе. Текст – це вже не абстрактна спроба пера. Система в ньому подолана. Він дарує читачеві незрівнянне відчуття ізольованості й у той же час умиротворення.

Текст, таким чином, є проміжним сегментом, що пов'язує суб'єкта з культурою, натякає на його особистісність, через мовну знаковість вводить його у широкий контекст людських звершень, усуваючи бар'єр історичності: часової й просторової розмежованості між людьми, тобто робить індивіда сучасником кожної епохи. Він зберігає, консервує ті смисли, значення двох дихотомій, які не актуалізуються в сучасності, але багато в чому її пояснюють та виправдовують. Тексти розширюють горизонти життєвих очікувань. Українська дослідниця Є. Більченко з цього приводу наголосила: "Цей момент читацької свободи (з вічною небезпекою всездозволеності) закономірно впливає із таких особливостей тексту, як-то: динамізм його смислових рамок, залежність від контексту (дискурсу, "життєсвіту"); полісемантичність, наявність у його "тілі" явних чи прихованих фрагментів чужих текстів, здатність до трансцендування нових смислів у нових текстах – у відповідь на виклик суб'єкта, який читає даний текст" [8].

Так, Ю. Лотман стверджував, що однією з найважливіших функцій тексту є конденсація культурної пам'яті. Він зберігає свої попередні тексти, тобто ті значення, котрі свого часу входили в порядок дискурсу й, можливо, були витіснені в область дискурсивності. "Таким чином, смисловий простір тексту постійно розширюється в часі, вступаючи у відносини з культурною традицією, й саме культурна активність тексту є умовою його існування в часі і його ж власною динамікою" [9].

В культурологічному аспекті саме тексти є показово вигідним матеріалом, оскільки усно поширювана інформація часто випадає з контекстуальної тривалості, а тому вона менш значуща, менш кодифікована, осмис-

лена, менш відповідальна. Тому за відсутності документальних текстів дослідники звертаються до архітектурного, живописного, музичного кодів, текстуалізуючи, а потім аналізуючи їх. Адже історично значимими можуть бути лише тексти, тобто знаково виражені, а отже й збережені, дані.

Графічна фіксація тексту не робить його комунікативно відособленим. Тексти теж вступають у діалог, перегукування, породжуючи явище інтертекстуальності. Остання є не просто культурною пам'яттю, це вже колективна культурна пам'ять, що задає й підтримує традицію прочитань, потрактувань значень, роблячи деякі тексти "класичними". Це дає можливість створення нової зрозумілої контекстної інформації. Інтертекстуальність спрацьовує як культурне акумулювання, оскільки часовий текстовий вимір є вертикальним, діахронним. В той час, як усне мовлення перебуває в горизонтальній, синхронній часовості.

Завдяки текстам досягається однорідність, внутрішня взаємопов'язаність простору конкретної культури. Крім того, текстуалізація уможливлює міжкультурний діалог. Представник іншої культурної традиції – це все одно людина, просто потенційний комунікант, справжнім же культурним актором, культурним агентом (інтерпретатором, що передає суть, а не демонструє) може бути тільки текст. Він є об'ємною цілісністю, яка завдяки різноманітності способів упорядкування й організації, здатна порізному інформувати (як історична хроніка, літопис, проза, поезія).

Простір діалогізації охоплюється поняттям контексту. Це спосіб "перегукування" текстів, вихід кожного з них за власні рамки, збагачення початково не включеними до нього смислами. В контексті текст з означуючого перетворюється на означуване. Думка є скінченною при прив'язці її до автора, до суб'єкта, котрий її породив. Виходячи з-під його контролю, вона перетворюється на невичерпну, потребує постійного значеннєвого збагачення. Такою скарбницею інтерпретативних акцентів і виступає контекст. Його простір є змінюваним, оскільки охоплює собою найголовніші динамічні людські прояви – мислення та діяльність. М. Рац з цього приводу зазначив: "Контекст, таким чином, задає мисленнєвий (та/або діяльнісний) простір існування тексту чи того, що цим текстом означається" [10]. Через контекст текст отримує свою легітимність, віднаходить своє застосування, прив'язуючись до певних смислових традицій. Текст стає значимим, вступаючи в дискурс; припиняє бути амбівалентним, займаючи власне місце в асоціативному чи аргументативному ряду на користь деяких значеннєвостей. Так він втрачає характеристики об'єкта людської творчості, перетворюючись на діяльнісний процес. Іншими словами, текст припиняє бути виключно книгою, включаючись в значеннєвий обіг, через який життя осмислюється не просто як тривалість, а як певна якість цієї тривалості. Він переміщується з полиць у людську свідомість.

Так слова, мова узалежнюють від себе матеріальну сферу життя. Аналізуючи трансформації мовлення, новостворених понять можна краще зрозуміти сучасність чи побачити тенденції майбутніх змін. Саме на таку тенденцію орієнтується сучасний капіталізм – інформаційно залежний капіталізм або, як його називають британські дослідники Лілі

Коуліаракі (Chouliaraki Lilie) та Норман Ферклоф (Fairclough Norman), "новий капіталізм"[11].

За умов пізнього модерну чи нового капіталізму (терміни Н. Ферклофа) текст стає інструментальним, а не "великим" як у традиційних культурах, коли в ньому фіксувалися пограничні ціннісні установки, якими координувалося усне повсякденне життя. Сучасна ж повсякденність вимагає графічного фіксування, письмовості, текстовості як знарядь виявлення наявності тих чи інших явищ дійсності.

Отож, медіативна сфера стала не просто "домом людської культури", вона наклала відбиток на всі сфери діяльності, стала тим містком, що провів людство до його теперішнього майбутнього. Не тільки діяльність набрала вираженості у знаковій впорядкованості – тексти, а й мислення почало легітимуватись не просто мовленням, а цілком конкретною формою його провадження – письмово-графічною. Те, що не фіксується письмово – не існує, не потрапляє в обіг інформаційного споживання, не вливається в існуючий домінуючий чи контр-дискурс.

1. *Бахтин М.* Проблема текста : Опыт философского анализа [Электронный ресурс] / Михаил Бахтин. – Режим доступа : <http://www.gumer.info>. 2. *Деррида Жак.* О грамматологии / Жак Деррида ; [пер. с фр. Н. Автономовой]. – М. : Издательская фирма "Ad Marginem", 2000. – С. 126. 3. Там же. – С. 130. 4. *Топоров В. Н.* Пространство и текст[Электронный ресурс] / Владимир Николаевич Топоров. – Режим доступа : http://ec-dejavu.ru/p/Publ_Torogov_Space.html. 5. Там же. 6. *Барт Р.* Удовольствие от текста // Барт Р. Избранные работы. Семиотика / [пер. с фр. Г. К. Косикова]. – М. : Прогресс, 1989. – С. 480. 7. *Бахтин М.* Указ. соч. 8. *Більченко Є.* Труднощі перекладу: діалого-культурологічний аспект / Євгенія Більченко, Сергій Русаков // *Діалог. Комунікація. Дискурс.* Тези четвертої студентсько-аспірантської міждисциплінарної конференції "Філософія. Нове покоління". – К. : Видавничий проект Миколи Ковальчука, 2009. – С. 100. 9. *Лотман Ю. М.* Семиосфера ; Культура и взрыв; Внутри мыслящих миров; Статьи ; Исследования ; Заметки / Юрий Михайлович Лотман. – СПб. : Искусство-СПб, 2004. – С. 153. 10. *Рац М.* Матеріали к понятію контекста // *Вопр. философии.* – 2006. – № 3. – С. 84. 11. *Fairclough Norman.* Discourse and Social Change / Norman Fairclough. – Cambridge : Polity Press, 2003. – 259 p.

Надійшла до редколегії 15.04.13

Л. В. Осадча

ТЕКСТ В КУЛЬТУРЕ: ФИЛОСОФСКО-СМЫСЛОВОЙ И СОЦИАЛЬНО-ИНСТРУМЕНТАЛЬНЫЙ ПАРАМЕТРЫ

Статья посвящается определению феномена текста как нарратива мировосприятия современности. Речь идет об его функциональности, прагматической уместности, с другой стороны – божественности и гедонистичности.

Ключевые слова: текст, Великий текст, письмо, дискурс.

L. V. Osadcha

TEXT IN CULTURE: PHILOSOPHY-SEMANTIC AND SOCIAL-INSTRUMENTAL PARAMETERS

The article is devoted to the phenomenon of the text as a narrative of modernity. It has a functional, pragmatic relevance, but on the other hand – it is bohemnic and hedonistic.

Keywords: text, large text, writing, discourse.

МОВИ БОГОСЛУЖІННЯ У КОНТЕКСТІ СИСТЕМИ ЦІННОСТЕЙ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

Мови культу, відмінні від мов повсякденного спілкування, існують у всіх релігійних традиціях, стверджує автор, але разом з тим у ході процесу секуляризації змінюється і сама релігія, і відношення до мови богослужіння. Це проявляється в обмирщенні цілого ряду релігійних практик і в тому числі практики використання мови богослужіння. Секуляризація, складова частина якої – десаκραлізація, виражається в тому числі і в переході на національні мови в практиці богослужіння.

Останнє вважається автором як спроба пом'якшення контрасту (заперечення) між мовою культу та мовою повсякденного спілкування.

Ключові слова: мови культу, мови повсякденного спілкування, мови богослужіння, релігійна традиція, процес секуляризації, зміни, національна мова.

1. Мови культу і процес секуляризації. Мови культу, відмінні від мов повсякденного спілкування, існують у всіх релігійних традиціях і у багатьох конфесіях і домінаціях: грецька – у східних християнських церквах, іврит – у іудеїв, церковно-слов'янська – у православних слов'ян, латина – у католиків, санскрит – у індуїстів, палі і тибетська мова – у буддистів, класична арабська – у мусульман. Разом з тим у ході процесу секуляризації змінюється і сама релігія, і ставлення до мови богослужіння. Це проявляється в обмирщенні цілого ряду релігійних практик і в тому числі практики використання мови богослужіння. Секуляризація, складова частина якої – десакралізація, виражається в тому числі і в переході на національні мови в практиці богослужіння.

Процес секуляризації інституалізованої релігії, сполучений з процесом модернізації почався в Європі в епоху Реформації. Першопочатково цим терміном визначали передачу певних функцій із ведення церковних властей в ведення світських. Секуляризація, якщо розглядати її в категорії проекту по створенню світської системи цінностей і деклерикалізації політичної влади, припускала відмову від неодмінної релігійної обумовленості тих символів, на яких будується культура. Це не могло не приводити до ревізії використання мови богослужіння. Ця ревізія, яка виникла першопочатково в рамках протестантизму, припускала переклад богослужіння на мирську мову. Незабаром цей процес вийшов за рамки протестантських конфесій (пютерани, кальвіністи, методисти) і став тою чи іншою мірою захоплювати зовсім інші конфесії і релігійні традиції.

На сьогоднішній день в культових практиках практично всіх конфесій, які раніше використовували культові мови, відмінні від мови повсякденності, ми бачимо використання двох мов, хоча і в різних пропорціях. Ця диглосія, яка проявляється у функціональному розділенні двох мов, розглядається автором цієї роботи як спроба пом'якшити опозицію мови богослужіння і мови повсякденного спілкування.

Вказана вище опозиція проглядається серед різних конфесій і деномінацій. Серед буддистів Росії в якості мов богослужіння виступає тибет-

ська, бурятська і монгольська мови. Серед російських буддистських общин позахрамового типу ми бачимо сполучення санскриту і російської з очевидною перевагою останньої. Кришнаїти також практикують практику сполучення санскриту з мовою країни перебування. Приблизно така сама ситуація з класичною арабською мовою серед мусульман найрізноманітніших країн. Класична арабська, як і санскрит, має мало спільного з повсякденними мовами спілкування народів, які традиційно сповідують іслам, однак навряд чи можна говорити про наявність яких-небудь заперечень у мусульманському середовищі проти використання богослужіння саме цією мовою. Хоча, звичайно, у різних богослужбових мов – різна дистанція з мовами повсякденного вжитку: десь вона дуже велика як у випадку з латиною, а десь відносно мала. В якості прикладу незначної мовної дистанції між мовою богослужіння і мовою повсякденного вжитку варто перш за все вказати на близькість мовної дистанції сучасного івриту і давньоєврейської мови.

Сучасні католики після Ватиканського собору 1962–1965 рр. взяли курс на модернізацію Церкви, що виразилося, в тому числі і в перекладі служби на мову тієї країни, де вона здійснюється. Однак ця модернізація повністю не викинула латину із католицького богослужіння, а тільки зробила використання цієї мови факультативною. Цікаво, що перша публічна промова на церемонії інтронізації новообраного папи римського і сьогодні здійснюється латинською мовою. Таким чином, латинська мова ще зберігається, хоча і обмежено, як мова протоколу.

Протестанти (лютерани, кальвіністи, методисти) знаходяться на протилежному боці вказаного вище ряду: у них мова богослужіння визначається, виходячи з того, яка мова превалює у повсякденному вжитку основної групи прихожан. Для цих протестантів характерно одномірно-раціоналістичне розуміння мови: вона служить тільки як засіб смислового спілкування пастиря і пастви.

В період створення держави Ізраїль іврит як розмовна мова конкурував з арабською, а також з ідишем і європейськими – англійською і німецькою – як мовами більшості єврейського населення, яке жило розсіяно. Не можна заперечувати очевидний успіх у справі реалізації цього проекту. У сучасному івриті у різних пропорціях представлений мовний матеріал єврейської мови різних епох: давньоєврейської мішнайської, середньовікової єврейської. За підрахунками дослідників, словниковий запас сучасного івриту досягає 120 тис. слів, що в 15 разів більше, ніж було в мові, якою написана Біблія.

Звичайно, говорити про іврит як сакральну мову достатньо проблематично: в іудейській культурі немає уявлень про сакральний простір і відсутнє поняття "святості", оскільки всяка сакралізація того чи іншого об'єкту сприймається як кощунство. Тим не менше уже у випадку з хасидами можна говорити про поняття сакральної мови, оскільки у них присутня ідея святості, хоча і очевидно, що хасиди не уособлюють собою весь Ізраїль. Зараз в Ізраїлі панує іврит – це і державна мова, і мова богослужіння. Іврит дуже довго функціонував тільки як мова бого-

служіння, а зараз є ще й мовою світської культури держави Ізраїль. Це – класичний приклад експансії мови культури в сферу культури і в практику повсякденного побуту.

Навіть у католиків спостерігаються наміри по реанімації латини. У 2003 р. Іоанн Павло II заснував спеціальну комісію, якій доручив розгляд можливості реабілітації латинської мови як богослужбової мови католицької церкви.

У сфері канонічного права юридичну силу мають лише тексти латинською мовою. Ця обставина стала однією з причин, за якими у 2002 р. Конгрегація католицької освіти наполягла на продовженні терміну навчання на факультетах канонічного права, зробивши акцент на необхідності ґрунтовного засвоєння студентами латинської мови. Російський дослідник ситуації з латинською мовою у сучасній католицькій церкві Ю. Стасюк вказує на створення спеціальних факультетів, видання періодики, проведення конкурсів з метою відродження латини у католиків. Засоби з реанімації цієї мови носять більш централізований характер, ніж зусилля православної церкви з відродження церковно-слов'янської мови. Намагання керівництва римсько-католицької церкви піднести латину в статус загальноприйнятої католиками мови може розглядатися як встановлення символічного зв'язку між Ватиканом і всією католицькою периферією. Культивування латини серед кліру сприяє конструюванню еліти серед духовенства і легітимізує посідання посади в римській курії.

2. Ситуація з використанням богослужбової мови у сучасному світовому православ'ї і в східнохристиянських церквах. Вказане питання не може розглядатися однозначно як дотримання ідеології традиційних ціннісних орієнтацій. Практично у всіх діаспорах мігрантів із держав, які традиційно сповідують православ'я, служби ведуться мовою країни перебування і найголовніше, що мовою служби часто, якщо не як правило, вибирається сучасний варіант мови. Ця ситуація особливо очевидна для діаспор на Заході: в США і Європі. На Україні усі деномінації, які відділилися від Московського Патріархату і створили свої церкви, служать українською мовою. Польська православна церква в літургії все частіше використовує польську мову. Румунська православна церква вже багато століть служить тільки румунською. Ефіопська православна церква донедавна служила древньою мовою ге'ез, а нині в приходах все частіше використовують сучасну амхарську мову. Ряд автокефальних православних церков, які знаходяться в арабських країнах, використовують те або інше сполучення арабської і грецької мов (по-грецьки служать в монастирях, а по-арабськи – в приходах). В Естонії, в Пюхтинському монастирі, який належить Руській православній церкві юрисдикції Московського Патріархату, частина богослужіння проходить естонською мовою. В Чувашії, тобто уже на території Росії, в православних храмах служать сучасною чуваською мовою.

Можна сказати, що світове православ'я схиляється до перекладу богослужіння національними мовами. Ситуація мало чим відрізняється від католиків, з тією лише різницею, що у католиків всього світу латина має

винятковий статус, а в православному співтоваристві питання про церковно-слав'янську мову має смисл тільки для православних слав'ян.

Однак є східнохристиянські церкви, які дотримуються іншої позиції. Це перш за все вірменська церква, а також грузинська православна церква. Ці церкви проводять богослужіння давньовірменською і давньогрузинською, хоча, як відмічають дослідники, ці варіанти мови суттєво відрізняються від сучасних вірменської і грузинської мов. Тому не так давно католикос Ілля II опублікував власний переклад на новогрузинську мову книг Нового Завіту.

Такої ж позиції дотримується і грецька православна церква, яка відстоює у богослужінні позиції старогрецької мови [1]. Варте уваги повідомлення в ЗМІ про те, що експеримент по введенню сучасної мови в Елладській церкві визнаний невдалим. У 2005 р. був здійснений 9-місячний "пілотний проект" Елладської православної церкви по використанню в ряді афінських приходів сучасної грецької мови при читанні уривків з Нового Завіту. За словами архієпископа Афінського і всієї Еллади Христодула, випробувальний термін показав, що нововведення не визвало помітного успіху у молоді. Між тим саме залучення молодих людей з метою кращого розуміння богослужіння було основним завданням невдалої програми.

Єгипетські християни – копти – читають в храмах Євангеліє по черзі арабською і коптською. Антиохійська церква – яковити – намагається по мірі можливості актуалізувати давньосирійську мову. Антиохійський яковитський патріарх Ігнатій Мар-Івас (Закка) благословив діяльність таких просвітників, як Аброхом Нуро, який випустив недавно лінгафонний курс давньосирійської (арамейської) мови для повсякденного вживання.

3. Ситуація з церковно-слав'янською мовою в сучасній Росії. Руська православна церква юрисдикції Московського Патріархату використовує церковно-слов'янську мову як мову богослужіння. Спільне у російських православних з мусульманами або буддистами в практиках використання культової мови полягає в тому, що саме богослужіння, перш за все у росіян, йде іншою мовою, ніж мова повсякденного спілкування, а проповідь читається саме останньою. Тому виправдане твердження, що "сферу релігії в Росії обслуговують: сучасна церковно-слов'янська мова і сучасна російська літературна мова, яка представлена тут однією із її частин" [2].

У цілому можна сказати, що з використанням церковно-слов'янської мови не піддається однозначній оцінці. З одного боку, можна відповідально сказати, що висловлення про церковно-слов'янську мову як "мертву мову" не мають нічого спільного з реальністю уже хоча б тому, що ця мова культивується не тільки в пасивній формі, але і в активній, бо нею продовжують створюватися богослужбові тексти. Причому, як вказує московський філолог Ф. Людоговський, спільний об'єм "богослужбових текстів, які виникли за останні 10–15 років, цілком співставний зі всім тим, що було написано у попередні три століття... Причому корпус церковно-слав'янських богослужбових текстів постійно зростає" [3].

Разом з тим церковно-слав'янська розглядається Церквою суцільно в ракурсі православної традиції, яка склалася, а не як ефективний засіб

конституювання православного співтовариства. Не дивлячись на статус церковно-слов'янської мови як мови богослужіння в Руській православній церкві, питання про цю мову не одержало окремого і всебічного розробленого програмного вирішення. Від церковно-слов'янської мови керівництво Московської Патріархії не планує відмовлятися. Правда, ситуація з цією мовою не тільки не проблематизується, але навіть не рефлектується достатньою мірою. З цього випливає, що церковно-слов'янська мова – це спадок, який треба берегти, але не як деякий ресурс, використання якого задає ту чи іншу перспективу.

Крім політики ціннісного консерватизму, який позитивно вплинув на статус церковно-слов'янської мови, необхідно вказати на ще один чинник: дедалі зростаюча кількість канонізацій. Достатньо сказати, що за весь синодальний період – з 1721 по 1896 р. (до царювання Миколи II) – було канонізовано всього п'ять святих, за Миколи II – сім людей, за час радянської влади – 17, але вже на Соборі 2000 р. – 1012 святих. Таким чином, ми бачимо не просто суттєву інтенсифікацію цього процесу, а якусь нову ситуацію, для якої автором поки не знайдено навіть термінологічного визначення.

Канонізація дає новий матеріал для богослужіння, тобто текст, який традиційно пишеться церковно-слов'янською мовою. Тому зростання канонізацій сприяє актуалізації вказаної мови.

Разом з тим крім централізованої інституції у стінах Московської Патріархії, яка створює нові канони і стихирії (церковно-слов'янською мовою), тексти церковно-слов'янською мовою пишуть миряни. Саме в цьому середовищі ми і бачимо небувалий розквіт жанру акафіста. Як вказують спеціалісти, основний приріст корпусу богослужбових текстів забезпечують саме вони [4].

Цей традиційний жанр піснеспівань був раніше в православній церкві на других ролях. Як вказує Ф. Людоговський, за минулий час число акафістів потроїлось! "Із відомих сьогодні 400 акафістів декілька десятків були написані у другій половині XIX ст., ще біля 270 – в XX–XXI ст. (з них приблизно 50–80 – в останні 10–15 років); в 1990-і рр. багато раніше написаних акафістів були опубліковані вперше або ж після довгої перерви" [5].

Варто вказати на факт написання акафістів не тільки кліром, але і мирянами. Акафісти часто пишуться без всякої санкції церковних властей і наслідком цього є дуже широкий спектр фігур і сюжетів, які прославляються в цих акафістах. Сьогодні пишуться акафісти навіть не канонізованим святам: Іоанну Грозному, Пелагеї Рязанській, Григорію Распутіну і т. д. В масі своїй вони пишуться церковнослов'янською, хоча акафіст блаженний Ксенії написано по суті російською мовою – без кличного відмінку. Важливо відмітити, що справа не тільки і не стільки у кількісних показниках, а перш за все в тому, що їх пишуть миряни, дуже часто ігноруючи інстанції Московської Патріархії.

Чому популярні акафісти? Як вказує Ф. Людоговський, "популярність акафістів пояснюється простотою їх поетики, достатньою ясністю мови, доступністю (в технічному відношенні) тексту, а також наявністю (в окремих випадках) акафіста при відсутності відповідної служби" [6].

Ці акафісти часто використовуються у позахрамових богослужіннях. Варто нагадати, що весь радянський період позахрамова форма богослужіння у церковному співтоваристві майже не практикувалася, а зараз цей вид церковного суспільного життя розповсюджується ширше. До позахрамових богослужінь відносяться виконання гімнів, молитов і акафістів під час паломництва, походів і стоянь. Під останніми мається на увазі зібрання віруючих, приурочене до якої-небудь дати і здійснюване в публічному місці. Прикметна особливість стоянь – несформованість вимог, тому і співання несанкціонованих акафістів отримує політичне забарвлення. Стояння як церковна практика не нові в православ'ї, але вони є інституційною практикою. Показово, що саме слово "стояння" як термін – достатньо новий і у вітчизняних православних словниках і енциклопедіях ще не зафіксований.

Неінституційне використання церковно-слов'янської мови, можливо, впливає на саму мову. З цього приводу спеціалісти уже відмічали, що "нинішній період написання і видання церковно-слов'янських текстів характеризується відсутністю будь-якої цензури. Це призводить не тільки до появи текстів, якість яких у віронавчальному аспекті більш ніж сумнівна, але і до розмивання кордонів церковно-слов'янської мови, до ослаблення імперативності церковно-слов'янської мовної норми і посилення її варіативності" [7].

У визначенні того, хто пише тексти церковно-слов'янською мовою, немає повної і точної інформації. Це обумовлено як традицією анонімності цих служб, нехай і не абсолютної (у гімнографії і в акровіршах прийнято підписуватися), так і засобом їх поширення: він не строго централізований. Ці служби пишуть по мірі потреби для конкретного приходу, тому конкуренції як правило немає, але буває дублювання зусиль, хоча, очевидно, що при інших рівних умовах свою версію тексту проводять структури Московського Патріархату.

Отже, церковно-слов'янська мова не вмерла. Навряд чи буде коректним застосовувати поняття "мертва мова" стосовно до мови, якою з кінця XIX до початку XXI ст. створені сотні служб, акафістів, канонів, молитов. Логічно припустити, що з появою нових текстів змінюється – хоча б частково – і сама мова. Отож можна говорити про існування сучасної церковно-слов'янської мови, яка відрізняється від церковно-слов'янської мови попередніх епох.

Не можна однозначно говорити про те, що церковно-слов'янська мова ускладнюється або спрощується. Якщо під спрощенням розуміти наближення до розмовної мови, то це не відбувається. Автору в приватних бесідах вказували навіть на приклади зворотного порядку: при редагуванні служби часто, хоча і не завжди, вибирається саме та форма, яка найбільш відрізняється від російської мови. Разом з тим читання Псалтиря, яке представляє собою зразок церковно-слов'янської мови, у сучасній церкві якщо не вийшло з ужитку, то у всякому разі дуже редуковано. Псалтир поступово виводиться з богослужіння і замість цього вводяться нові канони і стихирі на церковні теми.

4. Проблема зрозумілості мови культу в сучасних релігіях. Проблема зрозумілості мови культу виникає при розмові про прагматику використання церковно-слов'янської мови у сучасному православному богослужінні і необхідності перекладу цієї мови на сучасну російську. Уявляється можливим сказати, що церковно-слов'янська – це не інша мова по стосовно сучасної російської (як іншого, є, наприклад, сучасна англійська), а інша дискурсивна практика, якщо під дискурсом мати на увазі спосіб використання мови. Інакше кажучи, церковно-слов'янська мова належить іншій культурі використання мови, де на перший план виступає функція вираження змісту, а не комунікації. Ця відмінність добре сформульована у філолога І. Гольберга: церковно-слов'янська мова монолітна, орієнтована на експліцування, на виявлення духовного змісту, а не комунікацію, тобто тут вираз смислу (в ході служби) превалює над його передачею, в той час як російська як мова сфери релігії діалогічна, орієнтована на комунікацію і на передачу смислу [8].

Як вказує спеціаліст з церковно-слов'янської мови московський філолог Олександра Плетньова, варто враховувати, що перекладати православне богослужіння російською мовою більш складно, ніж англійською і німецькою. Очевидно, що сучасна російська ввібрала в себе значний пласт церковно-слов'янської лексики, церковнослов'янізми, які ввійшли в неї, вживалися у творах, які були написані високим стилем. "В текстах же комедій, літературних пародій, балаганних п'єс, – пише О. Плетньова, – слов'янізми майже не зустрічаються. У результаті русифікація тексту становиться рисою літературної пародії. Так, наприклад, лексика прислів'я: "Вустами дитини говорить істина" – повністю церковно-слов'янська за походженням. Російський переклад: "Ротом дитини говорить правда" – викликає лиш посмішку. Це не випадковість, а закон стилістики російської мови, в якій слов'янізми не є чужорідним тілом, а складають основу лексики так званого високого стилю. Що ж стосується самої слов'янської мови, то вона стилістично однорідна, в ній неможливо виокремити слова, які відносяться, скажімо, до високого або низького стилю" [9].

І, насамкінець, необхідно мати на увазі, як пише Олександра Плетньова, що "слов'янізми" складають досить велику частину пасивного словника нашого сучасника російської мови. Так, пушкінське "Восстань, пророк, и виждь и немли" зрозуміло без перекладу, хоча в повсякденній мові такі слова і граматичні форми не вживаються. По-російськи ми б сказали: "Вставай, пророк, смотри и слушай". Тому, що пушкінський текст поки що перекладу не потребує, ми зобов'язані "підтримці" літургічної мови. Переклад богослужіння російською мовою приводить до того, що нашим правнукам прийдеться читати літературу XIX століття у перекладі або адаптованому варіанті" [10].

Тому проблема перекладу з церковно-слов'янської мови на російську є не лінгвістичною проблемою, а герменевтичною, оскільки потребує врахування контексту, який накладає на використання мови додаткових і неявних обмежень. Необхідно враховувати те, що сучасна російська мова десимволічна, в той час як церковно-слов'янська мова проголошує

певний символічний зміст, виражений в знаках (буквах). Якщо російська функціонує як система живої мовної практики, то церковно-слов'янська діє і свідомо зберігається для певних цілей – обслуговування певної символічної (релігійної) системи. З огляду на це церковно-слов'янська, функціонуючи як "оболонка" для обслуговування інституалізованої релігійної практики, яка склалася, є достатньо редукованою у своїх інформаційних можливостях; нею не все можна сказати навіть на релігійні теми. До цієї мови не може бути прикладений імператив зрозумілості – як раз навпаки: допускається "темне" слово, слово відмінне від тих, які використовують для звичайного спілкування.

Специфічною є також практика іудаїзму. Відомо, що в традиційних (раввіністичних) іудейських общинах в Ізраїлі мовою культу є давньоєврейська, яка відрізняється від сучасного івриту синтаксично і граматично. Читання богослужбових текстів проходить у відповідності з сефардською традицією огласовки голосних. Однак ортодоксальні общини (хасиди) акцентують сакральний статус давньоєврейської мови ще і особливою манерою вимови, озвучуючи тексти у відповідності з ашкеназькою вимовною нормою, де прийнято дифтонгування голосних.

Приведені вище приклади достатньо вибіркового підходу до вибору мови культу дозволяють сказати, що мовою богослужіння може бути будь-яка мова. Але ми бачимо, що часто, хоч і не завжди, з цією метою вибираються певні мови, як правило, мертві або маловивчені. Головне, щоб ця мова окреслювала певний простір, відмінний від простору повсякденності, і наповнювала цей простір релігійними змістами. Культивування таких мов на сучасному етапі можна розглядати як потребу у речовому захисті від нав'язливого і агресивного дискурсу масового суспільства. У такому випадку з його суспільними цінностями мови культу, відмінні від повсякденних мов, виступають маркером дистанціювання і відносної незалежності індивіда від практик суспільства масового вжитку. Для частини віруючих важливо формування свого кола спілкування, в якому циркулювало б особливе знання, відмінне від знання, яке поширюється в ЗМІ. Сучасне релігійне знання не призначено для масової аудиторії. Те ж відноситься і до мов культу: це мови не для широкого кола спілкування. Ситуацію з інтересом у пастви до мов можна виразити так: ми знаємо таку мову і саме тому автономні від ринку. Мова культу, відмінна від мови повсякденності, формує релігійну ідентичність, а формування компетентності в цій мові розуміється як особливий духовний шлях.

Логічно припустити, що сучасний інтерес до церковно-слов'янської мови в православ'ї і до латини в католицизмі – це відповідна реакція на те, що Жак Деррида називає дисемінацією: розмивання змістової єдності в силу втрати об'єктивних умов для розуміння тексту. Доцільно розрізнявати смислову єдність, яка справляє враження в силу усвідомлення, і риторичну єдність тексту, яке справляє сугестивне враження внаслідок слідування деяким правилам. Автор даної праці вважає, що риторична єдність справляє сугестивне враження з причин, які ніколи не будуть повністю пізнані або пояснені. При читанні таких текстів, а тексти

церковно-слов'янською саме такі, також виявляється розуміння, але вже не в силу усвідомлення, а в силу слідування правилам. Правда, останнє – це завжди звернення до явних і неявних конвенцій.

Виходячи з цього, можна сказати, що звернення до церковно-слов'янської мови – не спосіб розширення розуміння і росту когнітивних можливостей, а спосіб виділення деяких соціальних кордонів і утвердження певної специфічної ціннісної спільноти. Це – підтверджуюча дія, в якій підкреслюється момент вибору, але вона носить закритий і консервативний характер. Тому інтерес до церковно-слов'янської мови – спроба протистояння процесам десимволізації, але важливо підкреслити, це звернення до церковно-слов'янської мови не може бути зазначено як ресимволізація, бо остання, як новий спосіб виробництва символічного, припускає нове мислення і нову мову. Звідси представляється можливим сказати, що інтерес до цієї мови складає культурний феномен, але нового мислення дані символічні практики не формують. Це тільки спроба уникнути дисемінації. В цих практиках ставка робиться не на розширення комунікації за рахунок ефекту переконання і донесення своєї позиції, а на те, що англійський філософ Джон Остин у своїй теорії "мовних актів" називав іллокутивною силою мови. Ця сила припускає деякий тип соціальних очікувань від використання мови як символічної практики. Дані очікування є фоновими, тобто неочевидними, і не завжди вербалізованими, тому вони існують в культурі по замовчуванню, і тоді іллокуції надається характер заснованої дії.

Коли в культурних практиках люди роблять акцент на такій іллокуції (а не на перлокуції – усвідомленому розумінні), вони роблять деякий вибір на користь обмеження комунікативних зв'язків і роблять акцент на консолідацію достатньо вузької спільноти, а не на розширення і розуміння як усвідомлення. Такі стратегії можна визначати як захисні і консервативні. Тут первинна ціль – не розширення кордонів і нарощування чисельності прихильників, а заснування своєрідної "общини посвячених" і консолідації такої спільноти. У такій мірі, в якій такі спільноти будуть готові до діалогу, в тій мірі вони будуть адекватні соціальному контексту і глобальним тенденціям.

Виходячи із вище сказаного, ми можемо зробити висновок, що реалізація секулярного проекту в контексті соціальної модернізації йде неоднозначним і однонаправленим чином, як це може здаватися на перший погляд. Дуже симптоматично: коли модернізація стала досягати свого піку, появились досвіди як по конструюванню мовних релігійних практик (глоссолалія у п'ятидесятників), так і по реанімації, здавалося б, мертвої мови в полі сучасної культури (іврит, латина, церковно-слов'янська). Можна сказати, що наявність мови богослужіння, відмінної мови повсякденного спілкування, виконує важливі символічну і емоційну функції і окреслює простір, відмінний від простору повсякденності. Тому культивування такої мови (в тих або інших формах) у сучасній культурі не припиняється.

Ідентичність "з предмета знання" може бути для деяких людей важливіша, ніж професійна ідентичність, особливо якщо врахувати, що за-

раз все більше людей займаються достатньо різними справами і їх професійна ідентичність розмита і неясна їм самим. У таких випадках знання і компетентність розуміється як певний духовний шлях.

Дискусія про церковно-слов'янську мову як мову компетентності ставить наступне питання: що саме ми повинні знати з неї, якщо ми – православні? Це питання тягне за собою інше: церковно-слов'янська – це мова молитви чи мова спілкування з близькою мені людиною? І що такого можна нею сказати іншій людині, що не передається мовою публічною? Насамкінець, з ким потрібно спілкуватися цією мовою і з приводу цієї мови? На останнє питання відповісти легше, ніж на попереднє. Інтерес до тієї чи іншої мови може бути у тих людей, кого не влаштовує секуляризація повсякденного усвідомлення.

Досвід індустріального суспільства можна розглядати як досвід реалізації секулярного проекту. Цей проект відбувся, і ми сьогодні живемо в умовах секулярного суспільства. Критерій успіху секуляризації, також як і всяких інших глобальних змін, – зміна повсякденного усвідомлення, в даному випадку його секуляризація. Тому і повсякденне усвідомлення віруючого секулярне: воно обов'язково повинно знаходитися у відповідності з загальним соціальним контекстом і тому воно секулярне взагалі, в тому числі і у віруючого.

Проблема секуляризації не відбувається у відході від православної традиції. Досвід 1990-х років показав, що до традиції можна повертатися в масовому порядку, але масового інтересу до віри так і не виникне. Саме в 1990-і роки хай і неочевидно, але постало питання про те, що робити людині православної культури? Відповіді тоді не було, бо Церква підійшла до цього питання надмірно риторично: треба вірити в Бога. Але залишилося неясно, за рахунок чого буде формуватися православна ідентичність, які практики будуть її формувати: відвідуванням Церкви справа вже не може обмежуватися. Потрібні такі практики, які ідентифікували б індивіда саме як православну людину. Саме в 1990-і роки окреслились три теми православного життя: відрахунок часу за юліанським календарем, шанування ікон і культивування церковно-слов'янської мови. Ці три теми вказують на три види культурних ресурсів, які можуть бути використані для конституювання православної спільноти.

1. <http://www.pravoiseda.org/fiist/n213.htm>; <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/nr312025.htm>.
2. Гольберг И. Языковые образования сферы религии // Русистика на современном этапе : сб. науч. тр. – М. : МПГУ, 1999. – С. 126.
3. Людоговский Ф. Церковно-славянский акафист как современный гимно-графический жанр: структура, адресация, функционирование // Славяноведение. – 2004. – № 2. – С. 56–67.
4. Там само.
5. Там само.
6. Там само.
7. Людоговский Ф. Графическая оболочка современного церковно-славянского языка // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института : материалы. – М. : Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского института, 2000. – С. 509.
8. Гольберг И. Языковые образования сферы религии // Русистика на современном этапе : сб. науч. тр. – М. : МПГУ, 1999. – С. 127–129.
9. Плетнева А. К проблеме перевода богослужебных текстов на русский язык // Язык Церкви. – М. : Свято-Филаретовская московская высшая православная школа, 1997. – Вып. 2. – С. 103–105.
10. Там само.

Надійшла до редколегії 15.04.13

С. И. Свитич

ЯЗЫКИ БОГОСЛУЖЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ СИСТЕМЫ ЦЕННОСТЕЙ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Языки культа, различны от языков повседневного общения, существуют во всех религиозных традициях, утверждает автор. Но вместе с тем в процессе секуляризации изменяется и сама религия, и отношение к языку богослужения. Это проявляется в обмирщении целого ряда религиозных практик и в том числе практики использования языка богослужения. Секуляризация – составная часть которой – десаκραлизация, выражается в том числе и в переходе на национальные языки в практике богослужения.

Последнее считается автором как попытка послабления контраста (отрицания) между языком культа и языком повседневного общения.

Ключевые слова: языки культа, языки повседневного общения, языки богослужения, религиозная традиция, процесс секуляризации, изменения, национальный язык.

S. I. Svitych

LANGUAGES OF DIVINE SERVICE IN VALUE CONTEXT OF CONTEMPORARY CULTURE

Languages of cult, which differ from languages of everyday communication, are found in every religious tradition, the author argues, but the process of social secularization brings along changes in both the religious tradition and the attitude toward the language of divine service. Since secularization implies the abandonment of the notion that basic cultural symbols are necessarily of religious origin, languages, of divine service come to be revised in a manner that means either their shifting toward the national language or the introduction of diglossia.

The latter is considered by the author as an attempt at softening the opposition between the language of cult and the language of everyday communication.

Keywords: languages of cult, languages of every day communication, languages of divine service, the religions tradition, the process of social secularization, changes, the national language.

СУСПІЛЬНО ЗОРІЄНТОВАНЕ ПІДПРИЄМНИЦТВО: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

У статті на основі соціально-філософського аналізу здійснюється спроба розкриття сутності, специфіки та перспектив розвитку суспільно зорієнтованого підприємництва. Автором досліджуються пріоритетні напрямки соціально зорієнтованої діяльності підприємництва; робиться висновок про те, що модель соціально зорієнтованого підприємництва виступає найбільш перспективною формою побудови бізнес-діяльності у сучасному світі, а її формування та функціонування є яскравим прикладом прояву значного впливу моралі на економіку.

Ключові слова: підприємництво, суспільство, держава, доброчинність, меценатство, депресивний регіон, природоохоронна сфера, економіка, мораль.

"Предпринимать – затевать, решаться исполнить какое либо новое дело, приступать къ совершенью чего либо значительнаго... Предпримчивый – склонный, способный къ предприятиямъ, крупнымъ оборотамъ; смелый, решительный, отважный на дела этаго рода. Предприниматель, – предпринявший что либо" [1].

Проблема підприємництва, яка є багатогранною та дискусійною, посідає чільне місце у соціально-філософській та економічній літературі. Зазначимо, що підприємництво, підприємницька діяльність (бізнес) виступають, насамперед, предметом дослідження економічної науки, яка враховує при цьому закони, що регулюють виробництво, розподіл та обмін продуктів. Економічний підхід до осмислення проблеми підприємництва, який протягом тривалого часу був панівним у вітчизняній науці, яскраво виражений у роботах таких учених, як: Галагана А. А., Глушченка Є. В., Капцова А. І. та інших.

У зв'язку зі становленням на рубежі 80–90-х років ХХ ст. верстви вітчизняних підприємців з'являються роботи, присвячені дослідженню історичних передумов зародження підприємництва в СРСР (О. О. Динкін, А. Р. Стерлін, І. В. Тулін та інші), технічних аспектів організації підприємницької діяльності, наприклад, питання корпоративної розвідки, комерційної інформації (В. І. Ярочкін, Я. В. Бузанова). Проблеми підприємницької діяльності в Україні стають предметом аналізу В. М. Гончарова, В. М. Тісунової, В. М. Ворони.

Питання взаємозв'язку держави та підприємництва аналізуються Корнаї Я., Матвієнком В. П., Карпіщенком Т. О., Ільяшенком К. В., Денисовим Б. А., Осиповим Ю. М., Чекмарьовим В. В., Портером М., Радаєвим В. В., Лібманом О. М., Буніним І., Грошевим І., Князєвим Ю., Бутенком О. І., Ягорлицьким В. О. У працях Л. фон Мізеса, Фр. Авг. фон Хайєка, Петера Х. Верхана, М. Портера, Ю. М. Осипова, А. Солопа отримує розробку проблема економічної свободи та конкурентних відносин у сфері підприємництва. Соціальне партнерство як модель цивілізованих відносин між державою, підприємництвом та найманим працівником стає предметом дослідження С. Перегудова, О. Зудіна, І. Семененка, В. Лагутіна.

Психологічні аспекти бізнесу осмислюються Ніазашвілі А. Г., Хашченком В. А., Чекмарьовим В. В. та іншими. Так, зокрема, мотивація підприємницької діяльності виступає предметом аналізу Сороки І. В., Донця Л. І.; механізми підвищення ефективності підприємницької діяльності – Сєнішиної Л. О. та Жулавського О. Ю.

Якщо в економічній теорії підприємницька діяльність вивчається з технократичної точки зору, тобто, з точки зору її ефективності, прибутковості, то можна й потрібно говорити, на нашу думку, про її вивчення з позиції впливу на гуманістичне удосконалення людини. Адже, підприємництво створює засоби та умови для удосконалення життєдіяльності людини, розвитку її творчого потенціалу. Так, філософські засади підприємництва висвітлюються, здебільшого, у працях Осипова Ю. М., Смирнові О. Є., Глуценка Є. В., Капцова А. І., Тихонравова Ю. В., Сухарєвої Н. І. Питання культури підприємництва перебувають у центрі уваги Макеєвої В. Г., Агапової І. І., Карнапа Я., Рюттінгера Р., Щербини В. Ф., Багриновського К. О., Бендікова М. О., Ісаєвої М. Н., Хрустальова Є. Ю., Прутської О. та інших, які, внаслідок того, що поняттю "культура" в економічній теорії традиційно відводилася незначна роль, використовують інтердисциплінарні розробки, насамперед, зі сфери етнографії, антропології, соціології та психології. Етика ділових стосунків досліджується Кадзумою Татеїсі, Васильєвим В. С., Козловською С. Н., Родіоновою Г. О., Шіхірєвим П. М., Динкіним О. О., Стерліним А. Р., Туліним І. В., Палехою Ю. І., Чмучом Т. К., Чайкою Л. Г. Філософські аспекти управління цікавлять Мартиненка В. П., Антипіну М. С., Єкатеринославського Ю. Ю., Красовського Ю. Д., Якоку Лі, Друкера П. Ф., Дункана Дж., Пітерса Т., Уоттермена Р., Файоля А., Емерсона Г., Тейлора Ф., Форда Г. та інших.

Останнім часом у вітчизняній та зарубіжній науці з'являється все більше досліджень, що засвідчують вплив на поведінку "економічної людини" соціокультурного чинника, який так чи інакше відображається на ставленні людини до праці, схильності до тих чи інших форм підприємницької діяльності (Макеєва В. Г., Ріх А., Гайденко П. П., Карнап Я. та інші). Меценатство як соціальне явище є предметом дослідження таких російських учених, як Сverdлової А. Л. і Тазьміна Ю. М. Історія російського меценатства, зокрема, є об'єктом наукового інтересу для Думової Н. Г., Лопухіної О. М., Мінченкова Я. Д., Молчанова В. Ф., Четверікова Г. М., Аронова А. А., Боханова А. М. та інших. Духовно-моральнісні та соціальні мотиви меценатства стають предметом аналізу Астахової Н. В., Прохорова В. П. та інших.

Проблеми екологічного підприємництва досліджуються Крутяковою В. І., Жулавським О. Ю., Мельником Л. Г., Скоковим С. О., Ем. Буном та іншими. Соціально-екологічна мотивація підприємницької діяльності детально аналізується Зайдфудімом П. Х. та Газізулліним Н. Ф. Питання соціальної екології та екологічної етики, які є дотичними до проблеми підприємницької діяльності, висвітлюють Маркович Д. Ж., Жуков В. І., Бганба-Церера В. Р., Михайлюк С. А., Павлова Т. М., Голубець М., Навроцький В., Аtfілд Р., Каллікот Б., Уайт Л. та інші.

Проте, на жаль, на тлі звагого інтересу до проблеми підприємництва, яке ми спостерігаємо в останні десятиліття як у вітчизняній, так і за-

рубіжній науці, дослідження феномену соціально зорієнтованого підприємництва залишається не повною мірою актуалізованим. Дана наукова стаття якраз і присвячена аналізу зазначеного вище феномену, насамперед, крізь призму соціально-філософського аналізу.

Успіх діяльності підприємця, могутньої корпорації, на нашу думку, визначається багатьма чинниками і, зокрема, взаємозв'язком типу: "підприємець – суспільство", інакше кажучи, мірою відповідальності підприємця перед суспільством, громадськістю. Тому підприємницька діяльність, на наше глибоке переконання, має бути організованою та провадженою з урахуванням не лише приватних економічних інтересів, а й інтересів та потреб суспільства, наслідки її мають бути позитивними для нього; тобто, вона має бути соціально зорієнтованою.

На наш погляд, пріоритетними напрямками соціально зорієнтованої діяльності підприємництва є: практика доброчинності та меценатства, участь у відродженні депресивних регіонів та розвиток екологічного підприємництва.

Як зазначалося вище, діловий успіх підприємця визначається не лише "субстанцією прибутку", а й виникненням "економічного альтруїзму", що полягає в безкорисливому служінні людям, суспільству. Тому з давніх часів підприємці, купці та промисловці намагалися досягти суспільного визнання за допомогою "позаекономічних" дій, що користувалися б у суспільстві високим престижем. Так виникла концепція "служіння бізнеса суспільству", початковими формами якої були доброчинність і меценатство.

На нашу думку, існують декілька чинників виникнення та розвитку практики доброчинності та меценатства, яка має глибокі історичні корені [2]. По-перше, суто суб'єктивний чинник, пов'язаний, з одного боку, із прагненням верстви купців та промисловців задовольнити власні марнославство та амбіції; з іншого, з особистісним устремлінням підприємця виправдати, з моральнісних позицій, найману працю, свій достаток та діяльність по його накопиченню. Адже, у прагненні до багатства та мирського успіху завжди прихована можливість порушення моральних заповідей (у цьому православ'я слідує установкам раннього християнства).

Одним із перших видів доброчинності, що був широко поширеним до XIX століття, було пожертвування "хворим та убогим". Підприємцями виділялися кошти на будівництво притулків, лікарень, богаділень тощо. Багато хто з видатних підприємців були глибоко віруючими людьми і вважали шляхетною та необхідною справою у власній життєвій практиці дотримуватися норм християнської етики та моралі, які навчають милосерддю та співчуттю. Концентруючи великі кошти, що отримувалися від успішної підприємницької діяльності, промисловці, купці, банкіри використовували їх із великою щедрістю та великодушністю як пожертвування на храм. Поступово ідея доброчинності з релігійно-моральних мотивів поступилася місцем ідеї служіння суспільним інтересам.

По-друге, політичний чинник. На мотивацію поведінки підприємців суттєвий вплив здійснює дух державності. Так, зокрема, свого часу на теренах Російської імперії була сильно розвинута "ідеологія служіння",

ідеями якої були прийняті всі тогочасні суспільні верстви. В цьому контексті для нас є показовими слова відомого текстильного фабриканта та творця всесвітньо відомої картинної галереї П. М. Третьякова про те, що він прагнув "...наживати для того, щоб нажити від суспільства повернулося також у суспільство (народ) у якихось корисних установах" [3]. Тому не дивно, що багато підприємців залишилися в історичній пам'яті, насамперед, як відомі меценати, а не лише як організатори виробництва.

По-третє, соціальний чинник. Доброчинність та меценатство, почасти, сприяли зменшенню соціальної напруги в суспільстві, що породжувалася розвитком бізнесу. Зазначимо, що в цьому аспекті доля російських підприємців є особливо повчальною, оскільки, зробивши багато корисного для розвитку вітчизняної культури, вони не приділяли, зазвичай, достатньої уваги соціальному захисту населення.

Лише наприкінці XIX – початку XX століття промисловці усвідомили ключову роль працівника на виробництві й для того, щоб мати кваліфікований персонал, здатний оволодіти новою технікою та новітніми методами провадження господарства в умовах зростаючої ринкової конкуренції, почали брати участь у розвитку освіти та культури. Звідси – відрахунки на школи, училища, університети. Наприклад, до революції 1917 року на фабриках таких російських підприємців, як Коновалова, Прохорова, робітники мали соціальні блага (лікарні, школи, пільги) [4], які у країнах Західної Європи отримали поширення лише у другій половині XX століття.

Сучасні вітчизняні та зарубіжні підприємці (Р. Ахметов, сім'я Пінчуків, О. Фельдман, В. Співаков, Б. Гейтс, Г. Форд, Дж. Кларк, Дж. Сорос та інші), здійснюючи конкретні кроки по активізації своєї діяльності в суспільному житті, відроджують практику меценатства та доброчинності. Лише такі факти: власник та засновник фірми Microsoft Б. Гейтс на початку 2012 року пожертвував Всесвітньому фонду з боротьби зі СНІДом, туберкульозом та малярією 750 мільйонів доларів США [5]; Джеймс Кларк, один із засновників Netscape Communications, у період з 1999 по 2001 роки подарував 90 мільйонів доларів США на створення біомедичного інженерного центру [6].

В Україні упродовж 2011 року Благочинний фонд "Розвиток України", що фінансується виключно власником корпорації СКМ Р. Ахметовим, реалізував 110,3 мільйонів гривень на програми, спрямовані, зокрема, на підтримку національного усиновлення, боротьбу з туберкульозом у Донецькій області, лікування та діагностику онкозахворювань, будівництво центру для дітей із вродженою вадою серця; Фонд Віктора Пінчука профінансував на 167,1 мільйонів гривень програми, спрямовані на створення неонатальних центрів для новонароджених, підтримку талановитої молоді щомісячними стипендіями, розвиток сучасного мистецтва в Україні [7]. Журнал "Кореспондент", визначивши десять головних приватних філантропів України, підрахував, що ці люди віддали на благодійність лише за 2011 рік більше півмільярда гривень [8].

Отже, найбільш далекоглядні та освічені підприємці здавна й дотепер сприймають доброчинність як довгострокове капіталовкладення на соціа-

льні потреби суспільства, демонструючи, таким чином, цивілізований професійний підхід до вирішення актуальних соціально-економічних проблем. То був і є, на наш погляд, не абстрактний гуманізм, а усвідомлення необхідності орієнтуватися в економічній діяльності на високі моральні цінності.

Меценатство та доброчинність, таким чином, виступають найбільш поширеним видом спрямування матеріальних ресурсів на вирішення соціальних проблем – соціального інвестування заможних людей. І чи не є доцільним створити механізм, який робив би благочинні вчинки престижними? Головна роль у формуванні такого механізму відводиться, безумовно, державі.

Якщо говорити про український досвід на цьому шляху, то практика засвідчує, що знищення пільг, необхідність сплачувати податки із благочинних коштів зумовлює згорання діяльності благочинних організацій, зниження активності підприємств та комерційних структур, які жертвують кошти на благочинні цілі, адже знижується рівень їх стимулювання [9]. Ми глибоко переконані, що держава має побачити в підприємцях-спонсорах, меценатах, благочинних фондах своїх партнерів у вирішенні соціальних проблем. Для цього необхідна, насамперед, законодавча база, яка б зняла перешкоди на шляху доброчинності. Можливо, потрібна також масштабна програма координації дій уряду та меценатів, благочинних організацій. Інакше кажучи, доброчинність має стати серйозним чинником соціальної політики нашої країни і, водночас, престижною, шляхетною справою для підприємців.

Важливим напрямком діяльності сучасного підприємництва, як вітчизняного, так і зарубіжного, є підтримка депресивних регіонів країни – "вимираючих" містечок та передмість (так званих, "старих міст" [10]), для яких є характерними значне зменшення чисельності населення та занепад економічної активності. Вимирання багатьох малих міст – мономіст, виробництва в яких стають нерентабельними та закриваються, відбувається в результаті міграції населення та його концентрації навколо мегаполісів, що є зосередженням автодорожніх, залізничних та інформаційних комунікацій. "Раніше мале місто було, як наче, транзитною станцією, особливо для останніх поколінь,... для переїзду у великі міста. Навкруги якогось заводу створювалось мале місто. Люди приїздили туди із села, їх діти ставали міськими жителями й жили за законами міського життя. Мале місто було стартовою площадкою, яка давала в майбутньому можливість міграції по різним каналам – комсомольським, партійним, профспілковим, каналам навчання, отримання вищої освіти, що орієнтували жителів малих міст, особливо їх дітей, на міграцію у великі міста, закріплюючи їх перехід у міські жителі. Сьогодні ці канали перекриті. Малі міста стали своєрідними пастками. У малих містах проблематично отримати вищу освіту, а отримавши її, складно знайти відповідну роботу, оскільки це моноград та моновиробництво. За таких обставин люди, здебільшого, намагаються, минаючи райцентри, малі міста, виїздити зразу до обласного центру або столиці. Тому багато малих міст у результаті міграції втрачають найбільш активний прошарок населення й починають поступово замикатися на собі" [11].

Підприємництво спрямовує на фінансування соціальної сфери у депресивних регіонах значні кошти, підтримуючи дороги, школи, дитсадки. У Російській Федерації, наприклад, "насьогодні бізнес витрачає на усі соціальні ініціативи 17 % прибутку, особливо в моно містах... І треба розуміти, що ці 17 % ми вилучили із інвестицій, відібрали від зростання економіки", – зазначає О. Нецадін [12].

На нашу думку, соціальна функція підприємництва в депресивних регіонах країни була б більш активною та масштабною за умови сприяння підприємницькій діяльності з боку держави. Найбільш перспективний шлях подолання проблем депресивних регіонів, на наше глибоке переконання, – це консолідація зусиль державної влади та бізнесу, своєрідний "договір" між ними. Держава мусить сказати підприємцям: ми знімемо певні обмеження (насамперед, послаблення податкового тягара), а, натомість, ви мусите виконати певні зобов'язання (наприклад, створити нові робочі місця, зробити інвестиції у людський чинник, модернізувати виробництво тощо). Результат реалізації такого підходу в соціально-економічній політиці – очевидний: економічне зростання, покращення якості життя людини. Адже, і бізнес, і держава мають спільну мету – зростання економічного добробуту людей; вони мають бути не антиподами, а партнерами у справі розбудови економіки країни.

Таким чином, без стабільного економічного розвитку, що забезпечується конструктивною взаємодією держави (уряду) та підприємництва, говорити про відродження депресивних регіонів, наповнення держбюджету важко. Соціальні ініціативи бізнесу мають заохочуватися державою, а соціально орієнтована діяльність підприємництва має набути в очах суспільства престижності та поваги.

У подоланні проблем депресивних міст та регіонів, на нашу думку, є цінним зарубіжний досвід. Нам імponує думка авторитетного американського вченого Майкла Е. Портера про те, що "...Міцна економічна база дійсно може бути створена у старому місті, проте вона має бути створена саме так, як це відбувається у всіх інших містах: за рахунок приватних ініціатив, пов'язаних з можливістю отримання прибутку, а також інвестицій, ґрунтованих на особистому економічному інтересі, й наявності справжньої конкурентної переваги – а зовсім не за допомогою штучних стимулів, благочинності й урядових розпоряджень" [13].

Отже, на наше глибоке переконання, успішне подолання проблем, пов'язаних із зайнятістю населення в безперспективних містах, що породжують не лише бідність, а й велику кількість соціальних "хвороб" (наркоманію, злочинність, суїцид) можливе, насамперед, за участю підприємництва, що здатне виявити конкурентні переваги депресивного регіону і шляхом впливання приватних інвестицій, вираженої економічної стратегії та сприятливої урядової політики, "реанімувати" у ньому економіку, а, отже, дати нові робочі місця людям, забезпечити додаткові надходження до державної казни, вирішити низку гострих соціальних проблем. Щодо "старих міст" необхідно застосувати "стратегію сприяння створенню багатства" [14], вирішувати їх проблеми з позицій економічного підходу, а не соціального.

Важливий аспект діяльності бізнесу – участь у розв'язанні проблеми збереження довкілля. Низка природоохоронних проблем, якщо їх не вирішити, створить суттєву загрозу процесу сталого розвитку не лише окремо взятих країн, а світу загалом. Тому справа честі, громадський та державний обов'язок підприємництва взяти безпосередню участь у їх вирішенні. Саме така думка є провідною в доповіді про світовий розвиток за 1999/2000 роки: "...зміни, які зараз вже відбуваються у світі, великою мірою посилять значення глобальних та місцевих інститутів" [15], до яких відноситься, зокрема, й підприємництво. Й, оскільки наразі держава володіє досить обмеженими ресурсами по вирішенню екологічних проблем, ініціатива має виходити саме від приватного сектора, підприємництва.

Стратегічно важливими напрямками діяльності бізнесу у природоохоронній сфері, на нашу думку, є:

1) по-перше, виробництво екологічно безпечних засобів альтернативної енергетики (сонячних батарей, вітряків та ін.);

2) по-друге, застосування екологічно безпечних методів виробництва, реалізація заходів по подоланню забруднення оточуючого природного середовища внаслідок виробництва;

3) по-третє, реалізація практики ресурсозбереження – одного із провідних напрямків екологічної політики сучасного підприємництва;

4) по-четверте, активізація взаємодії з розробниками інноваційної науково-технічної продукції, яка дозволить на практиці застосувати ресурсозберігаючі технології, екологічні види сировини, матеріалів і палива, обладнання природоохоронного призначення;

5) по-п'яте, ініціювання та проведення природоохоронних заходів, наприклад, здійснення моніторингу оточуючого середовища;

6) по-шосте, організація співпраці з громадськістю, що передбачає, зокрема, патрунування приватними компаніями міського водопостачання, опотлення, збору та утилізації відходів, зелених насаджень;

7) по-сьоме, організація добровільницької діяльності з метою подолання назрілих проблем у сфері екології;

8) по-восьме, екологізація відносин підприємства зі споживачами продукції, що передбачає, з одного боку, стимулювання пропозиції на екологічні товари та послуги; з іншого, формування у споживачів, так би мовити, гарного "смаку" – економічних потреб та інтересів, орієнтованих на високі екологічні стандарти;

9) по-дев'яте, участь у формуванні активно діючого екологічного "лоббі" у органах державної влади, що виражатиметься: – в ініціюванні та прийнятті відповідних законодавчих актів, законів тощо, реалізація яких на практиці дозволить, хоча б, почасти, вирішити наявні екологічні проблеми та унеможливити виникнення нових; – у створенні нових екологічних програм та забезпеченні їх фінансування як державою, так і підприємництвом.

Зазначені вище напрямки діяльності підприємства у природоохоронній сфері відображають його екологічну стратегію, основною метою якої є "захист та попередження забруднення оточуючого середовища, що створює передумови для сталого соціально-економічного розвитку" [16].

Нам імпонує позиція В. І. Крутякової, яка вважає, що приватний сектор зацікавлений брати участь у фінансуванні проектів по наданню екологічних послуг лише тоді, коли вони надійно забезпечують йому отримання прибутку. Відповідно, необхідно для участі підприємництва в природоохоронних проектах створювати сприятливі умови, насамперед, за рахунок реформи податків та формування сприятливого законодавчого поля для внутрішніх та зовнішніх інвесторів [17].

Отже, для успішного розвитку екологічного підприємництва необхідно "розумно поєднувати економічні інструменти (фінансовий ринок, кредитування тощо), добровільну діяльність ділових людей та командні, контролюючі функції законодавства" [18].

Важливим, на нашу думку, є усвідомлення того, що економічна та екологічна сфери життєдіяльності суспільства є тісно взаємопов'язаними. Стан природного середовища впливає на економічну діяльність, визначає характер економічних процесів; водночас, економічні рішення чинять значний вплив на стан довкілля. Із провадженням активної державної природоохоронної політики, розвитком екологічного бізнесу стає можливим подолання "традиційної дилеми: "оточуюче середовище чи економіка" й перехід до можливості здійснити вибір: "оточуюче середовище та економіка" [19]. "...Зараз настав час для вибору іншої парадигми, з якою ми ввійдемо у наступне століття... Старші керівники, які виховувалися у часи, коли природоохоронне законодавство асоціювалося у багатьох із безкінечною судовою тяганиною, все частіше спостерігають, як заходи по захисту довкілля стають по-справжньому прибутковим бізнесом. Успішно діючі компанії заперечують застарілий підхід "або-або" і вибудовують свою діяльність на підґрунті економічної логіки, яка встановлює чіткий взаємозв'язок між довкіллям, продуктивністю ресурсів, інноваціями та конкурентноспроможністю", – зазначає М. Портер [20].

Екологічна детермінанта, таким чином, стає все більш відчутною в системі економіки, визначаючи перспективи її подальшого розвитку, і має посилюватися за рахунок активної участі підприємництва у природоохоронній діяльності.

Підсумовуючи зазначене вище, можна із впевненістю стверджувати, що відносини в межах ринкової економіки є досить багатограними. Індивід – суб'єкт господарської діяльності – може виступити у сфері ринкової економіки й як активно діючий підприємець (виробник товарів і послуг), і як споживач (клієнт, покупець), і як активний суб'єкт суспільних відносин (благочинник, меценат), і як об'єкт державного чи громадського регулювання. Проте, на наш погляд, у складному багатоманітті відносин та зв'язків, що формуються у ринковому середовищі, загалом можна виділити два рівні: мікрорівень (або горизонтальні ринкові зв'язки типу: "роботодавець (менеджер) – працівник", "підприємець – споживач (клієнт)", "підприємець – підприємство" та інші) та макрорівень (або вертикальні ринкові зв'язки типу: "підприємець – держава", "підприємець – суспільство"). Моделю соціально зорієнтованого підприємництва є важливим і необхідним елементом макрорівня ринкових зв'язків. Вона виступає найбільш перспективною формою побудови бізнес-діяльності у сучасному світі, оскільки сприяє цивілізованому перерозподілу матеріальних благ у суспільстві,

зняттю соціальної напруги, вирішенню проблем довкілля. Водночас, формування та функціонування моделі соціально зорієнтованого підприємництва є яскравим прикладом прояву значного впливу моралі на економіку, її здатності впливати та визначати економічне буття людини.

1. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. Т. 3. П / В. И. Даль. – 4-е изд., стереотип. – М. : Рус. яз. – Медиа, 2007. – С. 388.
2. Історія зберегла знання про приклад індивідуальної філантропії, датований задовго до того, як Меценат – особа, наближена до римського імператора Августа (1 ст. до н. е.), – почав надавати безоплатно матеріальну допомогу із власних статків діячам мистецтва, поетам, зокрема, й чийм іменем почали пізніше називати його безкорисливих послідовників. Це – згадка про роздачу зерна голодуючим під час посухи, що знайдена в гробниці єгипетського фараона.
3. *Боткина А. П. М. Третьяков в жизни и искусстве* / А. Боткина. – М. : Высш. шк., 1991. – С. 252.
4. <http://www.okipr.ru>. 5. <http://www.rbc.ru>. 6. <http://www.news.stanford.edu>. 7. *Карпенко Кс.* Искусство требует пожертвований // Корреспондент. – 2011. – 16 дек. 8. Там же. 9. Для порівняння: за даними даними журналу "Корреспондент" від 9 березня 2012 року, у західноєвропейських країнах філантропія користуються податковими пільгами, наприклад, можуть зменшувати свій дохід, що обкладається податком, на суму зроблених пожертввань. У США вони зовсім звільнені від податку з доходів фізичних осіб на федеральному рівні. Вітчизняні ж благодійники не тільки не мають пільг, а й сума пожертввань обкладається податком з доходів фізичних осіб. (Із статті К. Тимків "Швидка допомога").
10. *Портер М. Э.* Конкуренция : учеб. пособ. / М. Э. Портер. – М. : Изд. дом "Вильямс", 2000. – С. 384–416.
11. *Нещадин А.* Экономический рост и ограничения человеческого потенциала // Общество и экономика. – 2004. – № 5–6. – С. 6–7.
12. Там же. – С. 14.
13. *Портер М. Э.* Указ. соч. – С. 385.
14. Там же. – С. 416.
15. Докл. о мировом развитии 1999/2000. – М. : Весь мир, 2000. – С. 26–27.
16. *Бун Эм.* Система экологического менеджмента на предприятии // Механізм регулювання економіки, економіка природокористування, економіка підприємства та організація виробництва. – 2001. – № 1–2. – С. 37.
17. *Крутякова В. И.* Рыночные механизмы развития экологического предпринимательства в Украине // Экологические инновации. – 2001. – Вып. 12. – С. 242.
18. Там же. – С. 245.
19. Там же. – С. 242.
20. *Портер М. Э.* Указ. соч. – С. 383.

Надійшла до редколегії 15.04.13

Л. В. Северин-Мрачковская

ОБЩЕСТВЕННО СОРИЕНТИРОВАННОЕ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВО: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

В статье на основании социально-философского анализа предпринимается попытка раскрытия сущности, специфики и перспектив развития общественно ориентированного предпринимательства. Автором исследуются приоритетные направления социально ориентированной деятельности предпринимательства; делается вывод о том, модель социально ориентированного предпринимательства выступает наиболее перспективной формой построения бизнес-деятельности в современном мире, а ее формирование и функционирование является ярким примером проявления значительного влияния морали на экономику.

Ключевые слова: предпринимательство, общество, государство, благотворительность, меценатство, депрессивный регион, природоохранная сфера, экономика, мораль.

L. V. Severin-Mrachkovska

SOCIALLY ORIENTED ENTREPRENEURSHIP: SOCIAL AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS

On the basis of socio-philosophical analysis attempts to disclose the nature, specificity and prospects of socially oriented businesses. The author examines the priorities of socially oriented businesses, it is concluded that the model of socially oriented entrepreneurship is the most promising form of construction business activities in the modern world, and its formation and operation is a prime example of the manifestation significant impact on the economy of morality.

Keywords: business, society, government, charity, philanthropy, depressed area, protected area, economics and morality.

ДО ПИТАННЯ ПРО ТИПОЛОГІЗАЦІЮ НЕОЯЗИЧНИЦЬКИХ ТЕЧІЙ

Стаття базується на тексті доповіді "Основні напрямки та різновиди неоязичництва: світовий контекст", виголошеної на науково-практичній конференції "Сучасний стан та основні тенденції українського неоязичництва: критичний огляд", що проводилася в Київській православної духовній академії 06 грудня 2011 р. Результати обговорення доповіді, а також специфіка цільової аудиторії згаданої конференції зумовили потребу винесення даної розвідки в ширші наукові кола.

Ключові слова: неязичницькі течії.

Протягом другої половини двадцятого століття культура західного світу зазнала значних змін – передусім маємо на увазі глобалізаційні процеси та супутні їм фактори. Проте, будь-яка дія завжди викликає протидію (зрозуміло, що цей закон розповсюджується далеко за межі теорії фізики) – і на протигагу глобалізації виникло, серед інших, явище, котре можна назвати "нативістським відродженням". Адже сучасне стирання кордонів (не географічних, а національно-культурних) здатне породжувати кризу ідентичності, вихід з якої знаходять, зокрема, в минулому власного народу; а оскільки релігія є невід'ємною складовою суспільства – і в дохристиянських віруваннях, як елементі цього минулого.

Безперечно, зазначене явище не виникло на порожньому місці – можна згадати, наприклад, Третій Райх із його захопленням північними містеріями чи європейську епоху романтизму, – подібні екскурси можемо знайти в дослідженнях з історії неоязичництва [1]. Проте лише в останні десятиліття ХХ століття воно спромоглося оформитись в якості повноцінних релігійних традицій, і почало віднаходити власне місце в структурі суспільства (пам'ятаємо, що в Ісландії Асатру (*Asatru*) [2] визнане офіційною державною релігією на рівні з лютеранством, котре сповідують більше 80 % громадян). А поширення та розмаїтість окремих течій в межах цього явища зумовлює можливість – і необхідність – їхньої типологізації. Таким чином, об'єктом нашої статті виступає цілісний феномен неоязичництва, а предметом – типологізації окремих специфічних різновидів неоязичницьких рухів. Відповідно, завдання даної розвідки полягає у висвітленні найбільш вдалого, як на нашу думку, підходу до такої типологізації.

Насамперед маємо визначити, які саме феномени ми відносимо до неоязичництва. Слідом за американським релігієзнавцем Майклом Ф. Стрміскою [3] ми позначаємо цим поняттям новітні релігійні рухи *політеїстичного характеру*, що тяжіють до *релігійних традицій дохристиянської Європи* – саме таке звуження, на нашу думку, здатне найкращим чином окреслити предмет дослідження. Також дозволимо собі наразі не відволікатися на обговорення доцільності, адекватності, чи правомірності вживання самого терміну "неязичництво" (так, наприклад, вищезгаданий дослідник надає перевагу словосполученню "сучасне язичництво") – даній проблематиці присвячена інша наша розвідка.

Наступним необхідним кроком видається визначення критеріїв, у відповідності до яких ми здатні побудувати нашу типологію. Очевидним видається факт, що найпростіше було б визначати неоязичницькі течії відносно тих конкретних міфологічних корпусів, до яких вони звертаються, вибудовуючи власне вчення. Так, наприклад, Асатру і Трот (*Troth*) тяжіють до північногерманської міфології, Стреґерія (*Stregheria*) спирається на дохристиянську релігійну традицію сучасної Італії, а Об'єднання Рідновірів України та Родове Вогнище Рідної Православної Віри виводять свої вчення з міфології давніх слов'ян та Києворуської доби. Безперечно, такий підхід має місце, оскільки дозволяє до певної міри визначити віросповідні основи тієї чи іншої громади. Проте він не здатний повною мірою задовольнити наші дослідницькі запити.

По-перше, розділяючи таким чином течії, ми не маємо можливості звести їх до єдиної систематики, і, відповідно, через таке розпорошення втрачаємо перспективу розгляду неоязичництва як єдиного релігійного феномена. По-друге, така апеляція до міфологічного коріння насправді надто мало говорить нам про реальний зміст віровчення конкретних громад, оскільки останні здатні виявляти різний ступінь, так би мовити, "вольності" у трактуванні "джерельної бази" власної традиції. Саме тому, для типологізації неоязичництва пропонуємо застосовувати, окрім визначення материнської традиції, ще декілька підходів.

Однією з визначальних характеристик для конкретного неоязичницького вчення є позиція останнього своєрідній "шкалі еклектичності". Одразу варто наголосити, що немає жодної реальної шкали з фіксованою ціною поділки і чітко визначеним місцем для кожної громади. Зазвичай йдеться про два протилежні підходи в сучасному неоязичництві – реконструктивістський та еклектичний. Проте, оскільки два вищезгадані типи в своїй чистій формі віднайти надзвичайно важко, можемо говорити лише про те, що певне явище більшою чи меншою мірою тяжіє до одного з екстремумів, таким чином утворюючи точку на умовній шкалі.

Що ж ми маємо на увазі, коли говоримо про реконструктивістську чи еклектичну гілку в неоязичництві? Хоча терміни почасти говорять самі за себе, вважаємо за необхідне все ж внести деякі прояснення стосовно даної дихотомії. Як вже було зазначено, різні течії виявляють різний ступінь ґрунтовності в дослідженні та наслідуванні первинної релігійної традиції. Відповідно, реконструктивістський полюс представлений фактично науковими дослідженнями, тоді як максимальний еклектизм часто являє собою форму нью-ейджевого універсалізму.

Для реконструктивіста важливе максимально чітке відтворення традиції в усіх можливих нюансах, використання текстів мовою оригіналу, автентичних орнаментів, точне слідування історичним формам ритуалів тощо; для них, за виразом М. Стрімски, "чим давнішим є джерело, котре свідчить про язичницьку релігію минулого, тим краще" [4]. Такі вимоги зумовлюють потребу в ґрунтовних наукових дослідженнях зі сфер історії, археології, етнографії, лінгвістики, фольклору конкретного народу, пов'язаного з даною релігією. Часто послідовники реконструктивістських

течій є науковцями, фаховими дослідниками у відповідних галузях. Яскравим зразком реконструктивістського підходу в сучасному неоязичництві може бути Дієвтуріба (*Dievturība*) [5], розповсюджене в сучасній Латвії та латвійській діаспорі Канади і Сполучених Штатів Америки.

Натомість, для носія еклектичного підходу "дух" язичництва стоїть значно вище за "букву". Якщо реконструктивіст переважно покладається на науково обґрунтовані факти й автентичні джерела, еклектик перш за все довіряється власному відчуттю, поклику, часто виходячи за межі однієї традиції. Наприклад, він навряд чи буде вчити давньо- чи середньовісньогерманську мову, щоб читати в оригіналі Едди, саги або "Пісню про нібелунгів", чи присвячувати роки детальному науковому дослідженню ритуалів чи інших елементів конкретної давньої релігії, котра виступає нього лише "загальним джерелом духовного натхнення" [6]. Гарною ілюстрацією еклектичного підходу є різноманітні варіації Вікки (*Wicca*) з її часто узагальненими жіночими й чоловічими божествами та одночасними залученнями з різних пантеонів (грецького, кельтського, скандинавського тощо).

Проте, як вже було сказано, ми фактично не здатні віднайти в реальному житті носіїв чистих радикальних типів реконструкціоністського чи еклектичного неоязичництва. І на те є декілька причин для кожної зі сторін. З точки зору реконструкціонізму це:

- 1) недостатність джерельної бази (навіть якщо взяти таку багату автентичними текстами традицію, як північногерманська, ми завжди зможемо віднайти певні лакуни, що не піддаються реконструкції і потребують бути фактично винайденими, покладаючись на "дух" і відчуття традиції);

- 2) християнський вплив (переважна кількість джерел була написана, чи, принаймні, редагована, вже носіями християнського світогляду – як наслідок, не завжди існує можливість виявити свідомі вилучення чи додатки, або й несвідомі змістовні перетрактування в текстах);

- 3) необхідність принаймні часткової адаптації давньої традиції до сучасних умов розвитку суспільства (як морально-етичних норм, так і технічного прогресу);

- 4) як наслідок всього вищесказаного – неможливість відтворення давньої традиції в усій її повноті.

Так, наприклад, деякі дослідники віднаходять в ритуалах і гімнах вже згадуваного Дієвтуріба сліди лютеранських богослужінь [7], а один з лідерів Асатру (котре також традиційно пов'язують з реконструкціоністським шляхом) Альсхер'яґоді [8] Ісландії Йормурндур Інг'і в своєму інтерв'ю зауважує: "Мені здається, що важливіше робити те, що ви відчуваєте, аніж просто дотримуватись історичної правдивості. Історична коректність дуже потрібна, необхідно знати давні традиції і т. п. Але все ж, ваші традиції – це те, що ви про них думаєте. Не варто шукати власні традиції в книзі, подібні речі повинні жити всередині вас" [9].

Так само в жодному разі не можна стверджувати, що еклектичний підхід здатний являти собою виключний необмежений "політ фантазії" адепта, адже:

1) завжди, так чи інакше, виникає потреба в систематизації (і, відповідно, у пошуку певної більш-менш ґрунтовної основи для власних вірувань);

2) існує корпус джерел (як-то роботи Джеральда Ґарднера для вікканців), котрі, попри свою сумнівність, все ж являють собою певний твердий базис і потребують від послідовника зусиль, покладених на їх вивчення;

3) попри те, що вчення, викладене вже згаданим засновником Вікки Дж. Ґарднером, є виключно його власним витвором, і насправді мало спільного має з будь-якою реальною давньою традицією, саме воно змогло привабити багатьох людей до богів та богинь минулого. Закликаючи до глибшого розуміння конкретних божеств, воно спонукало деяких послідовників до більш детального вивчення конкретних історичних релігій та утворення таких відгалужень, як Нордична Вікка (*Norse Wicca*), Кельтська Вікка (*Celtic Wicca*) тощо, котрі "поступово ставали все менш еклектичними і все більш реконструкціоністськими" [10].

Як бачимо, характер викликів, що постають перед реконструктивістськими та еклектичними відгалуженнями неоязичництва, певним чином перегукується з характером самих цих напрямків. Об'єктивні, зовнішні – для носіїв реконструкціоністських поглядів, що апелюють до традиції, історії, суспільства; і переважно суб'єктивні, індивідуально зумовлені – для прихильників еклектичності, що спирається значною мірою на індивідуальні переживання і поклики конкретних осіб.

Таке своєрідне протиставлення спільного (спільнотного) та індивідуального певним чином підштовхує нас до ще одного дихотомічного розгалуження в неоязичництві, до якого ми вже зверталися в нашій доповіді "Неоязичництво і національне питання: введення у проблематику" [11] – йдеться про етнічних язичників (*ethnic, folkish heathens*) та універсалістів (*universalist heathens*). Тут можливе протиставлення у двох споріднених змістових полях. По-перше – питання звернення до конкретних етнічних релігійних традицій, по-друге – питання можливості залучення до громад представників етнічних груп, що не мають історичних зв'язків з даною конкретно релігійною традицією. Щоб розрізнити ці дві проблематики, ми пропонуємо в першому випадку продовжувати вживати термін "етнічне (нео)язичництво" (*ethnic heathenry*), в другому ж – розповсюджене в англomовному середовищі безпосередніх носіїв неоязичницьких вірувань поняття "етноцентричне (нео)язичництво" (*folkish heathenry*).

Отже, у випадку з етнічним неоязичництвом ми апелюємо до тих неоязичницьких течій, що прагнуть відродження і розвитку дохристиянських релігійних традицій – таке визначення збігається з розумінням Європейського Конгресу Етнічних Релігій [12]. На противагу маємо універсалістські течії, подібні до Вікки, котрій відмовили у прийнятті до згаданого конгресу, оскільки вона не займається відродженням будь-якої історичної релігії, а є, натомість, суцільним новотвором, що базується на суміші британського фольклору, деяких інших фольклорних традицій та певних окультних практик, відомих Дж. Ґарднеру та його сподвижникам. Таким чином, дане

протиставлення значною мірою накладається на згадану вище дихотомію реконструктивістських та еклектичних течій в неоязичництві.

Проте саме по собі поняття "етнічний" часто викликає значну кількість непотрібних конотацій, як, наприклад, на першому установчому з'їзді WCER, коли декотрі з делегатів заперечували можливість вживання даного терміну, через побоювання "його можливих асоціацій з такими ганебними концептами як «етнічна чистота» та «етнічні чистки»" [13]. Зрештою, назва була прийнята через апеляцію до грецького коріння терміну *етнос* та його зв'язку з академічною дисципліною *етнологія*, як вивченням народів та їх культур [14].

Саме для того, щоб уникнути подібних непорозумінь, ми й пропонуємо вводити вищезгадане розмежування понять "етнічне" (*ethnic*) та "етноцентричне" (*folkish*), таким чином намагаючись очистити перше поняття, обмеживши його значення фактично виключно до "такий, що є історично вкоріненим в культуру даного народу".

Більше проблем виникає стосовно неоязичництва етноцентричного. В основі вчень релігійних громад, що належать до даного напрямку, серед іншого, лежить переконання в нерозривному, кровному зв'язку між богами певної історичної релігії та конкретним народом, чия культура постає носієм даної традиції. Така позиція часто може призводити до обмеження членства в громадах для людей виключно конкретної національної чи расової приналежності.

Проте одразу необхідно наголосити, що надзвичайно рідко в основі такого обмеження лежить реальна расова чи національна неприязнь (в чому так часто звинувачують неоязичників загалом, і, тим більше, зі зрозумілих історичних причин, носіїв північногерманської духовності), або будь-які твердження про вищість однієї нації над іншою. Проводиться лише "чітке розрізнення між своїм народом (представники якого мають не лише подібний фенотип, але й спільну спадкову пам'ять, вроджені ціннісні й етичні орієнтири, прямий зв'язок з предками, рідними Богами) та чужим, котрий, не маючи такої спільності, просто не здатний сприйняти традиційний світогляд (релігійні, ціннісні, етичні уявлення)" [15], а також стверджується нерозривний зв'язок і відповідальність перед пращурами і нащадками [16].

Універсалісти, як зрозуміло з назви, натомість, наголошують на особистісних переживаннях людини, котра "чує поклик" давніх богів *незалежно від власної етнічної приналежності*. І якщо таким вже є рішення богів – яке право мають люди йому суперечити? Ще одне вирішення проблеми протиставлення етнічної вкоріненості конкретної релігійної традиції та етнічного походження її прихильника надає вчення про реінкарнацію. Адже тоді стає можливим твердження, що претендент, нехай не в цьому, але в минулому житті належав до "правильної" нації, а тому насправді є носієм відповідної духовності, і, таким чином, будучи, наприклад, кельтом чи скандинавом за духом, може сміливо претендувати на членство в громаді.

Зрозуміло, що етноцентричні неоязичники, для яких надзвичайну цінність становить власна нація, мова, культура, більше тяжіють до ре-

конструкціоністського крила. Такими, наприклад, є ірландські друїди, зокрема "*Old Owl's Grove*", частина носіїв північногерманської релігійної традиції, зокрема Одіністи, більшість слов'янських неоязичницьких течій, зокрема "Схрон Єж Словен". Відповідно, універсалісти з їхнім акцентом на особистісному вимірі складають основу еклектичної гілки і представлені, переважно, різноманітними напрямками Віккі, європейського неошаманізму та *Goddess Spirituality*. Проте існують і серйозні виключення з даної закономірності – наприклад, значна частина переважно реконструкціоністського Асатру виявляє схильність до універсалізму в питаннях добору членів громад, тоді як Стреґерія, будучи фактично італійським варіантом Віккі, навпаки, демонструє сильну національну домінанту.

Загалом можна вивести певну зрозумілу культурно-географічну тенденцію – найбільш схильні до універсалізму неоязичницькі традиції, що створювалися чи розвивалися в мультикультурних, змішаних суспільствах (США та Британія після напливу емігрантів з колоній), де питання національної приналежності часто просто не стоїть серед пріоритетних. Відповідно, найбільш етноцентричними будуть течії, що сформувалися в спільнотах, змушених постійно відстоювати власну національну ідентичність. Прикладом останніх можуть бути емігрантські спільноти з сильними внутрішніми зв'язками (італійські громади у США та Стреґерія), чи народи, що довгий час перебували під гнітом метрополії (переважна більшість неоязичницьких громад на території колишнього Радянського Союзу та соцтабору).

Отже, в ході нашої доповіді ми зазначили, що під неоязичництвом ми розуміємо новітні релігійні рухи політеїстичного характеру, котрі тяжіють до релігійних традицій дохристиянської Європи, а також визначили декілька комплементарних критеріїв, які дозволяють типологізувати основні його напрямки та різновиди. По-перше, це саме собою зрозуміле співвіднесення конкретної неоязичницької течії з материнською міфологічною та релігійною традицією. По-друге, визначення ступеню ґрунтовності вивчення та залучення до даної традиції: від реконструктивістського із максимально чітким відтворенням давньої релігії, до еклектичного, що припускає достатньо вільні трактовки звичаю, і навіть поєднання історично різних релігійних традицій. По-третє, це співвіднесення конкретної традиції з етнічною чи універсалістською домінантою. В цьому питанні ми виділили два аспекти поняття "етнічне неоязичництво": власне "етнічне", як "таке що є історично вкоріненим в культуру даного народу", та "етноцентричне", себто таке, що апелює до виняткової важливості етнічної складової як умови можливості долучення до релігійної традиції певного народу. Також ми зауважили певний зв'язок, що демонструють реконструктивістська й етнічна, та еклектична й універсалістська тенденції в розвитку неоязичницьких громад відповідно. Останнім важливим моментом є розуміння того факту, що хоча фактично жодна з існуючих неоязичницьких течій не виявляє належності до будь якого з означених екстремумів, сам підхід дозволяє в значній мірі описати кожну з них, а також ввести їх до спільної системи координат, представляючи неоязичництво як єдиний феномен.

1. Див. напр.: Пенник Н. Возрождение язычества / Н. Пенник, П. Джонс // История языческой Европы. – СПб. : Издательская группа "Евразия", 2000. – С. 345–387. 2. Букв. "вірність Асам" – неоязичницька релігія, заснована на північногерманській міфології. 3. Див.: *Strmiska M. F. Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives // Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives* / [ed. by Michael F. Strmiska]. – Santa Barbara : ABC-CLIO, 2005. – Р. 1–54. 4. Ibid. – Р. 19. 5. Букв. "боговшанування". Часто в текстах (зокрема, і у М. Стрімські) можна зустріти назву "Дієвтурі" ("Дієвтурі"), що є не зовсім вірним, оскільки, за роз'ясненнями Яніса Брікманіса (одного з лідерів організації), поняття "дієвтурі" позначає конкретного носія традиції, тоді як "Дієвтуріба" – рух загалом. Таким чином в латвійській традиції поняття "Дієвтуріба" та "дієвтурі" співвідносяться, як "Асатру" і "асатруа" в традиції північногерманській. 6. *Strmiska M. F. Op. cit.* – Р. 20. 7. Див.: *Misāne A. The traditional Latvian religion of Dievturība in the discourse of nationalism // Humanities and social sciences. Latvia. Religious minorities in Latvia.* – Riga : University of Latvia, 2000. – № 4 (29). – Р. 33–52; *Strmiska M. The Music of the Past in Modern Baltic Paganism // Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 8. – University of California Press, 2005. – № 3. – Р. 39–58. 8. Allsherjagodhi, "верховний годі", лідер ісландських неоязичників. 9. Интервью с Йормундуром Инги, Альсхерьягоди Исландии // Мифы и магия индоевропейцев : альманах. – М. : София, ИД "Гелиос", 2002. – Вып. 10. – С. 99. 10. *Strmiska M. F. Op. cit.* – Р. 21. 11. Див. *Смұльський Є. В. Неоязичництво і національне питання: введення у проблематику // Дні науки філософського факультету – 2011 : Міжнародна наукова конференція (20–21 квітня 2011 р.) : матеріали доповідей та виступів.* – К. : ВПЦ "Київський університет", 2011. – Ч. VI. – С. 94–96. 12. European Congress of Ethnic Religions (ECER), раніше відомий як World Congress of Ethnic Religions (WCER). 13. *Strmiska M. F. Op. cit.* – Р. 14. 14. Ibid. 15. *Смұльський Є. В. Зазн. пр.* – С. 95. 16. Див.: Відозва VI Віча Православних Вогнищан від 09–10 травня 7517 (2009) року "Про національне питання"; *McNallen S. A. Metagenetics* [Електронний ресурс] / Stephen A. McNallen. – Режим доступу : <http://www.runestone.org/about-asatru/articles-a-essays/143-metagenetics.html> та *McNallen S. A. Genetics & Beyond* [Електронний ресурс] / Stephen A. McNallen. – Режим доступу : <http://www.runestone.org/about-asatru/articles-a-essays/144-genetics-a-beyond-metagenetics-an-update.html>.

Надійшла до редколегії 15.04.13

Е. В. Смұльський

К ВОПРОСУ О ТИПОЛОГИЗАЦИИ НЕОЯЗЫЧЕСКИХ ТЕЧЕНИЙ

Статья базируется на тексте доклада "Основные направления и разновидности неоязычества: мировой контекст", сделанного на научно-практической конференции "Современное состояние и основные тенденции украинского неоязычества: критическое обозрение", которая проходила в Киевской православной духовной академии 06 декабря 2011 г. Результаты обсуждения доклада, а также специфика целевой аудитории данной конференции обусловили потребность вынесения данной дискуссии в широкие научные круги.

Ключевые слова: неоязыческие течения.

Е. V. Smulsky

SOME REMARKS ABOUT TYPOLOGY OF NEOPAGAN MOVEMENTS

The article is focused on investigating the most suitable approach to typology of neopagan movements. The author's delineation of neopaganism as strictly polytheistic new religious movements based on European pre-Christian spiritual heritage is based on Michael F. Strmiska's definition presented in 'Modern Paganism and World Cultures: Comparative perspectives'. Author claims that typology based only on references to the root religious tradition isn't sufficient due to inability to represent the phenomenon of neopaganism in its integrity. Hence, two more scales for typologization are proposed. The first one is reconstructionist-eclectic scale, which evaluates the measure of historically correct reconstruction of beliefs and religious practice in particular neopagan movement. The other complementar scale is ethnic-universalist, which defines the connection between specific pre-Christian religious tradition and particular neopagan movement. The combination of three named methods allows us to build the comprehensive typology of neopaganism.

Keywords: neopagan flow.

УКРАЇНСЬКА ЛІТЕРАТУРНА МОВА В СУЧАСНОМУ СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ДИСКУРСІ

У статті розглядається українська літературна мова як інтегруючий чинник культури, розкрито сучасні проблеми української літературної мови.

Ключові слова: мова, українська літературна мова, двомовність, суржик.

З прийняттям незалежності в Україні у рамках загальної демократизації суспільного життя, стала виразно прогресувати стихійна лібералізація і навіть розмивання нормативної основи літературної мови, наслідком чого є масове проникнення в її структуру елементів просторіччя, жаргонів, запозичень з інших мов, а також індивідуальних новотворень, значне збільшення кількості варіантів окремих слів, розхитування правописних норм і таке інше. Все це сприяє посиленню почуття невпевненості щодо своїх знань української літературної мови переважною більшістю україномовного населення країни. Аналіз літератури з даної проблематики виявив, що, в основному, розкриваються тільки деякі аспекти даної теми (соціолінгвістичні, політологічні, етно-психо-соціолінгвістичні). Автор переконаний, що існує нагальна потреба у філософському осмисленні даних проблем. Стаття має на меті саме це завдання.

Учені завжди віддавали належне мові як засобу комунікації та необхідній умові функціонування культури. Завдяки мові людина стала людиною і саме володіння мовою вирізняє її з представників тваринного світу. Сучасна наука, говорячи про мову, в першу чергу підкреслює її комунікативну та пізнавальну функції. Мова приймає участь як у передачі думки про щось уже пізнане (іншій людині), так і у формуванні самої цієї думки (людиною для самої себе). Тобто, виконуючи свою роль у акті пізнання, мова виступає двоюко. З одного боку, функція мови відповідає процесуальному плану пізнавальної діяльності людини, тобто мисленню, динамічному формуванню і скріпленню думок. Завдяки цій функції мова виступає у якості матеріальної бази мислення людини. З іншого боку, мова, завдяки своїй здатності відображати, фіксувати і зберігати інформацію про осягнену дійсність, відповідає статичному плану пізнання.

П. Бергер та Т. Лукман слушно зауважують, що як знакова система мова має якість об'єктивності. "Я зіштовхуюсь з мовою як із зовнішньою для мене фактичністю, і вона чинить на мене свій примусовий вплив. Мова підкоряє мене своїм структурам. Я не можу користуватися правилами німецького синтаксису, коли говорю англійською. Я не можу користуватися словами, які вигадав мій трирічний син, якщо мені потрібно спілкуватися з кимось за межами моєї сім'ї; у різних випадках я мушу враховувати переважаючі стандарти правильного мовлення, навіть якщо віддаю перевагу своїм власним, "неправильним". Мова надає мені готову можливість безперервної об'єктивації мого зростаючого досвіду. Інакше кажучи, мова розсуває свої рамки так гнучко, що дозволяє мені об'єктивувати величезну кількість переживань на протязі всього мого життя" [1].

Людина як соціальна істота може і повинна спілкуватися з іншими членами соціальної спільноти. Слова пов'язують людей, об'єднують їх через спілкування. Без спілкування немає суспільства, без суспільства немає людини соціальної, немає людини культурної, немає людини розумної, *homo sapiens*. Слова, складаючись у мову, виділяють людину з тваринного світу.

Уявлення дитини тільки тоді стають певними і ясними, коли вони одержують словесне вираження. Дитина народжується з готовим механізмом для мови, але не має її майже до кінця першого року, бо мова – це не тільки звуковий вияв, а процес розумовий, який поволі розвивається у дитини, в залежності від її інтелектуального розвитку. Відомий психолог Ж. Піаже, вважає, що перші, фрагментарні і несистематичні знання про свою етнічну належність дитина отримує у 6–7 років, а у 8–9 років уже чітко ідентифікує себе зі своєю етнічною групою на основі національності батьків, місця проживання, рідної мови; приблизно в цей самий час пробуджуються національні почуття. У 10–11 років національна самосвідомість формується у повному об'ємі, у якості особливостей різних народів дитина відмічає унікальність історії, специфіку традиційної культури побуту.

І дійсно, людина з'явилася на світ і з першої хвилини чує звуки своєї майбутньої мови. Мова знайомить її з оточуючим світом, нав'язуючи їй те бачення світу, яке сформувалось до неї. Одночасно з цим через мову людина отримує уявлення про світ і суспільство, громадянином якого вона стала, про її культуру, тобто про систему цінностей, моралі, поведінки тощо. Тож, у певному розумінні, мова формує і відображає характер свого носія, це є найоб'єктивніший показник ментальності народу.

Як слушно зауважує Е. Сепір у своїй праці "Мова. Вступ у вивчення мови", людина в певному розумінні має вроджені здібності до мови, але це пов'язано з тим, що народжується вона в першу чергу в суспільстві, яке не може не залучити її до своїх традицій. І якщо уявити людину, яка після народження опинилася поза суспільством, то така людина ніколи не навчиться говорити, тобто виражати свої думки згідно традиційної системи певного суспільства. Е. Сепір переконаний, що якщо забрати немовля з соціального оточення, у якому воно з'явилося на світ, і перенести його у зовсім інше оточення, його мова буде мати різку відмінність від мови його рідного середовища. Мова, на його думку, є чисто історичною спадщиною колективу, продуктом довгого соціального використання. Вона багатообразна, як і будь-яка творча діяльність, можливо не настільки усвідомлювано, але все ж не в меншій мірі, ніж релігії, вірування, звичаї, мистецтва різних народів. Мова є не інстинктивна, а набута, "культурна" функція [2].

Уже В. Гумбольдт вірно підмітив, що мова має бути "і народною і освіченою". Для цього необхідний безперервний рух мови "від народу у руки письменників і граматиків, а від них назад у уста народу". Можна лише уточнити: по мірі того, як літературна мова починає розвиватися і "оброблятися" у процесі функціонування у суспільстві. На літературну

мову починають впливати не лише "письменники й граматика", але й усі люди, які нею говорять. Можна спостерігати лише різні типи подібного впливу, подібного відношення до "обробленої" мови [3].

Людина як суб'єкт співвідноситься передусім з оточуючим природним світом, потім з оточуючим соціальним світом, потім з кожним індивідумом і, нарешті, з самим собою (самопізнання). І мова грає дієву роль як засіб вираження пізнавального суб'єкта, у якості якого виступає у цьому випадку сама людина як частина світу.

Розвиток мови, на думку О. Потебні, – це рівночасно є знищення старого і творення нового. Але жива людська мова існує в дійсності лише у своїх національних формах. У кожного народу є своя національна мова, своя, як зазначає О. Потебня, перетворювальна машина, за допомогою мови від покоління до покоління передаються готові засоби знання і підвалини для духовного розвитку як особи, так і цілої спільноти. Будь-який утиск мови, її обмеження є серйозне ураження основного нерву життя цілої нації [4].

М. Гайдеггер говорив про те, що мова – це дім буття. Дім у якому живе буття. Живе за законами цього дому. А у кожного народу свій дім, і відповідно, свій спосіб проживання у ньому. В. фон Гумбольдт у свій час писав, що кожен народ обведений колом своєї мови і вийти з цього кола може, лише перейшовши в інше. Він переконаний, що так як мови нерозривно пов'язані з внутрішньою природою людини і скоріш самостійно витікають з неї, ніж довільно створюються нею, то так само можна було б назвати духовну особливість дією мов (і навпаки).

Важлива функція мови полягає у тому, що вона зберігає культуру і передає її з покоління у покоління. Саме тому мова відіграє настільки значиму роль у формуванні особистості, ментальності народу.

Та мова не лише відображає культуру свого народу, його соціальний устрій, ментальність, світогляд тощо, але й зберігає накопичений ним соціокультурний пласт, який слугує важливим способом формування наступних поколінь, тобто інструментом культури.

Ментальність, як і мова є продуктом діяльності духовних сил народу, що накопичувався протягом століть і продовжує формуватися та безперервно видозмінюватися й сьогодні. Кожна історична епоха залишає свій відбиток у мові, важливі історичні події здатні змінити мовну картину світу. Проте, мовні зміни випливають, перш за все, зі змін національної ментальності.

Мова забезпечує неперервне існування культури народу. Культура через ментальність є одним з основних способів самопізнання етносу. Мовна культура суспільства – показник його моральності і духовності. Варто погодитись з Є. Боринштейном, який наголошує на тому, що: "Мовне середовище має бути поліфункціональним за своїм характером, забезпечуючи систему суспільного договору між різними націями і народностями. У результаті створюється колективна ментальність, що об'єднує людей" [5].

Писемність і літературно-писемна мова закономірно з'являються у кожного народу у зв'язку з внутрішнім, самобутнім розвитком його полі-

тичного, економічного і культурного життя, а не внаслідок якихось випадкових причин. (Навіть у разі запозичення писемності одним народом в іншого справа не змінюється, коли мати на увазі не походження алфавіту, а конкретні суспільні причини, які зумовили потребу виникнення писемності у даного народу) [6].

Літературно-писемна мова є могутнім знаряддям духовної і матеріальної культури суспільства. Без неї абсолютно неможливо уявити собі успіхів у людському спілкуванні, розвитку літератури, науки, мистецтва, техніки, оскільки досвід і досягнення кожного покоління кожного народу в усіх галузях культури не могли б, долаючи час і простір, передаватися від покоління до покоління, від народу до народу без мови, закріпленої на якомусь матеріалі за допомогою певних знаків письма.

Розвиток культури і розвиток літературної мови завжди взаємозумовлені. Поширення культури серед народу за допомогою книги (а в наш час і за допомогою преси, телебачення, радіомовлення, Інтернету), як і подальший прогрес кожної галузі науки, техніки, літератури, мистецтва, неможливе без літературної мови. З другого боку, розвиток культури неминуче спричиняється до подальшого вдосконалення і збагачення літературної мови: до поповнення її лексичного і фразеологічного складу новою науковою і професійною лексикою, фразеологічними виразами, до появи в ній різних лексичних і фразеологічних новотворів на означення нових культурних понять, до семантичного збагачення її шляхом наповнення існуючих слів новим змістом, нарешті, до удосконалення її граматичної будови.

Українська літературна мова, будучи тісно пов'язана у своєму розвитку з історією українського народу і його культури, на протязі свого існування зазнала різних змін у словнику і фразеології, частково в граматичній будові. Значні зміни сталися також у складі й характері її стилів (різновидів), по різному на різних історичних етапах вбирала вона в себе живу мову українського народу, але завжди вона була могутнім знаряддям його матеріальної і духовної культури. Багато поколінь українського народу свій життєвий досвід, свої ідеали і прагнення, свою літературу і науку передали нам завдяки українській літературній мові.

І. Котляревський – класик нової української літератури, історична заслуга якого полягає у тому, що він першим серед українських письменників заговорив на повний голос живою народною мовою, продемонструвавши на прикладі власних творів її невичерпність, глибину, пластичність та художню функціональність. Своєю творчістю він утверджував українську мову як мову української національної літератури, остаточно вивільнивши її від церковнослов'янської, недоступної для широкої читацької маси. Поява "Енеїди" І. Котляревського, була явищем винятковим за своєю смисливістю та важливістю для української літератури. Вона одразу порушила цілий ряд значних суспільних, національних та естетичних проблем.

Як пише Д. Чижевський "І. Котляревський ніби хоче подати в своїй поемі повний лексикон української мови свого часу. Немає сумніву, що він, уживаючи всі ці слова, не думав про якусь норму української мови:

бо є серед них численні місцеві слова (діалектизми) та ще численніші слова з мови певних груп – «жаргонові» слова" [7].

Свою "Енеїдою" І. Котляревський зміг піднести на новий рівень культуру українського поетичного мовлення. Заслуга його передусім у тому, що він зумів навести українську поезію до її національних витоків.

Тобто, можна констатувати, що бурлескний жанр "Енеїди" через свою специфічність не міг бути явищем, яке можна було б покласти в основу майбутньої словесності українського народу. П'єси І. Котляревського давали за своїми настановами матеріал тільки розмовно-побутовий, і цим обмежувалась їх роль як об'єктів можливого наслідування. Діячі українського слова, що внесли чималий вклад в організацію національної літератури та літературної мови в найближчий після Котляревського період, – Г. Квітка-Основ'яненко, П. Гулак-Артемовський, Є. Гребінка, поети-романтики (В. Забіла, М. Петренко, О. Афанасьєв-Чужбинський, Л. Боровиковський та ін.) під тиском самих умов, у яких відбувалась їхня літературна діяльність, не мали змоги ні розгорнути належної різноманітності жанрів, потрібних на відповідному етапі для широкого розвитку національної культури, ні забезпечити навіть за культивованими ними жанрами тривалої впливовості на читачів.

Увагу поетів-романтиків привертала історичні події. Національна самосвідомість, що формувалася протягом багатьох років боротьби за свої права та національні свободи, починаючи з татаро-монгольської неволі і аж до знищення Запорізької Січі, – потребувала вже не іронії, а возвеличення.

Український романтизм був тісніше, ніж в інших літературах, пов'язаний з народною стихією і сильніше відчував на собі вплив народної поезії. Український фольклор надихнув творчість багатьох поетів (О. Шпигоцький, В. Боровиковський, А. Метлинський), він став основним джерелом їхньої творчості. Жанрове багатство фольклорних творів, до яких зверталися поети-романтики, стимулювало розширення жанрових меж і в їхній творчості: з'явилися історичні поеми, балади, громадянська лірика. Фольклор мав вирішальне значення у становленні нової української літератури. Взагалі фольклорні твори, особливо ж думи та історичні пісні, відіграли важливу роль не тільки в становленні нової літературної традиції, а й у формуванні самої нації. Про це писав і М. Гоголь, підкреслюючи абсолютно особливе значення українських історичних пісень і дум для народної самосвідомості. "Камінь з красномовним рельєфом з історичним написом – ніщо проти цього живого, який промовляє і звучить у минулому, літопису. З цього погляду пісні для Малоросії – все: поезія, й історія, і батьківська могила. Хто не проникнув у них глибоко, той нічого не дізнається про минулий побут цієї квітучої частини Росії" [8].

Якщо взяти до уваги ту обставину, що мова ніколи не була продуктом індивідуальної творчості, що вона береться мовби у готовому вже вигляді і нею користуються для свого індивідуального мислення, то літературна мова є не що інше, як мова фольклорна в своїй першооснові, на яку наклалися окремі індивідуальні нашарування. Мова дається "одвіку", а ра-

зом з нею і вся палітра: символи, тропи, арсенал. Поет користується мовою для естетичної об'єктивації нового змісту, що виникає в часі, у суспільстві. Поет використовує ядро метафори для розширення радіуса її дії і, підключивши її до нових енергетичних ресурсів, видозмінює [9].

Тож фольклор виступає як універсальна мова народу, що історичними піснями, думами синтезує пам'ять і буття, минуле й майбутнє, релігію, історію, філософію і мистецтво від язичницького, київсько-руського періодів до XIX ст. І тим практично готує своїх речників, безперечно найяскравішим з яких став Т. Шевченко.

Справді творчість Т. Шевченка була поворотним моментом і в історії української літературної мови. В основі багатства Шевченкової мови лежить народна українська мова (розмовно-побутова і фольклорно-пісенна), яку поет підносив на рівень літературної мови. Але Т. Шевченко поет високої культури і величезного життєвого досвіду не міг не звернутися у своїй творчості і до слів церковнослов'янських, інтернаціональних та іншомовних. Словесна картина багатьох його творів нерідко становить органічне поєднання цих книжних мовних елементів з народною мовною основою в потребах реалістичного художнього зображення життя, що зумовлює і реалістичність мовних засобів поета.

На відміну від поетів-романтиків Т. Шевченко, котрий значно розширив горизонти нової української літератури, використовуючи у своїй творчості мотиви і теми народних пісень, а також використовуючи художні засоби народної поетики, не дозволяв собі прямого переспіву народних пісень, хоча стилізації й зустрічаються в ранньому періоді його творчості. Усі впливи він переплавив у єдине розмаїте ціле. Т. Шевченко як ніхто інший розкрив багатство і своєрідність народнопісенних ритмів, поєднавши мотиви народних пісень зі своїми власними, створивши таким чином свій оригінальний стиль, єдину цілісність, яка має назву – поетика Шевченка. І не дивно, що ніхто з його послідовників не міг зрівнятися з ним, хоч використовували вони ті ж самі образи та ритми.

Т. Шевченко не займався штучною стилізацією народної мови. Він втілював у своїх творах нову естетику слова – реалізм мовний. Ніхто до Т. Шевченка не вживав у літературі українську мову з такою повнотою, як він. Шевченко розкрив багатство її словника, невичерпні структурні, семантичні і стилістичні властивості, в яких виявляється придатність народної мови для висловлення найскладнішої думки і найтоншого почуття. Поет майстерно користувався яскравим словником народної мови, її синонімією, фразеологією, засобами образності, багатством її граматичних форм і синтаксису. От чому поезія Т. Шевченка була новою сторінкою не тільки в історії української літератури, а й в історії української літературної мови.

На відміну від І. Котляревського, у мові Т. Шевченка вперше спостерігаються вже певні норми нашої української літературної мови.

Певна річ, від давніх часів до нас дійшло багато рукописних і друкованих пам'яток, писаних старою і новою українською літературною мовою, пам'яток з усіх галузей словесної творчості народу. Це юридичні

актово-урядові документи – так звані українські грамоти, багата церковно-релігійна література, славнозвісні граматики і словники, блискуча полемічна література в оборону православ'я, проти покатоличення й національного та соціального пригнічення українського народу, наукова й науково-популярна література богословсько-дидактичного, історичного, господарського й іншого змісту – все те, що було створено ще на протязі XIV–XVIII ст. Пізніше – протягом XIX–XX ст. – маємо насамперед художню літературу, репрезентовану класиками української літератури, а також, меншою мірою, публіцистику, літературу наукову, пресу та епістолярне письменство.

В Україні на сьогодні маємо актуальні проблеми мови. По-перше, це проблема двомовності.

Загальноприйнятим визначенням двомовності є визначення американського лінгвіста У. Вайнрайха, який під двомовністю розуміє практику поперемінного використання двох мов. Тобто, головна риса цього явища полягає у функціонуванні обох мов у спілкуванні одних і тих самих носіїв.

Безперечно володіння двома чи навіть більшою кількістю мов духовно збагачує людину, наділяє її додатковими знаннями з інших культур, можливістю вільно спілкуватися з носіями мови. Будь-яка спільнота потребує білінгвів для ролі своєрідних посередників між своєю та іншою (чужою) культурами.

Але, зрозуміло, що неможливо однаково досконало володіти двома мовами. Одна з мов завжди буде в привілейованому стані. Це обумовлено передусім вузькою сферою функціонування і меншим досвідом користування однією з мов. Так, Ю. Жлуктенко зазначає: "Знання будь-якої мови тісно пов'язане з тим діапазоном людської діяльності, яку він обслуговує. Мовленнєва система поведінки у рідній (першій) мові виробляється протягом багатьох років, і щоб досягти такої самої свободи користування другою мовою, потрібно було б пройти увесь цей шлях удруге. Тому те, що описують як "рівне володіння" чи "володіння двома мовами як рідними", існує лише у відносному наближенні" [10].

Б. Ажнюк справедливо стверджує, що білінгвізм здебільшого є тимчасовим явищем і витісняється монологізмом панівної мови. Коли серед носіїв мови не стає монологів, це явна ознака її занепаду. Білінгвізм може бути стабільним станом, але тільки тоді, коли існують важливі сфери застосування кожної з мов. Закони життя дуже прагматичні: люди не зберігають назавжди дві мови, якщо для всіх ситуацій достатньо однієї. Феномен еквілінгвізму, коли обидві мови займають у мовленнєвій дійсності однакове місце, є рідкісним і нетривалим функціональним станом [11].

Ю. Жлуктенко виділяє критерії двомовності, що виділяють різні наукові. Отже, двомовність розуміють як стан, при якому індивід: 1) однаково добре володіє двома мовами; 2) хоча б приблизно однаково вільно користується двома різними мовами у будь-яких обставинах, у тому числі в сім'ї; 3) має здатність користуватися двома мовами як рідними; 4) володіє двома мовами досконало. У останньому випадку, зазначає Ю. Жлуктенко, автори і самі розуміють неможливість такого критерію і вказують, що подібна двомовність – лише ідеал, до якого люди мають прагнути [12].

В Україні явище двомовності є актуальною проблемою, що призвела до появи такого феномену, як "суржик". Що таке суржик? Коротко кажучи, це мішанина слів різних мов, у нашому випадку української та російської. В Україні значна частина населення послуговується мішаниною двох мов, доволіно спотворюючи граматично як одну мову, так й іншу. Більше того, політична еліта країни, засоби масової інформації часто-густо теж зловживають суржилом, а це може говорити лише про масовість цієї проблеми.

Іншою важливою проблемою є проблема культури мови.

Культура мови безпосередньо пов'язана з високою загальною культурою людини та її інтелектом, передбачає високу культуру мислення, свідоме шанобливе ставлення до мови. Не є секретом, що більшість людей про культуру мови взагалі не думає, в основному оцінюючи її не за рівнем своєї культури, а за наслідками власної діяльності. Ці наслідки можуть бути цілком позитивними навіть у разі невисокої мовної культури. Як правило, останнє буває головним аргументом, щоб не дбати про культурний рівень мови, бо "ї так зрозуміють" [13].

Проблема культури мови породжує іншу – проблему словника. Словниковий склад – це найбільш мінливий компонент мови. Він безпосередньо відображає життя народу і зміни в ньому, а тому поповнюється і словами з інших мов. Загалом це нормальний процес збагачення мов новими поняттями і термінами. Але тільки тоді, коли вони відсутні в рідній мові! Інакше це вже – чужомовна експансія, яка призводить до засмічення й калічення рідної мови. Піклування про захищеність мови, її чистоту слід починати саме із захисту словника [14].

Проблема культури мовлення вимагає якнайшвидшого вирішення, оскільки розростання цього явища може призвести до руйнування усіх рівнів мовної структури (фонологічного, морфологічного, лексичного та синтаксичного).

Нажаль, слід констатувати, що мовне законодавство на сьогоднішній день є недосконалим, а в площині його практичної реалізації на рівні державних органів – непослідовним у виконанні законодавчо прийнятих положень.

Отже, мова є не лише засобом спілкування, а й одним з найважливіших репрезентантів національності. Для української історії це є показовим. Українська мова в процесі формування нації, національної свідомості була початковим і часто основним чинником в цьому відношенні. Мова в багатьох випадках була для українців єдиним джерелом, що підтримувало дух народу, віру в існування нації, єдність. Це джерело постійно живилося прагненням українського народу до свободи, боротьбою за незалежність і державність. Історія українського народу показує, що саме мова, незважаючи на часи жорстоких переслідувань, зберегла її носіїв як народ, як націю.

1. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М., 1995. – С. 67–68. 2. Сепир Э. Язык. Введение в изучение речи / Э. Сепир. – М.: Директ-Медиа, 2007. – С. 334–335. 3. Будагов Р. А. Человек и его язык

/ Р. А. Будагов. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1976. – С. 138. 4. *Вільчинський Ю. М.* Олександр Потебня як філософ / Ю. М. Вільчинський. – Л. : ЛДУ, 1995. – С. 62. 5. *Боринштейн Є. Р.* Особистість: її мовні ціннісні орієнтації : монографія / Є. Р. Боринштейн, А. А. Кавалеров. – Одеса : Астропринт, 2001. – С. 84. – (рос. мовою). 6. *Плющ П. П.* История украинского литературного языка / П. П. Плющ. – Киев : Изд-во "Вища школа", 1971. – С. 8. – (на українському мові). 7. *Чижевський Д.* Історія української літератури / Д. Чижевський. – К.: ВЦ "Академія", 2008. – С. 367. – (Альма-матер). 8. *Мовчан П. М.* Мова – явище космічне: Есе, літературно-критичні статті / П. М. Мовчан. – К. : Всеукр. т-во "Просвіта", 1994. – С. 44. 9. Там само. – С. 47. 10. *Жлуктенко Ю. А.* Лингвистические аспекты двуязычия / Ю. А. Жлуктенко. – Киев : Изд. при КГУ, 1974. – С. 44. 11. *Ажнюк Б. М.* Мовна єдність нації: діаспора й Україна / Б. М. Ажнюк. – К. : Рідна мова, 1999. – С. 28–29. 12. *Жлуктенко Ю. А.* Указ. соч. – С. 38–39. 13. *Корнілов М.* Культура нашої мови / М. Корнілов, О. Білодід // Пульсар. Науково-популярний журнал. – 2002. – № 1 (37). – С. 53–55. 14. *Гарматюк А. П.* Рідна мова моя. Роздуми про мову / А. П. Гарматюк. – Вінниця : Континент-Прим, 2006. – С. 7.

Надійшла до редколегії 15.04.13

О. В. Соколина

УКРАИНСКИЙ ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЯЗЫК В СОВРЕМЕННОМ СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ДИСКУРСЕ

В статье рассматривается украинский литературный язык как интегрирующий фактор культуры, раскрыты современные проблемы украинского литературного языка.

Ключевые слова: язык, украинский литературный язык, двуязычие, суржик.

O. V. Sokolina

UKRAINIAN LITERARY LANGUAGE IN THE CONTEMPORARY SOCIO-CULTURAL DISCOURSE

The article examines the Ukrainian literary language as an integrating factor of culture, contemporary issues of Ukrainian literary language are disclosed.

Keywords: language, Ukrainian literary language, bilingualism, surzhik.

РОЗШИРЕННЯ МЕЖ ЕСТЕТИЧНОЇ НАСОЛОДИ: ЕКОЛОГІЧНА ЕСТЕТИКА

У статті розглядається формування засад екологічної естетики, її місце у сучасній естетиці, а також основні тенденції і перспективи її розвитку. Сутність естетичної цінності природи, сприйняття навколишнього середовища як об'єкта естетичної насолоди розглянуто у концепціях провідних сучасних теоретиків екологічної естетики: А. Берлеанта (США), А. Карлсона (Канада), Ю. Сайто (США), Ю. Сепанмаа (Фінляндія). Доведено перспективність актуалізації досліджень естетичного досвіду, що набувається внаслідок взаємовідношення людини і природи.

Ключові слова: екологічна естетика, естетична насолода, естетична оцінка, естетична цінність, природа.

Екологічна естетика – відносно молоде явище у вітчизняному науковому житті. Втім, у західній естетиці цей напрям сьогодні займає провідні позиції. Серед його основних питань – поняття естетичної цінності природи, дослідження навколишнього середовища як естетичного об'єкта. Про високий рівень інтересу до екологічної естетики, естетики навколишнього середовища, "естетики за межами мистецтва", свідчить той факт, що XIII Міжнародний Конгрес з естетики, який проходив у Фінляндії (1995 р.), був цілком присвячений цій темі. У Росії тема екологічної естетики є пріоритетним напрямом дослідження кафедри естетики і філософії культури СПбДУ, на базі якої було проведено масштабну наукову конференцію "Екологія культури і чуттєвості" (2012 р.) [1], де тема екологічної естетики була центральною проблематикою.

Основними теоретиками екологічної естетики на сьогодні є: А. Берлеант (США), А. Карлсон (Канада), Ю. Сайто (США), Ю. Сепанмаа (Фінляндія). З поміж усіх виділяється постать фінського філософа і еколога Ю. Сепанмаа, що здійснив систематизацію і аналіз численних здобутків у області екологічної естетики у роботі "Краса навколишнього середовища" (1993). У Росії дану тематику досліджують Т. Акіндінова, Н. Голік, К. Долгов, Т. Любімова, Н. Маньковська, В. Прозерський, І. Смольянінов, П. Тищенко. Зокрема, російський філософ В. Прозерський [2] здійснив детальний науковий огляд літератури з екологічної естетики. Протягом останніх п'яти років у фахових виданнях України з'явилися ґрунтовні публікації, присвячені проблематиці екологічної естетики, зокрема Л. Ляшко [3] та М. Яковенко [4], що свідчить про зростаючий інтерес до екологічної естетики в Україні. Серед українських дослідників естетики навколишнього середовища варто відзначити діяльність В. Борейко, директора Київського еколого-культурного центру, який першим у Україні уклав навчальну програму з екологічної естетики для шкіл, що була затверджена Міністерством освіти і науки, молоді і спорту України у квітні 2012 року.

Історія формування екологічної естетики починається з філософського аналізу краси природи і йде своїм корінням у XVIII століття, коли у

англійській (Шефтсбері, Хатчесон, Берк, Хоум, Алісон) і німецької (Кант, Шіллер, Гете) естетиці були створені трактати про сутність природної краси, про специфіку естетичного ставлення до природи, де основна увага приділялась трьом естетичним категоріям: "прекрасного" (the beautiful), "піднесеного" (the sublime) і "живописного" (the picturesque). У англійській естетиці і живописі того часу (Е. Берк, У. Хогарт, У. Гілпін, У. Прайс, Р. П. Найт) існувало розуміння чіткої візуальної відмінності цих трьох типів краси. "Прекрасне" асоціювалося з безперервними лініями, округлими формами, плавними рухами, рівними долинами. "Живописне" неодмінно мало бути пересіченим, з перепадами тіні і світла, з розщепленими і кремезними деревами, руїнами. "Живописне" ми помічаємо у природі, коли дивимось на неї як на мистецтво. "Живописне" допускає "доопрацювання" природи садівником або архітектором, але так, щоб людський вплив не впадав у очі і все виглядало природно, що і траплялося під час створення пейзажних парків і ландшафтів. З "піднесеним" пов'язувалося відчуття нескінченності і грандіозності, що виникає при спогляданні самотніх гірських вершин або страхітливої морської стихії (наприклад шторми на полотнах Вільяма Тернера). Вважалося, що "прекрасне" – жіночне і збуджує любов, "піднесене" – мужнє і викликає жах; "живописне" ж викликає подив і збуджує цікавість.

Природні ландшафти і руїни поділялися на живописні та піднесені. Мальовничими видами слід було милуватися у північному Уельсі. Щоб перейнятися піднесеним, їхали до Альп, де місцями естетичного паломництва були гора Монблан, містечко Шамоні і монастир Гранд Шартрез. Такі естетичні мандри здійснили У. Вордсворт, П. Шеллі, Д. Г. Байрон, Д. Кітс та багато інших митців [5].

Е. Сурьо, осмислюючи категорію "живописного" у естетиці [6], зазначав, що її значимість насамперед була обумовлена силою естетичного переживання, що викликає "живописний" об'єкт. Сурьо наводить визначення "живописного" з "Словника витончених мистецтв" Міллена 1806 року, де "живописне" визначається як особлива виразність природи, що має вигляд твору мистецтва і спонукає до естетичного споглядання.

Для Європи пейзаж – порівняно молодий жанр європейського живопису. Століттями образи природи малювалися лише як декорації для ікон, сцен жанрових сюжетів і портретів. Розквіт пейзажного живопису припадає на XVIII і XIX століття. Великий успіх мали морські пейзажі французького художника К. Ж. Верне (1714–1789). Видатними представниками романтичного пейзажу у Англії були В. Тернер (1775–1851) та Д. Констебл (1776–1837), у Німеччині – К. Д. Фрідріх (1774–1840). У XIX столітті красу природи зображали французькі пейзажисти – представники барбізонської школи: Т. Руссо (1812–1867) і Ж. Дюпре (1811–1889), а також французькі імпресіоністи: К. Моне (1840–1926), О. Ренуар (1841–1919), Е. Мане (1832–1883), К. Піссаро (1830–1903), А. Сіслей (1839–1899) та інші.

Отже, у XVIII і XIX століттях у європейській естетиці категорії "прекрасного", "живописного" і "піднесеного" мали цінність передусім стосов-

но мистецтва. Коли мова йшла про естетичну насолоду явищами природи, то вони сприймалися так, ніби були творами мистецтва, де основними принципами є свобода і гра. Природа ніби розважається, граючись, і отримує насолоду, створюючи дивовижні форми, подібно до художника. Цікаві роздуми щодо цього містяться у романі Т. Манна "Доктор Фаустус" (1947).

Слід зазначити, що у філософії цього періоду (як і надалі), ми не знайдемо одноставного розуміння того, що визначається терміном "природа", який ніс досить багатозначні конотації – це і ландшафтні парки та сади, і "дика", "вільна" природа. Значний вплив на розробку понять "прекрасного", "піднесеного" і "живописного" у естетиці природи відіграв розвиток ландшафтного дизайну, ландшафтної естетики і флористики, популярних у XVIII столітті. У наступному столітті цю традицію підхопили романтики (філософи Емерсон, Торо, художній критик Д. Рьоскін, вчені-географи та природознавці Г. Марш і С. Мур). У Росії глибокий філософський трактат про красу природи був написаний у XIX столітті В. С. Соловйовим (1889) [7].

Саме поняття "екологічної естетики" з'явилося лише у другій половині XX ст. До початку XX століття західноєвропейська і американська естетика існувала у формі філософії мистецтва. Увага до естетичних цінностей природи, естетичної насолоди природою, після тривалої перерви виникла знову разом із загостренням інтересом до навколишнього середовища через наростання екологічної кризи. А. Берлеант [8] зазначив, що людський досвід завжди історично і культурно обумовлений, отже оточуюче середовище є втіленням історії і культури. Екологічна естетика виходить з того, що світ людини є частиною природи, а ландшафт – світом людини.

Так як не існує єдиної теоретичної концепції екологічної естетики, тому і не існує узгодженого категоріально-понятійного апарату даного напрямку знання. У науковому обігу зустрічаються різні трансформації екологічної естетики: "естетика довкілля", "естетика навколишнього середовища", "естетика природи", "екоестетика", "естетична екологія" та інші. У вітчизняній та російській традиції, яка вже склалася, дана проблематика об'єднується під загальною назвою "екологічна естетика". Отже екологічна естетика – це галузь міждисциплінарних досліджень, що зосереджується навколо проблем взаємовідношення людини і оточуючого середовища з точки зору естетичної цінності і естетичної оцінки.

Перший етап становлення екологічної естетики у англomовних країнах носив емпіричний характер. Відродилася естетична категорія "живописного" (picturesque), яка була популярною у кінці XVIII – початку XIX століття, але потім була забута. Спочатку увага дослідників зосереджувалася на тих куточках природи, які справляли найбільш сильне естетичне враження і насолоду. Надалі такий "вузький" підхід до природи був розкритикований, бо за його межами залишалася лівова частка багатства природного оточення людини. Одночасно підкреслювалося,

що естетичне не зводиться до краси, а включає у себе багато інших цінностей, що узагальнює поняття "естетично виразного". Стали висувати концепції захисту природи від втручання у неї людини, бо вважалося, що лише "чиста", "незаймана" природа естетична, тоді як ландшафт зі слідами впливу на нього цивілізації втрачає свою привабливість. Ця ідея не так вже нова, її висували у XIX столітті географ Дж. Марш і геолог Д. Мур. Вже тоді вони висловлювали турботу про порятунок природи від впливу на неї цивілізації, вбачаючи у цьому процесі тільки один бік – негативний. Але культура не лише заподіює шкоду природі, а й несе з собою і позитивне, наприклад виникнення видів мистецтва на основі природно-художньої цілісності: японський сад, балет на лоні природи, паркова скульптура, еко-арт, еко-дизайн, флористика, ленд-арт тощо. Зокрема, ленд-арт (land art), як новий напрямок мистецтва, зародився у США у 1960–70-х роках як відповідь на залежність мистецтва від ринку, консервативність музеїв і галерей. Головною ідеєю ленд-арту став взаємозв'язок природи і людини, образ природи-майстерні, можливість гармонійно вписати арт-об'єкти у пейзаж, не порушуючи його цілісності і зберігаючи природну красу. Одні з наймасштабніших робіт у ленд-арті – проекти австралійського художника Ендрю Роджерса. Головний проект Роджерса "Ритми життя", що триває вже 13 років, представляє собою 46 масивних кам'яних інсталяцій. У його втіленні взяли участь майже 7 тисяч людей у 13 країнах: від Індії до Східної Європи, від Скандинавії до Південної Америки. (Серед останніх резонансних подій можна також згадати проект "Метаморфози" (серпень – вересень 2013) – інсталяція китайського художника Ші Шаопеня, який протягом року розмістив у пустелі Гобі три тисячі керамічних яєць, загальною вагою 48 тон).

Прихильники автономності природи утворили так званий "позитивний напрямок" у естетиці, який вчить цінувати не тільки "красу природи", а всю її в цілому, не розділяючи на прекрасну і потворну. "Позитивний напрямок" у екологічній естетиці, маючи емпіричну спрямованість, близький до енвайроменталістської психології та екологічної етики. За відсутності у нього концептуального стрижня і витікаючий звідси "теоретичний вакуум" він зазнав критики з боку "філософської екологічної естетики", що прийшла у науку трохи пізніше і представлена роботами канадського професора філософії і дослідника екологічної естетики А. Карлсона [9, 10, 11]. На його думку, екологічна естетика суттєво розширює межі традиційної філософської естетики, адже вона включає у себе досвід естетичного сприйняття людиною природи (від "дикої" природи до творів традиційного мистецтва, від пустель до офісних двориків, від унікальних об'єктів до типових і буденних) та практичну діяльність щодо оформлення і оцінки об'єктів навколишнього середовища. Екологічна естетика має стати і естетикою повсякденного життя.

Розробка екологічної естетики з найбільшою інтенсивністю здійснюється у двох країнах: США і Фінляндії. У сучасній американській і фінській літературі з екологічної естетики, на думку В. Прозерського [12] мож-

на виділити два напрями: а) філософський підхід до естетики природи; б) естетику повсякденності, яку іноді називають "соціальною естетикою".

Поштовхом до філософсько-естетичного дослідження природи багато дослідників вважають публікацію у 1966 році статті Р. Хелберна "Сучасна естетика і зневага красою природи", у якій автор критикував сучасну йому естетику за обмеження своєї проблематики тільки питаннями мистецтва і наполягав на тому, що естетичний досвід набувається не лише у спілкуванні з мистецтвом, а й у взаємодії з природою.

Сучасна американська "естетика середовища" розділилася на два основних напрями, що мають різні методологічні бази, – *когнітивістський* і *нонкогнітивістський*. Існують також і проміжні позиції, але більшість дослідників, які заявляють про свою незалежність, все ж тяжіють до одного чи іншого з цих полюсів (С. Кемаль, І. Гаскель "Ландшафт, природна краса і мистецтво" (1993 р.), Ю. Сепанмаа "Реальне конструювання світу: підґрунтя і практика екологічної естетики" (1997 р.), А. Берлеант і А. Карлсон "Естетика оточуючого середовища" (2007 р.), А. Берлеант "Навколишнє середовище і мистецтво: перспективи екологічної естетики" (2002 р.) та інші).

Звернемося спочатку до *когнітивістської* позиції. У якості свого кредо прихильники когнітивістики взяли заклик дослідниці енвайронменталізму, японки за походженням, Юріко Сайто [13., 14] (США): "розмовляти з природою її власною мовою". З цього положення випливає, що розуміння естетичних якостей природи можливе лише за наявності певних знань про неї. Говорячи про естетичне сприйняття природного середовища, когнітивісти проводять аналогію зі сприйняттям мистецтва. Для того, щоб адекватно сприйняти художній твір, крім емоційної сприйнятливості, потрібно володіти знаннями історії мистецтва, розуміти особливості різних стилів, епохи, у якій воно було створено. Так, наприклад, для того, щоб оцінити художні достоїнства "Чорного квадрату" Малевича, ми повинні знати які естетико-художні принципи супрематизму визначили його стиль, як ця картина вписується у світову історію мистецтва. Отже, естетичне сприйняття природи, як і мистецтва, буде повноцінним лише тоді, коли глядач буде мати необхідний досвід для сприйняття, буде володіти "мовою природи". Серед необхідних наук, що сприяють розумінню природи, є геологія, біологія і екологія. Крім того, треба мати на увазі, що на сприйняття природи накладається культурна традиція, яка створює комплементарне або альтернативне доповнення наукових знань. Це можуть бути місцеві вірування і традиції, фольклор, релігійні і міфологічні сюжети (Ю. Сайто). Така інформація може бути додатком, або альтернативою до наукового знання.

Критика, якій піддають когнітивістський підхід його супротивники, в основному зводиться до звинувачень у зайвому інтелектуалізмі, елітаризмі і ригоризмі, надмірній раціоналізації естетичної оцінки бо не можна вимагати від всіх знання природничих наук. Всі люди можуть милуватися красою природи і отримувати естетичну насолоду незважаючи на свій рівень освіченості.

На відміну від нонкогнітивних підходів, які наголошують на негайній сенсорній і почуттєвій реакції на навколишнє середовище, когнітивні підходи пропонують більш складний спосіб встановлення естетичної оцінки світу в цілому.

У нонкогнітивістському підході увага зосереджується на емоційній складовій естетичного досвіду. Основу нонкогнітивістської естетики становить "естетика залученості" (взаємності), або ангажованості (engagement), пропагандистом якої виступає Арнольд Берлеант [15, 16]. Основними об'єктами природи у цьому напрямі виступають грандіозні, великомасштабні пам'ятки природи, які є визнаними туристичними об'єктами: Гранд-Каньйон, Великий бар'єрний риф, Джомолунгма, полярне сьйво, водоспад Вікторія, вулкан Парікутінгора, гора Фудзі, вулкан Тамбора тощо. Ці грандіозні природні дива світу потужно впливають на відчуття людей і поглинають їх як невід'ємну частину себе. У цьому підході акцент робиться на тому, що естетичне сприйняття середовища ведеться реципієнтом зсередини самого середовища. Будь-який організм, у тому числі і соціальний, живе у безпосередньому континуумі зі своїм середовищем. Уявлення про середовище як про фізичний простір, механічно заповнений артефактами і людьми, пропонується замінити на вчення про нерозривний зв'язок людини із середовищем. А. Берлеант у своїх численних працях зазначає, що "естетика споглядання" має поступитися місцем "естетиці залученості". Людина є безпосереднім учасником процесів, що відбуваються у середовищі, природне середовище є продовженням нас самих, ми є активними співучасниками природи, адже людська діяльність організує навколишню реальність. Ми не можемо дистанціювати своє тіло від середовища, так як воно огортає нас, сенсорно впливає на всі наші органи чуття.

Екологічна естетика А. Берлеанта дистанціюється від класичної естетики. Остання була заснована на тому, що її апарат склався на базі сприймання художніх творів, що представляють собою гармонійні, дистанційовані від спостерігача об'єкти. Дійсно, твір мистецтва – це артефакт, який несе на собі печатку руки свого творця, у ньому відбилися також історичні риси, властиві його епосі, її стилеві коди. Але у естетиці, що має справу з природним середовищем, нічого цього нема. У навколишньому середовищі відсутня рамка, що відмежовує художній простір від не художнього. Правда, цей момент може бути компенсований тим, що естетичний суб'єкт сам "накладає" рамку на споглядання, обрамляє його "лаштунками", взятими з тієї ж природи. Але тоді виникає нова проблема. Чи є наша насолода природою, що сформована мистецтвом, автентичною для сприйняття її справжнього естетичного вигляду? Або тут ми як і раніше шукаємо естетичний об'єкт, відгортаючи його від решти природи? Дійсно, у випадку такого сприйняття природи увага фіксується лише на "сценічних" ділянках, що нагадують живописні полотна, бачені раніше у музеях.

"Естетика ангажованості" А. Берлеанта претендує на місце інтегративної естетики, так як вона прагне охопити компоненти природного сере-

довища у єдності з людиною і її предметним світом. За своєю суттю вона є близькою до екологічної етики. Тому естетичні проблеми природи, безпосередньо переплітаються з етичними і соціальними. Естетичне ставлення до природи є символом морального, основою виховання і сприяє розвитку чуттєвості людини. Ми повинні інтерпретувати естетичну цінність середовища не у ізоляції від інших цінностей, а у їх загальному зв'язку.

Методологічним недоліком нонкогнітивістської естетики, як вважають її критики, є те, що вона не відрізняє більш глибокі переживання та почуття від поверхневих і, у результаті, ототожнює естетичні переживання з різноманітними сенситивними станами, що виникають у людини.

Отже екологічна естетика розглядає навколишнє середовище як джерело естетичного досвіду людини в цілому і як об'єкт естетичної насолоди і оцінки, зокрема. Розвиток екологічної естетики впливає на естетичне і екологічне виховання суспільства, тому і на покращення та вдосконалення навколишнього середовища, сприяє позитивному вирішенню екологічних проблем, які настільки загострилися останнім часом.

Наостанок наведемо заклик Ю. Сепанмаа [17]: ми мусимо відійти від описової, інтерпретаційної, "пасивної" естетики і перейти до естетики "активної", що здатна впливати на позитивні зміни оточуючого світу, яка буде брати участь у плануванні міст, екологічних проектах, індустріальному дизайні, архітектурному ландшафті і естетичному вихованні.

1. Экология культуры и чувственности. Тезисы докладов межвузовской конференции 4–5 декабря 2012 г. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2012. – 58 с.
2. *Прозерский В. В.* Проблема эстетического освоения среды // Вестн. СПбГУ, серия 6. – 2007. – Вып. 3. – С. 46–56.
3. *Ляшко Л.* Екологічна естетика: до постановки проблеми // Філософія. – Острого: Видавництво національного університету "Острозька академія". – Вип. 12. – 2013. – С. 210–221.
4. *Яковенко М. Л.* Екологічна естетика як актуальний напрям сучасної культури // Філософські дослідження : зб. наук. пр. Східноукраїнського національного університету. – Вип. № 9. – С. 166–173.
5. *Халтрин–Халтурина Е. В.* Эпохальный для английского романтизма переход Уильяма Вордсворта через Альпы: от фантазии к воображению // Романтизм: вечное странствие / отв. ред. Н. А. Вишневская, Е. Ю. Сапрыкина ; Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького. – М.: Наука, 2005. – С. 120–141.
6. *Сурьо Этьен.* Живописное и некоторые соседние категории. Эссе [Електронний ресурс] / Этьен Сурьо ; пер. и комм. К. Акопяна. – Режим доступа : <http://natapa.msk.ru/sborniki-pod-redaktsiey-n-t-pahsaryan/eten-surio-esse-per-k-akopyana.html>.
7. *Соловьев В. С.* Красота в природе // Соловьев В. С. Сочинения : в 2 т. Т. 2 / [общ. ред. и сост. А. В. Гуглиги, А. Ф. Лосева ; прим. С. Л. Кравца и др.]. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1990. – С. 351–390. – (Философское наследие; Т. 110–111).
8. *Berleant A.* Sensibility and Sense: The Aesthetic Transformation of the Human World / A. Berleant. – Exeter : Imprint Academic, 2010.
9. *Carlson A.* Environmental aesthetics // Routledge Encyclopedia of Philosophy. – London : Routledge, 1998.
10. *Carlson A.* The Aesthetics of Natural Environments / A. Carlson, A. Berleant // Broadview Press. – 2004. – 312 p.
11. *Carlson A.* Nature, Aesthetics, and Environmentalism: From Beauty to Duty / A. Carlson, Sh. Lintott // Columbia University Press. – New York, 2008. – 472 p.
12. *Прозерский В. В.* Указ. соч. – С. 46–56.
13. *Saito Y.* Everyday aesthetics. Reviewed by T. Leddy // Notre Dame Philosophical Reviews. An Electronic Journal – 2009.02.15.
14. *Saito Y.* Appreciating Nature on its Own Terms Environmental Ethics / Saito Y. – 1998.
15. *Berleant A.* Sensibility and Sense: The Aesthetic Transformation of the Human World.
16. *Berleant A.* Art and Engagement / A. Berleant. – Philadelphia : Temple University Press, 1992.
17. *Sepanmaa Y.* The Beauty of Environment. A General // Model for Environmental Aesthetics. – Helsinki, 1993. – 191 p.

Надійшла до редакції 15.04.13

Л. Л. Стеценко

**РАСШИРЕНИЕ ГРАНИЦ ЭСТЕТИЧЕСКОГО НАСЛАЖДЕНИЯ:
ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ ЭСТЕТИКА**

В статье рассматривается формирование основ экологической эстетики, ее место в современной эстетике, а так же основные тенденции и перспективы ее развития. Сущность эстетической ценности природы, восприятие окружающей среды как объекта эстетического наслаждения рассмотрены в концепциях ведущих современных теоретиков экологической эстетики: А. Берлеанта (США), А. Карлсона (Канада), Ю. Сайто (США), Ю. Сепанмаа (Финляндия). Доказано перспективность актуализации исследований эстетического опыта, который приобретает в следствии взаимоотношения человека и природы.

Ключевые слова: экологическая эстетика, эстетическое наслаждение, эстетическая оценка, эстетическая ценность, природа.

L. L. Stetsenko

**THE EXTENSION OF THE AESTHETIC PLEASURE BOUNDARIES:
ECOLOGICAL AESTHETICS**

In the article discusses the formation of the ecological aesthetics foundations and its place in modern aesthetics, as well as the main trends and prospects of its development. The essence of the aesthetic value of nature, the perception of the environment as an object of the aesthetic enjoyment is considered in the concepts of the leading theorists in ecological aesthetics: A. Berleant (USA), A. Karlson (Canada), J. Sayto (USA), J. Sepanmaa (Finland). The prospectivity of aesthetic experience actualization was proved, which is acquired as a consequence of the relationship between person and nature.

Key worlds: environmental aesthetics, aesthetic enjoyment, aesthetic evaluation, aesthetic value, nature.

ТЕОРІЯ СОЦІАЛЬНОЇ ПЕРФОРМАТИВНОСТІ В СУЧАСНОМУ ЕКСПЕРИМЕНТАЛЬНОМУ ТЕАТРІ В ФІЛОСОФСЬКИХ КОНЦЕПЦІЯХ Е. ҐОФМЕНА ТА В. ТЕРНЕРА

Соціальна перформативність є важливим елементом буденного життя. Через вибір соціальної ролі і правил поведінки людина долучається до театральної репрезентації себе у соціумі. Сучасний експериментальний театр стає площиною критичного осмислення соціальної перформативності, і робить своїм об'єктом базові соціальні маски та стереотипи, які з ними пов'язані.

Ключові слова: сучасний театр, культура, соціальна перформативність, лімінальність, філософія культури.

В театральному просторі відбуваються постійні зміни – їх основний зміст націлений на актуалізацію театральної репрезентації и відповідність її світоглядним засадам сучасної людини. Вирішальну роль в запровадженні нових театральних форм відіграє перформативність буденного життя людини – діяльність, що характеризується переходом від одного соціального стану до іншого, та спроби її перенесення у театральну виставу, зокрема використання медіа засобів як основного інформаційного коду.

Важливими для розуміння актуальності явища театру є дослідження філософів Віктора Тернера та Ервінга Ґофмана, оскільки в їх працях розкривається ідея людської діяльності як сукупності перформативних ритуальних актів.

Віктор Тернер – відомий англо-американський антрополог, представник символічної антропології. Займався дослідженням ритуальних процесів, особливої уваги приділяв їх динаміці, тому значна частина досліджень пов'язані з драмою та перфомансом як видами ритуальних практик. В своїх основних працях "Ритуальний процес: структура та антиструктура", "Від ритуалу до театру: значимість людської гри", "Символ та ритуал" він виокремлює як найважливіше поняття "соціальну драму" як процес, що виникає в конфліктних ситуаціях.

В межах соціальної драми все що є зробленим, сказаним або представленим набуває сакрального характеру – всі ці акти є значимими для "Homo Performans" (людини як тварини, що грає сама себе) [1], тому що вони відновлюють, відтворюють, переповідають та реконструюють її культуру [2]. Переживання безпрецедентної потенційності, що лежить в основі сакрального і є головною творчою силою ритуалу. Отже, соціальна драма є сучасним проявом ритуальності та театралізованості людського життя.

Ці дослідження мали на меті вказати яким чином кожен член суспільства функціонує в межах його символів, конфліктів та перформативних актів, а також як символічні об'єднання, соціальні поля та естетичні жанри як елементи культури впливають на накопичення, виокремлення та трансляцію смислів та емоційних станів. Конфлікти та перформативні

акти виникають в період переходу від одного соціального порядку до іншого. Маргінальні культурні рухи, бунт проти певних соціальних норм стимулюють реконструкцію соціального порядку, яка здійснюється саме через перформативний акт. Данні перехідні моменти здобули в працях Віктора Тернера назви "лімінальних" ("limen" – сфера чистої можливості) [3] – це злами соціальної структури, в межах яких знайомий стан речей розхитується разом з прийнятими нормами, що стимулює їх критичну оцінку і побудову нових норм політичного, соціального та економічного життя. Лімінальні стани створюють культурну варіативність, а також є перевіркою на релевантність цінностей і норм, тобто розвиток суспільства безпосередньо з ними пов'язаний.

Лімінальність генерує і зберігає альтернативні способи соціального устрою, і її основою є ритуал. В перформативному акті, як інструменті лімінальності, стимулюється колективна рефлексія: індивідуальні суб'єкти стають об'єктами власного спостереження, отже даний акт набуває ролі активного агента соціальних змін. За словами Тернера: "Перформанс – це око, через посередництво якого культура має можливість споглядати сама себе, а також ту площину в якій креативні діячі конструюють найбільш відповідні та якісні варіанти "життєвого дизайну" [4].

Термін лімінальність переважно застосовувався в межах дослідження ритуальних практик до модерних суспільств (потреба в ритуалі виникла за умов життєвої кризи, стихійних лих і в період ініціації). Культурний феномен лімінальності виявляє колективну, обов'язкову та змістовно наповнену ритуальну дію до модерності. Ритуал в межах даної доби синхронізується з календарними, біологічними і соціальними структурними ритмами, а також з соціальними кризами феодальних, індустріальних та ранніх капіталістичних суспільств. В епоху постмодерну така синхронізація втрачає свою вагу, оскільки структури соціального ускладнюються, і даний культурний феномен переходить в стан квазі-лімінальності (Тернер наголошує на доцільності застосування нового терміну для означення цього феномену, а саме ліміноідність). Ліміноїди – як елементи квазі-лімінальності формуються на основі розважальної індустрії, виробляються новими медіа засобами, раціоналізацією та бюрократією. Лімінальні символи поділяють звичне для всіх учасників інтелектуальне та емоційне значення, дії лімінального характеру містять потенціал для формування нових символів, моделей та ідей, в їх межах поєднується робота та гра. Ліміноїди виникають на дозвіллі, поза роботою, їх характеристиками є добровільність, множинність та фрагментарність, найчастіше ліміноідністю пов'язана маргінальність, соціальна критика, деструктивна поведінка та радикальний експеримент. Якщо ритуал в межах лімінального був обов'язковим для суспільства в цілому, то ліміноідність пропагує довільні соціальні групи, які самі обирають ритуальні практики. Такі довільні соціальні групи здобули назви комунітас, в їх межах відбувалося звільнення від загального класового поділу, і акцент робився на союзі рівних індивідуальностей (на основі комунітас виникають різні субкультурні рухи, маргінальні соціальні групи). Соціальна реальність поділяється на більшу кіль-

кість фрагментів, які не можуть включати однакові ритуальні практики, тому і виникає нова ліміноїдна структура.

Ліміноїди є більш ефективними для виявлення глибинної ритуальної сутності, оскільки вони мають характер гострого соціального конфлікту. Тому в процесі ритуалу відбувається повніше оновлення символів та ідей, а отже збільшується різноманіття культурних явищ. За словами Тернера лімінальність є метамовою та агентом колективної рефлексії, на її основі здійснюються культурні революції [5].

Різноманіття перформативних жанрів, яке виникає в постмодерному світі наново відкриває ритуал як суспільну модель, що уможливорює трансформацію старих форм і смислів у нові. Залишки ритуальних практик до модерної доби знаходять сферу, де вони можуть бути застосовані – а саме в сучасному експериментальному театрі. Але варто зазначити, що навіть відтворення ритуалу в сучасному контексті матиме інше смислове наповнення, ніж в прадавній або до індустріальний періоди. Сприйняття символів відбувається на рівні свідомості людини сучасної, тому дешифрування їх смислу буде залежати від тих понять, конотацій та образів, які пропонує дійсність.

Одним з перших, хто використав драматургічний підхід до соціології був американський соціолог Ервінг Гофман. В своїх працях "Презентація себе в повсякденному житті" та "Ритуал взаємодії: нариси з поведінки обличчям до обличчя" визначив перформанс як основний термін для аналізу людської діяльності. Так як важливим елементом людської взаємодії є очікування та оцінки інших, які стають частиною його внутрішньої мотивації до опанування певної соціальної ролі. Людина в повсякденності може бути учасником кількох соціальних груп, і має стільки ж різних соціальних Я, які підходять для функціонування в їх межах. Кожна група бачить різні сторони особистості людини, і соціальна площина складається не з взаємодії індивідів, а з в взаємодії їх соціальних масок. Ці маски соціальних акторів зацікавлюють Гофмана, тому що з часом вони стають більш істинними, ніж те уявне Я, яким люди прагнуть бути. Розуміння людиною своїх ролей стає іншою природою та частиною особистості.

Впродовж взаємодії обличчям до обличчя люди вступають з іншими в обумовлені культурою пізнавальні відносини, без яких наше життя не набувало базової структурованості, це уможливило досягнення консенсусу у питаннях прийняття певних норм, законів, правил поведінки. Перформанс – це будь-яка активна діяльність індивіда чи індивідів за час їх перебування перед глядачами. Спочатку перформанс пов'язується лише з виконанням робочих обов'язків, але з часом нормальна робоча діяльність перетворюється на представницьку, яка орієнтується на завдання комунікації та самовираження.

Існує два види комунікації в межах соціальної драматургії: перший – це довільне самовираження, за допомогою якого люди надають інформацію про себе, використовуючи загальноприйняті символи, другий – мимовільне самовираження, яким людина видає свою справжню сутність, яка не відповідає обраній соціальній ролі. Другий вид комунікації

ненавмисний, невербальний і більш театральний. Але при використанні обох каналів комунікації діють обмеження безпосередньої взаємодії між людьми – ці обмеження перетворюють звичну діяльність в театралізовану виставу. Тому буденне життя людини може розглядатися в театральних термінах – мати свої декорації, специфічне просторове розміщення учасників, поділятися на зону за лаштунками, де готується досконале виконання перформансу у повсякденних умовах та перший план, де власне він розігрується перед глядачами. В соціальному просторі навіть є місце для аналога театральної трупи – команди виконавців, яким доводиться взаємодіяти в межах певної мікросистеми, для того щоб представити аудиторії своє бачення ситуації. Найбільш цікавими в межах суспільної діяльності є механізми створення хибних уявлень та прийоми дезінформуючої комунікації. Дані механізми дозволяють створити вигідну ілюзію, не використовуючи брехню, оскільки її просто викрити. Захисні прийоми, якими людина підтримує ілюзію потребують певної моральної дисципліни, яка позначається як "драматургійна вірність", або "драматургійна завбачливість".

Коли людина обирає для себе певну соціальну роль, вона прагне, щоб її образ сприймався глядачами серйозно. Вони мають повірити, що якості, які предсталиються у грі, насправді належать цьому персонажу, і сценічне завдання, яке він виконує призведе до логічних наслідків даної репрезентції. Для переконливості сам індивід має повірити в той образ реальності, який він представляє. Коли виконавець ролі захоплений грою, він впевнюється в істинності створеної ним реальності, і не виникає жодної проблеми в переконанні своєї публіки. Цікавим є обґрунтування явища цинізму, коли перформер не зацікавлений у власній рутинній діяльності, і переслідує іншу мету, ніж запевняти в своїй правдивості. Людина, що не вірить у свою діяльність, і не дослухається до вірувань аудиторії є циніком в межах драматургічної соціології. Щира зацікавленість у своїй діяльності як і повна байдужість до неї є крайнощами світу соціальних ролей, але кожна людина обирає власну роль, яка визначає її особистість. Наші ролі є визначальними для пізнання один одного та самих себе, тому доцільно стверджувати, що людина – це істота, що грає сама себе, оскільки тільки людство має таку складну соціальну ієрархію, побудовану на перформансі. Маски людей є тими поняттями, які вони вибудовують про себе, і їх доводиться виправдовувати власним життям, тому вони є справжнім Я, а не тим ілюзорним Я, яким хотілося би бути. Розуміння своєї ролі стає частиною людської природи в межах соціального.

Особливу увагу варто приділити першому плану перформансу, який розігрується в соціальному середовищі – він має досить стійку форму і визначає ситуацію сприйняття дій перформера глядачами. В межах даної сфери знаходиться сценічний реквізит, обстановка (предмети, що оточують людину, формують її побут) та особистий перший план, який є явищем більш складним. До його елементів належать стать, вік, расова приналежність, зовнішність, стиль одягу та мовлення, жестикуляція,

міміка – більшість з них, крім расових характеристик, варіюється з плином часу і зміни оточення. Особистий перший план в свою чергу поділяється на зовнішній вигляд та манери, виходячи з яких формується уявлення про індивіда. Зовнішній вигляд повідомляє про тимчасовий стан індивіда: обіймає він певну посаду або займається неофіційною діяльністю, які життєві фази він переживає на даний момент. Манери виявляють ту позицію, яку він прагне зайняти відносно до ситуації (агресивність виявляє лідера, в той час як пасивність – людину, що здатна слідувати за вказівками інших).

Найчастіше існує відношення кореляції між зовнішнім виглядом та манерами, і це дозволяє одразу намітити ті ролі, які надалі індивіди будуть виконувати. Ідеальний соціальний тип формується тоді, коли весь перший план перформансу відповідає очікуванням – зовнішній вигляд, манери та обстановка. Інформація отримана з огляду на перший план діяльності індивіда формує стереотипне мислення, оскільки має досить абстрактний та узагальнений характер. На думку Ервінга Гофмана, це є необхідним багажем для соціальних інтеракцій, оскільки володіючи уявленнями про невелику кількість представницьких перших планів і вмінням на них реагувати, людина може вільно почуватися в різноманітних ситуаціях. Коли значна частина перформативних актів представляється нечисленною кількістю перших планів – це показник розвиненої соціальної організації. Але в даній системі відкидається більшість відмінностей між людьми, оскільки в них полягає ускладнення соціальної структури. Таким чином, з'являється явище конформізму через страх бути виключеним з певної сфери соціальної комунікації. Стереотипи є чинником формування колективних уявлень про різні види діяльності, і якщо індивід засвоїв їх впродовж своєї соціальної інтеракції, надалі складно їм не підкорятися. Коли індивід обирає для себе соціальну роль він дізнається які стереотипні уявлення були сформовані в її межах, отже як соціальний актор він має діяти з загальноприйнятим першим планом. Отже, більшість перших планів є вже встановленими, і завдання полягає лише у виборі цих приписів і подальше слідування згідно з ними.

Те що людина представляє себе іншою у повсякденному житті є не новою ідеєю, стверджує Гофман, але розуміння діяльності індивіди в соціумі як театральної є досить продуктивним в межах соціальної науки [6]. В межах даного поля людина не тільки продукує власні представлення у світі, але й змушена частково відповідати їх ідеальним стандартам. Особисті якості та якості персонажа, якого представляють відрізняються, але вони мають важливе значення в межах соціального спектаклю. Сценічний образ, ідеальний характер, який індивід прагне представити іншим як власне Я виникає в межах сценічної обстановки його діяльності, оскільки залежить від локальних подій і інтерпретації їх оточуючими.

Представлення себе іншим в житті є однією з найефективніших соціальних практик. Гофман використовує театральну термінологію для того щоб вказати на характеристики соціальної взаємодії, їх специфіку. Тернер схиляється до напрямку його міркувань і визначає спосіб функціо-

нування людини у соціумі як *homo performans* з її подвійною природою, так як коріння колективної соціальної діяльності лежить в ритуалі, його елементи присутні в усіх сферах нашої взаємодії з іншими.

З огляду на характер перформативності соціальної взаємодії, яку окреслює в своїх працях Ервінг Гофман, вона дозволяє поширити зацікавленість в театрі як явищі. Він стає тою площиною, де можливі критичні оцінки соціальної ситуації, висвітлення найглибших проблем, певних симптомів суспільства. В документальному театрі, як різновиді сучасного експериментального театру формуються дискусійні майданчики, які дозволяють глядачу вийти за межі своєї соціальної ролі і побачити соціальну площину очима іншої, зазвичай змаргіналізованої його частини.

Поняття лімінальності та соціальної преформативності наразі широко досліджується, і застосовується до сучасного контексту. Так з'являються праці, в яких ритуальний аспект відшуковується в кіберкомунікації та цифрових віртуальних просторах. Роб Шилдс в роботі "Віртуальність" стверджує, що цей феномен віртуального зв'язку, який охоплює надзвичайно великий простір між людьми, робить дійсними уявні, бажані але відсутні в реальності явища, що фактично наслідує функцію ритуалу в до модерну добу. Звідси можна зробити висновок, що лімінальні ритуали є деякими віртуальними світами до модерності, і ці світи стали реальними завдяки новітнім технологіям [7].

Теорії Віктора Тернера та Ервінга Гофмана дозволяють зрозуміти структуру соціального, яка й досі включає в собі ритуальну складову. Розвиваючись людство змінює лише характер своїх ритуальних практик, але їх необхідність та функціональність залишаються незмінними. В буденній перформативності кориняться спосіб взаємодії з іншим, адаптації до життєвих умов, а також до засобів, які є продуктами цивілізації. Різноманітність соціальних ролей та ритуалів дозволяє створювати суспільні угруповання в межах яких формуються нові смисли, правила поведінки та встановлюються відносини між ними. Людина вписує себе в соціальну картину світу шляхом усвідомлення себе частиною певної групи, засвоєння правил, виконання ритуалів, тощо. Утворення нових формацій, що відбувається на розламі звичної соціальної структури призводить до формування нових смислів і актуалізації певного знання – таким чином дані теорії обґрунтовують постійну зміну соціального, а звідси і характеру буденної перформативності. Завдяки соціальній сутності ритуалу стає зрозумілим зацікавленість людини різноманітними театральними практиками. В них заключений той інструментарій, який дозволить швидко та ефективно влаштуватися в межах різноманітних соціальних груп. До того ж сучасний експериментальний театр робить саме *homo performans* об'єктом свого творчого переосмислення.

В сучасному театрі робиться спроба зосередитися на лімінальності як маргінальності, виходу за межі певних соціальних норм. Дослідження ритуальних практик, які домінують в певних габітусах (термін використаний П. Бурдье) [8] – структурованих одиницях соціальної поведінки, дозволяють відкрити глядачеві різні площини буденності, а також розк-

риту особливості резонансних соціальних конфліктів. Тому з'являється такий напрям як документальний театр, його особливістю є зосередженість на соціальних проблемах, створення документальних вистав в техніці "вербатім" – буденні діалоги людей без правок і коректив з усіма характерними особливостями (акцент, використання лексики, що говорить про приналежність до певного соціального статусу або професії, відтворення жестів та звичок). Дані вистави часто використовують медіазасоби, які допомагають створити ефект репортажу і підсилюють достовірність персонажів.

На нашу думку соціальний ритуал є одним з визначальних факторів прийняття людиною умовності театральної репрезентації. Він дозволяє сприймати ті механізми, які діють в межах сцени. Театральна мова потребує певних вихідних умов для її дешифрування, основа яких лежить саме в буденній ритуальності. Функціонування в умовах лімінальності дозволяє людині зауважувати моменти зміни ролей, перехід від одного стану до іншого та створює поле рефлексії, в межах якої здійснюється критична оцінка вистави.

Щоб зацікавити сучасного глядача потрібно показати перформативну природу діяльності людини, різноманітність соціальних ролей і масок, а іноді ті структурні елементи особистості, що під ними ховаються. Цей театр позиціонує, що буденне життя людини мусить стати головним елементом вистав, що посприяє глибинній саморефлексії. Зосередженість на соціальних проблемах, дослідження особливостей життя людей певних маргінальних груп дозволяє зруйнувати стереотипи та поглянути на ці аспекти зсередини. Медіазасоби в таких виставах відіграють одну з головних ролей, оскільки використання цього візуального коду – техно зображення дозволяє викристовувати звичний для людей канал отримання інформації. Глядач отримує погляд зсередини, але тими засобами, до яких він звик і які сприймає як правдиві. Документальний театр в своїй практиці починає віддзеркалювати суспільні особливості і стає платформою для створення нового усвідомлення себе та інших в межах соціального. Даний вид експериментального театру по новому осмислює медіа і використовує не тільки як віртуалізацію елементів вистави, але й їх функцію достовірного свідчення.

1. *Turner V. The Anthropology of Performance // On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience.* – Tucson : University of Arizona Press 1985. – P. 187.
2. *Bruner E. Experience and Its Expressions // The Anthropology of Experience.* – Champaigne : University of Illinois Press, 1986. – P. 9.
3. *Turner V. Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage // The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual.* – Ithaca : Cornell University Press 1967. – P. 97.
4. *Turner V. Images and Reflections: Ritual, Drama, Carnival, Film, and Spectacle in Cultural Performance // The Anthropology of Performance.* – New York : Performing Arts Journal Publications, 1987. – C. 24.
5. *Turner V. Process, System, and Symbol: A New Anthropological Synthesis // On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience.* – Tucson : University of Arizona Press 1985. – P. 165.
6. *Липовецкий М. Перформансы насилия: Литературные и театральные эксперименты "новой драмы" / М. Липовецкий, Б. Боймерс.* – М. : Новое литературное обозрение, 2012. – С. 229.
7. *Shields R. The Virtual / R. Shields.* – London ; New York : Routledge, 2003. – С. 49.
8. *Бурдые П. Практический смысл / П. Бурдые ; пер. с фр. А. Т. Бикбов, К. Д. Вознесенская, С. Н. Зенкин, Н. А. Шматко ; отв. ред. пер. и послесл. Н. А. Шматко.* – СПб. : Алетейя, 2001 г. – С. 102.

Надійшла до редколегії 15.04.13

И. М. Танцюра

**ТЕОРИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ПЕРФОРМАТИВНОСТИ
В СОВРЕМЕННОМ ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОМ ТЕАТРЕ
В ФИЛОСОФСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ Э. ГОФМАНА И В. ТЕРНЕРА**

Социальная перформативность является важным элементом повседневной жизни. Выбор социальной роли и правил поведения человека становятся основанием театральной репрезентации себя в социуме. Современный экспериментальный театр становится площадкой для критического переосмысления социальной перформативности, его объектами становятся базовые социальные маски и связанные с ними стереотипы.

Ключевые слова: современный театр, культура, социальная перформативность, лиминальность, философия культуры.

I. M. Tantsyura

**THEORY OF SOCIAL PERFORMANCE
IN CONTEMPORARY EXPERIMENTAL THEATRE
IN PHILOSOPHICAL CONCEPTS OF ERWING GOFFMAN AND VICTOR TURNER**

Social performativity is an important part of everyday life. Choice of social roles and rules of human behavior become the basis of theatrical representations of self in society. Modern experimental theater to become a platform for a critical rethinking of social performativity, it by the objects are the basic social masks and related stereotypes.

Keywords: contemporary theatre, culture, social performance, liminality, philosophy of culture.

КОНЦЕПЦІЯ ДІГІМОДЕРНІЗМУ АЛАНА КІРБІ

В статті розкриваються основні ідеї концепції дігімодернізму сучасного англійського автора Алана Кірбі. Зазначається, що на зміну постмодернізму прийшла нова парадигма, яка безпосередньо пов'язана з розвитком інформаційних технологій. Змінюється характер взаємовідношень між автором, текстом та читачем, з'являються нові форми текстуальності. Дігімодернізм залучає до безпосередньої взаємодії з культурним продуктом, принцип інтерактивності стає домінуючим.

Ключові слова: Алан Кірбі, дігімодернізм, постмодернізм, текст, інформаційні технології.

Сучасна культурна ситуація є вкрай складною, що обумовлене швидкістю розвитку комп'ютерних технологій, які стрімко опановують людське існування, а з іншого – недостатнім усвідомленням наслідків цього явища для розвитку духовності, мистецтва і людини загалом. Якщо до другої половини XX століття поява нових технічних засобів мала в певному сенсі поступальний характер, то починаючи з кінця 1990-х років картина світу кардинально змінила власне обличчя. XXI століття розпочалося пануванням техніки, де в кожную мить удосконалюються вже знайдені пристрої та створюються принципи нові.

Сфера інформаційних технологій, та здебільшого все, що пов'язане з мережею Інтернет займає відтепер в житті людства вкрай важливе місце. Збереження даних, комунікація, робота, навчання, розваги та ігри, мистецтво – все ці сфери людського життя пов'язані зі "світовим павутинням" і їх подальше існування без нього стає практично неможливим. Вторинення Інтернету та найновітніших винаходів у людське життя докорінним чином змінюють і свідомість, і діяльність людства. Філософи, культурологи та мистецтвознавці прагнуть осмислити ці складні процеси та виокремити певні закономірності соціокультурного стану сьогодення.

Постмодернізм, як культурний напрямок, вже чималий проміжок часу називався в якості визначальної та ключової світоглядної концепції. Проте на рубежі XX–XXI століть виникає ряд робіт різних авторів, серед яких можна назвати як російських науковців, таких як М. Епштейн, В. Куріцин, Н. Маньковська, так і зарубіжних, які вважають, що постмодернізм добігає до завершення і настає нова ера у розвитку людства. Ми розділяємо думку естонського літературознавця, професора Пірет Війрес (Piret Viires), яка зазначає, що "теорія постмодернізму вичерпала себе і, на початку XXI століття, більше не здатна адекватно описувати світ. Постмодернізм став кліше, і необхідне дещо нове" [1]. Однією з цікавих, новітніх, актуальних розробок у сфері культурології та естетики, в якій здійснюється обґрунтування сучасного стану культури, є теорія дігімодернізму, що висувається англійським автором Аланом Кірбі, доктором філософії, літературознавцем, професором Оксфорду.

Роботою, в якій Кірбі зазначає власні новітні та досить провокаційні погляди, була стаття "Смерть постмодернізму та подальший період" ("The Death of Postmodernism And Beyond", 2006), в якій він проголосив про завершення постмодернізму та запропонував власне визначення сучасної

філософської парадигми. Ця праця викликала велику кількість як схвальних, так і критичних відгуків, що мали широку "географію". Серед сучасних дослідників, які певним чином "прореагували" на ідеї А. Кірбі варто згадати австралійського літературознавця Делію Фалькoner (Delia Falconer), Пірет Війрес, нідерландських культурологів Тимофія Вермьюліна (Timotheus Vermeulen) та Робіна ван ден Аккера (Robin van den Akker).

У статті 2006 року Алан Кірбі для означення сучасного періоду, що вже не підпадає під визначення постмодернізм, використовує поняття "псевдомодернізм". У більш пізній роботі, натомість, англійській автор назвав сучасність дігімодернізмом. Як вказує Кірбі, відтепер він розуміє псевдомодернізм як складову частину дігімодернізму. Для уникнення термінологічної плутанини в своїй роботі ми будемо використовувати лише термін "дігімодернізм", що походить від англійського digital, тобто цифровий, який на нашу думку краще відображає сутність соціокультурного стану сьогодення.

На даний момент існує чимало різноманітних філософських концепцій, які прагнуть окреслити характерні риси стану пост-постмодернізму, такі, як перформатизм, автомодерн, альтермодерн та інші. Не прагнучи відкинути інші теорії, в цій праці ми зупинимось саме на сутності дігімодернізму, спробуємо розкрити відмінності між ним та постмодернізмом на основі праць Алана Кірбі "Смерть постмодернізму та подальший період" та "Дігімодернізм: як нові технології руйнують постмодерн та змінюють нашу культуру" ("Digimodernism: How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture", 2009). Отже, насамперед дігімодернізм можна визначити як нову парадигму влади і знання, що сформувалася під впливом нових інформаційних технологій та сучасних соціальних сил.

Одним з питань, яке розглядає Кірбі – це зростання прірви між лекторами та студентами ВНЗ. Власне стаття "Смерть постмодернізму..." була викликана до життя переліком рекомендованої літератури до курсу "Postmodern Fictions" ("Література Постмодернізму"), яка була розміщена на веб-сайті одного з англійських університетів. Більшість студентів, що обирають цей курс, народились після 1985 року, а основна частина текстів була написана ще до їх народження і навіть задовго до сучасності їх батьків. Насамперед Кірбі перераховує той круг авторів та праць, які пропонувались для вивчення: "Жінка французького лейтенанта" Дж. Фаулза, "Ночі у цирку" Анжели Картер, "Якщо подорожній одної зимової ночі" Італо Кальвіно, "Чи мріють андроїди про електроовець?" Філіпа Кінреда Діка, "Білий шум" Дона Делліло. Ці тексти були пов'язані з рок-музикою і телебаченням, письменники навіть не могли мріяти про можливості медіа-технологій та сучасні засоби комунікації – мобільні телефони, e-mail, Internet, комп'ютери в кожному будинку.

Алан Кірбі вказує, що зміни, які відбуваються, є набагато більш серйозними, ніж прихід нової культурної моди. Перехід від модернізму до постмодернізму не виходив зі зміни культурного виробництва. Але з кінця 1990-х років – на початку 2000-х років вторгнення новітніх технологій змінило природу авторства, сутність читача і сам текст, а отже і – взаємовідношення між ними. Змінилась також термінологія. Постмодернізм, так само як модернізм та романтизм фетишизували автора, навіть

тоді, коли автор претендував на самоусунення та самозаперечення власної ролі. Але сучасна культура, на думку Кірбі, фетишизує реципієнта (читача, адресата) настільки, що він частково, або навіть повністю переймає на себе функцію автора. "Оптимісти можуть вбачати в цьому ознаки демократизації культури, песимісти вказують на банальність та болісну порожнечу того культурного продукту, який створюється" [2].

Дозволю собі відступ від викладення концепції А. Кірбі, підтверджуючи цю думку наступною ілюстрацією. Варто було б згадати явище фанфікшен літератури. Фан-читач, якого надихнула творчість автора-кумира, починає створювати власні фанфіки за мотивами сюжету оригінального твору, розширюючи, доповнюючи його або використовуючи головних персонажів, моделює альтернативну реальність. В якості прикладів можна згадати фанфіки, присвячені масштабним циклічним творам, що здобули літературну популярність та були екранізовані, такі як "Гаррі Поттер", "Володар Персня", "Сутінки", "Голодні ігри" та інші.

Зміну філософських парадигм Кірбі пояснює тим, що постмодернізм в контексті сучасності, можна співвіднести зі спектаклем, який пасивно споглядає глядач. Постмодернізм більше не здатен дати відповіді на питання, які виникають, його можна сприймати лише відсторонено, а не у контексті актуальних віянь часу. Появу дігімодернізму А.Кірбі датує з другої половини 1990-х років з виникненням новітніх технологій, а вже на початку ХХІ ст. дігімодернізм стає новою культурною парадигмою. Якщо казати про літературознавство, яке й є цариною найбільшої зацікавленості англійського автора, то проявом цього процесу є комп'ютеризація тексту, внаслідок чого виникають нові форми текстуальності, пов'язані з відсутністю автора, з мультиавторством.

Тексти дігімодерністів, на думку Алана Кірбі, знаходяться у сучасній культурі на досить своєрідному місці, поміж reality TV, голлівудськими блокбастерами, відеоіграми, що спираються на Web 2.0 платформи та різного типу радіо шоу. Відбувається залучення читача чи глядача до фізичного створення тексту та додання візуалізації для більш відчутного розвитку форм оповідання. Трактуючи дігімодернізм як скорочення від "цифрового (digital) модернізму", Кірбі власне сам захоплюється багатозначністю слова digital – яке означає і цифру, і створення смислу шляхом натиску пальцями на клавішу або навіть "кліком" мишею. Дігімодернізм включає в себе всі текстові елементи телевізійних та радіо програм, зміст яких та динаміка будуть режисовані та відрегульовані слухачами чи глядачами. Колись, згадує Кірбі, "Ч. Діккенс закінчив писати і його видавець втілював його у твір у світі, тоді була здійснена та завершена його «матеріальна текстуальність»" [3]. Проте у реаліті-шоу Big Brother, в якому люди живуть у замкненому просторі під наглядом великої кількості відеокамер та Великого Брата, слово якого – закон, отриманий дігімодерністський текст не буде відразу матеріалізований, доки не відбудеться голосування глядачів, що є важливою частиною матеріальної текстуальності програми.

Дігімодернізм, якнайкраще можна продемонструвати через використання мережі Інтернет. Його центральним актом є індивідуальний клік чиєсь "миші" по сторінці тим шляхом, який не може бути повтореним,

серед культурних продуктів, які досі не були відомі і не будуть існувати знову. Це набагато більш інтенсивна взаємодія з культурним процесом ніж будь-яке читання літератури, яке надає відчуття контролю, самоуправління, взаємодії з культурним продуктом. Інтернет-сторінка немає чітко вираженого авторства. Читач не знає автора тексту інтернет-сторінки та не знає того, хто її технічно підтримує.

Якщо Інтернет та його використання є визначною рисою дігімодернізму, то так само змінюються і інші сфери людського буття, які пов'язані з ним. Це стосується кінематографу, який в час дігімодернізму все більше стає схожим на комп'ютерну гру. По-перше, як вказує Кірбі, всі образи, які надходять з "реальності" – нарізуються, озвучуються та з'єднуються завдяки комп'ютеру. По-друге, спецефекти створюються завдяки комп'ютеру, насамперед ті, які неможливі у дійсності. Філософ згадує в якості прикладів "Володаря Перснів" та "Гладіатора". Від себе можу продовжити цю лінію "Аватаром", "Трон: спадок", "Трансформери", численні "вовчі" сцени у "Сутінках" – взагалі цей перелік можна продовжувати до нескінченності через те, що комп'ютерне втручання є визначною рисою сучасного кінематографу, насамперед голлівудського. Алан Кірбі зазначає, що битви, які втілюються таким чином на екрані, включають тисячі індивідів і стають дійсними; "дігімодерністське кіно створює видимість так, як це може відбуватись лише у кіберпросторі. І таким чином кіно створює культурний фундамент не стільки для комп'ютера як генератора образів, але для комп'ютерної гри як моделі взаємостосунків з глядачем" [4].

Подібно до цього, вказує Кірбі, змінюється і телебачення, яке в дігімодернізмі представлене reality TV, торгівельними каналами, вікторинами, в яких глядач телефонує ведучому і відповідає на питання, сподіваючись виграти гроші. Виключно "спектаклева" функція телебачення стає маргінальною: центральними є зайнятість, зростання активності, кожен споживач хоче відчувати власну силу. Докорінним чином змінюється позиція "автора, який відтепер займає скоріше статус одного з тих, хто задає параметри, без яких інші оператори стають просто не релевантними, невідомими, поза лінією. Ці ж зміни стосуються і власне самого «тексту», який характеризується тепер гіпер-ефемерністю та нестабільністю" [5]. Дійсно, інтерактивність охоплює всі сфери людського існування. Недостатньо пізнати щось на теоретичному рівні для того щоб сприйняти це. Згадаймо численні іміджеві винаходи, які "проштовхують" новий товар через його начотну демонстрацію – це може бути рекламна компанія щодо нового харчового продукту, яка включає в себе його безпосереднє куштування або використання промо-версії комп'ютерної програми.

Зміни, що відбуваються в добу дігімодернізму докорінним чином змінюють не лише статус і значення самого автора і читача, найбільше вони проявляються у сфері самого тексту. Текст відтепер має досить нетривале існування: смс та e-mail, як вказує Кірбі, важко зберігати в їх оригінальній формі, а їх роздрукування не зробить їх подібними до стабільних "звичайних" (паперових) листів, проте навпаки, зруйнують їх електронний статус. Дзвінки у радіо студію, комп'ютерні ігри – їх існування також недовге, тому що досить швидко вони застарівають. Те саме стосується і телеві-

зійних програм, повтор яких без можливості здійснювати інтерактивну дію, спростовує нанівець їх сутнісне призначення.

Характеристика культури дігімодернізму має досить негативне забарвлення, на переконання філософа вона страждає на амнезію, більше того – всі культурні прояви начебто не мають ані минулого, ані майбутнього. Починає постулюватись позиція – "все і зараз". При аналізі культурних продуктів дігімодернізму виявляється їх банальність. Простота сюжету кінострічок контрастує з вкрай ускладненою специфікою комп'ютерних спецефектів. Взагалі, "вся сучасна доба це культурна пустеля" [6]. Витоки цієї культурної доби можуть виходити з часів домінування постмодернізму. В якості прикладу можна навести хоча б танцювальну музику та інші культурні продукти пізніх 70–80-х років, що характеризуються вакуумом значеннєвого рівня, безособовістю та анонімністю, коли дієва складова, інтерактивність, потреба у рухах (танцю) виступає на перше місце. Саме в творах такої музики, набагато менше індивідуальних характеристик, порівняно з джаз, рок-музикою.

Розмірковуючи про сутнісні відмінності між добою постмодернізму та дігімодернізму, які звісно ж по-різному сприймаються людьми різних поколінь, Кірбі поділяє їх на тих, хто народився "до" та "після" 1980-х років. "В постмодернізмі реципієнт читає, дивиться виставу, слухає – діє так само, як це відбувалось і раніше. В добу дігімодернізму люди розмовляють по телефону, клікають мишею, друкують, обирають, подорожують, завантажують" [7]. Змінюється докорінним чином сфера їх дієвості. Ті, хто народився після 1980 р., вказує Кірбі, можуть бачити своїх однолітків, сучасників як таких, що є вільними, експресивними, незалежними, чий голос є унікальним. Постмодернізм та все, що існувало до нього здається нудним, монологічним, закритим для сприйняття. Ті, хто народився до 1980 р. можуть бачити не людей, але сучасні тексти як жорстокі, порнографічні, нереальні, позбавлені сенсу. Для них те, що було до дігімодернізму ввижається золотим віком креативності, автентичності та інтелігентності.

Наступну сутнісну відмінність між постмодернізмом та дігімодернізмом Кірбі вбачає у ставленні до реальності. В той час як постмодернізм ставить "реальність" під питанням, дігімодернізм визначає, що реальністю є все те, що відбувається, це інтеракція з текстами. Різниця між цими парадигмами закладається і у економічних факторах. Там, де Ж.-Ф. Ліотар бачить затемнення Великих Наративів, дігімодернізм – ідеологію глобалізації ринкової економіки, яка піднімається до рівня одноосібного регулятора всієї соціальної діяльності. Також зміни відбувається у світовідчутті, що пронизує обидві доби: в той час як постмодернізм базується на іронії, знанні та грі, дігімодернізм типізується на інтелектуальних статусах ігнорування, фанатизму та тривоги.

Розмірковуючи про особливості дігімодернізму не можливо не розглянути ту філософську парадигму, якій вона приходить на зміну. Отже, Кірбі звертається у своїй праці до концепції Фредеріка Джеймсона. Використовуючи наступне визначення постмодернізму, яке пропонує Джеймсон: "це домінантна культурна логіка або пануюча норма", це не опис всіх сучасних культурних продуктів, але "силове поле, в якому різні типи культурних

імпульсів... [включаючи] найбільш відмежовані форми культурної продукції можуть здобувати власний шлях" [8], Алан Кірбі прагне адоптувати до дігімодернізму. Він розділяє позицію Ф. Джеймисона, що відсутність можливості досягнути основні смисли культурної домінантності, створюють для нас таку картину сучасної культури та історії, яка ввижається нам нагромадженням випадковостей. "Коли минає 20 років, горизонт змінюється, домінантне культурне силове поле та систематична норма змінюється: ось чому постмодернізм замінюється дігімодернізмом" [9].

Кірбі намагається проаналізувати всі рівні взаємовідношення між постмодернізмом та дігімодернізмом, які зазнають чималих змін:

1. Спочатку дігімодернізм був наступником постмодернізму, з'явившись у другій половині 1990-х років, в наші часи він стає домінантним культурним, технологічним, соціальним та політичним виразом наших днів.

2. В часи свого зародження дігімодернізм співіснував з постмодернізмом, який вже починав здавати власні позиції, що проявилось у появі гібридних текстів, які мають ознаки як постмодернізму, так і дігімодернізму (новели Гаррі Поттер і т. п.).

3. Прояви раннього дігімодернізму могли бути пов'язаними з розкладанням постмодернізму, тому тепер настільки важливо розмежувати власне дігімодернізм від його "токсичного оточення".

4. Дігімодернізм – це реакція на постмодернізм.

5. Дігімодернізм виникає в соціальному та політичному полі як логічний наслідок постмодернізму.

Якщо звернутись до аналогії з такою парою категорій, як "постмодернізм" та "постмодерн", то Алан Кірбі переконаний, що не існує таке поняття як "дігімодерн". У своїй праці він не збирається аргументувати, що ми увійшли в нову фазу історії. Він вважає, що остання третина XX ст. була позначена дискурсом завершення, часткою "пост-". Розділяючи точку зору Ю. Хабермаса, Кірбі переконаний, що сучасність продовжує цей період як "незавершений проект". Він не зацікавлений в аналізі того, як "дігітізація" працює на рівні технології, не збирається розглядати яким чином це стосується сфери індустрії, реорганізації TV каналів, кіностудій, веб-сайтів. Він культуролог і його інтерес у цій сфері пов'язаний з вивченням культурного клімату через процес дігітізації. Фокус його спостереження є текстуральним: що в цих нових фільмах, нових TV програмах, цих відеоіграх та Web 2.0 можна прочитати, подивитися чи використати? Що вони символізують та яким чином це втілюється? Дігімодернізм приносить нові текстуральні форми, нове поле, нові види культурних значень.

На думку Кірбі, 11 вересня 2001 року стало ключовою точкою відліку – не датою початку дігімодернізму, але датою остаточної загибелі постмодернізму під уламками хмарочосів. Світ розколовся на 2 частини, де одна представлена фанатичними можновладцями, з іншого боку – чисельне населення, яке позбавлене влади. Все людство знаходиться між двома полюсами: варварства та цивілізації – де жорстокі та фанатичні акти поширюються через мережу найбільш досконалих технічних приладів. "Він чи вона може управляти курсом передач національного телебачення, але не знати як приготувати собі їжу – це поєднання влади та безпорадності" [10].

Досить песимістичними, у дусі А. Шопенгауера та Р. Вагнера, але разом з тим і виключно по-дігімодерністські лунають останні вислови А. Кірбі. "Стан неврозу модерністів, нарцисизм постмодернізму ... змінюється станом тихого аутизму дігімодернізму...Ти тепер текст, немає нічого іншого, немає «автора»; немає іншого місця чи часу. Ти тепер вільний: ти тепер текст: текст буде замінений" [11].

Концепція А. Кірбі викликала до життя значну кількість критичної літератури, яка мала як схвальний, так і негативно-заперечливий характер. Проте варто відзначити, що його погляди склали основу для чисельних подальших філософських, культурологічних та естетико-мистецтвознавчих розвідок у різних країнах світу.

Узагальнюючи вищесказане можна констатувати, що впровадження комп'ютерних технологій в сучасне людське існування надзвичайно вплинуло на духовну культуру людини. Інформаційні технології та Інтернет є відтепер тими явищами, яким відведено вкрай значне місце. Усвідомлення цих змін та їх впливу на життя соціуму є актуальною задачею сучасної культурології. Розглянуті вище роботи Алана Кірбі являють собою одну із спроб осмислення сучасної соціокультурної ситуації і повинні зайняти чільне місце у філософсько-естетичній та культурологічній науковій думці сьогодення.

1. Вуйрес П. Дигимодернистский сетевой взрыв [Електронний ресурс] // НОВЫЕ ОБЛАКА. Электронный журнал литературы, искусства и жизни / пер. с эст. П.И.Филимонов. – 2010. – 1–2(57–58). – Режим доступу : <http://tvz.org.ee/index.php?page=437>.
2. Kirby A. The Death of Postmodernism And Beyond [Електронний ресурс] // Philosophy Now. A magazine of ideas. – 2006. – Issue 58. Now/Dec. – Режим доступу : http://philosophynow.org/issues/58/The_Death_of_Postmodernism_And_Beyond.
3. Там само. 4. Ibidem. 5. Ibidem. 6. Ibidem. 7. Ibidem.
8. Jameson F. Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism / F. Jameson. – Durham : Duke University Press, 1991. – P. 6.
9. Kirby A. Digimodernism: How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture / A. Kirby. – New York ; London : Continuum, 2009. – P. 2.
10. Kirby A. The Death of Postmodernism And Beyond. 11. Ibidem.

Надійшла до редколегії 15.04.13

А. Н. Тормахова

КОНЦЕПЦИЯ ДИГИМОДЕРНИЗМА АЛАНА КИРБИ

В статье рассматриваются основные позиции концепции дигимодернизма современного английского автора Алана Кирби. На смену постмодернизму пришла новая парадигма, которая непосредственно связана с развитием информационных технологий. Меняется характер взаимоотношений между автором, текстом и читателем, возникают новые формы текстуальности. Сущность дигимодернизма заключается в непосредственном взаимодействии с культурным продуктом, доминантным становится принцип интерактивности.

Ключевые слова: Алан Кирби, дигимодернизм, постмодернизм, текст, информационные технологии.

А. М. Tormakhova

ALAN KIRBY'S CONCEPT OF DIGIMODERNISM

In the article the basic concepts of the position digimodernism of modern English author Alan Kirby. In place of postmodernism came a new paradigm that is directly linked with the development of new technologies. Changing nature of the relationship between author, text and reader, appears the new forms of textuality. In digimodernism a person interacts directly with the cultural product, the principle of interactivity becomes dominant.

Keywords: Alan Kirby, digimodernism, postmodernism, text, information technology.

ХРИСТИЯНСЬКИЙ АРИСТОТЕЛІЗМ АЛЬБЕРТА ВЕЛИКОГО

У статті піде мова про творчість відомого схоластичного мислителя Альберта Великого, його визначення філософії, пізнання Вищої Істини та людини.

Ключові слова: філософія, Середньовіччя, Альберт Великий, пізнання, душа, Бог, схоластика, аристотелізм.

Альберт Великий або Св. Альберт, Альберт Кельнський, Альберт фон Больштедт, Альберт фон Больштедт Мадпиз (лат. Albertus Magnus) (1193 (1200) – 1280) унікальний німецький богослов, філософ і натураліст. Народився в *Лауінгені* у Німеччині. Отримав освіту гідну феодальному аристократу, навчався в Падуанському університеті, де знаходився під впливом поглядів Йорданія Саксонського, другого магістра – генерала ордена домініканців, який читав проповіді студентам у 1223 р.

Незважаючи на супротив батька, Альберт у шістнадцятирічному віці вступив до школи Домініканського Ордену. Свою викладацьку кар'єру він розпочав в Кельні у 1228 році. У 1245 він залишив Кельн та поїхав до Парижу, де отримав ступінь магістра богослов'я і очолив кафедру теології. Саме в цей час філософ почав писати свої роботи з природознавства, метафізики, логіки, етики, теології. Повернувшись у 1248 році в Кельн, він викладає філософію і теологію у щойно відкритій школі домініканців. Саме там його учнем став великий філософ, а потім один з найбільших друзів Thomas Aquinas. Багато джерел пишуть про те, що Альберт Великий володів більш енциклопедичними знаннями ніж його учень. У 1260 Св. Альберт стає єпископом Регенсбургським, однак у 1262 складає свої повноваження та повертається до викладацької діяльності. Через 13 років у Парижі Альберт захищає Фому Аквінського від нападів парижського єпископа Тамп'є, який звинувачував Аквіната в тому, що його 219 тезисів свідчили про перевагу філософії над теологією. Альберт Великий доклав багато зусиль для популяризації робіт Арістотеля, адже написав багато коментарів до творів великого філософа, пояснюючи їх та адаптуючи до християнського вчення. Окрім того, на філософію Альберта Великого сильно вплинули ідеї арабських філософів, з якими він полемізує у своїх роботах [1].

Альберт залишив великий письмовий спадок у таких площинах знань, як логіка, ботаніка, географія, астрономія, мінералогія, зоологія, психологія, хімія, алхімія (він вперше виділив у чистому вигляді миш'як). Його твори нараховують біля 38 томів, більша частина яких присвячена філософії та теології. Серед головних творів – *Summa de creatoris* (Сумма про творіння), *De anima* (Про душу), *De causis et processu universitatis* (Про причини та про виникнення всього), *Metaphysica* (Метафізика), *Summa theologiae* (Сумма теології).

Він проводив власні дослідження природних явищ (затемнення, комети, вулкани, гарячі джерела), а також досліджував флору та фауну.

За свої універсальні знання Альберт отримав ім'я Doctor universalis. Серед головних робіт з природознавства такі праці: De animalibus (Про тварин), De vegetabilibus et plantis (Про рослини), De mineralibus (Про мінерали), De caelo et mundo (Про небо та світ) та ін.

У 74 роки 15 листопада 1280 року Альберт Великий пішов із життя. Він був канонізований у 1622 та зарахований до вчителів церкви папою Пієм XI у 1931 році. В Кельні (1951–1971 рр.) були опубліковані його основні праці. У 2006 році вийшла єдина праця Альберта Великого російською "Малый алхимический свод". На честь видатного філософа німецький ботанік Мейєр назвав рід африканських дерев з красивими трубчатими квітами із родини Маренових – Альберта (*Alberta*).

Насправді, Альберт підготував свого роду філософську енциклопедію, якою він займався до останніх років свого життя. Він не тільки вивчав та писав коментарі до творів Арістотеля, а в тому числі Порфірія, Боеція, Петра Ломбарда, Діонісія та ін. Філософ також написав ряд коментарів до Біблії. Св. Альберт працював над усім цим, щоб підготувати свого роду єдину структуру середньовічної християнської духовної культури, він також написав ряд робіт, в яких він розробив своє особисте філософсько-науково-богословське бачення. Праці мислителя привели до адаптації думок Арістотеля на Заході, тобто він одним із перших спробував використати ідеї Арістотеля для систематизації християнського світогляду.

Хоча сам Альберт був більшим прибічником неоплатонізму, його коментарі до творів Арістотеля показують надзвичайно глибоке розуміння думок Арістотеля. Разом зі своїм учнем Фомаю Аквінським він висловив точку зору з приводу того, що Арістотель та його натурфілософія, не є протилежною християнському філософському світогляду. Для цього Альберт детально дослідив метод Арістотеля, який той використовував у своїй натурфілософії. І пришов до висновку, що він є основою для індуктивної та дедуктивної логіки. Філософ проголошує про те, що філософія не є протилежною християнському вченню, яке опирається на Святе Письмо та вчення отців Церкви. Філософія та богослов'я постають тими двома площинами людської культури, які різняться своїми методами, але не є протилежними одна одній. Не можна філософії надавати статус такої, яка лише допомагає теології, вони перш за все існують кожна заради самих себе.

Альберт був у числі тих так званих "отруйників", які робили релігію розумною і навіть раціональною. До надбань Св. Альберта входить більш точне обмеження філософської та богословської проблематики. У філософії відбиралися деякі питання, а теологія в свою чергу передавала рішення певних питань у компетенцію філософії, не вмішуючись при цьому у філософські справи. Питання співвідношення філософії і теології полягає у природі досліджуваних об'єктів. Природні об'єкти не потребують підключення авторитету Святого Письма, достатньо авторитетів Арістотеля, Гіппократа, Галена. Ці авторитети – люди, з ними можна і потрібно сперечатися, піддавати інтелектуальному сумніву,

адже є різниця між авторитетом Бога та авторитетом людей. Бо істини природи завжди не остаточні, а істини Бога піддавати сумніву не можна.

Св. Альберт впевнений в істинності християнської віри. До космогонічних поглядів стародавніх мислителів він ставиться із зацікавленістю, але дуже стримано. Оскільки Альберт Великий християнин, він впевнений в тому, що Бог створив світ, але як філософ – він не може це довести, саме як і спростувати, тому потрібно звернутися до того, хто є причиною творення, тобто до Бога.

Отже, філософ та теолог одночасно намагається чітко розмежувати філософію та теологію. Зрозуміло, філософія ґрунтується на розумі, а теологія на одкровенні. Та й джерело знань у них різне: для філософії джерело знань – сутність створених речей, і тут автор наслідує Арістотеля; джерелом знань для віри являються первинні істини, що знаходяться в Одкровенні. Окрім цього філософія ґрунтується на спекулятивному, тобто умоосязному розумі, а теологія (віра) на розумі, який керований волею (любовью) та чуттями. Віра завжди буде шукати підтримки в авторитеті, а філософія – в єдиному тільки розумі. До наведених розрізень автор додає розрізнення в меті: теологія (віра) вказує шлях людині до вічного спасіння та щастя, а філософія ставить собі за мету пізнання розумом. Альберт не заперечує, розрізнення суттєві, та й людина не може пізнати всі істини одкровення одним лише розумом, наприклад, творення світу, триєдність Трійці і т. д. Але все перераховане не заперечує самого головного: філософія та теологія можуть займатися одним й тим самим об'єктом, просто підходити до нього з різних боків, використовувати для цього різні методи, тому можуть мати й різні результати. Таке розмірковування Альберта фон Больштедта Мадпіза надало філософії статусу максимальної, але при цьому відносної незалежності. Відносної, бо є певні моменти, коли філософії так би мовити заборонялося протирічити вірі. Прикладом останнього можуть бути докази буття Бога. Віра ж не потребує ніяких доказів, але людський розум за своєю природою вимагає таких саме доказів. У своєму творі "*Summa Theologiae*" Св. Альберт говорить, що "теологія – це наука про буття як остаточна мета та наука про способи її досягнення. Таким найвищим буттям є Бог: в Ньому, на відміну від створених речей, сутність і існування співпадають ... Будучи найвищим буттям, істиною і благом, Він є причиною всього сущого, благого та істинного" [2].

Альберт Великий, використовуючи авторитет церкви та Арістотеля, надає особисті аргументи на користь буття Бога у вигляді чотирьох доказів. У подальшому їх використає Фома Аквінський у своїх славних відомих п'яти доказах. Ця тема майже не буде підніматися до 18 століття, аж поки Кант не проголосить про їх недостатність та не висуне шостий аргумент на користь доказу буття Бога. Власне, у всіх доказах можна прослідкувати те, що Альберт Великий використовує два підходи: як філософський, так і релігійний. Докази Альберта фон Больштедта такі:

1. Оскільки світ складається з окремих речей, а у конкретних явищах ми знаходимо причину, то це спонукає нас прийти до висновку, що

світ повинен мати свою єдину причину. Ця причина не може знаходитись у самому світі, адже світ не може створити себе сам, тому повинна бути загальна діюча причина (*Causa universalis efficiens*), яка й буде Першопричиною. Це і є Бог.

2. Другий аргумент Альберт взяв у Августина Аврелія, де говориться про те, що коли ми розглядаємо мінливе та непостійне, ми повинні прийти до самого Першого незмінного, яке повинно бути нематеріальним. Це буде Бог. Альберт із Кельна зацікавлює пошуком цієї досконалої Першопричини. Наш життєвий досвід показує, що речі в природі слідують одна одній у порядку причинної залежності, та стоять у відношенні підпорядкованості одна одній. Ми ставимо перед собою завдання знайти те перше з якого й починається ряд. Для цього філософ пропонує поділити все, що існує на *тілесне* та *не тілесне*. Тілесне аж ніяк не може бути Першим, оскільки воно складене, а не просте, тому не досконале. Отже, Перше повинно бути обов'язково не тілесне, тобто якоюсь духовною природою. Потім автор пропонує все існуюче *не тілесне* поділити на те, що змінюється і те, що не змінюється. Те, що змінюється повинно приводитися у рух тим, що є більш досконалим та незмінним, отже воно не може бути Першим (адже людська душа та ангели теж мінливі). Такою Першою природою, яка незмінна та не тілесна Альберт Великий називає Богом.

3. У третьому доказі теолог використовує аристотелівське поняття Першодвигуна, який сам не знаходиться в русі. Тому автор приходить до висновку, що Першодвигун є чистим актом, бо приводить все в рух, це і є Бог.

4. Тут автор використовує розрізнення між сутністю та існуванням (*quod hoc est* и *esse*). І в результаті певних пошуків він приводить нас до думки про те, що є завжди дещо, в чому сутність буде тотожна існуванню. Це і буде Бог. Тому буття Бога не залежне ні від чого, бо Бог і є саме буття.

Цю Першу природу Альберт наділяє такими якостями: Бог незмінний, вічний, самодостатній, наймогутніший, адже Він може все. Бог є проста субстанція, якби він був складений, то те, з чого він складався повинно було б передувати Богу. Бог не може бути матеріальним, бо Він є Чистий Розум в якому той, хто пізнає і те, що пізнається стає єдиним. Тому Бог пізнає не тільки себе, але й своє творіння, звідси Бог схожий на художника, який творить своє творіння. Тому Бог володіє двома досконалими рисами – це пізнання та досконала воля, при цьому Він і є безумовна воля, бо він є причиною самого себе.

Розрізнення між теологічним та філософським підходами у Св. Альберта прослідковується і в темі творення світу. Ця тема завжди є таємницею для розуму, адже філософ зауважує, що філософський розум є обмеженим, він може зрозуміти творення, але не може зрозуміти творення з нічого, яке є надприродним. Можливо, філософ і правий, адже теорію "великого вибуху" науковці не відкинули. Відповідь на питання творення може дати лише теологія. Бог, будучи Першодвигуном та Першопринципом за Альбертом Великим має здатність творити речі

поза себе, створюючи особливі сутності, матерію, час (при цьому Бог існує поза часом, він є вічністю, постійним теперішнім), небо, ангельську природу – їх він називає "однолітками".

Зрозуміло, людський розум неодмінно поставить питання (якщо він все ж таки спробує пізнати початкове творення): а яким способом Бог творить суще? Філософ пояснює: припустимо, Бог вирішив створити кобилу. Для цього він повинен мати ідею кобили, яка передує конкретним кобилам, ця ідея існує в божественному розумі і називається універсалія. Усі створені кобили мають загальну якість – "кобилиність". Ця універсалія буде притаманна усім кобилам, не залежно від індивідуальних розрізень, а людина в будь-якому разі у множині кобил виокремить загальне, ідею.

Саме тут Альберт використовує аристотелівське вчення для рішення проблеми універсалій, яка була надзвичайно актуальною в середньовічній культурі. Він визначив термін універсалії: "... *that which, although it exists in one, is apt by nature to exist in many*" [3]... ("...то, що, хоча она существует в одном, склонна по своей природе существовать во многом"). Альберт Великий виділяє три види універсалій: 1) ті, які існують до речей, які ілюструють їх (*universale ante rem*), 2) ті, які існують в окремих речах (*universale in re*), 3) ті, які існують в розумі, коли абстрагуються від окремих речей (*universale post rem*). Таким чином, універсалія або ідея речі, існуючи до речей – в речах – та після речей, об'єднує існування речі в деяку універсальну плинність. Це дуже важливий момент, бо тут ми бачимо прагнення Альберта примирити нескінченну суперечку між реалістами та номіналістами. Адже для становлення науки дуже важливою буде наша впевненість в тому, що є загальна сутність у речей як об'єктів пізнання онтологічно в минулому, теперішньому та майбутньому, а гносеологічно – є загальна сутність у речей до і після акту пізнання. Власне Альберт показав та обґрунтував великий принцип наукового і взагалі будь-якого пізнання: тотожність сутності "до речей – в речах – після речей". Отже, універсалії є як в розумі Бога, так і в предметах, так і в людському розумі як форми речей.

Св. Альберт багато займається природничими науками. Біолог XIX ст. Мейер у своєму творі "Історія ботаніки" писав про те, що жоден ботанік, який жив до Альберта, не може порівнятися ним, навіть Теофраст, з яким він не був знайомий; а після нього ніхто не описував природу такими живими фарбами та не вивчав її так ґрунтовно, аж до часу Кондрата, Геснера і Чезальпіні. Тому вся хвала людині, яка дійшла до такого дивовижного прогресу в природничій науці, бо протягом трьох століть не знайдеться нікого, хто б міг зрівнятися з Альбертом Великим.

Особливо складним питанням для Альберта постало питання про існування душі та ролі інтелекту, яку він грає у психології людини, адже на думку Альберта сутність людини не є інтелект: "... *non habemus intellectum, qui per essentiam intellectus sit* ..." [4]. При цьому інтелект створений за образом та подобою Бога, як і душа, він керує душею на зразок Бога, який керує Всесвітом, він несе відповідальність за існування

тіла. Але душа здатна існувати навіть коли вона повністю не залежить від тілесних функцій. Мова йде про трансцендентальну функцію душі, Св. Альберт наголошує на тому, що пізнання душі залежить від інтелекту: "... пізнання душі – це певний результат світла інтелекту" [5] ("*Sicut ergo dicimus animam esse causam corporis animati et motuum et passionum eius secundum quod est animatum, ita debemus dicere intelligentiam infimam esse causam animae cognitivae secundum quod est cognitive, eo quod cognitio animae quaedam est resultatio luminis intelligentiae*").

Якщо слідувати Арістотелю, то душа – форма тіла, і без тіла вона не може існувати. Але ж християнство стверджує про те, що душа має вічне життя після смерті. Св. Альберт пропонує своє рішення даного питання: душа так і залишається формою тіла, але ця форма має свою власну ідеальну субстанцію, яка буде керувати тілесним життям. Та для цього повинно бути те, що буде узгоджувати дії ідеальної душі та матеріального тіла, тому з боку тіла – це буде розум, а з боку душі – життєвий дух, і завдяки йому й буде діяти тіло. Таким чином, душа з тілом утворює субстанційну єдність. Отже, Альберт взяв ідеї Арістотеля (душа є форма), а у Платона те, що душа – є субстанція та примирив їх у своїй філософії. Тому душа стала субстанційною формою. Кожна людська душа має свій власний інтелект, при цьому людська душа поєднує в собі як матеріальне так і духовне, тоді вона є певним "мікрокосмом", і відповідно слугує метою Першоїінтелекту.

Досягти свій об'єкт пізнання душа може лише за допомогою божественного світла, який "аналогічно фізичному світлу пронизує людське мислення". З цього слідує, що форми нічому не навчать людину аж поки світло божественне – "світло внутрішнього вчителя" (Альберт) не освітить їх. Цей "внутрішній вчитель" ототожнюється з божественною істиною, яка й буде кінцевою метою у вдосконаленні людського інтелекту [6]. У своєму, нажаль, не закінченому творі "*Summa*" Альберт прагне підкреслити принципове розрізнення між природним знанням та надприродним знанням. Він встановив це розрізнення у своєму дослідженні людського інтелекту ("*De intellectu*"), де говорить нам: "Дещо ми можемо легко пізнати за допомогою нашого інтелекту, який являється часовим та має свою спадковість. Це як ті речі, котрі найбільш яскраво виражені в природі, які пов'язані з нашим інтелектом, як світло сонця або мерехтливие світло для очей летючої миші або сови. Інше проявляється тільки через призму іншого. Це будуть ті речі, які отримані через віру, від того, що первинно, це – правда" [7]. ("*Quaedam [intelligibilia] autem luce sua nostrum intellectum qui cum continuo et tempore est, vincentia sunt, sicut sunt manifestissima in natura quae se habent ad nostrum intellectum, sicut lumen solis vel fortissime scintillantis coloris ad oculos noctuae vel vespertilionis. Quaedam autem non manifestantur nisi lumine alieno, sicut ea quae ex primis et veris accipiunt fidem*").

У своєму трактаті про людину "*Liber de homine*" філософ говорить, що душа, яка скерована тілом набуває певних властивостей: вона володіє волею, яка буде керувати іншими силами душі: пізнання, мова,

прийняття рішень. Людське пізнання, людський інтелект, на думку філософа, залежні від чуттів: *"Intellectus noster omnem scientiam accipiens ex phantasmate"* [8].

Душа постає захисницею людського в людині. Коли людина розумно ставить перед собою мету, тоді вона здійснює свою свободу, саме тоді наші прагнення та нашу волю можна назвати свободними. Те, що регулює наші вчинки, а саме їх правильність та розумність постає наша совість (вона входить до складу нашої душі). Саме вона допомагає нам розрізнити добро та зло, і саме на її ґрунті ми створюємо певні моральні норми поведінки, тобто етика для Альберта постає теоретичною наукою.

Та виникає питання: як ми можемо використати етику як теоретичну науку на практиці, щоб життя людини дійсно було добродійним? Він вирішує цю проблему наступним чином: потрібно розрізнити 1) етику як вчення (*ethica docens*) та 2) етику як практику діяльності окремої людини (*ethica utens*) [9]. (*"Ad secundum dicendum, quod scientia morum potest considerari dupliciter, scilicet aut ut utens aut ut docens; unde quamvis ad usum scire non multum valeat, tamen ad doctrinam multum valet."*). Етика як вчення, пов'язана з вченням про остаточну мету людської діяльності в цілому, це буде знання. Етика як практична діяльність окремої людини пов'язана з діями в якості досягнення певної мети. Тому все зводиться до риторичного питання, а саме: як пов'язати правильні дії та бажану мету? Альберт вважає, що тут повинна спрацювати розсудливість, саме вона поєднує теорію з практикою, тобто теоретичну та практичну етику. *"Cum autem ambae [universalium et singularium cognitionem] sint in prudentia, una erit architectonica, hoc est princeps et ordinatrix alterius, altera autem usualis est ordinata. Quae enim circa universalis est, theorica et architectonica est; quae vero circa singularia, usualis est et practica"* [10].

Він далі спрямовує свою думку, і підтверджує те, що вища форма людського щастя – це споглядальне життя. В цьому і полягає істинне і правильне призначення людини, стверджує знаменитий філософ. Інтелектуальний адепт – найвище прагнення людини, коли поєднується людський розум з Надінтелектом. В такому стані людський інтелект стає формою душі. Тоді душа відчуває самодостатність та готова до споглядання вищої мудрості. Це найвище блаженство, яке людина може отримати у своєму житті. Тоді людина може споглядати сутність саму по собі.

Ось так дивовижно гармонічно Альберт Великий спромігся поєднати платонізм та аристотелізм у своїй філософії, більше того, ці два початки він примудрився скріпити християнською вірою. Гідним продовжувачем системи Альберта Великого є Фома Аквінський. Серед науковців цю систему називають системою християнського аристотелізму. Св. Альберт побачив та визнав перевагу філософської доктрини Арістотеля над тією, якою користувались християнські вчені до його часу, при цьому філософ долучив її до християнського вчення. Одночасно до цього він долучав неоплатонічні доктрини. Таким чином, Альберт Великий вказав новий шлях філософії. Його доробок можна окреслити у наступних позиціях: 1) він був першим, хто відокремив площину таємниць віри від

істин, які доступні розуму; 2) він першим наголосив на тому, що основи богослов'я одні, а природознавства – інші; 3) філософ ввів у схоластику помірковану концепцію проблеми універсалій; 4) він виокремив чотири докази буття Бога.

Ідеї Альберта Великого були переосмислені такими мислителями: Мейстером Екхартом, Джоном Таулером, Генріхом Сузо, де вони набули унікального містичного аромату; ці ідеї дійшли до Кузанського та втілилися в ідеї Відродження. Альберт Великий постає зразком унікальної філософії, яка поєднала, примирила античність та християнство, та дала нові паростки для нового світогляду, де поєднано шлях ясного розуму та відданої віри.

1. Stanford Encyclopedia of Philosophy [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://plato.stanford.edu/entries/albert-great/index.html>. 2. Бандуровский К. В. Альберт Великий [Електронний ресурс] / К. В. Бандуровский. – Режим доступу : <http://www.krotov.info/acts/13/3/albert1.htm>. 3. De praedicabilibus, tract. 2 (Borgnet ed., vol. 1) p. 17b. 4. Cf. De causis et processu universitatis a prima causa, II, tract. 1, cap. 7 (Cologne ed., vol. 17, pt. 2), p. 69. 5. Parva naturalia: De intellectu et intelligibili, 1, I, tr. 1, c. 4 (Borgnet ed., vol. 9), p. 482. 6. Summa, I, tr. 3, q. 15, c. 3, a. 3 (Cologne ed., vol. 34), p. 81. 7. Parva naturalia: De intellectu et intelligibili, 1, I, tr. 3, c. 2 (Borgnet ed., vol. 9), p. 500. 8. Cf. Sent., II, d. 8, a. 10, ad q. (Borgnet ed., vol. 27), p. 186. 9. Cf. Super ethica, prol. (Cologne ed., vol. 14, 1), p. 2. 10. Cf. Super ethica, prol. (Cologne ed., vol. 14, 1), p.

Надійшла до редколегії 15.04.13

Т. В. Труш

ХРИСТИАНСКИЙ АРИСТОТЕЛИЗМ АЛЬБЕРТА ВЕЛИКОГО

В статье речь пойдёт о творчестве известного схоластического мыслителя Альберта Великого, его определение философии, познание Высшей Истины и человека.

Ключевые слова: философия, Средневековье, Альберт Великий, познание, душа, Бог, схоластика, аристотелизм.

T. V. Trush

ALBERT GREATS CHRISTIAN ARISTOTELIANISM

The concept of the article is about creativity of a scholastic thinker Albert the Great, his definition of philosophy, perception of the Highest Truth and a human being.

Keywords: philosophy, Middle Ages, John Damascene, personality, perception, soul, God, scholastic, aristotelianism.

БІЛЬ ТА СТРАЖДАННЯ В ДИСКУРСІ ЛЮБОВІ: ОНТОЛОГІЧНИЙ ТА АНТРОПОЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТИ

У статті розглядається антропологічний та онтологічний контексти любовного болю та страждання. Автор, спираючись на потужний філософський потенціал з теми любові, доводить, у роботі, що як біль так і страждання має безпосереднє відношення в дискурсі любові і описує причини їх появи, протікання та наслідки в житті обох люблячих особистостей.

Ключові слова: любовна рана, любовне терпіння, любовне невезіння, людина, сльози любові, страждання любові, дискурс любові, уразливість любові.

Присвячується моїм батькам,
які надихнули написати цю статтю.

*"На полі любові найбільш болючі рани
наносить те, що бачиш, а не те, що знаєш".*

Ролан Барт

Вдивляючись у глибину століть, мудрість тисячоліть можна побачити не лише надзвичайні та інколи таємничі історії кохання, не лише віршовані та драматичні шедеври присвячені темі любові, але й застереження... В сучасному суспільстві дуже частим є однобічний погляд на любов, як те що приносить виключно радість та щастя люблячим особистостям; така думка не стільки є невірною скільки значно "звужує" і дає досить хибне уявлення серед людей про неї. Варто визнати, що любов як фундаментальний екзистенціал людського існування, наповнює життя людей як приємними так і відверто кажучи не дуже приємними речами, серед таких є безумовно відчуття болю та страждання.

Не дивлячись на досить велику кількість наукової літератури присвяченої філософському осмисленню любові все ж можна констатувати той факт, що в них не можемо віднайти систематичного розгляду онтологічного та філософсько-антропологічного контекстів значення болю та страждання в дискурсі люблячих особистостей.

Відомий український філософ В. Малахов у своїй відомій статті "Вразливість любові" наголошує, що "під вразливістю любові мається саме вразливість люблячого серця стражданнями, кінечністю, самою онтологічною незабезпеченістю тієї особистості, яку ми любимо Любов хрупка, і люблячі частіше за все страждають від жорстокості своїх коханих особистостей, і все ж головне страждання любові – це страждання за тих, кого ми любимо. В серці люблячого будь-яке страждання, будь-яка незахищеність предмета своєї любові відкликається з ще дужчою силою [1].

Відповідно, можемо виділити три аспекти болю та страждання в рамках дискурсу любові, які будемо поступово розглядати:

- 1) біль та страждання як онтологічні атрибути любові.
- 2) біль та страждання від люблячої особистості;
- 3) біль та страждання за люблячу особистість;

Онтологічність болю та страждання в дискурсі любові

Серед людей є багато тих, хто говорить про любов як щастя, або ж про те, що вона приносить прямо протилежне – горе, біду, біль, слюзи і т. п. З точки зору філософії – природно для дискурсу любові і перше і друге. Проте в даному дослідженні важливо з'ясувати онтологічність болю та страждання в межах любові.

Досліджуючи онтологію любові в "Бенкеті" Платон словами Агафона наголошує, що Ерос сам страждає та спричиняє страждання не через причину насильства; адже йому воно невідоме, він не здатний на це і насильство він не може нікому спричинити. Відповідно, на думку давньогрецького мислителя, страждання є неодмінною властивістю, здатністю, характеристикою любові – вона страждає, є страждальною і приносить через це біль тим людям, яких охопило кохання.

Любов, же для учня Платона – Аристотеля, нерозривно пов'язана з стражданням так само як і з задоволенням. Відповідно, для давньогрецького мислителя, хибним є те, що ті чи інші людські почуття пов'язані лише з позитивними чи негативними фактами. Людські почуття (в т. ч. любов) є амбівалентні, бо приносять як радість так і біль, дають відчуття позитиву та негативу – і це є абсолютно для них природнім.

Також Стагірит пише взагалі, що закоханість – це страждання, випробування, яке хто не зможе знести, може передчасно померти. Любов є випробуванням, оскільки вириває людину з "пац" повсякденності та рутини; вона вимагає від людини повної віддачі – все крім неї для людини стає як мінімум другорядним і таким, що не заслуговує особливої уваги. Через те, що любов є випробуванням, любові властиве терпіння.

Людина, яка любить зокрема переживає дійсно сильне потрясіння, біль (фізичну та моральну), страждає від того, що вона любить і відчуває це почуття. Це потрясіння можна, на думку російської дослідниці Г. Іванченко, порівняти хіба що з "великим вибухом"; наскільки він був значущий для Всесвіту настільки поява любові кардинально змінює та переображає людське існування у світі. "Великий вибух" у житті людини викликає не лише перша зустріч, перший погляд в очі, а біль передчуття:

*"Еще ничто не предвещало
Исчезновенья тишины
Еще предчувствие начала
Не проникало даже в сны...
... А я взглянуть боялась
В лице твое и стать иной...
Но молния уже металась
В притихшей туче грозовой".*

(Е. Стюарт) [2]

Людина настільки це переживає, що, на думку французького філософа Р. Барта, стає аскетом, тобто вона роздумує наступним чином "оскільки я винен у тому (що полюбив – В. Т.) ... я себе покараю, я зіпсую своє тіло: коротко підстрижу волосся...я буду удосвіта вставати, щоби працювати ще затемна, як чернець. Буду дуже терпеливим, тріш-

ки сумним. Аскеза (спроба аскези) адресована Іншому: обернись, глянь на мене, подивися, що ти зі мною робиш" [3].

Проте все ж любов терпляча. У неї, згідно біблійної онтології любові, велика і широка душа. Вона може чекати. Вона не закрита в собі, відкрита для іншого. І ця велика душа, великодушність, стосується не лише відносин з іншими. "Якщо у мене велика душа, то я відчуваю себе інакше. Я вільний, відкритий. Життя тече в мені. Я не затримую свого погляду на негативному, що помічаю в собі або в іншому. Великодушність є протилежністю дріб'язковості, обмеженості, завзятості. Людина цю великої або малої душі – можна відчути всім своїм еством" [4].

Вихідним пунктом любовного терпіння служить самозречення: в основі його не очікування, не хитрість і не мужність; цієї біди не спекаєшся, чим вона гостріше; це черета різких поривів... терпіння нетерпіння... Любовне відчуття: ніщо не владнається – однак, це триває [5].

Відповідно, любов все витримує. Вона завжди підставляє плече іншому, щоб його підтримати і понести. Вона завжди поруч з ним, незважаючи на те, як він розвивається і себе проявляє. Любов залишається при людині у всіх її блуканнях і сум'ятті. Вона здатна на це тільки тому, що всьому вірить і все, сподівається всього, тому що бачить в іншому добро і сподівається, що це добре зерно в ньому буде проявлятися дедалі більше. Вона немов колона, на якій тримається будівля взаємних відносин. У любові перебуває сила. Грецьке слово "ανέχομαι" – означає "витримувати", "переносити", походить скоріш за все з мови "воїнів". Воно означає "залишитися, щоб відбити ворожий наступ", "вистояти перед наступом, не ухилитися". Любов не так легко змусити вдатися до втечі. Вона бореться проти ворожих сил. Вона вірить у перемогу. Вона сильніша за життя [6].

Дені де Ружмон, відомий французький амуролог зауважує, що онтологічність болю страждання в любові пов'язана з феноменом "пристрасть". "Від бажання через пристрасть до смерті – такий шлях західного романтизму; ми всі залучені в нього, оскільки залежимо – зрозуміло, несвідомо – від сукупності вдач і звичаїв, символи яких створила куртуазна містика. Пристрасть означає страждання.

Наше поняття любові, що включає в себе і любов жінки, пов'язане, таким чином, з поняттям плідного страждання, яке прикрашає чи таємно узаконює – особливо в західній свідомості – потяг до війни [7].

Франциск Оссунський (один з учителів Терези Авільської, найбільш досяг успіху в куртуазній риторичі) написав у своєму "Ley de'Amor": "Не думай, ніби битва за любов схожа на інші битви, де всюди лютують лють і гуркіт війни, оскільки любов бореться виключно за допомогою ласки і немає ніяких інших загроз, крім її ніжних слів. Її стріли і удари добродійні, вони – саме даропріношення. Зустріч з нею вельми корисна. Зітхання любові – її артилерія. Любовні поцілунки – оволодіння. Мета її самовідданості – дати життя тому, кого любиш" [8].

Відповідно, цілком логічним є те, що в дискурсі любові який уподібнюється до дискурсу війни виникають рани, біль, страждання і т.п. негативні фактори. Проте вони не стільки ослаблюють любов, а навпаки роблять її могутнішою за смерть (Пісні Пісень 8, 6).

Біль та страждання від предмету любові

Російський філософ С. Франк у роботі "З нами Бог" зазначає, що "предмет любові найчастіше викликає для нас страждання і випробування. Любов є безпосереднє сприйняття абсолютної цінності особистості; в такій якості вона є побожним ставленням до неї, радісне сприйняття її сутності, незважаючи всіх її недоліків, перенесення на кохану особистість сенсу існування" [9].

Відповідно, якщо любов онтологічно і в житті людини по суті не може виникнути з потворного, в рамках дискурсу любові закоханих, на думку Платона, видається іноді навіть паскудним і нестерпним, з точки зору оточуючих. Про це окремо говорить і Р. Барт. Так французький амуролог зазначає перелік нестерпних рис, від яких той хто любить страждає:

1) полюбовник не може стерпіти аби хтось був вище або нарівні з ним в очах його коханої і намагається принизити будь-якого суперника;

2) він утримує кохану осторонь стосунків з багатьма людьми;

3) підтримуючи кохану у незнанні, аби вона знала тільки те, що від закоханого в її;

4) він таємно бажає загибелі усім тим, хто дорогий для коханої, – батькові, матері, рідним, друзям;

5) закоханий хоче, щоби у закоханої не було ні сім'ї, ні дітей [Phaedr. 232b-e];

6) закоханий страждає, якщо особистість яку він кохає зробить щось непристойне [Сопв. 178e]. З приводу цього, Ролан Барт зазначає, що відчуття страждання у будь-кого з учасників любовного дискурсу виникає також через відчуття провини [10].

Як бачимо головний недолік, паскудність закоханого, від чого у предмета любові виникає біль, полягає в тому, що перший охоплений ревностями. А ревності в дискурсі любові – це так огидно, негідна стурбованість та пильність [11]. Ревності виникають через страх втратити кохану особистість. Проте любов виганяє страх; на нашу думку, в дискурсі любові можливий лише страх, точніше переживання та хвилювання, щоб жодним чином ми не образили, не обізвали ту людину, до якої направлена інтенція нашої любові. Отже, як ми бачимо, на думку Р. Барта, що вона (кохана особистість) сама не думала, серце закоханого переповнене недобрими почуттями: його любов не шляхетна" [12].

Проте все ж німецький філософ Г. Гегель наголошує, що "страждання любові, ті зруйновані надії, взагалі та закоханість, ті безмежні страждання, які відчуває той, хто любить, те безмежне щастя та блаженство, яке він собі уявляє обнатужує не сам по собі всезагальний інтерес, а дещо таке, що стосується виключно його одного" [13]. Той хто любить не хоче і не сприймає поради своїх близьких, рідних, друзів – він сам на сам з коханою особистістю. Ті страждання та біль – виключно його і більше нікого, тому й не дивно, що лише в нього виникає любовна рана.

Любовна рана така: корінні ятріння, що ніяк не затагнуться і з якого сочиться суб'єкт, сам формуючись у цьому витoku [14]. Любовна рана – це рана, яка виникає не через те, що предмет любові зробив щось погане, образливе чи скривдив того, хто любить. Любовна рана – це немов

та "печать на серці", про яку мовить біблійний письменник. Це рана, яка існує як пам'ять, як віра, як надія по відношенню до коханої істоти. Любовне неземне незнищене, як пляма: тут або терпи, або йди геть – присотосуватися годі (любов не визнає ні діалектики, ні реформування [15]).

Проте, незважаючи на всю ту біль, рани та муки, які переживає кохана особистість від предмету любові філософи завжди в цьому вбачали і позитивний вектор.

Так ще у "Федрі" Платон зазначає, що любов (ерос) є лікарем, в тому сенсі, що саме вона виліковує усі найбільші страждання в людині [Phaedr. 252a-b]. Значно пізніше, Й. Гете наголошує, що любов через біль та страждання формує особистість, окрилює її та вселяє в ній мужність, роблячи її здатною йти попри все, навіть власного життя [16]. М. де Унамуно в своєму нарисі "Любов, біль, співстраждання та особистість" наголошує, що справжня любов народжується через біль, біль яка виникає із смерті любові тілесної [17].

Тому стають дуже влучні слова відомої дослідниці Лу Саломе "в любові як і в творчості, краще одразу відмовити, аніж існувати як тінь. Краще вірити, що періодичність вищого щастя в коханні настільки ж природня як і в творчості" Це відбувається через те, що "життя та любов не співпадають і дають час від часу один одному сумні уступки, щоб взагалі продовжити існувати: любові дається декілька щасливих миттєвостей, але вона неохоче погоджується зняти після балу свої святкові одержі і у самому скромному та повсякденному платті сидіти в кутку" [18].

Спів-страждання за кохану особистість

Проте все ж як зазначає зарубіжний амуролог Е. Фромм: "любов можлива лише в тому випадку, коли двоє спілкуються один з одним на максимально глибинному рівні існування, і тому, кожен із них переживає себе на цьому рівні... Любов, що таким чином переживається – це постійний виклик, це не місце відпочинку, а рух, розвиток, спільна робота, і навіть неважливо що зараз в дискурсі любові – гармонія чи конфлікт, радість чи смуток; все це має другорядне значення у порівнянні з тим, головним, що двоє переживають себе із своєї самої глибини свого існування" [19].

М. де Унамуно наголошує, що "любов – це і означає співстраждати, і якщо тіла поєднує насолода, то душі поєднує страждання" [20]. Природньо, що через цю нестерпність та страждання яке спричиняє предмет любові виникають сльози любові. Найменше любовне пережиття, щасливе чи сумне доводить закоханого до сліз. Перебуваючи у підпорядкуванні у предмета любові, він нехтує тією цензурою, що нині не дозволяє дорослим доходити до сліз і через яку людина намагається утвердити свою мужність.

Ролан Барт підкреслює також, що в любові головне навіть не слова, а саме сльози: "плачучи я хочу когось вразити, вплинути на нього (Дивися, що ти зі мною робиш). Можливо і так, – зазвичай так і є, – що цим способом спонукається Іншого відкрито взяти на себе співчуття або нечутливість; але це може бути і я сам: я доводжу себе до сліз, щоби довести собі, що біль мій не ілюзорний; сльози – це знаки, а не висловлювання. Своїми сльозами я розповідаю історію, породжую міф про горе і

тим самим з ним змиряюся; я можу з ним жити, оскільки плачучи, заводжу собі емпатичного співрозмовника, що сприймає найбільш «істинне» послання – послання мого тіла, а не мови" [21].

Відповідно, суб'єкт любові, як зазначає французький амуролог, переживає почуття гостре співчуття по відношенню до улюбленого об'єкту всякий раз, коли бачить, відчуває або знає, що той нещасний або знаходиться в небезпеці по тій або іншій причині, зовнішньої по відношенню до самих любовних відносин [22].

Співстраждання тому, кого любиш – неодмінне. Якщо його немає – то не має і любові. Той хто любить відчуває страшну біль за кохану особистість незалежно від того, з нею все добре, або ж вона зазнала якесь лихо чи біду. Відчуття співстраждання у серці, душі та свідомості за предмет любові існує як її маркер. Лише та виключно в коханні найбільше та найглибше розкривається вся сутність людського болю та страждань за Іншого. Доречно буде згадати роман Ф. Достоєвського "Злочин і кара" і усім відомі слова Раскольнікова адресовані Соні Мармеладовій: "Я не тобі вклонився, а усьому людському стражданню". Любов серед усіх екзистенціалів та феноменів людського існування максимально відкрито (при цьому не лякаючи) дає зрозуміти кожній особистості сенс страждання у світі та в житті зокрема.

Таким чином, проаналізувавши онтологічний та антропологічний аспекти болю та страждання в дискурсі любові можна зробити такі висновки:

1. Для філософської думки, відчуття болю та страждання є невід'ємними складовими дискурсу любові; вони є "маркерами" її існування. Онтологічно, любов не може існувати поза ними і разом з тим саме вона максимально дає зрозуміти сенс їхнього існування у світі та житті кожної людини.

2. Антропологічний контекст любовного болю та страждання полягає в тому, що суб'єкт дискурсу любові відчуває біль та страждання за/від предмету кохання. При чому, якщо біль від предмету любові має як позитивний так і негативний характер, то спів-страждання за Іншого носить виключно позитивний момент для того, хто любить.

1. Малахов В. А. Уязвимость любви // *Вопр. философии*. – 2002. – № 11. – С. 232.
2. Иванченко Г. И. Космос любви / Г. И. Иванченко. – М., 2009. – С. 21–22.
3. Барт Р. Фрагменти мови закоханого / Р. Барт. – Л. : Культурологічний журнал "І", 2006. – С. 16–17.
4. Грюн А. Жити в домі любови / А. Грюн. ; [пер. з нім. О. Конкевича]. – Л. : Свічадо, 2005. – С. 106.
5. Барт Р. Зазн. пр. – С. 117.
6. Грюн А. Зазн. пр. – С. 107.
7. Ружмон Дени де. Искусство любить и искусство воевать // Олье Дени. Коллеж социологии. – СПб. : Наука, 2004. – С. 267.
8. Там же. – С. 269.
9. Франк С. Л. С нами Бог // *Трактаты о любви*. – М. : ИФ РАН, 1994. – С. 101–102.
10. Див.: Барт Р. Зазн. пр. – С. 188–190.
11. Там само. – С. 196.
12. Там само. – С. 197.
13. Гегель Г. В. Ф. Любовь // Гегель Г. В. Ф. Эстетика : в 4 т. Т. 2. – М. : Искусство, 1969. – С. 276.
14. Барт Р. Зазн. пр. – С. 68.
15. Там само. – С. 129.
16. Нарский И. С. Тема любви в философской культуре Нового времени // *Философия любви : в 2 ч. Ч. 1* / под общ. ред. Д. П. Горского ; сост. А. А. Ивин. – М. : Полииздат, 1990. – С. 117.
17. Унамуно М. де. Любовь, боль, сострадание и личность // *Трактаты о любви : сб. текстов*. – М. : ИФ РАН, 1994. – С. 132.
18. Саломе Лу. Мысли о проблемах любви // Саломе Лу Андреас. Эротика / пер. с нем. Л. Гармаш и Э. Венгеровой. – М. : Культурная революция, 2012. – С. 42.
19. Фромм Э. Искусство любви // Фромм Э. Душа человека. – М. : Политиздат, 1992. – С. 163.
20. Унамуно М. де. Указ. соч. – С. 131.
21. Барт Р. Зазн. пр. – С. 155.
22. Там само. – С. 220.

Надійшла до редколегії 15.04.13

В. Е. Туренко

**БОЛЬ И СТРАДАНИЯ В ДИСКУРСЕ ЛЮБВИ:
ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТЫ**

В статье рассматриваются антропологический и онтологический контексты любовной боли и страдания. Автор, опираясь на мощный философский потенциал по теме любви, доказывает в работе, как боль так и страдание имеет непосредственное отношение в дискурсе любви и описывает причины их появления, протекания и последствия в жизни обоих любящих личностей.

Ключевые слова: любовная рана, любовное терпение, любовное невезение, человек, слезы любви, страдания любви, дискурс любви, уязвимость любви

V. E. Turenko

**PAIN AND SUFFERING IN THE DISCOURSE OF LOVE:
THE ONTOLOGICAL AND ANTHROPOLOGICAL CONTEXTS**

The article deals with anthropological and ontological contexts loving pain and suffering. By relying on the powerful potential of philosophical themes of love, bring in work that as pain and suffering is directly related to the discourse of love and describes the reasons for their occurrence, course and consequences in the lives of two loving individuals.

Keywords: love wound, loving patience, love bad luck, man, tears of love, suffering, love, discourse on love and vulnerability of love.

ПРОБЛЕМИ ІДЕНТИФІКАЦІЇ КОНЦЕПЦІЇ КРИТИЧНОГО МИСЛЕННЯ

Головна увага зосереджена на визначенні положення концепції критичного мислення у сфері сучасного знання, дослідження якого приводить до висновку, що концепція критичного мислення розвивається у декількох напрямках: як метод досягнення істинного знання та як навчальна дисципліна.

Ключові поняття: критичне мислення, логіка, критерії мислення, процедура прийняття рішення, освіта.

Становлення критичного мислення як концепції пройшло довгий шлях у розрізі історії логіко-філософської думки. Від Античності і до нашого часу, виникало питання щодо ідентифікації положення концепції критичного мислення у сфері науки та знання. Термін "критичне мислення" був запроваджений засновником критичного раціоналізму К. Поппером і став ключовим в його філософії. Згідно із його вченням, будь-який живий організм діє як той, що вирішує проблеми. Враховуючи вплив навколишнього середовища, яке впливає на підтвердження чи заперечення гіпотез, які розглядаються цим живим організмом. Як наслідок, не лише живий організм, але й знання, яким він володіє та яке зберігає, також має схильність до природної адаптації у навколишньому середовищі. Якщо перед організмом постає проблема – вона природно породжує спроби її вирішення за допомогою генерації та висунення пробних теорій. Пробні теорії піддаються критичній перевірці з метою усунення помилок. Як підкреслював К. Поппер, усі живі організми, надзвичайно активні в отриманні знання. У придбанні знання організми, можливо, навіть більш активні, ніж у придбанні їжі.

Але проблема постає у тому, що ідеального джерела знання, яке можна було б знайти і на цьому зупинитись, не існує. Усі існуючі джерела здатні привести до помилок. Через існування такої ймовірності К. Поппер пропонує взагалі відмовитися від питання про джерело знання і замінити його питанням пошуку та усунення помилок. Будь-яке знання, згідно з К. Поппером, є людським знанням. Це знання не постає у чистому вигляді, воно наповнено нашими помилками, упередженнями, вірою та надією. І єдине, що залишається для людини – це здатність та можливість досягнення істинного знання саме через шлях пошуку та усунення помилок, який можливий завдяки критичній перевірці теорій та припущень. Людина може критикувати свої власні ідеї або ідеї інших людей. У будь-якому випадку, вихідною умовою пошуку істини є формулювання гіпотез і теорій у формі доступній для критики. Ця необхідність вербалізації, переведення розумових конструктів у форму, яка дозволяла б говорити про їх аналіз, стала вихідною умовою сучасної концепції критичного мислення. В межах дії критичного мислення, ми здатні оцінити результати власних розумових процесів, тобто наскільки правильно ухвалене нами рішення чи наскільки вдало виконане поставлене завдання.

У культивуванні критичного мислення ні в якому разі не можна допустити помилку, яка може бути привнесена у сприйнятті людиною самої себе і розділити вхідне знання на "чорне" і "біле", що також вносить певний деструктив у мислення. Сучасна людина у більшості своїх випадків керується не істинними роздумами, а соціальними рефlekсами і емоціями. Для більшості побутових ситуацій ця обставина є відносно нешкідливою або неминучою. Але, якщо мова йде про панування деструктивних культів (що в умовах сучасної глобалізації має місце) – такі дії є неприйнятими для міркування людини. Із усвідомленням цієї загрози, протягом останніх десятиліть суспільство почало шукати методи та шляхи вирішення проблеми. Стало зрозумілим, що оскільки кожна людина приймає величезну кількість важливих рішень і є особою суспільною – природно, щоб саме суспільство потурбувалось про те, яким саме чином приймаються рішення. Здорове і добре інструментально задіяне системне мислення як масове культурне досягнення можливе. І, безумовно, необхідне. Отже, саме критичне мислення виявилось тим типом мислення, яке дозволяє боротися із деструктивними культурами, якими наповнено нашу сучасне суспільство.

Але, як виявилось, концепція критичного мислення характеризувалась "гнучкістю" і може бути легко впроваджена у більшість не лише суспільних наук, але й у економічних. Завдяки цій властивості, концепція почала активно поширюватися і набувати популярності серед усіх сфер науки і знання. Отримавши прихильників серед представників різних дисциплін постало питання щодо ідентифікації концепції критичного мислення. Тобто, яке саме місце вона займе і чи може претендувати на самостійність, а не розглядатись лише як метод досягнення істинного знання в інших сферах науки. Наразі, дослідження щодо вирішення цієї проблеми можна знайти у доробках більшості представників логічних дисциплін та філософії освіти: зарубіжних дослідників Дж. Уотсон (J. Watson), Р. Арп (R. Arp), М. Селмон (M. Salmon), Б. Н. Мур (B. N. Moore), Р. Паркер (R. Parker), М. Ліпмен (M. Lipman) Дж. Дьюї (J. Dewey), Р. Пол (R. Paul), та вітчизняних О. Тягло, Г. Соріна, В. Брюшинкін, О. Бутенко та інші.

Від початку, концепція критичного мислення набула поширення у Північній Америці, як метод реорганізації освітньої системи. Наприкінці ХХ ст. виникла потреба у випускниках вищих освітніх закладів, які б мали здатність критичного мислити. Усвідомлення цієї проблеми постало на загальносуспільному рівні, коли визнали, що суспільство розвивається занадто швидкими темпами і потреба у людях, які здатні критичного мислити набула великих масштабів. Освіта, яка орієнтована на перспективу, має будуватися на основі двох взаємозалежних принципів: уміння швидко орієнтуватися у стрімко зростаючому потоці інформації і уміння аналізувати і застосовувати отриману інформацію. Незважаючи на очевидну для багатьох потребу у вищій освіті, лише в останні роки викладачі зайнялися розробкою навчальних програм, з орієнтацією на вдосконалення розумових здібностей студентів. Важко уявити собі сферу життя, де здатність ясно мислити була б не потрібна. Однак лише де-

яким з нас коли-небудь пояснювали, як саме можна навчитися мислити більш продуктивно. Більшість вищих навчальних закладів й досі вимагають, щоб студенти вивчали, запам'ятовували, аналізували факти, вирішували завдання, але пояснити як саме не можуть. Це сприяло тому, що в більшості навчальних закладах Північної Америки та Європи з'явився новий освітній курс під назвою "Критичне мислення". Але, якщо для деяких західних навчальних закладів цей курс є обов'язковим, тоді для інших – від є частиною іншої дисципліни. І виникла проблема, чи розглядаючи критичне мислення як вже окрему дисципліну, чи лише у взаємозв'язку із іншими типами мислення? [1]

Можливі відповіді на це важливе питання дає розуміння природи критичного мислення. У реальному навчально-педагогічному процесі у фундамент критичного мислення закладена сучасна інтерпретація класичної формальної логіки. Тим не менш критичне мислення у своїй цілісності є міждисциплінарним предметом, який враховує результати логіки і методології науки; риторики; теорії аргументації, еристики; теорії масових комунікацій та теорії прийняття рішення. Критичному мисленню, в цілому, властива практична орієнтація. Що може бути інтерпретоване як форма практичної логіки, яка аналізує та інтерпретує логічні закони та положення через призму природних суджень [2]. У рамках критичного мислення проводиться аналіз міркувань не лише з боку логіки як науки, але і в окремих гуманітарних, соціально-політичних і природничих сферах з урахуванням суб'єктивного, особистісного фактора суб'єкта, який розмірковує, приділяючи увагу аналізу різних видів помилок в процесі міркування. Разом з тим одна з найважливіших особливостей критичного мислення полягає в тому, що воно вчить аналізу і конструюванню міркувань, отриманню знання незалежно від професійної сфери діяльності. В межах вивчення критичного мислення розглядаються такі питання: "як?", "коли?", "чому?".

У західній системі освіти почався своєрідний рух за критичне мислення. Його мета полягала у тому, що усі академічні дисципліни, які викладаються у вищих навчальних закладах, повинні бути перебудовані з орієнтацією на саморефлексивність, Критичне мислення виявилось цілком технологічною методологією, яка може бути впроваджена до різних сфер інтелектуальної діяльності людини [3]. Разом з тим, як і будь-які інші сучасні міждисциплінарні науки, наприклад, екологія, біохімія та інші, критичне мислення стало цілком самостійною сферою знання і настільки ж самостійною навчальною дисципліною. Через це в західній системі освіти критичне мислення вивчається не лише студентами, які тільки поступили до вищого навчального закладу, але й професіоналами, які підвищують свою кваліфікацію у різних напрямках, у тому числі в галузі права та економіки, менеджменту і ділового адміністрування, державного і муніципального управління, соціології та політології, зв'язків з громадськістю та у інших сферах. Розмірковуючи щодо сучасних витоків критичного мислення в якості спеціальної навчальної дисципліни, слід зазначити, що історія її зародження невіддільна від історії ста-

новлення неформальної логіки. Більш того, межа між цими двома предметами носить досить умовний характер. В межах освітньої програми вищих навчальних закладів впродовж багатьох років читався класичний курс з традиційною назвою "Логіка" або "Формальна логіка". Кардинальна зміна назв навчальних курсів в усіх навчальних закладах завжди являє собою дуже складну проблему, тому простіше було змінити традиційну назву курсу "Формальна логіка" на інше "Неформальна логіка", ніж ввести принципово нове – "Критичне мислення" [4].

Логіка за більш ніж дві з половиною тисячі років свого існування неодноразово змінювала назви, зберігаючи основні елементи свого змісту. Враховуючи цю особливість, включення в навчальний план нових курсів з неформальною логікою мало на увазі майбутню модифікацію курсів з логіки. На практиці виявилось, що для критичного мислення та неформальної логіки характерні спільні риси: увага до міркувань, вираженим в природній мові і використовуваним в публічному дискурсі. Якщо проаналізувати численні сучасні західні підручники, навчальні посібники з критичного мислення та неформальної логіки, то в них можна виявити як загальну для всіх частину викладення матеріалу, так і різного роду розділи, які варіюють від підручника до підручника. В деяких з них можна зустріти й звичайні теми з курсу формальної логіки, виклад логіки висловлювань і предикатів – це залежить від ставлення автора до формальної логіки, оцінки її ефективності при аналізі "природних" міркувань. Приклад побідного розуміння характеристики критичного мислення є робота дослідника логіки М. Селмон "Вступ до логіки та критичного мислення". Робота особлива своєю характеристикою критичного мислення через аналіз та інтерпретацію основних законів та положень логіки як науки. Основна ідея роботи підтверджує вже висловлену у статті думку, що критичне мислення не просто включає, а обов'язково включає методи формальної логіки для аналізу природних міркувань, які позичені з різних сфер знання та повсякденного життя. Отже, особливість критичного мислення в якості навчальної дисципліни визначається орієнтацією логічних засобів аналізу на практичні додатки в конкретних гуманітарних, соціально-політичних і природничих сферах; із урахуванням суб'єктивного, особистісного фактора при проведенні різних рівнів аналізу. На жаль, у вітчизняній освітній практиці поки не склалася стійка традиція вивчення критичного мислення. Разом з тим спецкурс "Критичне мислення" вперше був прочитаний студентам філософського факультету Московського державного університету ім. М. В. Ломоносова ще в 1998 р.

Найбільш практично проявляється критичне мислення тоді, коли впроваджене у навчальний процес. Як вже неодноразово зазначалось, основна увага приділяється особливостям освітньої програми вищих навчальних закладів. Але наразі, більшість розробок ведуться щодо навчальних програм у школах. Адже як раз скільна освіта складає той фундамент, який формує нашу здатність мислити критично. Щодо ідентифікації критичного мислення як частини навчального процесу для школярів писав відомий професор та дослідник філософії для дітей,

М. Ліпмен. Він характеризував критичне мислення як майстерне, відповідальне мислення, що сприяє надійному судженню внаслідок того, що воно ґрунтується на критеріях та чутливе до контексту [5]. Ним був запропонований певний перелік аспектів, на яких спиралися його розробки методів освітніх програм для школярів:

1. Майстерність критичного мислення полягає в аналізі контексту, який дає доступ до інформації та методології. Воно спрямоване на пристосування практики до стандартів, які вже довели свою корисність у попередніх дослідженнях і до найбільш надійної інформації, з якої ці дослідження виводять свою релевантність і силу.

2. Критичне мислення передбачає чітку послідовність – надання доказів щодо прийнятих положень. У разі наявності неповної інформації, людина, яка мислить критично повинна проаналізувати надані положення, сформулювати необхідні аргументи і, у разі потреби, звернутися до фахівців за необхідним додатковим знанням, враховуючи їх судження під час висновку.

3. Критичне мислення приділяє значну увагу судженням, але не лише їх формі, але їх сенсу та контексту. Отже, воно спрямоване на творчу розумову діяльність, на саме мислення. Це важливо під час виникнення ситуації із необхідністю порівняння різних типів міркування і визначення сили альтернатив.

4. Критичне мислення займається аналізом критеріїв мислення. Вони складають підставу оцінки факторів, істотних процесів аналізу і виражаються у нормах, канонах, регламентах, інструкціях до керівництва тощо. Критично мисляча людина повинна ясно уявляти структуру своєї аргументації. Міркування, які суттєві для конкретного дослідження, повинні бути доступними для аудиторії. Як правило, прикладні критерії проявляють центральні поняття і методи в одній сфері або в ряді сфер, відповідних проведеному дослідженню. Однак критерії не повинні абсолютизуватися – в ході використання критичного мислення вони можуть піддаватися сумніву, змінюватися або навіть замінюватися іншими.

5. Критичне мислення може бути використане як метод, який звернений на власні міркування суб'єкта з метою їх виправлення та покращення. У межах цього правила людина піддає існуючі розумові процеси рефлексивному випробуванню, використовуючи істотні критерії та процедурні норми, завдяки яким міркування стає відкритим до критики і переоцінки.

6. Звернення до загальних критеріїв доповнюється чутливістю до контексту. Останнє вимагає, щоб використання критеріїв було перевірено на доречність і на можливість зміни в кожному конкретному випадку. Таким чином, людина із критичним мисленням застосовує критерії у зв'язку із контекстом їх використання.

Шість аспектів критичного мислення за М. Ліпменом, які були наведені вище, слід розуміти у співвіднесенні з двома додатковими моментами: критичне мислення діалогічне, тобто має на увазі дискусії, в яких критерії висуваються, контексти аналізуються й обговорюються, а розумовий процес в цілому підлягає оцінці. Критичні дискусії, з точки зору

М. Ліпмена, найкраще проявляються в дослідницькому співтоваристві, тобто в групі індивідумів, для яких керівним принципом є переконливість дослідження. Критично мисляча людина через діалог прагне до істини. Результат дослідження підлягає оцінці. Крім того, дослідницьке співтовариство і підтримує його раціональний діалог вимагаючи концентрації на меті проблеми, яка піддається дискусії, а не на особистостях. Формулювання такого роду аспектів критичного мислення вкрай важливі через те, що нам постійно нав'язують різного роду судження через медіа.

Але не лише такими критеріями виражається природа розуміння критичного мислення. Критичне мислення як одна з важливих форм вираження інтелектуальної діяльності є необхідною умовою у процедурі прийняття рішень. Особливо важливість критичного мислення в процесі прийняття рішень проявляється тоді, коли мова йде про прийняття професійно вірних рішень. Значення критичного мислення в процесі прийняття рішень може бути простежено на основі аналізу текстів і ситуацій з різних галузей соціальної практики людини. Критичне мислення є умовою, і той же час, результатом фундаментальної освіти. Як зазначає Г. Соріна, критичне мислення передбачає наявність навичок рефлексії відносно власної розумової діяльності, вмінню працювати із поняттями, судженнями, висновками, питаннями, розвиток здатності до аналітичної діяльності, а також оцінці аналогічних можливостей в інших людей [6].

Критичне мислення орієнтується на аналіз "природних" міркувань, не прагнучи підігнати їх під стандартні структури формальної логіки. Міркування, як вже зазначалося, аналізуються з урахуванням особливостей суб'єкта, який розмірковує та характеризується певною волею, цільовими настановами, освітнім і професійним рівнем і т. д. У свою чергу, прийняття рішення за своєю суттю є деяким результатом проведених міркувань, а тому завжди виявляється завершеним. На процедуру прийняття рішень має серйозний вплив такі особисті фактори як володіння різними професійними якостями, переслідування різних цілей, різні інтереси і т. д. Критичне мислення пропонує враховувати всі ці якості під час процесу прийняття рішень, щоб мінімізувати їхній вплив.

Процес прийняття рішення – це певний вибір поміж декілька альтернатив. Будь-яке рішення є наслідком керуючої діяльності і процес прийняття рішення, у свою чергу, є процес появи цього наслідку. Управлінські рішення є останнім етапом завершення складного процесу, в межах якого описують ситуацію, формулюються та оцінюють прийнятність способи вирішення проблеми. Процес прийняття рішення як і будь-яка дія має свою структуру. Першим етапом прийняття рішення є етап усвідомлення і розуміння того, що рішення взагалі повинно бути прийнято. Потім слідує етап вироблення альтернативних варіантів, які можуть привести до досягнення поставлених цілей чи іншого бажаного результату прийнятого рішення. Як правило, кожна альтернатива має свої власні "за" і "проти". Завдання людини, що приймає рішення, наполягати на тому, щоб обрати найкраще можливе рішення із наявних варіантів. Визначення того, що є "кращим", вимагає спеціальної фази оцінки, під час

якої "краще" частіше виявляється поняттям відносним – найкраще для кого? І за якими критеріями? Краще в найближчому майбутньому або у віддаленому майбутньому?

Щодо поняття критеріїв процедури прийняття рішення – допоміжним інструментом стає застосування критичних технік та методів, які детально описують процес оцінювання аргументів під час прийняття рішення. Відомий британський професор А. Фішер розробив детальні методи оцінювання процесів нашого міркування, які напругу пов'язані із прийняттям рішення. Одним із його інноваційних методів є метод "карти мислення". Поняття "карта мислення" – це перелік ключових питань, які необхідно задавати самому собі під час аналізу будь-яких тверджень. Коротка характеристика зводиться до того, що питання складаються з двох частин. Перша частина – це аналіз, який дає розуміння, про що йде мова і що стверджується. Друга частина – це оцінювання, яке дає можливість обрати між прийняттям істинності та прийнятності наведених аргументів чи ні. Наразі, розробки процедури прийняття рішення нараховують численну кількість статей та підручників, які окремо присвячені цій проблемі. Але основною ціллю статті є визначення ідентифікації сучасної концепції критичного мислення, отже можна впевнено стверджувати, що процедура прийняття рішень визначається як певний метод критичного мислення і виступає ще одним шляхом розвитку і використання знання з концепції критичного мислення.

Отже, після проведено аналізу сучасного стану розробок досліджень з критичного мислення не можна прийти до однозначного висновку. На цей момент можна виокремити три шляхи ідентифікації та розвитку досліджень з критичного мислення. Перший шлях ідентифікації ґрунтується на дослідженнях зв'язку критичним мислення із формальною логікою, неформальною логікою та теорією аргументації. Як виявилось, критичне мислення не можна відокремлювати від формальної логіки через те, що воно продовжує використовувати основні закони та положення для аналізу аргументації міркувань природного мови. Отже, це питання залишається актуальним. Другий шлях – ідентифікація критичного мислення через процедуру прийняття рішення. Наразі, це яскравий приклад практичного застосування критичного мислення. Процедура прийняття рішення перейшла у цілу теорію, в межах якої досі активно ведуться розробки. Цей спосіб використання знання з критичного мислення актуальний і перспективний у подальших дослідженнях. І, третій шлях розвитку дослідження концепції критичного мислення ґрунтується на її впровадженні в освітній процес і сприйнятті як нової навчальної дисципліни. Наразі, ведуться дослідження залучення критичного мислення у сферу філософії освіти. Головна проблема, яка постає у розрізі філософії освіти та педагогіки – це затвердження критичного мислення як самостійної дисципліни. Згідно із проведеним аналізом проблеми ідентифікації концепції критичного мислення, можна зробити висновок, що критичне мислення ще й досі продовжує своє становлення як самостійна дисципліна і поки що зарано стверджувати щодо її остаточного місця у сфері науки і

знання. Отже ця проблема досі розробляється і є важливою для подальших досліджень з ідентифікації концепції критичного мислення.

1. Плотникова Н. Ф. Критическое мышление и его формирование в высшем учебном заведении // Образовательные технологии и общество (Educational technology and society). – Казань : Казанский государственный технологический университет. – 2009. – № 1. – С. 397.
2. Moore B. Critical Thinking / B. Moore, R. Parker. – New York : McGraw-Hill, 2011. – 17 p.
3. Плотникова Н. Ф. Указ. соч. – С. 399.
4. Walton D. N. Informal logic: a pragmatic approach / D. N. Walton. – 2nd ed. – Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 2008 – 34 p.
5. Lipman M. The reflective model of educational practice // Thinking in Education. – Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 1991 – 15 p.
6. Сорина Г. В. Критическое мышление: история и современный статус // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 2003. – № 6. – С. 101.

Надійшла до редколегії 15.04.13

А. В. Ущাপовская

ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИФИКАЦИИ КОНЦЕПЦИИ КРИТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Главное внимание сосредоточено на определении положения концепции критического мышления в сфере современного знания, исследования которого приводит к выводу, что концепция критического мышления развивается в нескольких направлениях: как метод достижения истинного знания и как учебная дисциплина.

Ключевые понятия: критическое мышление, логика, критерии мышления, процедура принятия решений, образование.

H. V. Ushchapovska

THE PROBLEM OF IDENTIFYING THE CONCEPT OF CRITICAL THINKING

Main focus is on the definition of the concept of critical thinking in contemporary knowledge, research which leads to the conclusion that the concept of critical thinking developed in several ways: as a method to achieve true knowledge and as an academic discipline.

Keywords: critical thinking, logic, criteria of thinking, decision-making procedure, education.

СТАНОВЛЕННЯ СЕРЕДНЬОГО КЛАСУ В УКРАЇНІ: ДО ВНЕСКУ ВИЩОЇ ШКОЛИ У СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНУ РОЗБУДОВУ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Формулюються вихідні положення для розгляду вищої школи як провідного суб'єкта формування в Україні середнього класу. Визначаються підстави для змістово несутеречливого розгортання процесу здобуття вищої освіти майбутніми представниками середнього класу. Встановлюється логіка педагогічного впливу на формування фахівця із вищою освітою як представника середнього класу.

Ключові слова: середній клас, вища школа, формування фахівця як представника середнього класу.

У глобальному світі нагальною потребою стали поміркованість і урівноваженість у діях, стриманість і дисциплінованість у відносинах із партнерами, поступливість заради добросусідства, узгодженість і компліментарність заходів із світовими тенденціями розвитку освіти при дотриманні національних інтересів. До цього слід додати і такий чинник, як високий рівень соціоекономічного розвитку країн – світових лідерів, котрий прямо пов'язує із такими характеристиками, як стабільність, виваженість при запровадженні неапробованих прийомів, засобів, технологій і форм, надання пріоритетів безпеці і гарантованим результатам. Із співвідношенням традиційного і новітнього прямо пов'язують піднесення суспільства в цілому, при тому, що порушення рівноваги між відтворенням усталених стереотипів та творенням новочасних стандартів стає потужним поштовхом до виникнення тоталітарних режимів

Аналіз суспільно-трансформаційних процесів в Україні, котрі наразі не понижують своїх обертів, дає фахівцям підстави висновувати про те, що найближчий час буде вирішальним для країни: так, характеризуючи його як доленосний [1], зазначають, що сьогодні спрогнозувати наслідки таких зрушень найскладніше за всі роки незалежності; про знаковість поточного року говорять у зв'язку із тим, що саме він визначить геополітичне положення України й те, якими стануть українці після виборів: або більш впевненими, або агресивними, або розгубленими [2]. У ситуації існування розбіжних тенденцій розвитку українського суспільства як громадянського, та ще й за функціонального розладу самої політичної системи, наявною політичною й соціальною конфронтацією досить складно пересічному громадянину визначити власну позицію, зробити вибір на користь одного із гасел, перебуваючи в ситуації нестійкості, спостерігаючи за конкурентною боротьбою політичних партій, що точиться іноді без дотримання етики. Настороженість у суспільстві може стати поштовхом до зростання незадоволень, песимістичних настроїв, а

також екстремістських інцидентів, котрі за таких обставин легко спровокувати, витлумачуючи їх у форматі громадянських благ.

Розв'язання соціально-політичних проблем в Україні можливе через посилену розбудову її як громадянського суспільства, в котрому виняткова роль призначена для середнього класу – забезпечення й утримання стабільних соціальних, політичних, економічних, культурних трансформацій. Але наразі його відсутність в країні або, принаймні, дуже незначна чисельність, негативно позначається на поширенні ідеології громадянського суспільства, пропагуванні його цінностей та моралі. Така постановка питання про середній клас потребує виокремлення спроможного соціального інституту, котрий візьме на себе відповідальність за виважені спрямовані дії щодо виховання нової генерації співвітчизників – сучасного середнього класу.

Допис присвячено окресленню змістової сутності зусиль вищої школи у напрямі формування майбутніх фахівців із вищою освітою як представників середнього класу, що за більшої деталізації та деякої метафоричності може бути визначено як плекання носіїв ідеальних уявлень про "суспільство знання та соціальної інженерії" (Г. Овчинников та ін.) [3], де: соціально орієнтована ринкова економіка та ринкові відносини, малоістотна економічна нерівність, численний середній клас, високоефективна наука, освіта впродовж життя, демократичний устрій, непорушні права й свободи громадян, багатопартійність.

Політичний контекст зрушень у вищій школі утворений соціальною відповідальністю вищої освіти, змістом якої є звітування перед суспільством за:

1) виховання національної еліти, яку вбачають у студентах вищих навчальних закладів;

2) становлення в Україні політичної нації;

3) політичну соціалізацію молоді;

4) обґрунтування національної ідеї та її просвітництво;

5) поширення громадських ініціатив.

Виокремлення вихідних положень для розгляду вищої школи як провідного суб'єкта формування в українському суспільстві середнього класу завбачує вказування на суперечність між її зорієнтованістю на розбудову громадянського суспільства (зокрема й через подальшу демократизацію управління вітчизняними ВНЗ) і не виголошеною відповідальністю перед суспільством за здійснення педагогічного впливу на спрямоване збільшення вільних громадян [4–6], оскільки встановлено, що нові особливості свідомості й взірці поведінкових практик ретранслюються від ядра середнього класу до його найближчої периферії, а відтак – до дальньої, й потому – до всього населення [7]. Доречно зазначити, що характеристики середнього класу істотно різняться в різних суспільствах, його самоідентифікація відбувається за несхожими ознаками, а сучасні соціологічні школи диференціюють і сам середній клас [8]. Проте при таких розходженнях – це певна соціальна ідентичність; досить чисельна спільнота, до якої наразі належить близько 45–46 % населення планети; її розбудова пов'яза-

на із стрімким економічним поступом т. зв. швидкорозвинених країн, в яких середній клас з'явився не поступово, а відразу відповідно до закономірності його неймовірного збільшення за досягання критичної маси в суспільстві (так, у КНР за час із 1990 й до 2005 років середній клас зріс із 15 % до 62 % її населення [9]; за повідомленням Мінекономірозвитку Росії близько 50 % росіян до 2020 року будуть належати до середнього класу за економічними показниками [10]). Економісти вважають, що глобальний середній клас надто швидкими темпами зростатиме до 2030 року. Вже в 2010 році 1,8 мільярди людей є членами глобального середнього класу [11]. Останні мають можливість в достатньому обсязі забезпечити родину товарами повсякденного вжитку, розраховувати на якісну медичну допомогу, планувати дітям високостатусну вищу освіту. В Україні середній клас ще не настільки численний, не вбирає до своїх лав значну частину суспільства, але останнім часом питання його зростання вдумливо обговорюють і науковці, і політики, і урядовці.

Під професійним середнім класом услід за низкою соціологів (Б. Еренрайх, Eichar Douglas, Vanneman Reeve, Lynn Weber Cannon, Levine Rhonda та ін.) маємо на увазі осіб, котрі увійшли до нього не через власність, капітал, соціальне походження, а через свою зайнятість у таких сферах, котрі потребують вищої освіти, – тобто т. зв. представників "масової інтелігенції" чи "працюючого мозку" [12; 13]. Цінності й норми такої спільноти постають відображенням тих культурних тенденцій й репрезентативного типу культури, котрі превалюють в освіті [14]. Дійове зростання середнього класу через систему підготовки фахівців із вищою освітою спроможне інтегрувати процеси національної консолідації на міжнародному, національному та регіональному рівнях [7]. Доходи професійного середнього класу надто обмежені й скорочуються в усьому світі: як заявляє В. Potier, "за середній рівень доходів не розкитися місцем у середньому класі і його образом життя" (пер. наш – авт.) [15]. Професійний середній клас приходить у суспільство передусім для того, щоби осмислити себе як спільноту із особливим місцем в історично визначеній системі суспільних відносин, тому класова свідомість – ґрунт фахівців із вищою освітою [15–18]. За часів правового хаосу й соціальних катаклізмів можна враз розбагатіти, але раптово стати носієм ідеології середнього класу – годі сподіватись: соціальне визнання через присвоєння статусу, сповідування інакших цінностей через освоєння нових смислів потребують часу і якісної освіти. Суспільству середній клас необхідний через його правову свідомість, а не тому, що він розжився нелегальними способами; прагнення його представників збільшити свої статки має осмислено пов'язуватися із надходженнями до державного і місцевих бюджетів через сплату податків, а не злиднями оточення [19–23]. Вища освіта, якщо й не є беззаперечною гарантією майбутньої економічної стабільності випускників вишу (хоча б через досить невиразні зобов'язання вітчизняних Alma Mater щодо гідного працевлаштування своїх виучеників), то все ж таки набуті компетентності, формально засвідчені дипломом, значно збільшують можливості (а й іноді відіграють провідну роль) належного входження

на ринок праці окремої особи, отримання нею першої значущої роботи, котра сходиться із змістом професійної освіти [24–26].

Як правило, науково-педагогічний загал є носієм ідеології середнього класу, але не кожен із цієї спільноти ідентифікує себе із ним через власну економічну незахищеність, не належну якість життя. Проте, незважаючи на своє становище "субстрата" для перетворення в середній клас [18] (О. Согомонов), у спланованих молодими людьми кар'єрному просуванні й соціальної мобільності через отримання вищої освіти професорсько-викладацькій спільноті відведена непересічна неоднозначна роль: не лише сприяти, але й, створюючи штучні перешкоди, бути певним "бар'єром" (В. Еренрайх) [12]. Зусилля вищої школи, спрямовані на становлення середнього класу в Україні, засновуються на тому, що громадянське суспільство є втіленням прогресивної думки про політичну й соціальну активність громадян, взаємодопомогу й підтримку їх одне одним. Високий ступінь організованої участі в суспільному житті, котрий відображає стан демократії й політики загалом (А. Токвіль), може виявлятися і як членство у політичних партіях, громадських, професійних, творчих, спортивних, конфесійних об'єднаннях, асоціаціях, і явкою на вибори, і сприянням громадським рухам, іншими колективними діями, зокрема, й через соціальний протест, котрий вважають найголовнішою формою відкритої реакції на суспільну ситуацію (Д. Макадам, Х. Макіндой, Р. Семпсон).

Розвинуте громадянське суспільство науковці характеризують через його функціонування як реальну противагу і доповнення виконавчих державних структур. Так, за нові виміри суспільства вважають: 1) події колективних зусиль (collective action events), котрі перебивають індивідуальну громадянську участь; 2) здатність спільноти солідаризуватися, котра й визначає її ефективність (collective efficacy) у справі досягнення поставленої мети, вирішенні окреслених завдань; 3) першочерговість заходів щонайбільшого захисту прав і свобод громадянина, котрими стверджене самовиявлення кожного і пріоритет демократичного суспільства [27]. Ідеї співіснування різних начал буття чи основ знання (Х. Вольф) стають підвалинами для визнання наявної множини інтересів, поглядів, соціальних інститутів як відображення соціальної організації громадянського суспільства і наразі розроблені у теоріях суспільного, політичного, культурного, ментального плюралізму, тощо.

Через те що вважається, що освіта впливає на поширення чи викорінення плюралізму [28], за необхідне постає обґрунтування теоретичних положень функціонування вищої школи як ретранслятора сенсу наукового знання [29] із упорядкованою множиною нетотожних і незалежних думок, поглядів, цінностей, переконань тощо. Наголосимо на засадничих положеннях процесу управління ретрансляцією знання, окреслюючи соціально-психологічний, культурно-освітній і політико-економічний ракурс вибудовування педагогічного впливу на майбутніх представників середнього класу.

По-перше. Змістово несуперечливе розгортання процесу здобуття вищої освіти передбачає узгодження:

1) економічних і т.зв. неприбуткових (культурних, фізичних, репродуктивних, тощо) прагнень студентської молоді;

2) досить скромного соціально-економічного рівня життя в Україні і стандартів високої якості власного життя випускників ВНЗ як представників середнього класу;

3) прагнень належності до середнього класу і соціальної відповідальності за трансформаційні зрушення у суспільстві.

Таке узгодження спроможне у подальшому запобігти розбалансуванню процесів адаптації і самореалізації особистості, а, відтак, уможливить випускнику ВНЗ, не зрікаючись особистих домагань, досягнення відповідності вимогам, що висуває суспільство до середнього класу.

По-друге. Необхідними постають умови для урівноваження:

1) готовності до зміни соціального статусу через готовність до сталих труднощів, пов'язаних із процесами соціальної мобільності (і індивідуальної, і групової);

2) наявного досвіду перебігу звичної життєдіяльності через практику повсякдення за іншими правилами і нормами;

3) переживання ситуації професійної соціалізації через позитивну само ідентифікацію із середнім класом;

4) сфери праці через сферу якісного дозвілля;

5) здатності до здобуття вищої освіти через спроможність до ре/трансляції культури середнього класу;

6) впливу суспільства на формування уявлень про належну життєдіяльність середнього класу через вплив референтного оточення на образ гідного існування;

7) індивідуальних дій законослухняного громадянина колективними діями розхитувача стабільності у малоефективному функціонуванні окремих сфер суспільного життя;

8) стрижневої ролі у сплаті податків і ролі "масової інтелігенції" у процесах політичної участі.

По-третє. Відповідно зусилля педагогічного колективу розгортатимуться як створення умов для формування у студентів:

1) довіри до системи цінностей середнього класу та спрямованого їх привласнення;

2) готовності бути представниками середнього класу у громадських, політичних, державних інституціях, виступати на його захист виключно законним шляхом;

3) переконань у доцільності легітимних дій щодо забезпечення неризикованого існування своєї родини;

4) намагань досягти особистого благополуччя без відриву від зростання благополуччя у суспільстві в цілому;

5) установки на підвищення соціального статусу;

6) устремління до передбачуваності соціальних змін наряду із незапереченням сенсу непрогнозованого розвитку суспільства.

Отже, вищою школою як соціальним інститутом, котрий перебирає на себе частку відповідальності за втілення в недалекому майбутньому

сценарію найвищого рівня демократизації українського суспільства, має бути визнано за сутнісне означення якісної вищої освіти підготовленість випускників ВНЗ до:

- 1) самостійного забезпечення соціальної мобільності з класу працюючих бідних у середній клас;
- 2) соціальну відповідальність за власну динаміку соціального статусу;
- 3) стратегічного та тактичного планування розвитку себе як представника середнього класу.

Відтак, професійна підготовка фахівців із вищою освітою має забезпечувати всебічне і ґрунтовне виконання випускниками ВНЗ суспільних функцій середнього класу: відтворення висококваліфікованої робочої сили, продукування нових виробничих, політичних, суспільних, економічних, культурних практик, інтеграції й стабілізації процесів національної консолідації на міжнародному, національному та регіональному рівнях. Необхідністю стає відкритість педагогічного процесу, коли кожна дія його основних суб'єктів, готових до рефлексії, мусить бути неприхованою, оприлюдненою, із чітко проговореною метою і наслідками, що стане запобіжником небезпеки ідеологічної замкненості, ізоляції (А. Rieber) [30], коли громадянське суспільство розбудовують без середнього класу як його гаранту.

Оскільки ідеї громадянського суспільства нероздільні із думками про викорінення нерівності, за якої соціальне становище визначають фінанси, власність, то їх утілення на царині професійної підготовки фахівців із вищою освітою як представників середнього класу є вчинком вищої школи із легітимізації зміни особистістю свого місця у стратифікованому суспільстві. Висунемо припущення щодо логіки педагогічного впливу на формування фахівця із вищою освітою як представника середнього класу. Така логіка має враховувати особливості зрушень у досвіді самоідентифікації особистості, а саме:

- 1) належність до середнього класу репрезентує не сукупність вчинково-поведінкових проявів тих, кого до нього відносять, але нову якість сумісного перетворення спільного існування на засадах виробленого чи привласненого у готовому вигляді, але єдиного ідеалу громадянського суспільства;

- 2) належність до середнього класу позбавлена деперсоніфікації, оскільки уможливорює пов'язаність із іншими (суб'єкт як громадянин) при збереженні автономності своїх зусиль (суб'єкт як самодіяльна особистість);

- 3) належність до середнього класу, виявлена через відтворення себе як цілісності та помножена на кількість поєднаних у спільноту, утворює нові можливості впливу пересічного громадянина на майбутнє суспільства.

Неухильне спрямовування студентської молоді до осмисленого представництва середнього класу, на наш погляд, відбуватиметься продуктивно, якщо вища школа забезпечуватиме переосмислення особистістю досвіду повсякденної життєдіяльності через рух:

1. У площині "дискретне – континуальне": від фрагментарних уявлень про значущість фахівця із вищою освітою для громадянського суспільства до цілісного усвідомлення ролі середнього класу як колективного актора у забезпеченні трансформаційних зрушень у політичній, соціальній, економічній, культурній сферах; від неподільного образу суб'єктивного благополуччя середнього класу до конкретизації власних зусиль щодо компетентного вибудовування належної життєдіяльності представника цього класу.

2. У площині "іманентне – трансцендентне": від необміркованих відносин у соціумі та із соціумом до взаємин на засадах активної рефлексії конкретних смислів, що виявляється в передсприйнятті, припущеннях, інтуїтивному відчутті загальних правил, настанов свого існування як носія культури середнього класу.

3. У площині "сакральне – профанне": від усвідомлення обмеженості утилітарно-прагматичного функціонування до планомірного освоєння не однорідного (гетерогенного) смислового простору повсякденної життєдіяльності, розуміння необхідності поліфункціонального здійснення професійної діяльності.

Не все у справі розбудови громадянського суспільства і, зокрема, становлення середнього класу, залежить від науковців і освітян. Проте, на наше переконання, саме вища школа повинна бути в авангарді процесів усталення середнього класу, формувати у студентської молоді переживання належності до цієї спільноти, ввести в дію механізм позитивної самоідентифікації із середнім класом. Недарма університети виступають як платформу для становлення й розвитку середнього класу в суспільстві.

На наш погляд, аби вища школа здійснила вагомий внесок у становлення середнього класу вітчизняним урядовцями, дотичним до визначення перспектив розвитку вищої освіти, є сенс більше уваги приділити вивченню процесів і явищ суспільного життя, котрі, зокрема, позначають через поняття:

1) соціальної інтеграції як подолання соціальної диференціації суспільства внаслідок нерівного доступу до якісної освіти;

2) соціальної справедливості як задоволення потреб кожного у набутті певного фаху, професійної кваліфікації внаслідок мінімізації перешкод до отримання відповідної освіти;

3) соціальної нерівності у контексті поділу напрямів фахової підготовки, спеціальностей та спеціалізацій, навчальних закладів, освіти загалом на загальнодоступні та привілейовані;

4) соціальної мобільності як зміну належності до соціальної страти через отриману освіту;

5) соціального статусу як визнання суспільством престижності освіти та освіченості;

6) соціальної адаптації як пристосування до швидких соціальних перетворень внаслідок нововведень в освіті, позитивне їх прийняття.

Отже, вища школа як соціальний інститут, котрий визнано чинником інноваційних процесів у суспільстві та чинником функціонування країни

як самостійного суб'єкта світового співтовариства, своїм завданням має привернути увагу держави до необхідності потужних спрямованих кроків щодо формування середнього класу вітчизняними ВНЗ, ініціювати коригування освітньо-кваліфікаційних характеристик (в межах Державного стандарту вищої освіти) та потому коригування й реалізацію оновлених освітньо-професійних програм.

Подальші розвідки щодо осмислення вищої школи як соціального інституту, котрий свідомо ре/трансляє норми середнього класу, доречно розгорнути у напрямі конкретизації змісту навчально-виховного процесу ВНЗ із залученням до обговорення цього питання найширшого кола небайдужих фахівців.

1. Політологи пророкують... [Електронний ресурс] // Твоя Україна. – Режим доступу : <http://blog.ua/community/3252/777979>. 2. Головні політичні інтриги та події 2012 року – прогноз "Главреда" [Електронний ресурс] // Главред. – Режим доступу: <http://ua glavred.info/archive/2011/12/07/091827-0.html>. 3. От модернизации высшего образования к модернизации российского общества : монография / под ред. проф. Г. К. Овчинникова. – М. : МГИУ, 2008. – 352 с. 4. Жорнова О. І. Вища освіта України як стратегічний ресурс суспільного розвитку / О. І. Жорнова, О. І. Жорнова // Педагогіка вищої школи: досвід і тенденції розвитку : матеріали Всеукраїнської науково-практ. конф. (10–11 листопада 2011 р., м. Запоріжжя). – Запоріжжя : ЗНУ, 2011. – С. 6–7. 5. Жорнова О. І. Сучасна вища школа: to be or not to be? / О. І. Жорнова, О. І. Жорнова // Вища школа. – 2011. – № 7–8. – С. 74–83. 6. Жорнова О. І. Модернізація освіти як mainstream у вітчизняній педагогіці / О. І. Жорнова, О. І. Жорнова // Вища школа. – 2011. – № 3. – С. 114–122. 7. Мареева С. В. Средний класс в современном российском обществе: специфика становления : дис. на соискание науч. степ. канд. соц. наук по спец. 22.00.04 – Социальная структура, социальные институты и процессы [Електронний ресурс] / С. В. Мареева. – Режим доступу : www.isras.ru/files/File/Avtoferat/Avtoferat_MareevaS.pdf. 8. Лібанова Е. М. Соціальна стратифікація українського суспільства: спроба статистичного визначення та вимірювання // Український соціум. – 2003. – № 1(2). – С. 146–164. 9. 產階級的怒吼: Вы говорите, у вас есть средний класс? [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://blog.ifeng.com/article/14060809.html>. 10. Торкунов А. Высшее образование – залог воспроизводства среднего класса [Електронний ресурс] / А. Торкунов. – Режим доступу : <http://www.mgimo.ru/news/university/document12696.phtml>. 11. Homi Kharas. The Emerging Middle Class In Developing Countries : Oecd Development Centre [Електронний ресурс] / Kharas Homi. – Режим доступу : <http://www.oecd.org/dataoecd/12/52/44457738.pdf>. 12. Ehrenreich B. Fear of Falling: The Inner Life of the Middle Class / Barbara Ehrenreich. – Pantheon Books, 1989. – 292 p. 13. American middle class [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.multilingualarchive.com/ma/enwiki/ja/American_middle_class. 14. Левин К. Некоторые социально-психологические различия между Соединенными Штатами Америки и Германией // Разрешение социальных конфликтов. – СПб. : Речь, 2000. – С. 119–126. 15. Potier B. Middle-Class Income Doesn't Buy Middle-Class Lifestyle [Електронний ресурс] // The Harvard bulletin. It is checked up 2006–07–25. – Режим доступу : <http://www.news.harvard.edu/gazette/2003/10.30/19-bankruptcy.html>. 16. Это крах средней Америки. А Япония – в ближайшем будущем [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://news.2chblog.jp/archives/51624058.html>. 17. Существует или нет средний класс в Китае [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://pigzhina.blog122.fc2.com/blog-entry-170.html>. 18. Согомонов А. "Средний класс" и образование: quid pro quo? (конфликт толкований и концептуальная повестка на XXI век) [Електронний ресурс] / Александр Согомонов. – Режим доступу : <http://www.strana-oz.ru/?numid=3&article=184>. 19. Мищенко М. Середній клас: самовизначення в соціальній структурі суспільства // Національна безпека і оборона. – 2008. – № 7. – С. 5–13. 20. Дарендорф Р. У пошуках нового устрою [Текст] / Ральф Дарендорф. – К. : Вид. дім "Києво-Могилянська академія", 2006. – 108 с. 21. Дмитрук Д. А. Формування середнього класу в сучасній Україні: особливості самоіндентифікації та ціннісних орієнтацій // Вісн. Харків. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. – 2011. – № 948. – С. 81–89. 22. Шангіна Л. Громадянська активність українського середнього класу // Національна безпека і оборона. – 2008. – № 7(101). – С. 30–45. 23. Манжолі П. Проблеми становлення середнього класу як основи розвитку громадянського суспільства в Україні. Аналітична записка [Електронний

ресурс] / П. Манжол ; Національний інститут стратегічних досліджень. Відділ стратегій розвитку громадянського суспільства та протидії корупції (квітень 2010 р.). – Режим доступу : <http://www.niss.gov.ua/article/265>. 24. Молодь України : від освіти до праці / [С. Оксамитна, О. Виноградов, Л. Малиш, Т. Марценюк ; за ред. С. Оксамитної]. – К. : ВПЦ НаУКМА, 2010. – 202 с. 25. Жорнова О. Професійна підготовка майбутніх фахівців відповідно до правил єдиного ринку [Текст] // Проблеми освіти : наук. зб. – К. : Інститут інноваційних технологій і змісту освіти МОН України, 2009. – Вип. 59. – С. 24–29. 26. Жорнова О. Перспективи розвитку професійної освіти у контексті вимог ЄС [Текст] // Вища освіта України. Тематичний випуск "Вища освіта України у контексті інтеграції до європейського простору". – 2008. – Т. 3 (10). – С. 150–156. 27. Sampson R. Civil society reconsidered The durable nature and community structure of collective civic action / R. Sampson, H. Macindoe, D. McAdam, S. Weffer-Elizondo // Amer. Journ. of sociology. – Chicago, 2005. – Vol. 111, # 3. – P. 673–714. 28. От модернизации высшего образования к модернизации российского общества : монография / под ред. проф. Г. К. Овчинникова. – М. : МГИУ, 2008. – С. 291. 29. Жорнова О. І. Репрезентація сенсу наукового знання: проблеми і перспективи вимірювання якості освіти // Вища школа. – 2009. – № 6. – С. 88–96. 30. Rieber A. Offenheit [Text] // Lexikon der Padagogik / Hrsg. vom Willmann-Institut Munchen, Wien. Leitung der Hrsg.: Heinrich Rombach. – Neue Ausg. in 4 Bd. – Freiburg [u.a.] : Herder, 1971. – Bd. 3: Kultur bis Schulbuch. – S. 236–237.

Надійшла до редколегії 15.04.13

О. И. Жорнова

СТАНОВЛЕНИЕ СРЕДНЕГО КЛАССА В УКРАИНЕ: К ВКЛАДУ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ В СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКУЮ ПЕРЕСТРОЙКУ УКРАИНСКОГО ОБЩЕСТВА

Формулируются исходные положения для рассмотрения высшей школы в качестве ведущего субъекта формирования в Украине среднего класса. Определяются основания для содержательно непротиворечивого развертывания процесса получения высшего образования будущими представителями среднего класса. Устанавливается логика педагогического влияния на формирование специалиста с высшим образованием как представителя среднего класса.

Ключевые слова: средний класс, высшая школа, формирование специалиста как представителя среднего класса.

O. I. Zhornova

THE FORMATION OF THE MIDDLE CLASS IN UKRAINE: THE CONTRIBUTION OF HIGHER EDUCATION IN THE SOCIAL AND POLITICAL UNDERDEVELOPMENT OF UKRAINIAN SOCIETY

Formulated initial position to consider higher education as a leading business formation in Ukraine of the middle class. Defined basis for consistent in content deployment process for higher education of future members of the middle class. It is the logic of pedagogical influence on the formation of specialist with higher education as a representative of the middle class.

Keywords: middle class, higher education, formation of specialist as a representative of the middle class.

ДЕМОКРАТІЯ В ТЕОРІЇ КОМУНІКАТИВНОЇ ДІЇ ЮРГЕНА ГАБЕРМАСА

Визначено значення та місце, що займає демократія в комунікативній теорії Ю. Габермаса. Описано неklasичний підхід, запропонований Ю. Габермасом щодо дослідження демократії. Розмежовано бачення ліберального та республіканського розуміння демократії в комунікативній теорії Ю. Габермаса.

Ключові слова: демократія; політична влада; дискурс; теорія комунікативної дії Ю. Габермаса.

Класичні теорії демократії виходять з того, що суспільство через законотворчу діяльність впливає саме на себе. Тобто народ програмує закони, а закони, у свою чергу, програмують їх же (законів) розробку і застосування. І завдяки цьому члени суспільства (колективно утворюють рішення органів управління та юстиції), зберігають ті результати і регулятивні правила, які вони ж, у своїй ролі громадян держави, і запрограмували. Ця ідея програмуючого впливу на самих себе за допомогою закону набуває сенсу виключно завдяки тій підготовці, внаслідок якої суспільство в цілому може уявлятися як одна велика асоціація, що визначає себе саму через посередництво права і політичної влади.

Ю. Габермас, в своїй комунікативній теорії, зробив спробу переосмислити класичні теорії демократії та доповнити їх новим змістом. Критична установка Ю. Габермаса по відношенню до класичних теорій демократії проявляється, в першу чергу, в тому, що він інтерпретує владу як "позамовний медіум" координації дій. При цьому інтерпретація влади вже не може мислитися за класичною схемою бінарної опозиції суб'єкта та об'єкта.

Хоч ідеї що були запропоновані Ю. Габермасом лягли в основу різноманітних соціально-політичних досліджень в Західній Європі та Сполучених Штатах Америки в другій половині ХХ та на початку ХХІ сторіччя, розуміння демократії, політичної влади, в контексті комунікативної теорії Ю. Габермаса є не достатньо дослідженим. У вітчизняній політичній науці суперечлива оцінка творчості мислителя у радянські часи, а також нагальні проблеми політичної, економічної та соціальної сфери, що постали перед науковцями в перші роки незалежності України, не дозволили достатньо дослідити та розкрити потенціал комунікативної теорії Ю. Габермаса. Та незважаючи на ґрунтовний аналіз демократії, що здійснив Ю. Габермас, більшість дослідників його творчості не акцентують на ній уваги. А їх бачення комунікативної теорії Ю. Габермаса зводиться до досліджень соціологічної чи філософської науки. У зв'язку з цим, бачення демократії Ю. Габермасом ще досі не посіло належного місця у вітчизняній політичній науці.

Вже Арістотель, як відомо, відрізняв політичне панування від деспотії і розумів його як практику самовизначення вільних й рівних людей.

Але саме поняття "демократія" залишалось не розробленим аж до Руссо. І тільки французька революція підштовхнула мислителів до опрацювання поняття "демократія". Данний дискурс Ю. Габермас пропонує розглянути у вигляді чотирьох раундів, а саме як дискусії лібералів й демократів, соціалістів й лібералів, анархістів й соціалістів та консерваторів із усіма прогресистами.

Метою статті є виявлення впливу різних моделей демократії на формування концепції політичної влади в комунікативній теорії Ю. Габермаса.

Суперечка прихильників лібералізму й радикальної демократії заключається у такому: яким чином можливо поєднати рівність зі свободою; єдність з плюралізмом; множинність або права більшості з правами меншості.

Так Ліберали, розмірковуючи над демократією, починають з того що інституціоналізують в правовому відношенні рівні свободи для всіх і розуміють ці свободи як суб'єктивні права. Для них права людини є нормативно пріоритетнішими над демократією. Конституція ж, що розподіляє законодавчу й виконавчу владу, наділена в їх очах перевагою над волею демократичного законодавця. З іншого боку для захисників егалітаризму права людини виходять з суверенної волі народу, а конституція з освіченої волі демократичного законодавця [1].

Ж.-Ж. Руссо розуміє свободу як рівну участь всіх у законодавчій практиці, при якій всі створюють собі закони. І. Кант також стверджував, що законодавча влада може належати тільки об'єднаній волі народу. Але вона повинна бути в змозі вчиняти з кимось не по праву. Так якщо хтось приймає рішення по відношенні до іншого, то завжди існує ймовірність, що він цим рішенням вчинить не по праву, але така можливість відсутня в рішеннях по відношенню до себе. Відповідно, тільки погоджена й об'єднана воля всіх (кожен по відношенню до всіх і всі по відношенню до кожного) приймають одні й ті ж рішення) може бути законодавчою [2]. Головна ідея Канта – це поєднання практичного розуму й суверенної волі, прав людини й демократії. Тобто об'єднана воля громадян може проявлятися тільки у формі загальних й абстрактних законів, тому необхідно позбавити її будь-яких неузгаальнених інтересів, а допускати тільки такі, що будуть гарантувати всім рівні свободи. Тому практика народного суверенітету й одночасно забезпечить права людини. Але критики висунули наступний аргумент: фікція єдиної народної волі може бути здійснена тільки ціною того, що окремі приватні волі і їх гетерогенності замовчуються, або подавляються. Так Ж.-Ж. Руссо зазначає що чим менше пов'язані між собою окремі волі і воля спільна, тобто чим менше пов'язані звичаї і закони, тим більше зростає примус влади [3].

Прихильники ж лібералізму підкреслювали, що в суспільстві панує різноманіття інтересів, які необхідно якимось чином вирівняти, та відмічали плюралізм думок, який необхідно перетворити в такий собі консенсус більшості. Так критика до правління більшості виступає в двох різних варіантах. Класичний лібералізм, розуміє суверенітет народу як такий принцип рівності, що потребує обмеження. Тобто, якщо в конституції

правової держави не обмежувати демократію народу, то дополітичні свободи окремої людини опиняються в небезпеці. Таким чином теорія відкочується назад тому що практичний розум, який втілений в конституції, знову стає в протиріччя з суверенною волею політичних мас [4].

Але критика приводить не до обмеження, а до іншого трактування принципу суверенітету народу. Так народний суверенітет може проявитися тільки в умовах дискурсу – процесу утворення думок і волі, процесу який сам себе диференціює [5].

Спробував поєднати рівність зі свободою демократ Ю. Фребель. В своїй праці "Система соціальної політики" [6] автор зв'язує принцип вільної дискусії з принципом більшості. Ю.Фребель приписує суспільному дискурсу таку ж роль, яку Ж.-Ж. Руссо відводив тільки формі закону. Мислитель звертається до тих умов комунікації, при яких можливо якось чином комбінувати процес утворення думки, що орієнтований на істину, з процесом утворення волі більшості.

Так закони вимагають згоди всіх, причому згоди, обґрунтованої. Однак демократичний законодавець створює свої закони, враховуючи тільки інтереси більшості. Поєднати інтереси більшості та меншості можливо тільки при умові, що принцип більшості знаходиться в такому собі внутрішньому поєднанні з пошуком істини. Тому суспільний дискурс повинен опосередковувати розум та волю, формування думок всіх з формування волі більшості народних представників [7]. А "Дискусія сприяє тому, щоб переконання, які склалися в духовному світі різних людей, впливали один на одного; вона роз'яснює їх та розширює коло тих, хто їх визнає" А "Практичне визначення права – це наслідок розвитку і визнання попередньої теоретичної правосвідомості в суспільстві, але досягти цього можна лише . завдяки згоді і прийняття рішення більшістю голосів" [8], – пише Ю. Фребель.

Але Ю. Габермас зазначає, що теорія Ю. Фребеля насаджує практичний розум не разом з однією лише формою загального закону суверенної волі колективу (подібно Ж.-Ж. Руссо), а укорінює його в самій процедурі освіти думанні і волі.

Ю. Габермас в своїх розмірковуваннях про розмежування лібералізму й радикальної демократії опирається саме на думки Ж.-Ж. Руссо та Ю. Фребеля, та деяким чином намагається об'єднати їх. У той час як у Ж.-Ж. Руссо суверен втілював в собі владу і законну монополію влади, публіка у Ю. Фребеля це вже не тіло, а тільки середовище, в якому відбувається багатоголосий процес утворення думки, де сила заміненна взаєморозумінням. А процес утворення думки, в свою чергу, раціонально мотивує рішення більшості. Таким чином, призначення партій і суперечок між ними, в рамках політичної громадськості (Öffentlichkeit), надати довговічність руссоїстському акту суспільного договору, перевісивши його у форму, як виражається Ю. Фребель, легальної і перманентної революції.

Також Ю. Габермас зазначає, що конституційні основи, як їх розуміє Ю. Фребель, віднімають у конституційного порядку будь-яку субстанційність та не містять в собі рис природних прав, а відрізняються тільки

процедурою формування думок і волі, які забезпечують рівні свободи через загальні права комунікації та участі: "Укладаючи конституційний договір, партії укладають угоду, згідно з якою єдність мети визначена більшістю, яка підтримує теорію, але в пропаганді теорії кожному індивіду надана свобода. І вже в результаті всіх індивідуальних зусиль, які проявляють себе в голосуваннях, повинні далі формуватися конституція і законодавство" [9]. Але, як зазначає Ю. Габермас "права людини не конкурують з народним суверенітетом; вони тотожні конституційним умовам самим себе обмежувати через утворення волі, яка спирається на дискурс громадськості" [10].

Дискусія про свободу і рівність продовжується на іншому рівні в суперечці прихильників соціалізму та лібералізму. Тягнеться вона з часів французької революції, коли Ж.-П. Марат виступає проти формалізму закону, коли Ж. Ру скаржиться, що рівність закону звернена проти бідних. Але більш змістовніший дискурс соціалістів з лібералами відбувався в XVIII ст., тобто в час раннього соціалізму. Тоді критика суспільної нерівності була направлена проти соціальних наслідків політичної нерівності. Але в міру розвитку конституційної монархії, люди почали усвідомлювати соціальну нерівність іншої природи. Замість тієї нерівності, що була започаткована політичними нерівностями мова пішла про соціальні наслідки нерівного розподілу такої влади, яка здійснювалась не політично а економічно. У світлі зміненої перспективи виявилось можливим побачити функціональну залежність між класовою структурою і правовою системою. А це, в свою чергу, зробило можливим критику правового формалізму, тобто змістовної нерівності таких прав, які формально, тобто за буквою закону, рівні.

Ранні соціалісти ще були сповнені надій на те, що правильно влаштований процес виробництва сам собою породить відповідні йому життєві форми, де робітники будуть вступати у вільні асоціації. Ця ідея робочого самоврядування зазнала краху через те, що розвинуте, функціонально диференційоване суспільство виявилось занадто складним. К. Маркс уявляв собі утопію суспільства праці як царство свободи, яке має бути споруджено на базисі царства необхідності і яке буде розвиватися стабільно завдяки системному управлінню [11].

З іншого боку, реформістські партії і реформістські профспілки, які діють в умовах правової демократичної держави, громадянського та державного компромісу, відчули розчарування – адже вони були змушені пристосовувати до своїх цілей буржуазно-ліберальну спадщину і відмовитися від виконання радикально-демократичних обіцянок.

А у відповідності до ортодоксального комуністичного уявлення, соціальна емансипація повинна була досягатися шляхом політичної революції, і ця революція повинна була оволодіти державним апаратом тільки для того, щоб його зруйнувати. А реформізм може досягати соціальної згоди лише шляхом втручання в процеси, що відбуваються в суспільстві і державі, але при цьому партії розчиняються у розширеному державному апараті. Разом з "одержавленням" партій формування волі

переміщається в рамки політичної системи, яка в дуже значній мірі програє саму себе. Ця політична система з часом стає незалежною від демократичних джерел, яким вона зобов'язана своєю легітимністю. Це відбувається в міру того, як їй вдається як би "зверху" дістати від громадськості масову лояльність. Таким чином, зворотню стороною такої соціальної держави, що має більший або менший реальний успіх, виявляється демократія мас, яка набуває рис адміністративно направленої процесу легітимації. На програмному рівні цьому результату відповідає настрої розчарування: адже доводиться миритися з тим, що ринок праці скандальним чином діє як природна доля. Доводиться миритися і з відмовою від цілей радикальної демократії.

Дискусія серед прихильників анархізму та соціалізму бере свій початок з XIX ст. Здобутки анархістської критики суспільства, що частково втілювалось в теорію, реалізували на практиці дещо раніше санкюлоти. Відповідно до теорії, добровільні організації повинні виявляти лише мінімальну ступінь інституціоналізації. Горизонтальні контакти на рівні простих взаємодій повинні сформувати практику інтерсуб'єктивності обговорень та рішень, практику, яка досить сильна, щоб підтримувати всі інші інститути в рухомому, текучому агрегатному стані становлення і одночасно утримувати їх від окостеніння. Цей антиінституціоналізм стикається зі староліберальним уявленням про згуртовану асоціаціями громадськість, в діяльності якої може реалізовуватися комунікативна практика процесу утворення думок і волі, процесу, що направляється аргументацією.

Організаційна форма добровільних асоціацій на відміну від індивідуалістичної конструкції природного стану, що апелює до прав розуму, є поняттям, яке дозволяє мислити про спонтанно виниклі, вільні від панування відносини, але мислити не в дусі теорії договору. Вільне від панування суспільство, в такому випадку більше не потребує того, щоб його розуміли як інструментальний а, значить, дополітичний порядок, який народжується з зацікавлених угод приватних осіб, які в своїх діях орієнтовані на успіх.

Суспільство, яке інтегроване не ринком, а асоціаціями, було б одночасно політичним і вільним від панування. Анархісти звели спонтанне усуспільнення до іншого імпульсу, ніж сучасне право розуму (*Vernunftrecht*), – не до потреби в корисному обміні товарами, а до готовності взаєморозуміння, яке служить вирішенню проблем і координації дій. Асоціації відрізняються від формальних організацій тим, що мета об'єднання ще не відокремлюється функціонально від ціннісних орієнтацій та мети членів цих асоціацій [12].

Хоча анархістський проект суспільства, зводився до горизонтальної мережі асоціацій, і колись був утопічним, а вже сьогодні терпить крах в силу потреби сучасних суспільств в управлінні та організації. Анархістську недовіру Ю. Габермас, в своїх розмірковуваннях перетворює в методичну площину, яка може послужити критичним цілям у двох сенсах: по-перше, в боротьбі проти нормативної теорії демократії, недолік якої щодо системи проявляється в бюрократичному відчуженні базису, а по-

друге, проти відчуження тієї системної теорії, яка взагалі ліквідує все нормативне.

Право та політична влада перш ніж вони зможуть взяти на себе власні функції, а саме: стабілізувати поведінкові очікування і колективно прийняті рішення, повинні виконувати функції по відношенню один до одного. Так, право вперше надає будь-якій владі, у якій воно запозичує примусовий характер, правову форму, і їй влада знову зобов'язана тим, що вона стає обов'язковою. І навпаки. Обидва коди, правда, вимагають, щоб у кожного з них була власна перспектива: у права – нормативна, у влади – інструментальна. У перспективі права як політика, так і закони разом з відповідними заходами потребують нормативному обґрунтування. А в перспективі влади вони функціонують в якості засобу і в якості обмежень (накладаються на відтворення влади). З перспективи законодавства впливає нормативне ставлення до права, тоді як з перспективи збереження влади – інструментальний підхід до нього. Вписаний в перспективу влади, програмований законом процес циркуляції нормативного саморегулювання отримує протилежний зміст. Адже він сам стає самопрограмованим циркулюванням влади: управління програмує саме себе, керуючи поведінкою електорату, заздалегідь програмуючи уряд, та законодавство та пристосовуючи судові рішення [13].

Протилежний сенс, що закладений у систему засобів правового та адміністративного саморегулювання, в емпіричному процесі розвитку суспільства і держави виявляється ще сильніше. З плином часу стає ясным, що адміністративні засоби здійснення програм соціальної держави жодною мірою не є пасивними, так само як і позбавленими будь-яких власних властивостей проміжними ланками. Фактично інтервенціоністська держава настільки консолідується в централізовану, керовану владою підсистему і воно настільки відсуває на периферію процес легітимації, що підсистема ніби наказує собі модифікувати також і нормативну ідею самоорганізації суспільства.

Ми можемо розрізнити владу, як таку що народжується в процесі комунікації, і владу, що застосовується адміністративно. В діяльності політичної громадськості зустрічаються і перехреснюються два протилежних процеси. З одного боку, комунікативне формування легітимної влади, яка народжується у вільному від усякої репресивності процесі комунікації політичної громадськості. З іншого – таке забезпечення легітимності через політичну систему, за допомогою якої адміністративна влада намагається керувати політичними комунікаціями. Тут Ю. Габермас звертає увагу що нормативна ідея суверенітету народу, яка на відміну від її тлумачення у Ж.-Ж. Руссо втілюється вже не в колективі, а співвідноситься з комунікативними умовами дискурсивного формування думки і волі.

І нарешті, вступаючи в останній раунд розмірковувань над ідеєю демократії Ю. Габермас намагається відреагувати на ті аргументи, за допомогою яких мислителі по типу Ж. де Местра та Л. де Бональда критичували занадто наївну прогресистську свідомість, нагадуючи про межі того, що взагалі може бути зроблено. Мова йде про те, що перенапру-

жені проекти самоорганізації суспільства прокладають собі дорогу, залишаючи без уваги вплив традицій, нехтують можливостями органічного зростання, та наявністю ресурсів, які не можуть збільшитися за чийм-небудь бажанням. Фактично інструментальне розуміння практики, яка мислиться просто як реалізація якоїсь теорії, має руйнівні наслідки [14].

Демократична правова держава стає проектом, й одночасно результатом і каталізатором раціоналізації політичної сфери та життєвого світу. Єдиний зміст проекту – поступове поліпшення інституціоналізації способів розумного колективного формування волі, яке б не могло завдати ніякої шкоди конкретним цілям учасників процесу

Подібне розуміння конституційної динаміки наводить на думку про те, що суверенітет народу повинен переміщатися в площину культурної динаміки авангарду, що формує думки. Саме таке припущення має породжувати недовіру до інтелектуалів: вони володіють словом і цим тягнуть на себе владу, яку вони ризикують розчинити в словесах. Проте пануванню інтелектуалів протистоїть комунікативна влада яка може панувати тільки опосередковано, обмежуючи виконавчі функції адміністративної влади. А цю функцію громадська думка може здійснити тільки завдяки організованам через демократичні процедури формування рішень. Ще важливіша та обставина, що вплив інтелігенції може конденсуватися в комунікативну владу тільки при умовах, які виключають концентрацію влади. І автономні об'єднання громадськості можуть кристалізуватися навколо вільних асоціацій лише в тій мірі, в якій буде прокладати собі дорогу стала сьогодні явною тенденція до відокремлення культури від класових структур [15].

Так громадські дискурси набувають резонанс виключно за умови широкій, активній і в той же час не централізованій участі. А це вимагає щоб за ними стояла вільна у своєму формуванні від будь-яких привілеїв, інтелектуальна в усьому своєму обсязі егалітарна політична культура.

Ю. Габермас надає демократії особливого значення. Оплот демократії він бачить не в зміцненні державності, тобто не в посиленні державного втручання в життя суспільства, а в посиленні ролі свідомої, освіченої громадськості, яка виробляє цілі та ідеали соціально-політичного життя, активно бере участь у політичному процесі, який є "живим духом" демократії, гарантом її забезпечення. Демократія, на його думку, існує лише до тих пір, доки "критична громадськість" лишається здатною ефективно виробляти політичну ініціативу, здійснювати контроль за діяльністю бюрократії. Також Ю. Габермас розмежовує бачення ліберального та республіканського розуміння демократії. Вирішальна відмінність, між ними полягає у розумінні демократичного процесу. Так ліберали вбачають у демократичному процесі лише засіб програмування держави в інтересах суспільства. Відповідно ж до республіканського погляду, демократія являється не засобом а змістом, і швидше є конститутивною для процесу усупільнення загалом.

1. *Хабермас Ю. Демократія. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью / Ю. Хабермас ; [корректор О. Иванова]. – М. : Академия, 1995. – С. 34. 2. Кант И. Соч. : в 6 т.*

Т. 4, ч. II / И. Кант ; [под ред. В. Асмуса] – М. : Мысль. 1965. – С. 34. 3. *Руссо Ж.-Ж.* Политические сочинения. Трактаты. Об общественном договоре / Ж.- Ж. Руссо. – М., 1957. – С. 283. 4. *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. – С. 37. 5. Там же. – С. 37. 6. *Frobel J.* System der sozialen Politik / J. Frobel. – Aachen, 1975. – S. 277. 7. *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. – С. 34. 8. *Frobel J.* Op. cit. – S. 98. 9. Ibid. – С. 113. 10. *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. – С. 41. 11. Там же. – С. 44. 12. *Косенко Д.* Кратологічний вимір комунікативного вчення Ю. Габермаса // Вісн. Київ. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія. – 2013. – № 111. – С. 38. 13. *Косенко Д.* Політичне відчуження в комунікативній теорії Ю. Габермаса // Політолог. вісн. – 2012. – № 60. – С 246. 14. *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. – С. 51. 15. *Габермас Ю.* Залучення іншого : Студії з політичної теорії / Ю. Габермас ; [перекл. з нім. А. Дахній]. – Л. : Астролябія. 2006. – С. 355.

Надійшла до редколегії 15.04.13

Д. В. Косенко

ДЕМОКРАТИЯ В ТЕОРИИ КОМУНИКАТИВНОГО ДЕЙСТВИЯ ЮРГЕНА ХАБЕРМАСА

Определено значение и место, которое занимает демократия в коммуникативной теории Ю. Хабермаса. Описан неклассический подход, который предложил Ю. Хабермас касательно исследования демократии. Разграничено видение либерального и республиканского понимания демократии в коммуникативной теории Ю. Хабермаса.

Ключевые слова: демократия; политическая власть; дискурс; теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса.

D. V. Kosenko

DEMOCRACY IN JURGEN HABERMAS THEORY OF COMMUNICATIVE ACTION

Determined value and a place of democracy in the communicative theory of Jürgen Habermas. Described non-classical approach, which offered Habermas concerning the study of democracy. Demarcated vision of a liberal and republican understanding of democracy in the communicative theory of Habermas.

Keywords: democracy; political power; discourse; Jurgen Habermas theory of communicative action.

ДІАЛОГ ТА ГРА В ПРОЦЕСІ ПОЛІТИЧНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

У цій статті авторка досліджує питання прояву ігрових характеристик у діалозі. Метою розгляду є з'ясування принципу діалогічності політичної комунікації крізь призму гри. На основі теоретичних напрацювань Й.Гейзінги, здійснено контамінацію щодо діалогічного принципу мовлення в політиці. Робиться спроба простежити взаємозалежність між соціальними ролями та стилем мовлення суб'єктів політичної комунікації.

Ключові слова: гра, політична комунікація, мова, діалог.

Не викликає жодних заперечень той факт, що сучасний світ функціонує у межах глобального комунікаційного простору. А підсилена технічними засобами комунікації можливість безпосереднього спілкування лише сприяла процесу налагодження міжособистісних зв'язків. Державні кордони і візові режими, кілометраж відстаней між часовими поясами і особливості кліматичних зон, соціальну строкатість і фінансову чи фізичну неспроможність, расові, культурно-цивілізаційні відмінності і недосконале володіння мовою, все це спроможне подолати внутрішнє бажання до діалогу.

Метою цієї статті є з'ясування принципу діалогічної політичної комунікації крізь призму гри. Поставлена мета, вимагає розуміння теоретичного змісту понять "діалог" та "гра", відштовхуючись від яких можна вийти на рівень їх прояву у реальному, практичному житті. У Словнику термінів міжкультурної комунікації за редакцією Ф. С. Бацевича, діалог (від гр. *dialogos* – бесіда двох осіб) визначається як форма мовлення (і спілкування), котрій притаманні безпосередній обмін повідомленнями (репліками), як правило, двох осіб, які перебувають у безпосередньому зв'язку [1]. На думку автора, у технократичному ХХІ столітті, доцільним є деякий перегляд вищезапропонованого визначення. Опосередкування спілкування технічними засобами, з одного боку, не робить його безпосереднім, таким, що зветься віч-на-віч, а з іншого – обмін інформацією в культурній, економічній, політичній, соціальній сферах суспільного життя був би не можливим взагалі, оскільки діалог народжується безпосередньо при мовленні. У кінці ХІХ століття швейцарський дослідник Фердинанде Соссюр започаткувавши семіотику як теорію знакових систем, вперше жорстко розділив мову (*langue*) і мовлення (*parole*). Якщо мова, як система знаків і граматичних систем, що є обов'язковими для усіх членів мовного колективу, носить соціальний характер, то мовлення – індивідуальне, це акт вияву волі того, хто говорить. Якщо мова це потенція, що може бути сказана, то мовлення – актуально реалізує цю потенційну систему. Якщо мова – психічне поєднання змісту і акустичного образу, то мовлення – матеріальна власність суб'єкту говоріння. Якщо мова – це своєрідна конвенція, домовленість між членами мовного колективу, закріплена у словниках і граматиці, то мовлення – безпосередня комунікативна діяльність, те, що виникає у процесі людського спілкування. Останнє є можливим без володіння достатнім лексичним запасом чи граматичними конструкціями, лише у межах індивідуальної реалізації бажання [2]. Таким чином, стає зрозумілим, що діалогічність політичної

комунікації забезпечується саме мовленням, як актуальною, а не потенційною складовою духовно-культурної сфери суспільного, що не може не проявлятися як у політичній, так і в соціальній чи економічній сферах.

Існування діалогу є катастрофічно обмеженим. Мається на увазі значна загроза його припинення у будь-який момент, адже у межах двох співрозмовників (якими він обмежується) найменше небажання одного з них до комунікації, відразу знищує його. Якщо монолог не в силах зупинити жоден адресат, а полілог існує у випадках мовчання необмеженої кількості всіх за наявності лише б трьох, то діалог зникає відразу, варто лише адресату не зреагувати на запити адресанта, і не взяти на себе роль останнього. Цікавий випадок народження діалогу описує Г. Померанц. "Що таке діалог, я зрозумів два чи три роки тому на дачі. Йшла розмова, у яку мені хотілось вставити свою репліку. І раптом суперечка між двома іншими припинила мені заважати, припинила займати мій простір. Навпаки, стала заважати моя репліка... Цієї миті я відчув дух розмови в цілому. Вона йшла до чогось нового, щось народжувала. Ні думку одного, ні – іншого, а щось несподіване. Я хотів допомогти цьому несподіваному народжуватись, не дати йому збитися зі шляху. Я відчував радість відкриття. Я зрозумів, що діалог – це не лише прислухатись один до одного. А це ще й прислухатися до духу, який надихає усіх нас, це розмова людей, кожна з яких ставить себе на друге місце, ставить усе сказане на друге місце, нижче неказаного, нижче таємниці, яку всі учасники діалогу відчували своєю" [Цит. за 3]. Стає зрозумілою ситуація народження духом бажання до спілкування, а не посадовою інструкцією для організованого обміну повідомлення, ігрового начала в діалозі. У цьому випадку все ближчого наближення діалогу до гри, необхідно з'ясувати теоретичні межі останньої.

На питання: "Що ж таке гра?", надзвичайно складно відповісти. Перше, не можливо відразу однозначно визначити в категоріальний апарат якої науки вона входить? Адже, довідкова література як з гуманітарних, так і з деяких природничих та точних наук оперує цим поняттям. І у залежності від предмета певної галузі знань, гра визначається по-різному. Цю особливість влучно підмітив К. Б. Сігов: "...уже можна говорити про деяку "мета гру" – суперечку не лише різних трактувань і теорій гри між собою, але й суперечку самої гри з будь-яким намаганням її теоретичного осмислення. Вона грає з думкою в піжмурки, вона "опускає завісу між собою і точним поняттям" [4]. По-друге, гра є поширеною позанауково, мається на увазі те, що в низці словників позначається як "розмовна мова", "переносне значення" (метафора). Скажімо, науковець не може висловитись щодо гри у стилі Б. Пастернака: "Скільки надо отваги // Чтоб играть на века // Как играют овраги // Как играет река // Как играют алмазы // Как играет вино // Как играть без отказа // Иногда суждено...". Літературний геній оперує "грою" у ледь вловимому розумінні, наукове спростування або підтвердження якого є можливим, але "істинна не страждає від того, що її хтось не визнає"(Шіллер). По-третє, на відміну від української мови, у лексичному словнику якої є одна категорія – "гра", в інших мовах, їх існує декілька. "... вавилонське змішання теоретичних і буденних, метафоричних і омонімічних вживань слова "гра" на усіх мовах світу створює враження справжнього хаосу" [5].

С. Б. Кримський і К. Б. Сігов зазначають про те, що гра має два відгалуження, які в англійській мові позначаються як "гейм" (game) (гра за строгами правилами на зразок шахів чи тенісу) та "плей" (play), тобто вільна діяльність, що формує правила свого здійснення. Гра як "плей" переходить у творчість, стає його субформою [6]. Окрім цього, останній з дослідників, виокремлює ще й "квазігру" як "особливий опис і інтерпретація з допомогою ігрової моделі позаігрової діяльності", маючи на увазі різноманітні "ділові ігри" з нульовим рівнем взаємодії.

Зважаючи на зазначені складнощі, гру потрібно визначити у межах певного теоретичного судження. Варто спробувати досягнути цього через з'ясування її характеристик і співвіднести їх з діалогом.

Й. Гейзінга визначає гру як добровільну діяльність, або просто свободу. Гра за наказом – це вже не гра, а, в щонайкращому випадку, її силувана імітація (імітаційні ігри типу "квазігри" за типологізацією К. Б. Сігова). "Вона ніколи не диктується фізичною необхідністю чи моральним обов'язком. Вона не може бути завданням" [7].

Якщо Й. Хейзінга, продовжуючи розкривати характеристики гри, говорить про її прив'язаність до певного місця та часу, то К. Б. Сігов спростовує це переконання, твердженням: "... з нашої точки зору, гра не знає часу (що відміряється механічним рухом годинникової стрілки), і саме перервавши гру, її не можна "перенести на потім, або "відкласти". У мові відобразився цей стан, коли "часу не помічаєш", коли він проходить осторонь, "миттєво", коли його "немає" [8]. Подібна ситуація виникає і з діалогом у формі того ж таки політичного інтерв'ю, обмеженого рамками телевізійної програми, фінансовим замовленням радіо ефіру, чи кількістю шпальтів друкованих ЗМІ. Те ж, що народилося спонтанно, не може бути обмежене часовими параметрами опитування, воно "пролітає як одна мить", і саме у такій формі зникає назавжди, і не зможе з'явитися навіть після "найменшої рекламної паузи".

Особливо важливу роль у грі відіграє елемент напруги, продовжує свої розмірковування Й. Гейзінга. Напруга означає непевність, залежність від випадку, прагнення розв'язати проблему й тим покінути з нею. Гравець бажає, аби щось "вийшло", "вдалося", він хоче досягти своїми зусиллями "успіху". ... Саме елемент напруги надає ігровій діяльності певної етичної цінності, бо він випробовує гравця з усіх боків: його сміливість, витривалість, винахідливість і разом його моральні якості – "чесність", бо ж він, хоч як палко бажає виграти, мусить дотримуватися правил гри" [9]. У штучному обміні заздалегідь підготовленими репліками, елемент напруги існує не між адресатом і адресантом, а між ними, як одним цілим і глядачем чи слухачем. Це не психологічна напруга реакційного характеру, не прояв "живого розуму", а різноманітні прийоми у формі затягування часу, використання заздалегідь відартикульованих анекдотичних, курйозних, чи навпаки надміру серйозних, погрозових реплік заради мовчазної реакції на них глядачів-слухачів.

Окрім цього, Й. Гейзінга ілюструє виняткове й особливе становища гри тим фактом, що вона любить огортати себе таємністю. "Усередині ігрового кола перестають діяти закони та звичаї повсякденного життя! ... Таке тимчасове припинення звичайного суспільного життя на період

великих священних ігор має свої сліди і в більш розвинених цивілізаціях. Сюди слід віднести все, що стосується сатурналії і карнавальних звичаїв" [10]. Ознака таємничості, грання чужої ролі, логічно переходить у іншу важливу особливість, а саме перевдягання. "Інакшість" і таємничість гри найяскравіше виявляються у перевдяганні. Тут "позазвичайна" природа гри сягає довершеності. Перевдягшись чи сховавшись за маскою, людина "грає" іншу роль, іншу істоту. Вона ж і є ця, інша істота! [11].

У контексті сказаного, необхідно зазначити, що політичну сферу, поряд з іншими сферами суспільного життя, досить часто розглядається як театр, у якому люди грають ролі. Цей підхід є характерним для англо-американської теорії ролей: концепція символічного інтеракціонізму Дж. Г. Міда, теорія соціальних систем Т. Парсонса, концепція феноменологічної соціології П. Бергера та Т. Лукмана. Художня література, словами В. Шекспіра, виразила це у свій особливий спосіб: "... так, світ – театр". Так проводиться аналогія між акторами на сцені і членами суспільства. Подібно акторам, що грають певну роль, члени суспільства займають певні позиції; як актори дотримуються тексту п'єси, так члени суспільства повинні дотримуватися відповідних норм; якщо актори повинні виконувати вказівки режисера, то члени суспільства повинні виконувати вимоги тих, хто володіє владою або впливом; як актори повинні реагувати на гру інших, так члени суспільства повинні взаємно коректувати власну реакцію один на одного; як актори зобов'язані реагувати на глядача, так і члени суспільства приймають роль різномірних аудиторій, і, нарешті, подібно до того, як актори у залежності від здібностей подають власну інтерпретацію ролі, члени суспільства, що мають різні уявлення про себе і різні навички програвання ролей, мають свій стиль взаємодії.

Прихильники теорії ролей розглядають соціальний світ, у тому числі і його політичну складову, як сітку взаємопов'язаних статусів (позицій) та експектацій (очікування певного способу вербальної і реальної поведінки індивіда у так званій малій групі). Для кожної позиції можна виявити різні експектації: 1) експектації, що закладені в "сценарії", 2) експектації, що притаманні іншим "акторам", і 3) експектації "аудиторії". Відповідно до першої експектації, соціально-політична реальність до певної міри може розглядатись як сценарій, у якому певним позиціям відповідають норми, що конкретизують поведінку людини. Окрім визначення нормативної структури поведінки і соціальних відносин, теорія ролей розглядає вимоги, що висувуються іншими "акторами". Такі вимоги, сприймаються шляхом інтерпретації жестів інших, і є одним з найбільш потужних факторів, що формують людську поведінку. Експектації, що висуваються "аудиторією", тобто особистостями певного статусу, можуть бути реальними або уявленими, можуть представляти групу людей або соціальну категорію. У такому випадку аудиторія виступає як мірило поведінки акторів у межах різних статусів. Вивчення великих утворень, наприклад держав, і відносин між ними не має принципового значення, оскільки передбачає, що ці явища можна пояснити з точки зору груп та організацій, що входять до них. Держава не може сприйматися у відриві від членів суспільних груп або організацій, вона не є чистою конструкцією, а входить своїм корінням у світ ментальностей, ідентичностей і

тому не є мотивованою лише відносинами власності і влади. Таким чином, на міждержавному рівні політична комунікація забезпечується не штучною інженерією (абстрактною державою, організацією, фондом), а безпосереднім міжособистим діалогом емоційно "жестикулюючих", погляд, міміка і пантоміміка яких говорить набагато більше за слова.

Дослідник соціальної взаємодії Е. Гофман також використовує для свого аналізу поняття соціальної ролі. Ролі/соціальні ролі – це соціально визначені очікування, що має виправдати особа, яка займає певну соціальну позицію. Бути науковцем, художником, інженером, військовим, спортсменом, домогосподаркою, депутатом, прем'єр-міністром чи президентом – це посідати специфічну позицію; роль кожного з яких полягає у тому, щоб діяти певним чином. Е. Гофман бачить соціальне життя як виставу, що її грають актори на сцені, – на багатьох сценах, бо те, як ми граємо, залежить від ролей, кожному з яких ми виконуємо в певний час. Тому роль політика – це лише одна з багаточисельних ролей, поряд з роллю сина чи доньки, батька чи матері, професійного економіста чи юриста і т. д. Такий підхід іноді ще називають драматургічною моделлю. Окрім цього, значна частина соціального, соціально-політичного, вважає Е. Гофман, може просторово відбуватися як на сцені, так і за її лаштунками. Сцена – це соціальні події та зустрічі, коли індивіди грають формальні ролі; їх можна уподібнити до вистави на театральному помості. На сцені виступають, як правило, в команді. Два визначні політики, що належать до однієї партії, можуть демонструвати перед телевізійною камерою єдність і дружбу, хоча насправді щиро ненавидять один одного. За лаштунками сцени люди готують бутафорію і готуються самі до виступів на тлі більш формальних декорацій. Залаштункова сфера життя дає нагоду розслабитись і дозволити собі почуття та поведінку, від яких утримуються, коли перебувають на сцені. "За завісою" дозволено "богохулити, сердито бурчати... недбало й неохайно вдягатися... розмовляти діалектом або напівпристойною мовою, мимрити і кричати, удавати агресивність і «клеїти дурня» ... тобто поводитись так, як поводитись людина, коли їй байдуже до всіх, окрім власної персони" [12].

Е. Берн у праці "Ігри, в які грають люди. Люди, які грають в ігри" робить акцент на прояві ігрового складника в емоціях людей у дещо іншому ракурсі. "Суттєвою рисою ігор людей, ми вважаємо не прояв нещирого характеру емоцій, а їх керованість. Це стає очевидним у тих випадках, коли нестримний вияв емоцій, тягне за собою покарання" [13]. Вияв потрібного для конкретної ситуації-діалогу емоційного стану – надзвичайно складна річ, це акторська гра майстрів-професіоналів, "демонстрація емоцій, подібна до роботи актора; це процес розкриття перед іншим відтінку почуттів і станів" [14]. Людям не байдуже, як дивляться на них інші, і вони застосовують багато форм керування емоціями і враженнями, щоб змусити інших реагувати на них так, як їм хочеться. Якщо "звичайні громадяни" частіше такої поведінці не приділяють достатньої уваги, то публічні люди, політики роблять це усвідомлено, оскільки керування власними емоціями і керування враженнями потенційних партнерів на державній чи міждержавній арені може бути їхнім основним завданням. Деякі люди дуже добре вміють контролювати вираз свого обличчя та виявляти тактовність у спіл-

куванні. Адже найменші нотки інтенційної невідповідності між сказаним і почутим, можуть остаточно завершити діалог. У наші дні спостерігається похвалення інтересу до феномену інтенцій. На думку Т. Н. Ушакової і Н. Д. Павлової є передумови вважати, що "спрямованість на", інтенціональність, є винятково специфічна і суттєва якість мовлення. У мовних механізмах функціонують два типи інтенціональних процесів, їх можна вважати інтенціональностями двох різних рівнів. Перший інтенціональний рівень, безпосередньо пов'язаний з особливостями функціонування нервової системи людини, і ґрунтується на тому, що мозок людини подібно решті органів тіла, наділений здатністю виведення на зовні (екстеріоризації) внутрішніх активних станів, що у ньому утворюються. Інтенції другого рівня скоріш соціальні за походженням і включені в організацію спілкування між людьми. Тому їх можна кваліфікувати як комунікативні інтенції. Для них характерна двоскладова структура: вираження кожної інтенції передбачає означення її об'єкта і відношення до нього суб'єкта, який говорить [15]. Мається на увазі, що на перший погляд спокійні слова можуть образити співрозмовника, якщо він учує за ними інтенцію несхвалення, зневаги, пригноблення, і діалог відразу може припинити своє існування, або ж перейти на рівень буденних образ і персонального несприйняття у якості авторитетних висловлювань опонента. Звичайно, існують і складніші випадки, коли людина говорить зі згадкою про "незле, тихе слово" сказане в її адресу, і цілеспрямовано добирає факти, приховує деякі з них, добирає слова і вислови, використовує продуману тактику ведення розмови. Слухачі можуть і не розуміти цього. Це буде випадок маніпулювання співрозмовником (або слухачем), де з одного боку – простак, а з іншого – хитрун. У кожному випадку інтенціональний зміст мовлення людини є її важливою психологічною характеристикою. Чи доброзичливий даний суб'єкт, чи злісний, виражає він терпимість, чи негативне відношення, направлений егоїстично на себе, чи цікавиться іншими людьми. Ці і багато інших показників стають відомими, коли людина говорить. "... Людська мова, за своєю природою володіє дійовою силою, лише люди не завжди усвідомлюють це, як не усвідомлюють того, що говорять прозою" [16].

Керування враженнями у політико-комунікативній взаємодії проявляється не лише у емоційно широму чи керованому мовленні, а й у зовнішньому вигляді людини, наприклад, коли людина іде на ділову зустріч, то одягає костюм (вживається саме термін "костюм", подібно до театрального костюму а не військової форми, або спецодягу) і краватку, поводить у діловитій, професійній манері, як компетентна й поважна персона, і було би досить дивно, побачити її саме такою у родинному колі.

Авторка приділяє розгляду характеристики "інакшості" у грі (за І. Гейзінго) левову частку цієї статті, заради того, щоб переконатися, що у залежності від вияву "інакшості" у емоціях, поведінці, зовнішньому вигляді, статусному положенні, змінюється стиль мовлення адресата-адресанта діалогу. Кожна життєва ситуація вимагає "інакшості" стилю мовлення. Розмовний, науковий, професійний, художній, офіційно-діловий, конфесійний стилі мовлення потребують власної життєвої ролі. Змішання яких, може мати, хіба що, абсурдний вигляд. Змінюючи роль необхідно змінювати стиль мовлення, а відповідно сутнісне наповнення діалогу. Оскільки

використання розмовної мови скажімо в професійній діяльності, у найкращому випадку буде свідчити про її непрофесійність, а спілкування мовою категорій і понять науки у родинному колі виглядає "надміру серйозним". Стилі мовлення – це ролі, які ми можемо грати. Кожен із нас володіє декількома із них, хтось більшою хтось меншою кількістю. Але кожен по різному відчуває себе у певній ролі, тому людина у свободі вибору цієї ролі є вільною. Яскравим прикладом чого, може бути життя-гра Г. С. Сковороди. "... коли одного разу харківський генерал-губернатор Євдоким Щербінін запитав його (Г. С. Сковороду), чому він, мавши такі великі здібності, не візьметься за яку-небудь поважну справу, філософ відповів: «Мій пане, світ підхожий до театру: аби грати на сцені з успіхом та похвалою, треба взяти собі належну роль. Актора хвалять не за те, що він грає шляхетного персонажа, а за те, що його гра вміла. Я довго думав про це й, випробовуючи себе, пересвідчився, що на театрі світу не годен уміло зіграти нічого іншого, крім ролі звичайної, простої, безтурботної й самотньої людини. Саме це я собі обрав, та й буде з мене»" [17].

1. Бацевич Ф. Словник термінів міжкультурної комунікації / Ф. Бацевич. – К.: Довіра, 2007. – С. 44. 2. Соссюр Ф. Заметки по общей лингвистике / Ф. Соссюр. – М.: Прогресс, 2001. – С. 49. 3. Бевзенко Л. Социальная самоорганизация. Синергетическая парадигма: возможности социальных интерпретаций / Л. Бевзенко. – К.: ИС НАН, 2002. – С. 224. 4. Сигов К. Игра как проблема философской антропологии: дисс. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук.: 09.00.01 / К. Сигов; Академия наук Украинской ССР. Институт философии. – Киев, 1990. – С. 5. 5. Там же. – С. 30. 6. Кримський С. Запити філософських смислів / С. Кримський. – К.: Паралап, 2003. – С. 52. 7. Гейзінга Й. Homo Ludens. Досвід визначення ігрового елемента культури / Й. Гейзінга; пер. з англ. О. Мокровольського. – К.: Основи, 1994. – С. 15. 8. Сигов К. Указ. соч. – С. 42. 9. Гейзінга Й. Зазн. пр. – С. 67. 10. Там само. – С. 19–20. 11. Там само. – С. 20. 12. Гіденс Е. Соціологія / Е. Гіденс; пер. з англ. В. Шовкун, А. Олійник; наук. ред. О. Іващенко. – К.: Основи, 1999. – С. 106. 13. Берн Е. Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры: Психология человеческих взаимоотношений. Психологи человеческой судьбы / Е. Берн. – СПб.: Университетская книга, 1998. – С. 131. 14. Сеннет Р. Падение публичного человека / Р. Сеннет; пер. с англ. О. Исаевой, Е. Рудницкой, В. Софронова, К. Чухрукідзе. – М.: Логос, 2002. – С. 360. 15. Слово в действии. Интент-анализ политического дискурса / под ред. Т. Ушаковой, Н. Павловой. – СПб.: Алетейя, 2000. 16. Там же. – С. 6. 17. Ушкалов Л. Григорій Сковорода: син миру // Личности Украины. – К., 2008. – № 1. – С. 12.

Надійшла до редколегії 15.04.13

И. А. Лященко

ДИАЛОГ И ИГРА В ПРОЦЕССЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КОММУНИКАЦИИ

В этой статье автор исследует вопрос проявления игровых характеристик в диалоге. Целью рассмотрения является установление принципа диалогичности политической коммуникации через призму игры. На основе теоретических разработок Й. Гейзинга, осуществлена контаминация диалогического принципа речи в политике. Делается попытка проследить взаимозависимость между социальными ролями и стилем речи субъектов политической коммуникации.

Ключевые слова: игра, политическая коммуникация, язык, диалог.

I. A. Liashchenko

DIALOGUE AND GAMING AT THE POLITICAL COMMUNICATION

In this article the author tries to find out the game characters in the dialogue. The main purpose of the research is to examine the principle of dialogue at the political communication through the notion of game. Based on Johan Huizinga theory the contamination towards dialogue character of communication is made. The interdependence of social roles and the communication style of different subjects is discussed.

Keywords: game, political communication, language, dialogue.

МАНІПУЛЯТИВНІ ТЕХНОЛОГІЇ В ЛОКАЛЬНИХ ПОЛІТИЧНИХ КАМПАНІЯХ

Статтю присвячено аналізу реальних прикладів застосування маніпулятивних технологій у локальних політичних кампаніях.

Ключові слова: маніпулятивні технології, вибори, тактика, довіра, політична стратегія, залякування.

Старт політичних перетворень та конкурентної виборчої боротьби після 1991 р. на теренах пострадянського простору спричинив появу цілого набору специфічних методів ведення кампаній. Подібна тактика ведення політичної боротьби не є притаманною державам з високим рівнем політичної культури та сталими демократичними традиціями. Навпаки, одіозні маніпулятивні технології, про які піде мова у даній статті, є особливістю проведення кампаній у країнах колишнього соціалістичного табору, де виборців легко дезорієнтувати та ввести в оману.

Політичні та виборчі кампанії, що відбуваються на місцевому рівні завжди мають свою специфіку та характерні риси. Ці особливості залежать від характеру самої кампанії, регіону проведення, місцевих еліт та громадян. Виходячи з локального характеру, специфічними є і засоби комунікації, що застосовуються під час таких кампаній. Саме тому *метою* даної статті є аналіз реальних політичних кампаній, виокремлення маніпулятивної складової та демонстрації її впливу на свідомість громадян.

В умовах, при яких цільова аудиторія розташована на певній обмеженій території, використання загальнонаціональних мас-медіа є фінансово невиправданим. Саме тому, будуючи стратегію виборчої чи політичної кампанії місцевого рівня, робиться ставка на перевірені засоби комунікації: від дверей до дверей, плітки, телефонні обдзвони та різного роду газети, листівки та зовнішню рекламу. У маніпулятивних технологіях використовують всі вищезазначені засоби, але з метою прихованого впливу на поведінку людини та мотивацію її на той чи інший вчинок.

Перед тим, як перейти до основної частини даної статті, зазначимо, що під маніпулятивними політичними технологіями будемо розуміти систему цілеспрямованих послідовних дій, орієнтованих на досягнення поставленого політичного результату, за допомогою прихованого впливу, метою якого є мотивація до дій, потрібних маніпулятору.

Особливо поширене застосування чорних та сірих (маніпулятивних) технологій на теренах пострадянського простору, де рівень демократичної політичної культури залишає бажати кращого. Однією з цілей використання маніпуляцій на виборах є бажання викликати у реципієнтів сильні емоції, що спонукатимуть до потрібних політикам дій, замість того, щоб раціонально зважити аргументи та прийняти рішення. Отже, розглянемо основні види маніпулятивних технологій, що застосовуються у локальних виборчих кампаніях.

Перший вид маніпулятивних технологій, що використовуються у місцевих політичних кампаніях, ґрунтується на використанні міжособистісного спілкування, пліток або телефонних дзвінків виборцям може бути умовно позначений, як сіра комунікація.

Як зазначалося вище, одне з головних завдань, що його переслідують маніпулятивні політичні технології – гра на емоціях, страхах та стереотипах виборців.

Наведемо декілька яскравих прикладів, що демонструють маніпулювання страхами населення та ретранслюються за допомогою горизонтальної комунікації та пліток. Як відомо, після Чорнобильської трагедії, у свідомості громадян пострадянських держав сформувався у вищій мірі негативне відношення до атомної енергетики та самого слова "атом". Цим скористались консультанти губернатора однієї з областей Росії, успішним конкурентом якого був глава обласної ради та один з авторів федерального закону про ввезення в РФ відпрацьованого ядерного палива. Політичні консультанти розповідають, як вони змоделювали дієву "сіру" технологію: "Ми починаємо розмірковувати. Якщо цей законопроект буде прийнятий, відходи доведеться десь розміщувати. Якщо на документі стоїть його підпис, отже, цілком вірогідно, ядерні відходи будуть ввозити саме у цю область. З'являться ядерні могильники, і це може статись вже завтра" [1]. Запущена у неформальне комунікаційне середовище, "гіпотеза" дуже швидко набула очікуваного емоційного забарвлення та резонансу. За подальшим сценарієм було виготовлено карту області, на якій були відмічені десять місць, де саме можуть бути розміщено ядерні могильники. "Почалося обговорення: в яких місцях можуть бути розташовані кладовища ядерних відходів на території області? Скоріш за все, поряд з великими містами, оскільки там легше налагодити переробку і засоби комунікацій підведені". [2] Такий хід очікувано підірвав довіру до опонента діючого губернатора. А завершальним етапом цієї маніпулятивної технології став виступ по місцевому телебаченню самого губернатора, головний меседж якого полягав у тому, що "поки я при владі, не буде ніяких ядерних могильників!".

Для якомога ширшої розкрутки істерії творці "ядерного скандалу" задіяли одного з підставних (технічних) кандидатів, що оплатив буклет-комікс, пише А. Мальцева у книзі "Брудні виборчі технології. Міфи та реальність" [3]. Цей комікс окрім карикатур містив, наприклад, наступні вірші:

Якщо (ім'я кандидата) переможе,

Переможе й рак грудей.

Якщо лихо ходить поряд

Краще лиха не буди [4].

Атмосферу істерії нагнітали виступи по місцевому телебаченню псевдоекспертів відділення "Greenpeace", що розмірковували про строки та маршрути транспортування уявних ядерних відходів [5].

Інший фахівець з політичних технологій В. Полукетов у своїй роботі під назвою "Польові і маніпулятивні технології" описує дії маніпуляторів наступним чином: "Претендент намагався виправдовуватись, але ко-

манда губернатора доводи претендента повернула таким чином, що страх, який виник у населення, лише підсилювався. Явка на виборах була рекордною, електорат із задоволенням закопав претендента в усіх місцях передбачуваних ядерних могильників" [6]. Як зазначає політконсультант, кандидат-атомщик, який до спецоперації користувався популярністю серед населення, зайняв лише третє місце у передвиборчій гонці.

Технологія залякування атомним випромінюванням була застосована знову, але вже у іншому регіоні РФ. Так, у 2002 р. на виборах мерау Нижньому Новгороді один з кандидатів почав безкоштовно встановлювати металеві двері у під'їздах будинків. На такий факт непрямого підкупу виборців конкуренти відреагували також достатньо специфічно. "Більшість металевих дверей, встановлених депутатом, за одну ніч були вимазані безбарвною фосфорецюючою речовиною, після чого з сутінками двері почали зловісно світитись. Незабаром по дворах пройшлися «викликані громадськістю експерти» і демонстративно, на очах у сидячих у дворах бабусь «досліджували» двері лічильниками Гейгера. Звичайно «дослідження» закінчувались тим, що експерти, зображуючи переляк, швидко втікали. По місту почали ширитись чутки, що фірма кандидата за безцінь закупила метал з опломбованих складів у Чорнобилі, з якого й ліпить двері для нижегородців" [7].

Інша поширена комунікативна технологія – телефонні обдзвони. Так, слідом за реальними агітаторами зі штабних call-центрів що агітують за свого кандидата, спілкування починають робити зовсім інші люди. Головна різниця цих дуже ввічливих дзвінків полягає у тому, що вони можуть відбуватися о 3 годині ночі, можуть пропонувати виборцю прийти у приймальню за грошовою винагородою (якої кандидат, звісно, не пропонував) тощо. Звичайно, подібні речі викликають дуже негативну реакцію у виборця, що одразу проектується безпосередньо на кандидата, або політичну силу, від імені якої здійснюються провокації. Великою небезпекою таких технологій є те, що їх практично неможливо нейтралізувати, оскільки потурбовані вночі люди, або ошукані пенсіонери всі подальші спроби телефонної комунікації сприймають вкрай негативно та недовірно.

Ще одним способом маніпулятивного впливу на поведінку виборця є надання йому позитивної інформації про кандидата під виглядом телефонного, або особистого інтерв'ю. Підсумком такого спілкування є мимовільне отримання виборцем певної позитивної інформації про потрібного кандидата, або негативної про опонентів.

Серед особливостей функціонування пліток дослідники Г. Олпорт та Л. Постман зазначають наступне. Під час циркуляції плітка має тенденцію ставати все більш лаконічною, стислою, що сприяє спрощеній передачі та засвоєнню. Зайві подробиці зникають, натомість наголос робиться на основній темі повідомлення, яка має тенденцію до трансформації та навіть перебільшення [8]. Однією з переваг або недоліків (залежно від сторони) технології пліток є складність протидії та нейтралізації вдалому меседжу, що цікавий та резонансний для аудиторії.

Ще одним популярним та ефективним способом впливу на свідомість громадян є донесення інформації класичним "паперовим" способом. Цей різновид маніпулятивних технологій локального значення ґрунтується на донесенні виборцям потрібних меседжей та атаки на імідж конкурента за допомогою підроблених агітаційних матеріалів та зовнішньої реклами.

Так, у 90-х та на початку нульових років використовували меседжі були достатньо примітивними, але згодом, разом із досвідченістю виборця вони еволюціонували. Дослідниця маніпулятивних технологій Н. Мальцева описує маніпулятивні листівки часів 90-х рр. наступним чином: "Зміст псевдопропагандистських матеріалів може бути найрізноманітнішим. У них можуть міститись похмурі пророцтва, повідомлення або позиції, що викликають відразу, наприклад:

- про майбутні фінансові труднощі регіону;
- про зв'язки кандидата з іншими державами;
- про необхідність пожертвувати кандидату певну суму грошей;
- про майбутнє скорочення зарплат та пенсій і т. д.

Якщо конкурент – діюча посадова особа, такі псевдо-листівки можуть містити заяви про виплату всіх заборгованостей населенню станом на певне число. При цьому листівка з'являється після цього числа" [9].

В. Полуєтков виокремлює декілька основних видів псевдо-газет:

1. Клони інформаційних бюлетенів, що друкуються штабами кандидатів. У такому клоні можуть відбуватись атаки як на самого кандидата-власника прототипу, так і його конкурентів. У останньому випадку, окрім мети дискредитації конкурента чужими "руками", також може переслідуватись ціль конфлікту між двома конкурентами штаба-замовника.

2. Газети-клони, що використовують бренд відомих видань та під їх назвою поширюють недостовірну інформацію, користуючись високим рівнем довіри до того чи іншого видання.

3. Газети-фальшивки, що використовують неіснуючі вихідні реєстраційні дані [10].

Такий підхід є класичним та відображає саму суть маніпулятивних технологій: за прихованою сутністю пересічний громадянин бачить зовсім інший зміст, але цей зміст спонукає його діяти так, як потрібно маніпуляторам.

На сьогоднішній день подібні методи впливу продовжують видозмінюватись та трансформуватись, в першу чергу через те, що одного разу ошукані виборці більше не довіряють одним і тим самим прийомам. Станом на 2012 р. авторка спостерігала за наступними виявами застосування псевдо-листівки. Перший спосіб полягав у дискредитації кандидата, ядро рейтингу якого у великій мірі складалась із рейтингу партії, що висунула політика. З метою ефективної "гри на пониження" були виготовлені листівки, брендovanі партійною символікою, що нібито від імені партії сповіщали виборців про те, що кандидат Н. – зрадник та був виключений з лав партії. Варто відзначити, що подібні маніпуляції суспільною свідомістю приносили свої результати, сіяли серед виборців недовіру та помітно впливали на рейтинг.

Іншою технологією, що залежить від цільової аудиторії є вплив на явку виборців, що застосовується залежно від кінцевої мети. Достатньо прагматичним є підхід фахівців, що працюють з комуністичною партією, яку традиційно підтримують виборці старшого віку. Фахівець з політичних технологій В. Полуєтков окреслює наступну схему пониження явки "чужого" електорату: "Відомо, що за низької явки основним голосуючим контингентом є люди похилого віку, і тому великі шанси на перемогу мають комуністи. Розуміючи це, виборчі технологи, що працюють на заможних комуністичних кандидатів, вигадують, як відсікти від виборів молодь. Один мій колега описував реалізований багатоходовий передвиборчий проект, у результаті якого молодого обивателя залякали перспективою отримати на виборчій дільниці повістку на військові збори" [11]. В іншому випадку об'єктом маніпулятивного впливу стали виборці цілих мікрорайонів, де перед виборами були розклеєні неправильні адреси виборчих дільниць, що спричинило неявку великої кількості "непотрібних" виборців та дозволило перемогти кандидату з адмінресурсом. Подібним чином ледь не були зірвані вибори до Законодавчого зібрання Санкт-Петербургу у 2002 р., коли мешканці Петродворцового району побачили на своїх під'їздах наступні оголошення: "У зв'язку з позаплановим випробовуванням тепломереж просимо вас весь день залишатись удома, оскільки можливий прорив гарячої води" [12].

Застосування маніпулятивних технологій в цілому та технології залякування зокрема є ефективним засобом досягнення бажаного результату. Є. Малкін та Є. Сучков у своєму ґрунтовному дослідженні "Політичні технології та партійне будівництво" також наводять приклад успішної побудови кампанії на маніпуляції і стратегії залякування [13].

Дослідники аналізують ефективність передвиборчої стратегії одного з кандидатів у Московську міську думу, що балотувався по одномандатному виборчому округу у 1997 р. Цей кандидат обрав у якості головної теми кампанії боротьбу проти відкриття в районі Тушино комерційного аеродрому. Головний акцент кампанії полягав у тому, що літак може зазнати аварії над містом. У такому випадку – малювали в уяві виборців картинку політтехнологи – загине не лише екіпаж, але й велика кількість мешканців району. Особливий "небезпечковий" наголос у інформаційно-маніпуляційній кампанії робився на тому, що аварія може статись над розташованим неподалік інститутом ім. Курчатова, на території якого знаходився ядерний реактор. (Знову, як бачимо, всесильна загроза атому). Крім того, зазначають фахівці, у час проведення виборчої кампанії проект побудови літовища вже всерйоз не розглядався, тому мова йшла про чистої води маніпулятивну технологію, роздуту фактично з нічого.

Передвиборча стратегія цього кандидата була побудована по всім канонам кампанії однієї теми, що була, без сумніву, актуальною для мешканців даного округу. Крім того, кандидат, що брав участь у попередніх виборах, мав достатній рівень впізнаваності та асоціювався з "літвищною" темою. "Як це інколи трапляється, у справу втрутився й випадок. За тиждень до виборів сталася трагедія – над Іркутськом зазнав

аварії вантажний літак «Руслан». Декілька днів з екранів телевізорів не сходив приголомшливий кадр: житловий будинок, роздавлений хвостовою частиною фюзеляжу велетенського літака», – зазначають автори [14]. У підсумку кампанія була впевнено виграна, а загальна сума витрат – набагато меншою, ніж у переважної більшості інших учасників цих виборів, наголошують дослідники.

Беручи до уваги такі яскраві приклади маніпуляції на страхах, можна говорити про те, що технології такого ґтибу є практично універсальними та дієвими та можуть бути застосовані практично у будь-якій місцевості. А сама тема залякування цілком може бути штучно змодельованою, що також залишає шанси на успіх.

Ще однією класичною маніпулятивною технологією, що повсякчасно та ефективно використовується у виборчих кампаніях є створення так званих двійників. Примітивність даної схеми можливо виправдати лише її дієвістю як у 90-ті, у нульові, так і у 10-ті роки нового століття.

В. Полуєтков виокремлює три основних різновиди технології двійників:

1. "Двійник-тишко". Однофамілець певного кандидата з'являється лише з однією метою – присутність у виборчому бюлетені. Поява такого кандидата "залізною" заплує виборців похилого віку, або просто неуважних та дозволяє відібрати у конкурента декілька відсотків. Остання мажоритарна кампанія по виборах до Верховної Ради України промовисто проілюструвала той факт, що двійник-тишко забирає декілька відсотків. Причому дія технології приблизно однакова у всіх регіонах України.

2. "Двійник-провокатор", який відрізняється від тишка тим, що шляхом маніпуляцій з документами та різного ґтибу реєстраціями створюється двійник, що має те саме місце роботи, назву фірми чи установи та претендує на повну дзеркальність потрібного кандидата.

3. "Свій" двійник. Цей різновид технології є похідним від перших двох та особливим порівняно з ними. Суть його полягає у тому, що він створюється не конкурентами, а штабом самого кандидата. "Навіщо? Тому, щоб привернути увагу до своєї персони. Зазвичай так роблять нульові кандидати з метою первинної розкрутки. Висунення двійника як явище скандальне слугує непоганим інформаційним приводом: прізвище кандидата починає звучати, деякою мірою, до нього на якийсь час буде прикута увага ЗМІ. Крім того, можна спробувати розіграти імідж ображеного, переслідуваного владою (мафією і т.д.) кандидата, апелюючи до виборців в надії на співчуття. Іноді це спрацьовує", – пише В. Полуєтков у своєму дослідженні, присвяченому польовим та маніпулятивним технологіям [15].

Детально аналізуючи тему кандидатів-двійників, хотілося б наголосити, що ця технологія є притаманною виборам локального характеру, оскільки з'явився на загальнонаціональних перегонах кандидатура-двійник – це одразу викликало б цілу низку наслідків. Перший з них, звичайно, стосується формально-законодавчої сторони справи, юридичних скарг та реакції на них відповідального регулятора, у нашому випадку – ЦВК. Але головним наслідком стала б консолідація прихильного та нейтрального електорату навколо персони "атакованого" політика,

або навпаки, це відвернуло б симпатії, доведи журналісти, що той чи інший кандидат сам змодельював свого двійника. Саме тому технологія двійників залишилась для локального рівня, особливо провінції, де ситуація завжди більш керована, а рівень політичної дискусії дещо простіший. З власного досвіду авторка може відмітити випадки, коли кандидата-клону знімали навіть з виборів місцевого рівня у відповідності до скарги однієї з сторін. Але тут завжди можна було прослідкувати кореляцію між зацікавленими у клоні політичними гравцями та наявністю у них адмінресурсу, що дозволяв ухвалювати потрібне рішення.

Ще один різновид маніпуляції прізвищами та прихильністю виборців описали Є. Малкін та Є. Сучков. Можливість здійснення такого локального сценарію також певною мірою обумовлена особливостями такої територіально великої країни, як Росія, де за всім регіонами та виборами (особливо за часів виборності посади губернаторів) досить складно стежити.

Яскравий випадок маніпулювання брендом (у даному випадку іменем популярного політика) відбувся у Калінінградській області, зазначають дослідники. Skorиставшись такою особливістю електоральної поведінки, як поверхове та неуважне ставлення до виборів місцевих органів влади, технологи створили передвиборчий блок "Об'єднання прихильників А. Лебедя та С. Глазьева". Практично ніякої кампанії ця група не проводила, але тим не менш, отримала блискучу перемогу, оскільки спрацювала прихильність виборців до прізвища генерала Лебедя. Нахабство політтехнологів полягало у тому, що даний виборчий блок ніякого відношення до відомого політика не мав, але на всі закиди вони давали одну відповідь: "ми підтримуємо генерала, ми – його прихильники, а бути прихильниками нам ніхто не може заборонити". Пізніше така можливість експлуатації тих чи інших політичних брендів була унеможливлена законодавчо [16].

Але, мусимо констатувати, спроби потрапити до того чи іншого виборного органу влади "під зонтом" популярного бренду відбуваються і по сьогодні. Так, в останні парламентські вибори у Криму дехто з кандидатів-мажоритарників намагався експлуатувати прізвище В. Путіна, втім без бажаного електорального ефекту.

Як показує вітчизняна практика, закони натовпу, вироблені на початку XX ст., є дієвими і на початку XXI ст., зокрема, на прикладі української Помаранчевої революції. Загалом, підсумовуючи аналіз особливостей та закономірностей проектування локальних маніпулятивних технологій, варто відмітити низку узагальнень.

Так, ідеальним полем для конструювання та втілення у життя маніпулятивних сценаріїв місцевого масштабу є так званий "бінарний розклад", коли у кандидата є фактично один серйозний суперник [17]. За таких умов зазвичай найпростіше реалізувати ті чи інші маніпулятивні стратегії, оскільки головний конкурент один, і немає ризику виходу у лідери третього кандидата.

Маніпулятивні технології можуть базуватись як на реальних передумовах, так і на змодельованих. Емоційність та поверховість сприйняття,

стереотипність мислення та прогнозованість роблять можливим конструювання будь-якої ситуації та контексту.

Неабиякою ознакою, притаманною локальним маніпулятивним технологіям є притаманність суспільствам з нерозвиненою демократичною політичною культурою. Це пов'язано як з особливостями електорально-го сприйняття виборчого процесу, так і з якістю політиків, що кандидують, та неможливістю запропонувати суспільству нічого вартого уваги та корисного. Натомість, для перемоги за будь-яку ціну необхідно змусити виборців віддати свої голоси "проти ядерних могильників", або за боротьбу з нацменшинами тощо.

1. Куртов А. Охота на дракона. Размышление о выборах и политическом консультировании / А. Куртов. – М. : Каган, 2002. – С. 90. 2. Там же. – С. 90. 3. Мальцева Н. М. Грязные избирательные технологии: мифы и реальность / Н. М. Мальцева. – М. : Новости, 2003. – С. 83. 4. Там же. – С. 83. 5. Там же. – С. 84. 6. Полуэктов В. В. Полевые и манипулятивные технологии. Настольная книга менеджера избирательных кампаний / В. В. Полуэктов. – М. : НП ИД "Русская панорама", 2003. – С. 170. 7. Там же. – С. 170–171. 8. Олпорт Г. Становление личности: избранные труды / Г. Олпорт. – М. : Смысл, 2002. 9. Мальцева Н. М. Указ. соч. – С. 97. 10. Полуэктов В. В. Указ. соч. – С. 254. 11. Там же. – С. 184. 12. Там же. – С. 185. 13. Малкин Е. Политические технологии / Е. Малкин, Е. Сучков. – М. : Русская панорама, 2006. 14. Там же. – С. 146. 15. Полуэктов В. В. Указ. соч. – С. 238. 16. Малкин Е. Указ. соч. 17. Там же.

Надійшла до редколегії 15.04.13

С. Ю. Машаровская

МАНИПУЛЯТИВНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ В ЛОКАЛЬНЫХ ПОЛИТИЧЕСКИХ КАМПАНИЯХ

Статья посвящена анализу реальных примеров применения манипулятивных технологий в локальных политических кампаниях.

Ключевые слова: манипулятивные технологии, выборы, тактика, доверие, политическая стратегия, запугивание.

S. Y. Masharovska

MANIPULATIVE TECHNOLOGY IN LOCAL ELECTION CAMPAIGNS

This article is devoted to the analysis of real examples of manipulative techniques in local political campaigns.

Keywords: manipulative techniques, election, tactics, the trust, the political strategy, intimidation.

ВЗАЄМОЗАЛЕЖНІСТЬ ПРОЦЕСУ ДЕМОКРАТИЗАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА І ВІТЧИЗНЯНОЇ ПРАКТИКИ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ПРАВ ЛЮДИНИ

Визначено роль держави, як гаранта забезпечення прав людини. Встановлено необхідність формування громадянського суспільства, як основного чинника демократизації. Також визначено важливість його взаємодії з державою для обмеження її всевладдя, оскільки вагомою залишається проблема відповідальності держави перед особою.

Ключові слова: демократизація, громадянське суспільство, права людини.

Захист прав і свобод людини – одна з найактуальніших тем сучасності. У визнанні та забезпеченні прав людини з боку держави криється одна з найважливіших умов розвитку суспільства. Стратегічною метою розвитку України є входження її до європейського простору, а в подальшому й повномасштабна інтеграція до Європейського Союзу. Шлях досягнення цієї мети пролягає через подальшу демократизацію українського суспільства. Тому демократизація, яку проходить Україна, повинна не лише гармонійно поповнюватися економічними змінами, які мають важливе значення в умовах перехідного стану суспільства, але й забезпечуватися відчутними соціально-правовими змінами, які передбачають наповнення конституційних положень реальним змістом, а саме: реальний захист прав і свобод людини.

Базовими засадами сучасної методології вітчизняного процесу суспільних перетворень мають стати внутрішні і зовнішні політичні і правові чинники, які ґрунтуються на тенденціях і викликах модернізації державних інститутів та розвитку громадянського суспільства, що спонукає до взаємозалежності та інтегрування цих чинників. Усе це потребує гнучкого реагування на нові цивілізаційні процеси і явища та, в свою чергу, не слід забувати про розширення індивідуальної свободи людини, створення для неї можливостей не лише вільного вибору варіантів, а й умов успішної самореалізації [1].

Для сучасної України, як і багатьох подібних їй країн, що трансформуються на засадах ринкової економіки і демократії значущою проблемою виступає етап трансформації політичного змісту прав людини в умовах утвердження демократичних цінностей. Тому для демократизації суспільства, реформування держави необхідна не тільки ефективна законотворча, політико-юридична діяльність, а й формування громадянського суспільства – структурованість спільноти, усвідомлення людьми вартості їхніх інтересів, цінування власних і чужих прав, гідності й свободи, шанування правил і процедур суспільно-політичної взаємодії.

Саме в статті 3 Конституції України задекларовано, що права й свободи людини й особи та їх гарантії визначають зміст і спрямованість діяльності держави.

Кожна держава повинна створювати такі передумови, щоб природні права людини як межі та міра можливої поведінки особи були нею закріплені. Це дасть можливість реалізувати ідею, законодавчо закріпити її. Права і свободи людини мають певні рамки, тому слід пам'ятати, що свобода однієї людини закінчується там, де починається свобода іншої. Міра свободи має бути чітко регламентована, легімітована і однозначно визначена. Ще Платон висловив певні ідеї про парадокси свободи, суть яких полягає в тому, що свобода в розумінні відсутності хоч якихось обмежень неминуче призводить до значного її обмеження, оскільки дає змогу грубіянові поневолити слабшого.

Безумовно, право на свободу та особисту недоторканість означає свободу людини самостійно визначатися зі своїми діями, розподіляти свій час тощо. Право на свободу – це фактично і сама свобода, тобто можливість людини здійснювати будь-які правомірні дії. Свобода є природною властивістю кожної людини, що народжується вільною і має право обирати для себе обмеження у вигляді моральних, релігійних, корпоративних норм. Людина за своєю природою є істотою соціальною, і розвиток її можливий лише у суспільстві. Тому свобода людини не є абсолютною. Вільно розвиваючись у суспільстві, людина завжди зобов'язана співвідносити свої дії з правилами поведінки, що вироблені суспільством. Право на свободу особи повинно затвердити незалежно від стану суспільства високу гідність та свободу особи, високі духовні та моральні основи особистості і захистити людину від свавілля наймогутнішої сили в суспільстві влади, її прагнення панувати над особою. Свобода людини є першоосновою права людини на свою індивідуальність, на визнання та захист неповторної людської самобутності. Саме тому, свобода людини ніким не може бути обмежена, а лише на підставі закону і у передбачених законом формах. В умовах правової держави це є вагомою гарантією від свавілля з боку влади.

Зміст і рамки прав людини встановлюються зіставленням їх з інтересами держави, що закріплено в правових актах. Безпосереднє закріплення прав і свобод людини у Конституції не знімає питання про вдосконалення процедур і механізмів, покликаних захищати права й свободи громадян, про створення розвинутої системи гарантій, за допомогою яких реалізується це завдання [2]. Вагомою є проблема відповідальності держави перед особою. У цьому вбачається одна з головних гарантій прав і свобод людини і громадянина. Держава встановлює механізм власної публічно-правової відповідальності, бере також на себе обов'язок забезпечення можливості її реалізації та доступності для громадян [3].

Рівень демократії в сучасному суспільстві значною мірою визначається існуванням системи незалежних від держави самоврядних об'єднань суверенних індивідів і вільно встановлених зв'язків між ними – громадянського суспільства. Тому для демократизації суспільства та реформування держави необхідна не тільки ефективна законотворча, політико-юридична діяльність, а й формування громадянського суспільства – структурованості спільноти, усвідомлення людьми вартісності їхніх

інтересів, цінування власних і чужих прав, гідності й свободи, шанування правил і процедур суспільно-політичної взаємодії.

Визначальне місце в політичній організації суспільства посідає держава як форма організації суспільного життя. Громадянське суспільство й держава перебувають у тісному взаємозв'язку, перше неможливе без другого. Завдяки державі людська спільнота набуває цивілізованості і стає суспільством. Водночас держава не може існувати поза суспільством. Вона виступає як політична організація суспільства, як носій влади в суспільстві, як представник усього населення на даній географічній території, як форма політичного панування, що виражається у прийнятті владних рішень, які стосуються суспільства [4].

Сутність громадянського суспільства полягає перш за все у забезпеченні прав людини. Особистість у громадянському суспільстві має гарантоване законами право вибору різноманітних форм економічної, соціальної та іншої діяльності, право вибору певної ідеології, світогляду тощо. Отже, саме держава має виступати гарантом прав людини, створювати умови, які сприятимуть реалізації прав громадян. В громадянському суспільстві діяльність органів державної влади реалізовується у демократичних, правових формах і спрямовується на забезпечення й захист прав людини і громадянина, гуманістичних цінностей. Громадянське суспільство є гарантією проти всевладдя держави.

Розвинуте громадянське суспільство створює умови для вільної самореалізації індивідів робить державу більш демократичною і правою. В Україні сьогодні відбувається поступовий процес становлення громадянського суспільства, який ще дуже далекий від завершення. Вже сформовані органи влади різного рівня, але вони поки що демонструють неспроможність вивести країну із системної кризи, а тому зрозумілим є динамічний процес відчуження громадян від держави, влади і політики. Для громадянського суспільства характерна система представництва інтересів різних груп населення у вигляді політичних партій, які виражають інтереси та формують пріоритети певних соціальних груп. Чинниками формування в Україні громадянського суспільства є: вільні та альтернативні політичні вибори; референдуми; незалежні засоби масової інформації; розвиток місцевого самоврядування; політичні партії, здатні репрезентувати групові інтереси; наявність ринкових відносин і економічного плюралізму.

Права людини на сьогодні перебувають у центрі політичного проекту громадянського суспільства, що знаходить своє вираження у зв'язку влади, справедливості, особи і держави. Тому існує нагальна потреба у серйозному відпрацюванні процесуального механізму як реалізації, так і захисту прав і свобод громадян у взаємостосунках з органами влади та іншими суб'єктами. Дуже часто дані органи приймають підзаконні акти, які суперечать положенням Конституції, тим самим створюючи прецедент порушення прав і свобод людини і громадянина. Окрім того, механізм захисту прав людини передбачає такі заходи, дія яких передусім спрямована на відновлення порушених прав внаслідок завдання певної

шкоди. Потреба звертання за захистом прав з'являється тільки тоді, коли існують перешкоди щодо їх здійснення або існує загроза їх порушення, або безпосередньо дані права вже порушені де-факто.

Основним показником розвинутості громадянського суспільства є ступінь забезпечуваності реалізації прав людини, які визнані загально-людською цінністю. Отже, розвиток самої держави повинен здійснюватися з урахуванням потреб її громадян. Засади громадянського суспільства в умовах українського сьогодення втілюються в життя дуже повільно. Однак усвідомлення єдності та взаємообумовленості прав і свобод людини і суспільства забезпечило закріплення в Конституції України пріоритету прав і свобод людини і громадянина над інтересами держави, дало можливість, в свою чергу, вимагати захисту своїх прав, у тому числі й від державних органів. Крім того, захист прав громадян покладено і на інших суб'єктів громадянського суспільства, а саме, партії, громадські організації, недержавні правозахисні органи, а також засоби масової інформації.

Аналізуючи проблему прав людини в сучасному українському суспільстві, слід зазначити, що передусім необхідно повернути громадянським правам їх істинний зміст і значення, що дасть можливість захистити індивідуальні інтереси особи від державного втручання та утиску. Це пояснюється тим, що дані права є суттєвим і вагомим інструментом самозахисту людини від тиску і впливу ззовні на особисте життя і внутрішній світ [5]. Хоча і політичні, і економічні права також займають вагомий нішу в такому суспільстві і забезпечують пошук оптимальних параметрів взаємовідносин між владою і особою, але громадянські права – це основа громадянського суспільства.

Практична цінність прав і свобод людини і громадянина полягає у їхній реальності, під якою розуміють можливість здійснення повноважень, що випливають зі змісту того чи іншого конкретного суб'єктивного права. Реальність прав людини забезпечується низкою гарантій, тобто засобів, способів і умов, використовуючи які особа досягає повного і безперечного здійснення своїх прав. Ці гарантії залежать від рівня демократії, розвитку економіки, правової культури суспільства, від ступеня незалежності судової влади, від співмірності встановлених законом обмежень тощо. Гарантії прав людини, на думку багатьох вчених, поділяються на конституційні, юридичні, морально-політичні, економічні.

Конституційні гарантії забезпечуються авторитетом Основного Закону – Конституції України, в якій закріплені основні права і свободи людини. Юридичні гарантії дають можливість громадянину вдаватися до судового захисту своїх порушених прав і свобод з боку державних органів чи посадових осіб. Морально-політичні гарантії прав і свобод полягають у впливі громадської думки, яка нині стала важливим елементом демократичної політичної системи. Органи державної влади, місцевого самоврядування та їх посадові особи змушені рахуватися з громадською думкою, утримуватися від грубих форм обмеження прав і свобод людини. Економічні гарантії полягають в реальній можливості користуватися суб'єктив-

ними правами і свободами. Суспільство з ринковою економікою проголошує рівні можливості, але у зв'язку із соціальним розшаруванням людей не забезпечує їх у повному обсязі. Гарантії дають змогу зробити необхідний перехід від передбаченої законодавством можливості до реального здійснення захисту прав і свобод людини і громадянина.

Проаналізувавши систему гарантій прав і свобод людини в нашій країні, можна зробити висновок, що в Україні існує практично необмежене коло засобів захисту прав і свобод людини і громадянина. Кожен має право будь-якими не забороненими законом засобами захищати свої права і свободи від порушень і протиправних посягань. Але одночасно існує така проблема: хоча права і свободи особи, а також гарантії реалізації і захисту цих прав і свобод, закріплені в Конституції України, сучасне становище в сфері прав і свобод людини і громадянина свідчить про те, що гарантованість практичної реалізації, охорони і захисту прав і свобод особи ще перебувають на досить низькому рівні. Насамперед це стосується деяких соціально-економічних прав і свобод людини, закріплених в Конституції. Поки що фактично вони носять більше декларативний, ніж гарантований характер, в більшій мірі проголошені, ніж гарантовані.

Важливою причиною існування проблем в галузі реалізації прав і свобод є те, що через наявні в нашому суспільстві економічні проблеми держава фактично неспроможна забезпечити і гарантувати всім громадянам більшість проголошених в Основному Законі прав і свобод. Іншою не менш важливою проблемою є недоліки в самому законодавстві. А саме, недостатньо розроблені юридичні механізми реалізації і захисту тих чи інших прав і свобод.

Визнання та захист прав і свобод людини стали сьогодні могутнім чинником, чітким орієнтиром прогресивного розвитку всього світового товариства у напрямі до співтовариства правових держав, критерієм гуманізації внутрішньої та зовнішньої політики його членів і умовою для ствердження громадянського суспільства. На конституційному рівні має бути закладено якісно нову модель організації життя людини і суспільства, відповідно до якої весь державний і суспільний механізм переорієнтовується на здійснення й захист прав і свобод людини. Саме держава має виступати гарантом прав людини, створювати умови, які сприятимуть реалізації прав громадян, всебічному вияву їх ініціативи, здібностей. Державні органи повинні реагувати на запити і потреби соціальних груп, приймати нормативно-правові акти, слідкувати за їх виконанням, запобігати появі та розвитку конфліктів. Тим, наскільки держава визнає автономне буття спільнот, наскільки громадянське суспільство може вплинути на дії держави, визначається насамперед демократичність політичного режиму.

1. Політична система і громадянське суспільство: європейські і українські реалії : монографія / за заг. ред. А. Кудряченка. – К. : НІСД, 2007. – С. 307. 2. Конституція України – основа реформування суспільства / В. Я. Тацій [та ін.]. – Харків : Право, 1996. – 96 с. 3. Ковальський В. С. Правотворчість: теоретичні та логічні засади : [монографія] / В. С. Ковальський, І. П. Козінцев. – К. : Юрінком Інтер, 2005. – 192 с. 4. Політологія : підр. / І. С. Дзюбко,

К. М. Левківський, В. П. Андрущенко та ін. ; за заг. ред. І. С. Дзюбка, К. М. Левківського. – К. : Вища шк., 1998. – 304 с. 5. *Лукашева Е. А.* Права человека: понятие, сущность, структура // Общая теория прав человека. – М., 1996. – 520 с. 6. *Любченко П. М.* Громадянське суспільство: окремі аспекти нової парадигми // Пробл. Законності : респ. міжвідом. наук. зб. / відп. ред. В. Я. Тацій. – Харків : Нац. юрид. акад. України, 2006. – Вип. 78. – С. 38–47. 7. *Цвих В. Ф.* Профспілки і громадянське суспільство: особливості програми відносин : дис. ... д-ра політ. наук : 23.00.02 / В. Ф. Цвих. – К., 2004. – 455 с.

Надійшла до редколегії 15.04.13

А. Б. Стычинская

ВЗАИМОЗАВИСИМОСТЬ ПРОЦЕССА ДЕМОКРАТИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА И ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ПРАКТИКИ ОБЕСПЕЧЕНИЯ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА

Определена роль государства, как гаранта обеспечения прав человека. Установлено необходимость формирования гражданского общества, как основного фактора демократизации. Также определено важность его взаимодействия с государством для ограничения его всевластия, поскольку весомой остается проблема ответственности государства перед личностью.

Ключевые слова: демократизация, гражданское общество, права человека.

A. B. Stychynska

INTERDEPENDENCE OF THE DEMOCRATIZATION OF SOCIETY AND NATIONAL HUMAN RIGHTS PRACTICES

A part of the state as the guarantor of human rights protection is defined. The need for the formation of civil society as the main factor of democratization is established. Is also defined the importance of its interaction with the state to restrict its absolute power as problem of responsibility of the state to the individual still exists.

Keywords: democratization, civil society, human rights.

**ЦІННІСНІ ЗАСАДИ ВИЗНАЧЕННЯ
СПРЯМОВАНOSTІ СОЦІАЛЬНИХ ПРОЦЕСІВ:
ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ПОГЛЯДІВ
С. ГАНТІНГТОНА ТА Ф. ФУКУЯМИ**

На підставі порівняльного аналізу праць С. Гантінгтона та Ф. Фукуями зроблена спроба визначити їхнє розуміння проблеми спрямованості соціальних процесів як базоване на ціннісному підході.

Ключові слова: соціальні процеси, цінності, людська поведінка, міжцивілізаційні відносини, жага визнання, кінець історії.

Концептуальний розгляд проблеми спрямованості соціального процесу потребує з'ясувати, на чому дослідники історії наголошують як на головному в історії, тобто врешті-решт як на головному у природі людини як творця соціальних змін – тобто як саме люди причетні до соціального розвитку або ж що може визначати цілі, гідні людських зусиль у творенні історії. У сучасному світі, де панують глобалізаційні процеси, на новий, більш важливий порівняно з минулим, рівень виходить проблема саме міжцивілізаційних відносин. Нової значущості і навіть гостроти набуває культурна самоідентифікація, яка визначає соціальну поведінку людей. Такі процеси зачіпають і науковий світ. Ціннісні системи різних культур і цивілізацій не лише постають предметом наукових досліджень, але і самі визначають світоглядно-методологічні засади таких досліджень.

Хоча ціннісний аспект соціального пізнання досліджувався науковцями і раніше, Семюел Гантінгтон одним з перших масштабно застосував його до дослідження міжцивілізаційних відносин. Іншою є дослідницька позиція Френсіса Фукуями щодо спрямованості соціальних процесів. Природа соціальної дії людей, за Фукуямою, полягає у бажанні бажань інших, що призводить до боротьби за визнання з іншими індивідами.

Дослідження, пов'язані з проблемою природи поведінки людини як суб'єкта соціуму, сягають ще часів античності. Ця проблема цікавила Т. Гоббса, Дж. Локка, Б. Спінозу, Г. В. Ф. Гегеля. Проблема соціальних процесів, їх класифікації вивчали П. Бергер, Г. Козирев, П. Сорокін та ін. Витоки, виникнення, підйом, взаємодію, досягнення, занепад та падіння цивілізацій докладно вивчалися видатними соціологами, істориками і антропологами, серед яких були: Ф. Бродель, І. Валлерстайн, М. Вебер, М. Я. Данилевский, Е. Дюркгайм, А. Тойнбі, О. Шпенглер, К. Ясперс та ін. Було створено велику кількість наукових праць, присвячених порівняльному аналізу цивілізацій. Ця література вкрай різна за підходами, методологією та теоріями. Все це дозволяє стверджувати про наявність у філософії різних ціннісних підходів до визначення напрямів, інтенсивності і міри впливу людей на соціальні зміни.

Водночас виявлення ціннісних аспектів у методології філософських досліджень таких видатних філософів сучасності, як С. Гантінгтон та

Ф. Фукуяма, здійснювалося раніше лише побіжно і несистемно. Передусім, дослідження філософських праць С. Гантінгтона та Ф. Фукуями пов'язане з такими іменами: Ш. А. Зейналов [1], А. Кірсанов [2], С. Перселегін [3], О. В. Пруднікова [4], М. Ютанов [5] та ін.

Мета цієї статті – на підставі порівняльного аналізу праць С. Гантінгтона та Ф. Фукуями визначити їхнє розуміння проблеми спрямованості соціальних процесів як базоване на ціннісному підході.

Наразі порівняння концепцій С. Гантінгтона та Ф. Фукуями є досить поширеним, проте у цій статті хотілося б звернути увагу на розуміння ними ролі цінностей у соціальних процесах. Роль цінностей аналізувалася у політологічному аспекті, культурологічному, проте філософського аналізу цієї проблеми в аксіологічному світлі порівняння праць саме С. Гантінгтона та Ф. Фукуями ще не проводилось.

Соціальне пізнання можливе завдяки тому, що суб'єкт пізнання є соціально істотою, яка існує і діє у суспільстві, а, отже, і пізнає. Коли ми досліджуємо суспільство, звертаючись безпосередньо до реального життя, тобто до конкретних суспільств, які існують зараз або існували колись, ми враховуємо багато факторів, наприклад, географічне положення, час існування, менталітет та ін.

Людина ідентифікує себе за походженням, мовою, релігією, історією, цінностями, звичаями та соціальними інститутами, пов'язує себе з певними культурними групами. Найбільш значущими культурні відмінності стали, за Гантінгтоном, у світі після "холодної війни". Таким чином, ідеологічні, політичні, або економічні відмінності втратили свою першість у світових відносинах. Звичайно ж, на рівні політики основну роль відіграють все ті ж національні держави. Проте люди з різною ідеологією, але однією культурою, тепер скоріше об'єднуються на ґрунті спільної культури, на відміну від світу минулого, де ідеологія відіграла одну з головних ролей. Це видно на прикладі міжнародних організацій. Організації (альянси), засновані на культурній спільності, успішніші [6].

Гантінгтон відмічає, що основоположні цінності, соціальні відносини, звичаї і спільні погляди на життя значно відрізняються в різних цивілізаціях. Відродження релігії в більшій частині світу підсилює ці культурні відмінності. Культури можуть змінюватися, природа їх впливу на політику та економічний розвиток може відрізнятися в різні історичні періоди. Проте все одно очевидно, що головні відмінності політичного та економічного розвитку різних цивілізацій знаходять своє коріння у відмінності культур. Це поширюється як на Захід, так і на Схід. Економічний успіх країни обумовлюється культурою цієї країни, як і труднощі, з якими стикаються країни на шляху побудови стабільних демократичних систем. Гантінгтон впевнений, що причини провалу встановлення демократії в більшій частині мусульманського світу багато в чому криються в ісламській культурі [7].

Характер зв'язків між країнами, спільність інтересів або антагонізм, визначаються спільністю чи відмінностями культурних коренів. Важливим є те, що наймогутніші країни світу належать до зовсім різних цивілізацій. Домінуючі моделі політичного та економічного розвитку відрізня-

ються у різних цивілізацій. Наростання державної потужності зміщується від давно пануючого Заходу до не-західних цивілізацій. Змінився і характер глобальної політики, вона стала багатополюсною і поліцивілізаційною [8, 9].

Виходячи з ідей Гантінгтона, можна стверджувати, що цінності багато в чому визначають не тільки соціальну поведінку конкретної людини у конкретному суспільстві. Вони зачіпають набагато вищий рівень людських відносин – міжнародні відносини, міжцивілізаційні відносини. Тобто цінності є спільним мірилом не тільки для індивідів, але і для народів, держав та цивілізацій.

Під впливом модернізації глобальна політика зараз вибудовується по-новому, відповідно до напрямку розвитку культури. Народи і країни зі схожими культурами об'єднуються, народи і країни з різними культурами розпадаються на частини. Політичні кордони все частіше коригуються, щоб збігтися з культурними: етнічним, релігійними та цивілізаційними.

Гантінгтон стверджує, що існують певні фактори, завдяки яким культурна спільність полегшує співпрацю і єдність серед людей, а культурні відмінності ведуть до розколу і конфліктів:

По-перше, у кожного є кілька ідентичностей, які можуть конкурувати одна з одною або доповнювати одна одну: родинні, професійні, культурні, інституційні, територіальні, освітні, релігійні, ідеологічні та інші. Ідентифікації на одному рівні можуть стикатися з тими, що знаходяться на іншому рівні. У сучасному світі культурна ідентифікація набуває все більшого значення в порівнянні з іншими напрямками ідентичності.

По-друге, збільшення значущості є у великій мірі результатом соціально-економічної модернізації на індивідуальному рівні, де через порушення звичних підвалів і відчуження створюється необхідність пошуку більш значущих ідентичностей, а також на рівні суспільства, де зростання могутності і впливу не-західних суспільств стимулюють відродження місцевих ідентичностей та культури.

По-третє, ідентичність на будь-якому рівні – особистості, племені, раси, цивілізації – можна визначити тільки через відношення до "інших": іншої людини, племені, раси, цивілізації. Цивілізаційне "ми" і позацивілізаційне "вони" є константами людської історії. У сучасному світі покращення в галузі транспорту та зв'язку призвели до частіших, більш щільних, більш симетричних і більш змістовних контактів серед людей різних цивілізацій. У результаті цього у них посилюється національна ідентичність.

По-четверте, найчастіше конфлікти між країнами і групами, що належать до різних цивілізацій, розгораються зі звичайних причин, мова йде про можливість насадити власні цінності, культуру та інститути в іншій групі в порівнянні з можливістю іншої групи зробити те ж саме з вами.

П'ятий фактор – це повсюдність конфлікту. Людині властиво ненавидіти. Для самовизначення і мотивації людям потрібні вороги: конкуренти у бізнесі, суперники в досягненнях, опоненти в політиці. Звичайно, люди не довіряють тим, хто відрізняється від них і має можливість заподіяти їм шкоду, і бачать в них загрозу. Розв'язання одного конфлікту породжує

особисті, громадські та політичні сили, які дають поштовх до нових конфліктів. У сучасному світі "ними" все частіше і частіше стають люди з інших цивілізацій [10].

Економічні відносини Гантінгтон виділяє окремо. Він говорить, що у світі, що зароджується, вирішальний вплив на структуру торгівлі матимуть культурні зв'язки. Держави відмовляються від незалежності заради міжнародних союзів, створених з країн зі схожою ментальністю, де довіра з'являється на ґрунті взаєморозуміння. Основою економічної співпраці є культурна спільність [11].

Звичайно ж, неможна не згадати про проблему насадження Заходом своїх цінностей в усьому світі. Гантінгтон також звертає увагу на цю проблему. Зараз термін "Захід" повсюдно використовується для позначення того, що раніше іменувалося західним християнством. Таким чином, Захід є єдиною цивілізацією, яка визначає себе за допомогою напрямку компаса, а не за назвою якогось народу, релігії або географічно-географічного регіону [12].

Така ідентифікація виринає цю цивілізацію з її історичного, географічного та культурного контексту. Історично західна цивілізація є європейською цивілізацією. У сучасну епоху західна цивілізація стала євроамериканською, або північноамериканською, цивілізацією. Європу, Америку і Північну Атлантику можна знайти на карті, а Захід – не можна. Назва "Захід" також дала привід для виникнення концепції "вестернізації" і сприяла оманливому об'єднанню понять "вестернізація" і "модернізація" [13].

Говорячи про співвідношення цих явищ, Гантінгтон стверджує, що під час ранніх етапів змін, вестернізація підтримує модернізацію. На пізніших етапах модернізація стимулює відродження місцевої культури. Це відбувається на двох рівнях. На соціальному рівні модернізація посилює економічну, військову і політичну міць суспільства в цілому і змушує людей цього суспільства повірити у свою культуру і затверджуватися у культурному плані. На індивідуальному рівні модернізація породжує відчуття відчуженості і розпаду, тому що розриваються традиційні зв'язки та соціальні відносини, що веде до кризи ідентичності, а рішення цих проблем дає релігія. Він звертається до теорії запозичення, розробленої такими вченими, як Фробеніус, Шпенглер і Боземен. Ця теорія робить акцент на тому, наскільки вибірково цивілізація-реципієнт здійснює запозичення з інших цивілізацій і адаптує, трансформує і асимілює їх, щоб посилити і забезпечити виживання базових цінностей та своєї культури. Майже всі не-західні цивілізації світу існували не менш одного тисячоліття, а в деяких випадках – і кілька тисяч років. Вони показали приклади запозичень з інших цивілізацій для зміцнення своєї власної [14].

Гантінгтон приходять до висновку, що модернізація не обов'язково означає вестернізацію. Не-західні суспільства можуть модернізуватися і вже зробили це, не відмовляючись від своїх рідних культур і не переймаючи оптом всі західні цінності, інститути та практичний досвід. На фундаментальному рівні світ стає більш сучасним і менш західним [15].

Людина пов'язує себе з певною цивілізацією, а це означає, що вона не тільки приймає за свої цінності цієї цивілізації, але і виступає адеп-

том релігії, яку сповідують представники цієї цивілізації, вважає рідною та користується мовою цієї цивілізації.

Семюель Гантінгтон вважав, що мова та релігія відіграють важливу роль у самоідентифікації людей, а також у соціальному пізнанні. Якщо зараз зароджується універсальна цивілізація, значить, повинні мати місце тенденції до виникнення універсальної мови і універсальної релігії. Доказів такої точки зору не існує, і найбільш надійні з існуючих джерел, які, ймовірно, можуть бути не дуже точними, показують зворотне [16].

На відміну від Фукуями, Гантінгтон не погоджується з твердженням, що майбутнє світу – це триумф Заходу, а з ним і його цінностей. Він пояснює це тим, що існують дві картини, які описують співвідношення влади Заходу та інших цивілізацій. Перша – це переважна, триумфальна, практично абсолютна могутність Заходу. З розпадом Радянського Союзу зник єдиний серйозний конкурент Заходу, і в результаті цього вигляд світу визначається цілями, пріоритетами та інтересами головних європейських націй, мабуть, за епізодичної участі Японії.

Друга картина Заходу зовсім інша. Вона малює цивілізацію в занепаді, чия частка світової політичної, економічної і військової могутності знижується в порівнянні з іншими цивілізаціями. Перемога Заходу в "холодній війні" привела не до триумфу, а до виснаження.

Ми бачимо, що обидві картини правдиві. Зараз панування Заходу незаперечне і так буде і в XXI сторіччі. Однак поступові, невідворотні і фундаментальні зміни також мають місце в балансі влади між цивілізаціями, і могутність Заходу, порівняно з потугою інших цивілізацій, буде і далі знижуватися. Ці зрушення у співвідношенні влади між цивілізаціями ведуть і вестимуть до відродження і зростання культурної впевненості у собі не-західних суспільств, а також до зростаючого відторгнення західної культури [17].

Куди більш важливими, ніж економіка і демографія, є проблеми падіння моралі, культурного суїциду і політичної роз'єднаності на Заході. Майбутнє процвітання Заходу і його вплив на інші країни залежать значною мірою від успішного подолання цих тенденцій, які дають привід домаганням мусульман і азіатів на моральну перевагу [18].

Френсіс Фукуяма навпаки, стверджує, що нашою долею є перемога ліберальних цінностей у всьому світі. "Триумф Заходу, західної ідеї очевидний насамперед тому, що у лібералізмі не залишилося ніяких життєздатних альтернатив" [19].

За Фукуямою, у XX сторіччі існували дві великі альтернативи лібералізму – фашизм та комунізм. Фашизм був розгромлений під час Другої Світової війни і потерпів крах не просто у матеріальному плані, він потерпів крах на ідейному рівні. Комунізм ставив за мету безкласове суспільство. Він звинувачував лібералізм у класовості та протиріччі між працею та капіталом. Ця проблема, як стверджує Фукуяма, була вирішена у сучасному суспільстві. "Коріння економічної нерівності – не у правовій і соціальній структурі нашого суспільства, яке залишається фундаментально егалітарним і помірно перерозподільним, справа шви-

дше у культурних і соціальних характеристиках складових його груп, що дісталися у спадок від минулого" [20].

Проте виникають інші проблеми для лібералізму: релігія та націоналізм. Фукуяма стверджує, що і ці два протиріччя не варто вважати не вирішуваними засобами лібералізму. На думку Фукуяма, дехто з дослідників схильний вважати, що пожвавлення релігії свідчить про те, що люди глибоко нещасні від безликість і духовної порожнечі ліберальних споживчих суспільств. Однак, хоча порожнеча і є, з цього не випливає, що нашою перспективою стає релігія. Зовсім не очевидно і те, що цей дефект можна усунути політичними засобами. Теократична держава як політична альтернатива лібералізму і комунізму пропонується сьогодні тільки ісламом. Однак, ця доктрина малоприваблива для немусульман, і важко собі уявити, щоб цей рух отримав якесь поширення. Інші, менш організовані релігійні імпульси, з успіхом задовольняються у сфері приватного життя, допустимого ліберальним суспільством. Щодо націоналізму, то Фукуяма ставить під сумнів, чи дійсно він є нерозв'язним для лібералізму протиріччям. Націоналізм неоднорідний, це не одне, а кілька різних явищ – від помірної культурної ностальгії до високоорганізованого і ретельно розробленого націонал-соціалізму. Переважна більшість націоналістичних рухів у світі не має політичної програми і зводиться до прагнення здобути незалежність від якоїсь групи чи народу, не пропонуючи при цьому скільки-небудь продуманих проектів соціально-економічної організації. Це ні в якому разі не означає, що міжнародні конфлікти взагалі зникнуть. Адже і в цей час світ буде розділений на дві частини: одна буде належати історії, інша – постісторії. Конфлікт між державами, що належать постісторії, і рештою держав буде як і раніше можливий [21].

У тому, що стосується соціального пізнання, Фукуяма звертається до питання розвитку суспільств. Якщо історії суспільств рухаються по циклічним або просто випадковим шляхам, то можливе повторення будь-якої соціальної чи політичної практики минулого. Якщо ж історія має спрямованість, то жодна форма, котра пішла в минуле, в одному і тому ж суспільстві не повториться. У такому разі повинен існувати постійно діючий і однаковий Механізм, що диктує розвиток еволюції в певному напрямку, який якимось чином зберігає в сьогоденні пам'ять про минулі періоди. Циклічні або випадкові шляхи розвитку історії не виключають можливості соціальних змін і обмеженої регулярності у розвитку, але вони не вимагають єдиного джерела історичних причин, тому вони повинні також включати в себе процес регенерації, який повністю стирає усвідомлення минулих досягнень [22].

Фукуяма вважає, що соціальні дії людини визначаються її бажанням, але не просто бажанням, а бажанням бажань інших та бажанням визнання. Він говорить, що повністю людське, антропогенетичне бажання – бажання, що породжує самосвідомість, людську реальність, – є, в кінцевому рахунку, функцією спраги "визнання". І ризик для життя, за допомогою якого людська реальність "виходить на світ", є ризик в ім'я такого бажання. У силу цього, щоб говорити про "витоки" самосвідомості, не-

обхідно говорити про смертну битву за "визнання". Навіть встановлення ліберальної демократії людьми в усьому світі певною мірою продиктовано чистим запереченням – запереченням помилок і несправедливостей старого режиму [23].

Концепція бажання визнання постає проблемною, коли ми говоримо про сторону людської натури, яка і лежить в основі майже всіх воєн і політичних конфліктів. Щоб розкрити сенс "боротьби за визнання", Фукуяма звертається до гегелівської концепції людини чи людської природи, згідно з якою, існувала "перша людина", що жила на початку історії. Вона має деякі спільні з тваринами бажання, такі як потреба в їжі, сні, даху, і насамперед – збереження власного життя, але вона радикально відрізняється від тварини тим, що бажає не лише реальні, "позитивні" предмети, але і предмети абсолютно нематеріальні. І понад усе "перша людина" бажає бажань інших людей – тобто хоче, щоб інші її визнавали і не просто визнавали, а визнали людиною. Це змушує її вступати у боротьбу з іншими людьми, з чого і починається історія [24].

Подібні ідеї щодо бажання визнання висловлювали також Платон, Н. Макіавеллі, Т. Гоббс, Ж. Руссо, Ф. Ніцше. Всі вони говорили про ту сторону людини, яка відчуває потребу надавати цінність речам – у першу чергу, собі, але також і людям, діям або навколишнім предметам. Жага визнання є найбільш політична частина людської особистості, оскільки саме вона змушує людей прагнути до самоствердження над іншими [25].

Перший поширений аналіз феномену спраги визнання у західній філософській традиції з'являється у "Державі" Платона. У ній говориться про ідеальне місто, де повинні бути охоронці або воїни. За Сократом, головною властивістю цих охоронців є "тімос" (τιμος) – грецьке слово, яке дуже приблизно можна перекласти як "натхненність" або "духовність". Сократ порівнює володаря Тімоса з породистим псом, здатним на величезну хоробрість і гнів у битві з чужинцями для захисту свого міста. Сократ говорить про три начала душі, у зв'язку з якими ми і можемо говорити про тімос [26]. Тімос виникає в "Державі" як щось, пов'язане з цінністю, яку людина визначає для самої себе, – тим, що ми сьогодні назвали б "самооцінкою".

Фукуяма говорить про цю специфічну людську особливість у зв'язку з проблемою кінця історії. За Фукуямою, це тотальна перемога ліберальної демократії в усьому світі.

Разом з кінцем історії Фукуяма говорить і про останню людину. Оскільки суть людини, яка відрізняє її від тварин, і робить її саме людиною, полягає в її бажанні бажань інших людей, а також бажанні визнання, то, якщо буде створено ідеальну державу, де не буде потреби у конфліктах за визнання, бо це стане просто непотрібним. Людство у сучасному значенні просто перестане існувати і повернеться до стану тварин, які існували до початку історії [27].

Кінець історії означатиме кінець війнам і кривавим революціям. Якщо людина зможе створити суспільство, з якого вигнана несправедливість, її життя стане схожим на життя тварини [28]. Тобто людське життя

включає цікавий парадокс: воно начебто вимагає несправедливості, щоб було проти чого боротися, бо лише ця боротьба кличе людину до більш високого стану.

Фукуяма не перший, хто запропонував концепцію Заходу як кінця історії. Серед прихильників ідеї "кінця історії" варто згадати Гегеля, який у своїй філософії історії також дотримувався точки зору щодо Заходу. За Гегелем, історія рухається зі Сходу на Захід, тому Азія виявляється початком історії, а Європа, відповідно, її кінцем. Проте, якщо Фукуяма говорив про Європу як джерело лібералізму, перемогу якого він стверджував, то Гегель говорив про монархію, яка панує у германському світі і яка, таким чином, є віком "старості" для історії [29].

Проведений порівняльний аналіз поглядів С. Гантінгтона та Ф. Фукуями на проблему спрямованості соціальних процесів дозволив зробити висновок, що важливою складовою підходів обох авторів є цінності. Проте кожний із них відводить різну роль цінностям у своїй концепції. Якщо у С. Гантінгтона цінність є основою для розуміння міжцивілізаційних відносин, то у Ф. Фукуями основою є жага визнання та бажання бажань інших, а цінності зумовлені цією жагою як специфічною особливістю людини.

С. Гантінгтон акцентував увагу на визначній ролі цінностей у міжцивілізаційних відносинах у світі після холодної війни. Він звернув увагу на загострення взаємин між цивілізаціями, ядром яких виступають різні, і навіть нерідко несумісні релігійні та культурні цінності. Таким чином, ідеологічні, політичні, або економічні відмінності втратили свою першість у визначенні напряму розвитку світових відносин.

Фукуяма звернув увагу на важливість жаги визнання як детермінанти людської поведінки. Завдяки цій особливості людина відчуває потребу надавати цінність речам – у першу чергу собі. Жага визнання є найбільш політична частина людської особистості, оскільки саме вона змушує людей прагнути до самоствердження над іншими. Це прагнення призводить до конфліктів та війн. За Фукуямою, з початком конфліктів за визнання почалась історія людства. Ф. Фукуяма обґрунтовував тезу про остаточну перемогу ліберально-демократичних ідей, і відповідно – цінностей, над усіма іншими ідеологічними концепціями і ціннісними системами.

У Гантінгтона та Фукуями різні світоглядно-методологічні позиції, якщо оцінювати їх під ціннісним кутом зору. Гантінгтон розглядає різні культурно-ціннісні системи як сурядні, плюралістично, тоді як Фукуяма розглядає їх як вищі і нижчі, ієрархічно. Це призводить до різних наслідків для визначення предмету дослідження: Гантінгтон акцентує увагу на культурному і ціннісному розмаїтті, а Фукуяма – на пріоритетності і "перемозі" одних ціннісних і культурних, відповідно ідеологічних систем над іншими. Перший звертає увагу на сумісність/несумісність і навіть непорівнюваність різних цінностей і культурних проявів, для другого – всі вони принципово порівнювані. Перший помічає переважно горизонтальні ціннісні взаємини і мало розрізняє вертикальні, другий – навпаки.

1. *Зейналов Ш. А.* Диалог и сотрудничество между цивилизациями как условие человеческого существования // Гілея : науковий вісник : зб. наук. пр. / гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : ВІР УАН, 2013. – Вип. 72 (№5). – С. 338–343.
2. *Кирсанов А. И. С.* Хантингтон о "столкновении цивилизаций" в контексте глобальных трансформаций // Философия и общество. – 2008. – Вып. № 3(51). – С. 32–43.
3. *Переслегин С.* Послесловие. О спектроскопии цивилизаций, или Россия на геополитической карте мира // Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М. : ООО "Издательство АСТ", 2003. – С. 579–603.
4. *Прудникова О. В.* Проблема "кінця історії" у класичній соціально-філософській думці // Гілея: науковий вісник : зб. наук. пр. / гол. ред. В. М. Вашкевич. – К. : ВІР УАН, 2013. – Вип. 72 (№5). – С. 332–337.
5. *Ютанов Н.* Практика цивилизаций // Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М. : ООО "Издательство АСТ", 2003. – С. 5–6.
6. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон [пер. с англ. Ю. Новикова (главы 1–8) ; под ред. Е. Кривцовой и Т. Велимеева (главы 9–12)] ; под общ. ред. К. Королева ; послесл. С. Переслегина. – М. : ООО "Издательство АСТ", 2003. – С. 17. 7. Там же. – С. 26.
8. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций? [Электронный ресурс] / С. Хантингтон. – Режим доступа : <http://ecocrisis.wordpress.com/miscellanea/clash-civilization>.
9. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. – С. 26–27.
10. Там же. – С. 190–193.
11. Там же. – С. 202.
12. Там же. – С. 58.
13. Там же. – С. 59.
14. Там же. – С. 108–109.
15. Там же. – С. 112.
16. Там же. – С. 80–81.
17. Там же. – С. 115–117.
18. Там же. – С. 500.
19. *Фукуяма Ф.* Конец истории? [Электронный ресурс] / Ф. Фукуяма. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Article/_Fuk_Endlst.php.
20. Там же.
21. Там же.
22. *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек [Электронный ресурс] / Ф. Фукуяма [пер. с англ. М. Б. Левина]. – М. : ООО "Издательство АСТ", 2004. – Режим доступа : <http://www.nietzsche.ru>.
23. Там же.
24. Там же.
25. Там же.
26. *Платон.* Государство // Платон. Собрание сочинений : в 4 т. Т. 3 / общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. – М. : Мысль, 1994. – С. 213–214.
27. *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек.
28. Там же.
29. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории / Г. В. Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 1993, 2000. – С. 147–148.

Надійшла до редколегії 15.04.13

H. С. Щербина

ЦЕННОСТНЫЕ ОСНОВАНИЯ ОПРЕДЕЛЕНИЯ НАПРАВЛЕННОСТИ СОЦИАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ВЗГЛЯДОВ С. ХАНТИНГТОНА И Ф. ФУКУЯМЫ

На основании сравнительного анализа трудов С. Хантингтона и Ф. Фукуямы сделана попытка определить их понимание проблемы направленности социальных процессов как основанное на ценностном подходе.

Ключевые слова: социальные процессы, ценности, человеческое поведение, межцивилизационные отношения, жажда признания, конец истории.

N. Shcherbyna

VALUE FOUNDATIONS OF DETERMINATION OF THE ORIENTATION OF SOCIAL PROCESSES: COMPARATIVE ANALYSIS OF THE VIEWS OF S. HUNTINGTON AND F. FUKUYAMA

Made attempt to determine S. Huntington's and F. Fukuyama's understanding of problem of orientation of social processes as based on the value approach according to the comparative analysis of their works.

Keywords: social processes, values, human behavior, intercivlizational relationships, recognition desire, end of history.

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

Баранько Я. С. Особливості функціонування канонічного права в епоху Середньовіччя	3
Бобошко Н. М. Особливості розуміння любові в німецькому ідеалізмі	13
Гаврилюк Т. В. Антропологія Карла Ранера у співвідношенні з сучасними світоглядними запитами	21
Гаджієв В. В. Еволюція поняття суспільного договору (Гоббс, Локк, Руссо)	28
Годованець Н. І. Погляди мұфассира Ібн Касира та їх відображення в його Тафсирі	36
Гудзенко Є. О. Філософське підґрунтя трансгресивної проблематики Жоржа Батая: естетичний аналіз	44
Добко Т. Д. Феноменологія смирення	52
Комісар Л. П. Генералізація теорії наративу у дискурсі сучасної гуманітаристики: епістемологічний зріз	63
Комленко О. В. Соціальна доктрина ісламу: філософсько-релігійознавчий контекст	71
Крилова С. А. Краса вчинків та відносин як критерій "акме" в процесі соціалізації: методологія соціальної метаантропології	79
Кудин О. О. Особливості функціонування ісламу в сучасному світі	89
Лимар В. Б. Розгляд свободи у межах сутнього: модальності необхідності–випадковості	94
Матвєєв В. О. Українське характерництво як езотерична система самореалізації особистості ..	104
Омельченко В. Ю. Концептуальні засади становлення і розвитку філософсько-правових вчень в Університеті Св. Володимира	112
Осадча Л. В. Текст в культурі: філософсько-смісловий та соціально-інструментальний параметри	122
Світлич С. І. Мови богослужіння у контексті системи цінностей сучасної культури	129
Северин-Мрачковська Л. В. Суспільно зорієнтоване підприємництво: соціально-філософський аналіз	140
Смұльський Є. В. До питання про типологізацію неоязичницьких течій	149
Соколіна О. В. Українська літературна мова в сучасному соціокультурному дискурсі	156
Стеценко Л. Л. Розширення меж естетичної насолоди: екологічна естетика	165

Танцюра І. М.	
Теорія соціальної перформативності в сучасному експериментальному театрі в філософських концепціях Е. Гофмена та В. Тернера	173
Тормахова А. М.	
Концепція дігімодернізму Алана Кірбі	181
Труш Т. В.	
Християнський аристотелізм Альберта Великого	188
Туренко В. Е.	
Біль та страждання в дискурсі любові: онтологічний та антропологічний контексти.....	196
Ущатовська Г. В.	
Проблеми ідентифікації концепції критичного мислення.....	203

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

Жорнова О. І.	
Становлення середнього класу в Україні: до внеску вищої школи у соціально-політичну розбудову українського суспільства	211
Косенко Д. В.	
Демократія в теорії комунікативної дії Юргена Габермаса.....	220
Лященко І. А.	
Діалог та гра в процесі політичної комунікації	228
Машаровська С. Ю.	
Маніпулятивні технології в локальних політичних кампаніях	235
Стичинська А. Б.	
Взаємозалежність процесу демократизації суспільства і вітчизняної практики забезпечення прав людини.....	243
Щербина Н. С.	
Ціннісні засади визначення спрямованості соціальних процесів: порівняльний аналіз поглядів С. Гантінгтона та Ф. Фукуями	249

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Баранько Я. С. Особенности функционирования канонического права в эпоху Средневековья ... 3	
Бобошко Н. М. Особенности понимания любви в немецком идеализме 13	
Гаврилюк Т. В. Антропология Карла Ранера в соотношении с современными мировоззренческими запросами 21	
Гаджиев В. В. Эволюция понятия общественного договора (Гоббс, Локк, Руссо) 28	
Годованец Н. И. Взгляды муфассира Ибн Касира и их отражение в его Тафсире 36	
Гудзенко Е. А. Философские основания трансгрессивной проблематики Жоржа Батая: эстетический анализ 44	
Добко Т. Феноменология смирения 52	
Комисар Л. П. Генерализация теории нарратива в дискурсе современной гуманитаристики: эпистемологический срез 63	
Комленко О. В. Социальная доктрина ислама: философско–религиоведческий контекст 71	
Крылова С. А. Красота поступков и отношений как критерий "акме" в процессе социализации: методология социальной метаантропологии 79	
Кудин А. А. Особенности функционирования ислама в современном мире 89	
Лымар В. Б. Рассмотрение свободы в пределах сущего: модальность необходимость–случайность 94	
Матвеев В. А. Украинское характерничество как эзотерическая система самореализации личности 104	
Омельченко В. Ю. Концептуальные основания становления и развития философско-правовых учений в Университете св. Владимира 112	
Осадча Л. В. Текст в культуре: философско-смысловой и социально-инструментальный параметры 122	
Свитич С. И. Языки богослужения в контексте системы ценностей современной культуры .. 129	
Северин-Мрачковская Л. В. Общественно сориентированное предпринимательство: социально-философский анализ 140	
Смутьский Е. В. К вопросу о типологизации неоязыческих течений 149	

Соколова О. В.	
Украинский литературный язык в современном социокультурном дискурсе	156
Стеценко Л. Л.	
Расширение границ эстетического наслаждения: экологическая эстетика	165
Танцюра И. М.	
Теория социальной перформативности в современном экспериментальном театре в философских концепциях Э. Гофмана и В. Тернера	173
Тормахова А. Н.	
Концепция дигимодернизма Алана Кирби	181
Труш Т. В.	
Христианский аристотелизм Альберта Великого	188
Туренко В. Е.	
Боль и страдания в дискурсе любви: онтологический и антропологический контексты	196
Ущаповская А. В.	
Проблемы идентификации концепции критического мышления	203

ПОЛИТИЧЕСКИЕ НАУКИ

Жорнова О. И.	
Становление среднего класса в Украине: к вкладу высшей школы в социально-политическую перестройку украинского общества	211
Косенко Д. В.	
Демократия в теории коммуникативного действия Юргена Хабермаса	220
Лященко И. А.	
Диалог и игра в процессе политической коммуникации	228
Машаровская С. Ю.	
Манипулятивные технологии в локальных политических кампаниях	235
Стычинская А. Б.	
Взаимозависимость процесса демократизации общества и отечественной практики обеспечения прав человека	243
Щербина Н. С.	
Ценностные основания определения направленности социальных процессов: сравнительный анализ взглядов С. Хантингтона и Ф. Фукуямы	249

CONTENTS

PHILOSOPHY

Baranko Y. S. Characteristics of the operation of canon law in the Middle Ages	3
Boboshko N. M. The features of love in german idealism	13
Gavryliuk T. V. Karl Rahner's anthropology is in the correlation with the modern world outlook inquiries.....	21
Gadzhiev V. V. The evolution of the concept of social contract (Hobbes, Lock, Rousseau)	28
Godovanets N. I. Views of mufassir Ibn Kathir and their reflection in his Tafseer	36
Gudzenko I. Philosophical foundations of the transgressive issues of George Bataille: aesthetic analysis.....	44
Dobko T. Phenomenology of humility.....	52
Komisar L. P. Generalization of narrative theory at modern discourse of humanitarian studies: epistemological point of view	63
Komlenko O. V. Social doctrine of Islam: philosophical and religious studies context	71
Krylova S. A. Beauty of actions and relationships as an "acme" criterion in the process of socialization: the methodology of social metaanthropology	79
Kudin A. A. Features of functioning of islam are in the modern world	89
Lymar V. B. Consideration of freedom within absent: modalities need–randomness	94
Matveev V. O. Ukrainian Kharakternyky as an esoteric system of realization of personality	104
Omelchenko V. Y. Conceptual bases of formation and development of studies in philosophy of right at the University of St. Volodymyr	112
Osadcha L. V. Text in culture: philosophy-semantic and social-instrumental parameters	122
SVitych S. I. Languages of divine service in value context of contemporary culture	129
Severin-Mrachkovska L. V. Socially oriented entrepreneurship: social and philosophical analysis	140
Smulsky E. V. Some remarks about typology of neopagan movements	149
Sokolina O. V. Ukrainian literary language in the contemporary socio-cultural discourse.....	156
Stetsenko L. L. The extension of the aesthetic pleasure boundaries: ecological aesthetics	165

Tantsyura I. M.	
Theory of social performance in contemporary experimental theatre in philosophical concepts of Erwing Goffman and Victor Turner	173
Tormakhova A. M.	
Alan Kirby's concept of digimodernism	181
Trush T. V.	
Albert Greats christian aristotelianizm	188
Turenko V. E. Pain and suffering in the discourse of love: the ontological and anthropological contexts	196
Ushchapovska H. V.	
The problem of identifying the concept of critical thinking	203

POLITITICAL SCIENCE

Zhornova O. I.	
The formation of the middle class in Ukraine: the contribution of higher education in the social and political underdevelopment of Ukrainian society	211
Kosenko D. V.	
Democracy in Jurgen Habermas theory of communicative action	220
Liashchenko I. A.	
Dialogue and gaming at the political communication	228
Masharovska S. Y.	
Manipulative technology in local election campaigns	235
Stychynska A. B.	
Interdependence of the democratization of society and national human rights practices	243
Shcherbyna N.	
Value foundations of determination of the orientation of social processes: comparative analysis of the views of S. Huntington and F. Fukuyama	249

Наукове видання

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 20

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 7,99. Наклад 100. Зам. № 213-6703.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл35.
Підписано до друку 30.04.13

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>
Свідectво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02