

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

# ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 29



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.

<b>ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР</b>	Конверський А. Є., акад. НАН України, д-р філос. наук, проф.
<b>ЗАСТУПНИК ВІДПОВІДАЛЬНОГО РЕДАКТОРА</b>	Руденко С. В., д-р філос. наук, доц.
<b>ВІДПОВІДАЛЬНИЙ СЕКРЕТАР</b>	Соболевський Я. А., канд.філос.наук
<b>РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ</b>	Л. В. Губерський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України; В. А. Бугров, канд. філос. наук, проф.; І. С. Добронравова, д-р філос. наук, проф.; Т. П. Кононенко, д-р філос. наук, доц.; 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. Харьковщенко, д-р філос. наук, проф.; В. Ф. Цвях, 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.
<b>Адреса редколегії</b>	01033, м. Київ, вул. Володимирська, 60 філософський факультет ☎ 239 32 81
<b>Затверджено</b>	Наказ МОН України №261 від 06.03.15 Постановою президії ВАК України № 1–05/4 від 22.04.11
<b>Рекомендовано</b>	Вченою радою філософського факультету від 27.02.17 (протокол № 6)

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.

Внесено до Російського індексу наукового цитування  
(ліцензійний договір № 374–06/2013 від 27 червня 2013 року)  
Внесён в Российский индекс научного цитирования  
(лицензионный договор № 374–06/2013 от 27 июня 2013 года)

### АРГУМЕНТАТИВНИЙ АСПЕКТ ТРАНСФОРМАЦІЇ ТЕКСТУ В ІНТЕРНЕТ-ДИСКУРСІ

*Визначено аргументативний аспект трансформації поняття "текст" у ньому через демонстрацію специфіки розуміння тексту в інтернет-дискусії. Виявлено, що специфіка тексту в інтернет-дискусії пов'язана з тим, що його складовими в цьому середовищі виступають такі візуальні знакові одиниці, як-от: смайли, емоді, стікери, мему та гіфки, які можуть не лише додавати йому емоційне забарвлення, а й виступати самостійними прийомами впливу.*

*Ключові слова: аргументація, текст, інтернет-дискурс, інтернет-комунікація, смайли, емоді, стікери, мему, гіфки, прийом впливу.*

У сучасному світі феномен комунікації проявляється як один з найважливіших фундаментальних компонентів системи глибинних, іманентних зв'язків людини з природою, культурою та суспільством. Феномен комунікації незмінно викликає істотний інтерес з боку представників багатьох галузей науки, виступаючи предметом досліджень філософії та психології, педагогіки і соціології, етики та лінгвістики, логіки та дисциплін логічного циклу.

З початку становлення філософської думки і понині простежується звернення до проблем спілкування, діалогу, комунікації. Ці питання вивчали в своїх роботах Арістотель, І. Кант, В. фон Гумбольдт, Ф. Шлейєрмахер, С. К'еркегор, М. де Унамуно, С. Франк, Г. Марсель, М. Гайдегер, М. Бахтін, М. Мерло-Понті, К. Ясперс та інші. Теоретичним проблемам філософії спілкування присвячені дослідження В. Вандишева, М. Кагана, А. Пономарьова, В. Соковніна та інших науковців.

Мета цієї статті – демонструючи специфіку розуміння тексту в інтернет-дискусії, визначити аргументативний аспект трансформації поняття "текст" у ньому.

У центрі уваги філософії завжди перебуває людина в різноманітні її зв'язків. Усе, що створено людиною або має до неї стосунок, є частиною культури. Комунікація виступає важливою частиною людського життя, а тому і частиною культури. Комунікація – явище складне і універсальне, її зміст і форми є предметом дослідження багатьох наук. Комунікація (від лат. communicatio – зв'язок, повідомлення) – спілкування, засноване на взаєморозумінні; повідомлення інформації від однієї людини до іншої або кількох інших [11, с. 101]. Електронні тексти виявляють динамічність, постійну мінливість мовної картини світу, мають яскраво виражений презентативний характер. Однак існують ще кілька особливостей, що відрізняють письмову мову від мови Інтернету. Письмова мова завжди ретельно продумана, перевірена і виправлена. В електронній ме-

режі правила письмової мови досить часто порушуються. Особливо це стосується чатів, форумів, коментарів, тобто тих ситуацій, які вимагають швидкого комунікативного реагування. Американський лінгвіст Д. Кристал [D. Crystal], описуючи мову інтернет-спілкування, пропонує таку формулу: усна форма мови + письмова форма мови + умови, надані комп'ютером [13, с. 28–48].

Засоби масової комунікації, постійно трансформуючись під впливом загальнокультурних змін принципів і критеріїв масового спілкування, виробництва нових стилів інформаційної взаємодії, локалізують або збільшують свої соціальні та просторові параметри і утворюють інформаційне поле соціуму. На сучасному етапі розвитку суспільства Інтернет як сукупність інформаційно-комунікаційних технологій і техніки є глобальним засобом комунікації, що конструює принципово новий інформаційний простір.

Як зазначає Д. Б. Свириденко у своїй дисертаційній роботі "Феномен віртуальної реальності в європейській філософії на рубежі ХХ-ХХІ вв. (історико-філософський аналіз)", поняття "віртуальна реальність" (*virtual reality*) уперше використав наприкінці 80-х років Жеронімо Ланьє [Jaron Lanier] відомий музикант, письменник і філософ. За останні роки розвиток інформаційних технологій і формування знань про них актуалізували необхідність дослідження віртуальної реальності. Комп'ютерна віртуальна реальність сформувалася відносно недавно, хронологічно вона є останньою з віртуальних культурних форм, у яких об'єктивується феномен віртуальної реальності. Базовою характеристикою комп'ютерної віртуальної реальності є інтерактивність, тому що попередні форми культурної віртуальної реальності не давали можливості суб'єкту активно втручатися в хід подій, сюжетну лінію тощо.

Віртуальна реальність є "живою" завдяки віртуальній комунікації, яка, через відсутність фізичної складової, має ряд особливостей. Однією з характеристик віртуальної комунікації є анонімність учасників, яка іноді може базуватися на омані, маніпулюванні і спробі формування помилкової думки про себе. З одного боку, Інтернет надає свободу самовираження, з іншого – відбувається тимчасова втрата реального тіла, статусу та інших характеристик. Таким чином, можемо говорити про ще один цікавий аспект означеної теми – проблему тілесності. Завдяки комп'ютерним технологіям людина може презентувати себе відповідно до модних настроїв сучасності, наприклад, ми можемо конструювати своє віртуальне тіло як забажаємо, без впливу на фізичне тіло: від татуювання та пірсингу до зміни статі. Не менш цікавим антропологічним аспектом людини ХХІ століття є "людина клікаюча" (від англ. *click* – натискання на кнопку комп'ютерної мишки). Однією з її особливостей є схильність до "зепінгу". Це явище виникло ще 1995 року, коли був винайдений пульт для перемикання каналів телевізора. Використовувався для характеристики індивіда, який постійно перемикає канали і не зосереджується. Щодо "зепінгу" в інтернет-комунікації, це блукання від одних сторінок до інших, у процесі яких формується точки зустрічі суб'єкта інформації [12, с. 116].

У цій роботі ми розглядаємо комунікацію в інтернет–мережі, враховуючи лише надрукований текст, без урахування відео та аудіо каналів передачі інформації. Звісно технічне забезпечення дозволяє наразі не лише писати текст, а й озвучувати його. Завдяки створенню всім відомого "Skype", де комуніканти можуть не лише чути один одного, а ще й бачити, а також розширенню можливостей месенджерів, текст можна не лише "набрати", а й записати за допомогою "voice message". Проте для аналізу аргументативного аспекту такого типу комунікації нам потрібен надрукований текст.

Поняттям "текст" користуються різні галузі науки: лінгвістика, літературознавство, філософія, семіотика, психолінгвістика та інші. Для лінгвістики тексту це поняття є основоположним. Специфіка зазначеного поняття полягає в його багатоаспектності, тому в наукових працях зустрічаємо різні його визначення. Текст трактують як інформаційний простір, мовленнєвий твір, знакову послідовність тощо. Оскільки текст несе певний сенс, то він виступає як комунікативна одиниця, об'єднана за змістом послідовність знакових одиниць, основними властивостями якої є зв'язність і цілісність. Існує велика кількість думок щодо розуміння тексту, його автора, комунікації, дискурсу.

М. М. Бахтін розглядає текст як висловлювання, що включене в культуру та відображає ніби три виміри часу: минуле, теперішнє і майбутнє [2, с. 181]. Тобто текст виступає як первинна даність міркування. Текст містить у собі синтез трьох часів, взаємний рух: із теперішнього в минуле і майбутнє, із минулого і майбутнього в теперішнє. Цей шлях можна продемонструвати як взаємозв'язок між героєм, автором та читачем.

У дослідженнях, у яких аналізується проблема тексту, важливим залишається розгляд тексту через призму авторства. У своїй праці "Проблема тексту в лінгвістиці, філології та в інших гуманітарних науках" М. М. Бахтін пише: "Там, де немає тексту, немає і самого об'єкта для дослідження мислення. Текст – письмовий або усний є практично унікальною, неповторною та єдиною формою, завдяки якій можна заявити про себе" [2, с. 192]. Головним призначенням тексту, за М. М. Бахтіним, є його унікальність, неповторність, одиничність. Текст завжди формується на зіткненні двох суб'єктів. Також він виділяє два поля тексту: загальноприйнятий та зрозумілий код передачі – мова та розуміння, тобто смисл, який виходить за рамки тексту. Ми маємо певну тріаду єдності автора, тексту, другого суб'єкта. Для того щоб текст був зрозумілим, він має бути адаптований до того, ким він буде сприйматись. Мається на увазі, якщо ми вступаємо в комунікативне поле з людиною, яка володіє лише російською мовою, то ми будемо використовувати код зрозумілої для неї мови. Те саме можна екстраполювати і на комунікацію, що відбувається в інтернет–мережі, де текст ми сприймаємо більш широко і вважаємо, що той самий мем чи смайл (стікер) може виступати закодованим текстом, який розрахований на сприймання конкретною людиною чи групою людей. М. М. Бахтін інтерпретує текст з вбудованою схильністю до діалогу. У такому випадку автор у процесі комунікації зверта-

ється як до іншого, так і до самого себе. Тобто текст є чимось живим і спрямованим на розуміння іншого. Аналізуючи комунікацію в соціальних мережах, можна встановити, що будь-який наш текст, який може називатись заміткою чи коментарем, чекає на розуміння та відповідь. М. М. Бахтін розглядає діалог, як універсальне спілкування, як основний принцип людського існування, як єдиний канал для розуміння та розкриття буття. Він досліджує модель: автор-текст-реципієнт. Така сама модель присутня й у віртуальній комунікації. (Під віртуальною комунікацією маємо на увазі комунікацію в інтернет-мережі).

Отже, філософія тексту М. М. Бахтіна є діалогічною, що є важливим для подальшого дослідження тексту в інтернет-дискурсі. У концепції М. М. Бахтіна важливу роль відіграє автор тексту. Щодо художніх текстів, то він стверджує, що в літературному творі читач читає та відтворює авторський задум. Тоді як Р. Барт виголошує протилежну позицію, відповідно до якої автор помер задля читача. Читач лише бачить зв'язок слів між собою та намагається його розплутати та прослідкувати взаємозв'язок у тексті [1, с. 386].

Ідея дегуманізації мистецтва породила концепцію смерті автора. Р. Барт пише про автора художнього тексту: "Зник міф про письменника як носія цінностей" [1, с. 389]. Отець – саме так, вдаючись до метафори, вчений характеризує автора тексту, який є деспотичним і самодержавним. Р. Барт наголошує, що в тексті немає запису про батьківство і таким чином особистість письменника позбавлена влади над твором, що з його волею навіть знайомитись не треба, її слід забути. Р. Барт різко протиставляє автору живий текст. Наразі, вважає він, на зміну автору приходять скриптор (той, хто пише), який "несе в собі не пристрасті, настрої, почуття або враження, а тільки такий неосяжний словник, з якого він черпає свій витвір, який не зупиняється" [1, с. 390]. Р. Барт вважає автора примарою, він відсутній до написання тексту, а також після того, як текст завершено. Усю повноту влади над написаним отримує лише читач. Ситуація, яка має місце у "віртуальному середовищі", розгортається зовсім за протилежним сценарієм. Окрім самого тексту, який сприймається читачем (читачами), важливим є саме автор. Особливо це загострюється в ситуації інформаційних атак, коли на перше місце виходить саме той, хто пише, він же і несе відповідальність за свій текст.

В основу концепції Р. Барта покладено ідею, що немає меж активності читача, його повної незалежності від творця твору. Р. Барт довів її до крайності і протиставив одне одному читача і автора як нездатних до спілкування, поляризував їх, заговорив про непереборні чужість і ворожість одне до одного. При цьому свободу та ініціативу читача він осмислює як свавілля. Концепцію Р. Барта щодо смерті автора тексту художнього твору, на нашу думку, не можна екстраполувати на розуміння ролі автора у формуванні тексту інтернет-дискурсу.

Останнім часом поряд із поняттям "текст" розглядається поняття "дискурс". Поняття щодо розуміння тексту та дискурсу має безліч шляхів вирішення. Текст є результатом мовленнєвої діяльності, який реалізу-

ється в усній або письмовій формі. Текст завжди має тему чи кілька тем, які пов'язані ієрархічно. Він виливається в кінцеву і зафіксовану форму. Важливо розуміти, що дискурсивний процес не можливий без основоположного тексту. Відображення розмежування поняття "текст" і "дискурс" провів Т. А. ван Дейк у своєму трактаті "Стратегії розуміння зв'язного тексту" [5, с. 174]. Проте у зазначеній роботі терміни постійно плутаються. Це зрозуміло, оскільки англ. "discourse" вживається як у значенні тексту, так і просто розмови. Виходячи з такої ситуації, дискурс розуміється як текст, який занурюють в життя. Текст може бути написаним чи промовленим, проте дискурсом його неможливо назвати, оскільки важливим є розуміння та ставлення іншого, того хто читає/слухає. Дискурс неможливий без зворотної реакції співрозмовника, інакше на цьому закінчиться сам процес. Не отримавши зворотної зв'язки, відправник повідомлення зайде в глухий кут, тому що поточна ситуація не буде підтримана. Щодо тексту, цей момент не має ніякого значення. Відправнику буде в принципі не важливий результат повідомлення. Його роль полягає лише у відправці тексту. Дискурс, як живий організм, народжується, живе і вмирає, коли предмет, який обговорюється, втрачає свою актуальність. Текст, у протиставленні до дискурсу, є вічним. Текст – за сіб і одиниця комунікації. Дискурс – форма, у якій ця комунікація відбувається. Текст зазвичай дає поживу для роздумів, тоді як дискурс і є сам процес міркування. Переключаючись у площину інтернет–комунікації, зазначимо, що дискурс є пролонгованим, тобто таким, що може жити вічно чи зникнути за одну мить. Час у "Мережі" ніби зникає, а поле дискурсу може довго залишатись незмінним. Із появою соціальних мереж спілкування вийшло на новий рівень. Тепер кожна сторінка, "профіль" (*profile*) – не просто відомості про індивіда, а й його світ з усіма уподобаннями, соціальним статусом, думками, тощо – є текстом. Наприклад, викладаючи свою думку щодо певного питання, ми пишемо текст, дискурс починається тоді, коли з'являється перший коментар – активне ставлення щодо виголошеної думки. Іншими словами, автор занурюється в дискурсивний простір тієї науки або того знання, на тлі якого народжується конкретний текст, використовуючи всі можливості дискурсу з метою аргументованого викладу своїх поглядів, припущень, висновків. Зазначимо, що якщо дискурс є складна система ієрархії знань, що включає знання про світ, про який говорять, про мову, якою розмовляють, і знання про доречність ситуації, то і текст, будучи початком, основою, результатом дискурсу, ймовірно, може розглядатися як представлення практично ідентичної ієрархії знань. З плином часу коментарі припиняються і дискурс ніби завмирає. Проте він також швидко може і відновитись. У ситуації реального спілкування дискурс розгортається та діє, проте варто одному з двох учасників зникнути і дискурс "вмирає".

А. Т. Ішмуратов визначає дискурс таким чином: "Дискурс – текст, створений учасниками, які мають певні інтереси, пов'язані з інтерпретацією їхньої реальності, це процес створення, конституювання, виправдання, утвердження певних принципів спільної діяльності, соціального

порядку" [6, с. 9]. За А. Т. Ішмуратовим, важливим компонентом дискурсу є консенсус: "Підтвердження консенсусу є акт легітимації" [6, с. 10]. Проте він зазначає, що дискурс відбувається при зіткненні думок, є конфліктогенним, і логіка покликана допомогти у досягненні консенсусу.

Формуючи розуміння тексту та дискурсу, слід зазначити, що дискурс у широкому розумінні є комунікацією, процесом спілкування, діалогом. Діалог є терміном, яким можна поєднати текст та дискурс. Звісно, діалог може бути як за наявності "іншого", так і з власним "я". Важко не погодитись з поглядами М. М. Бахтіна на те, що важливим залишається діалог. Для нашого дослідження важливо зазначити, що вся інтернет-комунікація (у вузькому розумінні – спілкування) є діалогом.

Наразі Інтернет перетворився на інформаційно-комунікативну царину, яка поширює свій вплив на всі сфери життя. Беручи до уваги у цій роботі текст без голосових повідомлень, а саме спілкування, не пов'язане зі звуковим та/або відео передаванням інформації, акцентуємо увагу на одній особливості інтернет-дискурсу. Інтернет-комунікація призвела до нейтралізації питання щодо різниці письмової та усної мови, що є характерним саме для інтернет-дискурсу. В інтернет-месенджерах, у чатах, у блогах, на форумах, у соціальних мережах продукуються тексти що поєднують два типи мови. Можна стверджувати, що інтернет-спілкування може бути набагато більш емоційним та виразним, адже легше написати, аніж сказати. Тут, на нашу думку, влучними є слова В. Пелевіна: "У мене б пальці не змогли так написати" замість відомого: "У мене язик не зміг таке промовити" [9, с. 185].

Сфера функціонування мови в рамках інтернет-дискурсу передбачає весь спектр письмової мови, а саме: текст у вигляді замітки, текст як коментар, як смайли (або емотікони), як емодзі, як наклейки, як меми, як гіфки (це все є тексти, які представлені в незвичному вигляді). Проте вони несуть важливе навантаження. У процесі комунікації ми завжди звертаємось до візуальних образів. Вони можуть доповнювати, уточнювати наші слова або ж взагалі замінити. Наприклад, дорожні знаки, їх легко ідентифікувати та зрозуміти незалежно від культурного середовища (наприклад, знак "STOP"), таблички зі знаками (так, перекреслена цигарка означає заборону на паління в певному місті). М. В. Березняк окреслює це так: "Такі знаки не прив'язані до конкретної мовної культури, до граматики чи фонетики, та вже стали міжнародними" [3, с. 43]. Окремим видом природньої мови, яка спирається на візуальне сприйняття, є мова глухонімих. Таку саму характеристику можна дати вище перерахованим особливим "текстам" інтернет-простору.

Важко нині знайти людину, яка не мала б власного профілю в соціальних мережах. Завдяки останнім кожний користувач має свій власний "щоденник", де зберігається уся історія життя індивіда: фотографії, відео, репости публікацій, власні замітки (пости). Пост – це текст, який може бути коротким (із кількох речень) або статтею (власні думки на вільну тему, ставлення до небайдужого). І надалі відбувається активне ставлення користувачів до написаного, яке виражається в ко-



ментарях (можуть бути як звичайним текстом, так і смайлом, наклейкою, гіфкою, мемом тощо).

Такий різновид тексту в інтернет-дискурсі, як коментар, може бути поясненнями до основного тексту спілкування, зауваженням. Тексти коментарів зазвичай характеризуються використанням наказового способу, великою кількістю розмовних і жаргонних лексичних одиниць, оклику пропозицій, а відповідно, і значно більшою кількістю помилок, аніж у текстах постів. Це пов'язано з бажанням комунікантів наблизитися до рівня розмовної мови. Під час вітання, прощання, вираження згоди або незгоди відбувається графічна фіксація усних варіантів відповідних реплік. Також спостерігається досить часто використання в текстах коментарів абrevіатур. Завдяки коментарям можна оцінити цінність основного тексту (тобто того, який аналізується; ним може бути коротка замітка, стаття тощо). Коментарі, іноді, можуть бути ціннішими за сам запис, адже краще розкривають суть викладеного матеріалу. Отже, коментар – це такий текст до тексту. Варто зазначити, що активні словотвірні процеси є характерними для інтернет-текстів загалом. Особливість мовного спілкування учасників в мережі Інтернет полягає у використанні не тільки інтернет-жargonу, але і в поєднанні лексичних одиниць, що належать до різних стилів і регістрів мови, відповідно до прагматичних установок і цілей спілкування [4, с. 15]. Наприклад, тексти соціальних мереж представлені текстами постів, які є підготовленими авторськими повідомленнями і текстами коментарів різних авторів. Тексти постів характеризуються інформативністю, точністю, експресивністю, тоді як основними комунікативними характеристиками текстів коментарів є стислість і емоційність.

Завдяки появі смайлів текст ніби оживає, отримує настрій, який з легкістю зчитується адресатом, вони сприяють конкретизації змісту повідомлення, надають йому емоційно-експресивного забарвлення. Наприклад емодзі (ідіограма і смайлик) – графічна мова, яка вперше виникла в Японії, передає не просто настрій, а має більш ширший контекст впливу на адресата. Прикладом емодзі є графічне зображення білого лотоса, яке в японській культурі, означає досконало виконане домашнє завдання. Можна навіть сказати, що зазначені вище закодовані графічні зображення зробили емоційну революцію в спілкуванні он-лайн. Смайл, у логіці, можна розглядати як предикат, який має своє смислове навантаження, індивіди одного культурного середовища можуть зчитувати ці коди і розуміти без слів про що йде мова. Наступним кроком до "оживлення" спілкування в Інтернеті були наклейки, які захопили соціальні мережі "Facebook", "Vkontakte" та месенджери "Viber", "Telegram" та ін. Наклейкою є міні картинка, на якій зображені різноманітні персонажі, які накладають емоцію на текст. У цьому випадку слова вже не потрібні, адже картинка передає не просто настрій чи емоцію, а стан речей.

Наступним "помічником" в інтернет-комунікації є мем – легко пізнаваний текст або зображення з текстом і без нього. Він може бути у вигляді фрази (висловлювання), картинки, відео або звукового ряду. Виникають стихійно, швидко розповсюджуються, відносно швидко зникають;

несуть ґрунтовне смислове та емоційне навантаження, тобто виражають не лише емоцію, а саме стан. Основним недоліком деяких мемів є вузька специфіка (якщо мем створений на основі серіалу, який не є популярним, то аудиторія, яка зрозуміє смисл такого зображення, різко зменшується). Мем порівнюють з геном, що вбудований в інтернет-спілкування. Серед найупізнаваніших є мем "Фейспалм", мем "Покер фейс", мем "Тоні Старк", мем "Жалю та плачу" тощо. Зазначимо, що меми можуть виступати різними типами аргументів. Наприклад, мем "Жалю" може апелювати до психологічного стану співрозмовника і виступати "аргументом до жалю" (посилання на скрутні обставини з метою викликати співчуття), додавати емоційного забарвлення до написаного тексту.

Гіфки – анімаційне зображення (може бути циклічним, тобто безкінечне повторення однієї анімації), це можуть бути вирізки сцен із фільмів, демонстрація жестів. Кожен користувач може створювати власний файл, надаючи йому специфічного змісту. Гіфку можна розглядати як "аргумент до авторитету". Ідеться про ситуацію, коли співрозмовник замість наведення аргументів для обґрунтування своєї точки зору намагається спиратися на авторитет, на його ідеї, погляди тощо. В інтернет-комунікації останнє репрезентується у зображенні певних жестів чи ситуації з фільму, мультсеріалу, де авторитетом виступає відома багата особа. Також гіфка може виступати "аргументом до палки" та містити певні погрози.

Зазначимо, що в інтернет-дискурсі відбувається трансформація тексту, де кожна гра слів, використання різноманітних допоміжних засобів (про які йшлося вище) можуть розглядатись як прийоми впливу. Під впливом мається на увазі такий вид взаємодії між учасниками комунікації коли один з них, застосовуючи певні прийоми, намагається переконати співрозмовника в доцільності своєї аргументації. Реалізація процесу переконання може бути в тексті замітки (посту), де міститься аргументована позиція автора з певної теми, також – у коментарях, де наявне оціночне ставлення читача до написаного. Вплив може трансформуватися в маніпулювання, тобто у вид взаємодії між сперечальниками, коли один з них, застосовуючи певні прийоми, свідомо намагається проконтролювати поведінку, дії іншого, спонукає його вести себе так, як йому вигідно. Щодо цього аспекту, явним показником такого впливу може бути коментар, про який йшлося вище. Зазначимо, що коментар – це не лише надрукований на клавіатурі текст, ним також може бути супроводжуючий смайл (надає емоційного забарвлення), гіфка (демонструє жест чи реакцію), мем (дотепний чи іронічний коментар стосовно написаного).

Розрізняють кілька напрямів впливу на співрозмовника: прийоми мовного, прийоми психологічного впливу, прийоми невербального впливу тощо. Серед форм мовного впливу виділяють пряму та непряму. Пряма форма – така форма написання тексту, коли індивід вкладає у смисл своїх слів лише буквальне їхнє значення, "називає речі своїми іменами". Автор напряму виголошує власну думку, така форма характеризується точністю та послідовністю. Непряма форма – така форма подання тексту, коли індивід вкладає у написане не лише те, про що йдеться, а дещо

більше. Автор свідомо обирає такий стиль викладу думок, за якого сприймання тексту може різнитись відповідно до того, хто читає. Недоліком є те, що автора можуть неправильно зрозуміти. Прикладом такої форми впливу може бути текст замітки (посту). Проявом же того, як такий текст розуміється, служить коментар. Стосовно останнього, то він також може мати різну із зазначених форм впливу.

Підсумуємо вищезазначене. Інтернет сьогодні є тим середовищем, у якому виникає характерне для сучасної епохи нове створення, а саме, так звана письмова розмовна мова електронної комунікації, яка характеризується активним використанням елементів неформальної розмовної мови і графічних символів. Характерними рисами інтернет-дискурсу як функціонального різновиду діалогічного і монологічного мовлення є нелінійність і відкритість, відсутність часових і просторових меж, існування у складній жанровій системі, специфічна лексика. Аналіз комунікації в інтернет-просторі, а саме, надрукованого тексту, без урахування аудіо-меседжів та відео-зв'язку, дозволяє говорити про наступне: текст виступає комунікативною одиницею, об'єднаною за змістом послідовністю знаків, основними властивостями якої є зв'язність і цілісність. Текст у звичному його розумінні, репрезентований у вигляді замітки, посту або коментаря, не зникає з простору інтернет-комунікації. Специфіка тексту в інтернет-дискурсі пов'язана з тим, що його складовими у зазначеному середовищі виступають такі візуальні знакові одиниці, як-от: смайли, емодзі, наклейки (стікери), меми та гіфки, які можуть не лише додавати йому емоційне забарвлення, а й виступати самостійними прийомами впливу. Зазначене виступає аргументативним аспектом трансформації поняття "текст" в інтернет-дискурсі.

#### Список використаних джерел:

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Р. Барт. – М., 1994. – С. 384–391.
2. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М. : Просвещение, 1979. – 424 с.
3. Визуальный образ (Междисциплинарные исследования) / отв. ред. И. А. Герасимова – М. : Ифран, 2008. – 247 с.
4. Дедова О. В. О специфике компьютерного дискурса / О. В. Дедова // Русский язык: Исторические судьбы и современность: тезисы. – М., 2004. – С. 39–61.
5. Дейк Т. А. ван. Стратегии понимания связного текста / Т. А. ван Дейк, В. Кинч // Новое в зарубежной лингвистике. – М., 1988. – С. 153–210.
6. Ішмуратов А. Т. Логіка соціального дискурсу/ А. Т. Ішмуратов // Філософська думка: Український науково-теоретичний часопис. – К. : Ін-т філософії НАНУ. – 2000. – № 2. – С. 9.
7. Минаков А.В. Некоторые психологические свойства и особенности Интернет как нового слоя реальности / А. В. Минаков. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://cyberpsy.ru/2011/04/minakov-a-v-nekotorye-psixologicheskie-svoystva-i-osobennosti-internet-kak-novogo-sloya-realnosti/>
8. Карпа И. Б. Язык и Интернет: Функциональные характеристики и эффективность интерактивной коммуникации / И. Б. Карпа // Язык и культура. – К., 2009. – Вып. 11. – Т. VII (119). – С. 192–200.
9. Пелевин В. Шлем ужаса: Креатифф о Тесее и Минотавре / В. Пелевин. – М. : Открытый Мир, 2005. – 224 с.
10. Сапон Г. М. Экстралингвистические факторы интернет-общения. Мэм как концептуально-языковая система виртуальной реальности / Г. М. Сапон // В мире социальных коммуникаций, 2011. – № 4. – С. 106–109.

11. Словник іншомовних слів: 23000 слів та термінологічних словосполучень / уклад. Л. О. Пустовіт та ін.. – К. : Довіра, 2000. – 1018 с.
12. Тарасенко В. В. Антропология Интернет: самоорганизация "человека кликающего" / В. В. Тарасенко // Общественные науки и современность. – 2000. – № 5 – С. 111–120.
13. Crystal D. Language and the Internet / D. Crystal. – 2-d ed. – Cambridge : Cambridge University Press, 2006. – 318 p.

Надійшла до редколегії 10.01.17

**A. A. Белоус**

### **АРГУМЕНТАТИВНИЙ АСПЕКТ ТРАНСФОРМАЦІИ ТЕКСТА В ІНТЕРНЕТ-ДИСКУРСЕ**

*Определен аргументативний аспект трансформації поняття "текст" в нем с помощью демонстрації специфіки розуміння тексту в інтернет-дискуссе. Установлено, що специфіка тексту в інтернет-дискуссе зв'язана с тем, що его составляющими в этой среде выступают такие визуальные знаковые единицы, как: смайлы, емодзи, стикеры, мемы и гифки, которые могут не только добавлять в него эмоциональную окраску, а и выступать самостоятельными приемами влияния.*

*Ключевые слова: аргументация, текст, интернет-дискурс, интернет-коммуникация, смайлы, емодзи, стикеры, мемы, гифки, прием влияния.*

**A. O. Bilous**

### **ARGUMENTATIVE ASPECT OF THE TEXT TRANSFORMATION IN THE INTERNET-DISDISCOURSE**

*Defines the argumentative aspect of the transformation of the concept of "text" in the internet-discourse by demonstrating the specificity of understanding of the text in it. It is established that the specificity of the text in the internet-discourse is connected to the fact that its constituents in this environment are such visual symbolic units as: smileys, emoji, stickers, memes, and GIFs that are able to not just add to it emotional coloring, but also act as independent methods of influence.*

*Keywords: argumentation, text, internet-discourse, internet-communication, smileys, emoji, stickers, memes, GIFs, method of influence.*

**СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ Б. РАССЕЛА В США**

*Розглядаються погляди Бертрана Рассела на політику та культуру Сполучених Штатів Америки ХХ ст. та особливості суспільно-політичної діяльності філософа щодо політики США. Багатогранність постаті видатного мислителя проявилася у діаметрально протилежних поглядах щодо американізму: від захоплення лібералізмом та ідеалізацією прав людини до гострої критики зовнішньої політики Сполучених Штатів Америки та визнання ілюзорності американської мрії. Прослідковується зміна світоглядних орієнтирів філософа, завдяки аналізу його текстів, белетристики, біографічних відомостей та робіт укладачів текстів Б. Рассела в Америці.*

*Ключові слова: Бертран Рассел, Америка, культура, політика, західна філософія.*

Бертран Рассел – одна з найвідоміших постатей в історії філософії ХХ ст. Звісно, історико-філософський аналіз творчості британського філософа не може обмежитись лише аналізом праць, адже мислитель протягом свого життя мав активну громадську позицію, вів суспільно-політичну діяльність, що такою відобразилось на становленні його світоглядних настанов та подальшій творчості. У 1973 р. виходить праця "Америка Бертрана Рассела: його трансатлантичні подорожі та праці" ("Bertrand Russell's America: His Transatlantic Travels and Writings"), присвячена поглядам британського філософа на Сполучені Штати Америки, їх вплив на світ у період з 1896 по 1945 роки. Ці тексти містять відомості про сім подорожей філософа до США. Здійснивши аналіз цих джерел, можна виокремити та дослідити зміни в світогляді мислителя, визначити особливості філософських поглядів Б. Рассела щодо США та прослідкувати взаємний вплив ідей американської інтелектуальної спільноти та британського філософа. У 1984 р. виходить другий том цієї збірки, що охоплює період з 1945 до 1970 року включно.

Особистісне ставлення Б. Рассела до Сполучених Штатів Америки дуже влучно вихопили з періодики упорядники текстів Б. Рассела Баррі Фейнберг (Barry Feinberg) та Рональд Касрілс (Ronald Kasrils) у праці з публіцистикою філософа "Дорогий Бертран Рассел" ("Dear Bertrand Russell", 1969): "Мої [Б. Рассела] перші лекції у вашій країні були в 1896 р., а мої останні – у 1951 р., так що я мав досить великий досвід Сполучених Штатів" [4, р. 154]. Зацікавленість Сполученими Штатами проявилася у Б. Рассела ще в дитинстві, у його молоді роки багато однолітків "...які сподівалися реформувати світ відправився в Америку, щоб дізнатися, як це зробити" [5, р. 328]. У есе "Чи можуть американець та британець бути друзями?" ("Can Americans and Britons be Friends?") Б. Рассел прагне критично переосмислити стосунки Британії та Америки на предмет взаєморозуміння. Батьки були виховані у дусі вікторіанського консерватизму, втім їх також цікавили демократичні процеси які протікали у Новому Світі, навіть більше, вони відвідали молоду країну у 1867 р., одразу ж по завершенню Громадянської війни (American Civil War). Там

вони знайшли нових ідейних друзів серед представників ліберальних поглядів. Молодий Б. Рассел так само був натхненний ліберальними ідеями традиційних вігів. Партія віг вважається попередницею Ліберальної партії, заснованої в 1859 р. Так само вплив Джона Стюарта Міля (John Stuart Mill, 1806–1873), британського філософа та політика, прихильника лібералізму та етики Джеремі Бентама (Jeremy Bentham, 1748–1832) визначили погляди молодого філософа на ідеї свободи та рівності. Особливо Б. Рассела надихали праці видатних американських постатей: Томаса Джефферсона (Thomas Jefferson, 1743–1826) та Томаса Пейна (Thomas Paine, 1737–1809), адже вони так само вважали Америку "романтичною країною свободи". Утім, такі погляди молодого філософа явно контрастують з поглядами дорослого Б. Рассела, який незадовго до смерті різко критикував Сполучені Штати та їхню політику, особливо щодо війни у В'єтнамі. Свої критичні розмисли про злочини США у В'єтнамі філософ опублікував у праці "Військові злочини у В'єтнамі" та створив Трибунал з розслідування таких злочинів. У британській та американській пресі переважно визнавали заслуги Б. Рассела в математиці та логіці, називали його геніальним, але щодо політичних поглядів, з часом почали звинувачувати у нав'язливому "антиамериканізмі".

Загалом Б. Рассел відвідав Сполучені Штати дев'ять разів, у тому числі це був період тривалого проживання під час Другої світової війни, коли більшість науковців Європи шукали захисту за океаном. Він читав лекції в численних коледжах і університетах, обіймав професорські посади в університетах Гарварда, Чикаго та Каліфорнії. Численні публікації книг та статей у журналах розширили коло знайомих серед американської інтелігенції, з якими він підтримував активне листування.

Раннє захоплення Б. Расселом американськими надіями на розквіт поваги до особистості співзвучне з настроями Ж. Марітена, які описав дослідник американської філософії Я. Соболевський в статті "Американський період в філософії Ж. Марітена": "Перебування в Америці сприяло тому, що Ж. Марітен детально розглянув загальнолюдські, політичні та соціальні права особистості. На його думку, саме людська гідність стала головним стимулом розвитку американської цивілізації. Його інтелектуальна робота отримала своєрідне завершення у Міжнародній декларації прав людини, котра стала прототипом майбутньої Загальної декларації прав людини ООН (10 грудня 1948 р.) Сполучені Штати Америки могли стати, на думку філософа, зразком для Європи" [2, с. 46]. Під поняттям цивілізованості Б. Рассел розумів відмову від варварських звичок та імпульсів, прагнення свобод та добре ставлення до людини, основою та запорукою яких безсумнівно має стати освіченість людини. Британський мислитель на початку 1945 р. з впевненістю заявляв, що значний американський вплив буде здійснюватись з "розумом і гуманно". У багатьох своїх лекційних турне по Америці Б. Рассел не приховуючи шанобливого ставлення, наголошував на побаченні ним величі Америки на світовій арені. Наприклад, у журналі "Рассел: журнал досліджень Бертрана Рассела" ("Russell: the journal of Bertrand Russell studies") дослідник Лестер Денонн (Lester E. Denonn, 1901–1985) опублі-

кувавши огляд на книгу Б. Фейнберга та Р. Касрілса, високо оцінив цю роботу, наводячи слова самого Б. Рассела: "Америка єдина держава у сучасному світі що має стабільність. Існує в Америці здатність до нерегаламентованого (unregimented) кооперативного підприємства, яке не має рівних ніде у світі ... культура Америки покращилася, тоді як в Європі погіршилася ... Здатність вести світ як політично, так і в культурному плані, безсумнівно, стане притаманною Сполученим Штатам, і я твердо вірю, що з цією здатністю прийде необхідна мудрість, якої не було в минулому у країн, що сягали подібного становища" [3, р. 15–16].

Б. Рассел не обмежився діяльністю як філософ, адже за його життя світ кидав виклики, на котрі він вже як публіцист та політичний діяч не міг не зреагувати: виступав на мітингах суфражисток, дотримувався активної пацифістської позиції, виступав з просвітницькими лекціями. Серед викладачів Кембриджа лише він не побоявся виступити з різкою критикою політики країн Антанти, за що отримав ще більшу популярність серед своїх студентів і був звільнений з посади викладача.

Втім, як зазначають Б. Фейнберг та Р. Касрілс, романтичні увялення Б. Рассела щодо Америки швидко розвіялися. Як вже зазначалось, Перша світова війна викликала серйозні зміни в світогляді мислителя, і вперше Б. Рассел став брати участь в соціальних і політичних акціях. Проте тут варто зауважити, що не завжди Б. Рассел залишався пацифістом. Наприклад, він навіть запропонував класифікацію війн: війни для самозахисту, колонізаційні, принципів та престижу. Війни принципів, колонізаційні та для самозахисту можуть бути виправдані щодо їх цілей, лише війни престижу не мають виправдання. У 1947 р. він виступив на захист агресії проти Росії. Звісно, філософ бачив слабкість радикальних сил Америки і тому намагався допомогти своїми публічними виступами та статтями. Активне зростання впливу Сполучених Штатів як домінуючої світової держави, змусило філософа звернути свою увагу на роль Америки в міжнародній політиці. У 1922 р. Б. Рассел написав: "Надії та страхи світу, імовірно, протягом наступних п'ятдесяти років залежатимуть від того, як Америка буде використовувати свою величезну силу" [5, р. 220]. Надалі він проявив себе як критик американського капіталізму, а у другій половині 20-х років XX ст. здійснював активну пропаганду соціалізму, навіть більше, вважав, що майбутнє Америки мусить бути соціалістичним, цей крок необхідний для розв'язання світових проблем.

Зацікавленість Б. Рассела проблемами Америки та американського світогляду з роками лише розвивається, що безпосередньо впливає на сферу його поглядів. З країни, у якій він знайшов ідеалізовані права людини, Сполучені Штати Америки перетворилися в його поглядах на державу з жахаючою нерівністю у питаннях багатства та влади, свобод та рівностей особистості. Він зіткнувся з проблемами академічної та громадянської свобод, з расизмом та проблемами меншин, тому поставив собі за мету сприяти розвитку ліберальних і толерантних відносин. Окрім внутрішніх проблем Америки, зовнішня політика цікавила його не менше. В книзі "Вплив науки на суспільство" ("The Impact of Science on Society, 1953) Б. Рассел звертає увагу на цікаву обставину: "Коли я впе-

рше став політично свідомим, Британська імперія здавалася вічною, загроза для британської військово-морської переваги була немислимою, країна була аристократичною, багатою та ще більше збагачувалася. Важко відчувати себе як вдома особливо в світі ... Американського домінування" [7, р. 102–103].

Наука мала виконати роль медіатора суспільних та політичних процесів у світі, а освіта мала стати потужним засобом для перетворення суспільства, щоб врешті змінити погляди на сім'ю, мораль, сексуальність, втім такі ідеї не могли не викликати ворожості до себе. Починаючи з 1940-х років Б. Рассел відчув на собі так зване "полювання на відьом", адже з'явилися противники, котрі намагалися позбавитися від філософа у своїй країні (США). Утім, більшість вважала філософа символом розуму та здорового глузду, тому що відчувала дуалістичне ставлення мислителя до Америки, з одного боку – критика політики, з іншого – шанобливе зацікавлення та пропаганда гуманності в США.

Наприклад, у 1966 р., виступаючи на радіо, Б. Рассел звертається не до президента чи сенатора, а до простого пересічного солдата, який воює у В'єтнамі. Про цей виступ можна дізнатися з книги Б. Рассела "Військові злочини у В'єтнамі" ("War Crimes in Vietnam, 1967") з 10 глави: "Це Бертран Рассел говорить до тебе на радіо сил Національного фронту визволення Південного В'єтнаму. Я говорю до тебе, американський солдате, з метою пояснити тобі, як твій уряд зневажив твої права, посилаючи тебе окупувати країну, мешканці якої єдині у своїх поглядах на Сполучені Штати, як на агресора" [8, р. 107]. У цій книзі Б. Рассел описує неприкрашену правду про війну у далекій тропічній країні. Він стверджує, що для того, щоб зрозуміти цю війну, ми повинні розуміти Америку. При цьому ми повинні розуміти, що расизм, неповага до меншин створили в Сполучених Штатах специфічний клімат, через який американцям важко зрозуміти, що насправді вони робили у В'єтнамі. Свідченням пошуку мирного існування з країнами Сходу є співпраця Б. Рассела з Хо Ши Міном. Революційний лідер Північного В'єтнаму Хо Ши Мін також заручився підтримкою Б. Рассела в своїй боротьбі за незалежність В'єтнаму. У своїй промові для учасників Трибуналу з військових в 1966 р. філософ зазначив, що Трибунал скликано, щоб мати можливість дослідити й оцінити характер війни Сполучених Штатів у В'єтнамі. Філософ впевнено зазначав, що не знає іншого конфлікту, в якому різниця сил між сторонами конфлікту була б настільки великою. Нехай цей трибунал зможе запобігти злочину мовчання" [8, р. 56]. Тут в своїх закликах Б. Рассел співзвучний з "відповідальністю за недіяння" перед вбивцями та "мовчанням" перед антигуманними законами, про котрі заявляв К. Ясперс.

Дві дружини Б. Рассела були американками, тому він жартівливо відповідав на звинувачення у антиамериканізмі, мовляв, половина ж його дружин були американками, який тут антиамериканізм. Незважаючи на те, що подібні жарти американське суспільство сприймає вкрай негативно, про що писав один з найвідоміших журналів ХХ ст. "Time", і те, що американське суспільство не сприймає критики, а надто британської, Б. Рассел, на диво, став тим, до кого американці все ж дослухались.



Власне, тому суспільні ідеали Б. Рассела, його боротьба за мир та вічний пошук справедливості прослідковуються у тривалих стосунках мислителя зі Сполученими Штатами.

Перший біограф Б. Рассела Алан Вуд (Alan Wood, 1914–1957) зазначає, що філософ не написав повноцінної роботи про Америку, натомість він одним із перших дослідив німецький мілітаризм і більшовицький комунізм, які і стали визначальними для світу в наступні десятиліття [9, р. 36]. Сам Б. Рассел іронізував з цього приводу, мовляв, що вигадав для себе епітафію: "Він жив протягом шести років в Америці і не написав про це книгу" [9, р. 145].

Роботи Б. Рассела, що хоча б частково присвячені Америці, починають виходити друком в американських періодичних виданнях незадовго до вступу Америки в Першу світову війну. Філософа цікавлять передусім серйозні політичні та соціальні проблеми, але він не залишає поза увагою питання, що стосуються американського способу життя. Як філософ, Б. Рассел став відомою академічною фігурою, проте, як бачимо, він також звернувся розв'язання таких суперечливих питань, як реформування освіти, сексуальна мораль, жіноче виборче право, соціалізм, фашизм, більшовизм і Росія, розвиток Китаю, пацифізм, індустріальне суспільство та релігія, а також став борцем в антивоєнних і антиядерних кампаніях. Книги, листи, тексти лекцій відображають розвиток поглядів Б. Рассела на Америку. Численні листування з англійськими та американськими друзями та колегами є безцінним джерелом матеріалу для історико-філософського аналізу поглядів мислителя.

Американський прагматизм Б. Рассел назвав "новою назвою старих способів мислення". В праці "Мудрість Заходу" філософ зазначає, що цей напрям, на його думку, не має конкретних завдань та цілей, а є радше способом спілкування зі світом. В американській філософії нашого часу, на його думку, домінує видозмінена форма прагматизму (Дж. Дьюї).

Також у збірці "Америка Бертрана Рассела" ("Bertrand Russell's America: His Transatlantic Travels and Writings. Volume 1, 1896–1945") опублікована стаття Б. Рассела "Нова філософія Америки" "The New Philosophy Of America", уперше опублікована в Лондоні (London, May 1928). Філософ написав, що домінуючу світоглядну настанову в Америці можна назвати "індустріальною філософією". Це означає, що людина є господарем своєї долі і не потребує додаткової допомоги від природи, адже володіє силою технічних засобів, створених наукою. До того, як людина набула здатності до передбачення, вона жила в полоні страхів: страху голоду, страху перед силами природи, врешті-решт страху перед смертю. Складні системи: частково раціональні, частково магичні мали допомогти первісній людині звести до мінімуму ці страхи. З часом людство поборолو забобони і прийшло до більш комфортного життя. Америка з часів перших пілігримів намагалась дати кожній людині достойне життя, переконаний Б. Рассел. Наприклад, філософ відкинув обміркованість історії чи науки. Він переконаний, що людство володіє засобами досягнення щастя, комфорту та контролю над своєю долею. Криза про-

гресистського мислення, як казав Б. Рассел, змусила його критично переглянути західні цінності та звернутись до пошуків альтернативи.

#### **Список використаних джерел:**

1. Рассел Б. Мудрость Запада: Историческое исследование западной философии в связи с общественными и политическими обстоятельствами / Бертран Рассел; пер. з англ. под ред. В. А. Малинина – М. : Республика, 1998. – 479 с.
2. Соболевський Я. А. Американський період в філософії Ж. Марітена / Я. А. Соболевський // Вісн. Київ. ун-ту. Серія "Філософія, політологія" – К. : ВПЦ "Київський університет", 2016. – № 120. – С. 45–48.
3. Denonn E. L. Bertrand Russell's America / Lester E. Denonn // Russell: the journal of Bertrand Russell studies. – 1973. – № 12. – P. 15–16.
4. Feinberg B. Dear Bertrand Russell: Selection of His Correspondence with the General Public, 1950-68 / Barry Feinberg, Ronald Kasrils. – Boston : Houghton Mifflin Company, 1969. – 171 p.
5. Feinberg B. Bertrand Russell's America: His Transatlantic Travels and Writings : 2 Vol. Volume One : 1896-1945 / Barry Feinberg, Ronald Kasrils. – London : Routledge, 2014. – 388 p.
6. Feinberg B. Bertrand Russell's America: His Transatlantic Travels and Writings : 2 Vol. Volume Two : 1945-1970 / Barry Feinberg, Ronald Kasrils. – London : Routledge, 2014. – 448 p.
7. Russell B. The Impact of Science on Society / Bertrand Russell. – New York : Simon and Schuster, 1953. – 115 p.
8. Russell B. War Crimes in Vietnam / Bertrand Russell. – New York : NYU Press, 2011. – 180 p.
9. Wood A. Bertrand Russell. The Passionate skeptic / Alan Wood. – New York : Simon and Schuster, 1958. – 249 p.

Надійшла до редколегії 15.01.17

**Л. С. Боднарчук**

### **ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ Б. РАССЕЛА В США**

*Рассматриваются взгляды Бертрانا Рассела на политику и культуру Соединенных Штатов Америки XX века и особенности общественно-политической деятельности относительно политики США. Многогранность личности выдающегося мыслителя проявилась в диаметрально противоположных взглядах на американизм, начиная от увлечения либерализмом и идеализацией прав человека, до острой критики внешней политики Соединенных Штатов Америки и признания иллюзорности американской мечты. Прослеживается изменение мировоззренческих ориентиров философа, благодаря анализу его текстов, беллетристики, биографических сведений и работ составителей текстов Б. Рассела в Америке.*

*Ключевые слова: Бертран Рассел, Америка, культура, политика, западная философия.*

**L. S. Bodnarchuk**

### **SOCIAL AND POLITICAL ACTIVITIES OF BERTRAND RUSSELL IN THE USA**

*Bertrand Russell's views of the politics and culture of the United States of America in the 20th century and Social and political activities in USA are discussed. Multifaceted personality of eminent thinker is revealed in diametrically opposite views on Americanism, ranging from hobbies liberalism and idealization of human rights, to the sharp criticism of the United States foreign policy and the recognition of the illusory nature of the American dream. Such ideas can be revealed by analyzing his texts, fiction, biographical information and texts compilers work of Bertrand Russell in America.*

*Keywords: Bertrand Russell, America, culture, politics, Western philosophy.*

## ДО ПРОБЛЕМИ ВИЗНАЧЕННЯ ЛІТЕРАТУРНОГО ТЕКСТУ В ПАРАДИГМІ ТЕКСТОЦЕНТРИЗМУ

*Проаналізовано поняття "художня література", яке є феноменом епохи Модерну та рівнем "романтичної форми мистецтва". Попередні практики мовлення та письма, такі як епос, риторика та драматичне читання мали "прикладну" функцію та були наслідуванням на рівні позначення "без метафоричного стрибка на рівень позначуваного". Останній досягався в премодерній культурі лише філософією, засобами раціоналізації, а не художніми прийомами. Вихід за межі ремісничих технологій, використання слова на засадах мімезису стає можливим лише в режимі сигніфікації зі значно більш високим рівнем диференціації. Уся культура тяжіє до підстав текстоцентризму, рисами якого є естетична насолода, функціонування слів як знаків, зрушення від твору до тексту, релятивізація постаті автора.*

*Ключові слова: літературний текст, спосіб сигніфікації, наслідування, вираження, інтенція тексту, полісемантичність.*

У сучасному гуманітарному дискурсі досі дискутуються проблеми визначення понять "література", "художня література", "літературний канон". Їх неоднозначність обґрунтовується такими широко визнаними авторитетами як М. Бахтін, Г. Блум, Г.-Г. Гадамер, Я. Мукаржовський, У. Еко, Ж.-П. Сартр, Ц. Тодоров. Часто зазначені терміни корелюють, а іноді отождоковують за дефініцією "літературний текст". Наскільки це правомірно? — залишається досі відкритим питанням для різних гуманітарних концептів. Уточнити визначення "літературного тексту" у перспективі парадигми текстоцентризму є завданням цього дослідження.

Термін "література" набув такого визначення у видатного українського вченого М. Грушевського: "Література – слово, вжите вперше Цицероном в значенні літературної, властиво граматичної освіти, знання, із часом набрало значення суми писаних пам'яток: усього написаного, що залишилось від певного часу чи певного народу, чи певної категорії словесної творчості ("література математична", "література драматична" тощо). Але в науці зазвичай під історією літератури розуміють історичний огляд не всіх взагалі писаних пам'яток, а тільки так званої "красної", чи "гарної літератури", котрі підходять під поняття творів артистичних, які задовольняють естетичне почуття" [6]. Таке визначення має важливе методологічне значення. Проте ставить низку запитань. Одне з них визначає сам М. Грушевський: адже під критерій "артистичних творів" підходять не лише "твори писані, але й передані усною традицією". Багатству останніх в спадку української культури присвячені декілька томів великої, але, на жаль, незавершеної праці "Історія української літератури".

З іншого боку, не всі писані твори, які покликані "задовольняти естетичне почуття", відповідають терміну "художньої літератури" у вузькому значенні. Сама по собі категорія літератури виникла не так давно, це XVII і XVIII ст. Ця думка неодноразово зустрічається у різних дослідни-

ків. Наприклад, систематик видоутворення мистецтва Г. Гегель визначає поезію як "романтичну форму мистецтва" [5, с. 93]. Подібна думка дотична до позиції сучасного канадського дослідника Б. Рідінгса, який визначає літературу як "єдність різних практик письма" [14, с. 116], на відміну від художнього функціонування усного мовлення, яким є епос. Український естетик А. Канарський підкреслює, що "епоха розквіту епосу могла тривати такий час, у межах якого потреба в живому слові (чи буде воно дане для практичного користування або для духовного його сприйняття) могла залишатися тотожною висловлюванню все тієї ж життєвої необхідності і не витіснятися потребою в слові письмовому або друкованому. Згодом художня діяльність вступає в опозицію "до збайдужіння" і цього письмового або друкованого слова. Але така опозиція вже не викликає знову до життя епос, а породжує той специфічний вид мистецтва, який ми називаємо власне художньою літературою" [7, с. 264]. Таким чином А. Канарський пов'язує літературу як вид мистецтва не тільки з певною формою духовного змісту, але і з певною матеріальною практикою функціонування. Подібна до попередньої концепція М. Маклуена, представлена в роботі "Галактика Гутенберга", свідчить про те, що технологія друку та, відповідно, "книжкова сторінка породила розкол між музикою і поезією" [10, с. 294], створивши лінійність літератури. Остання передбачає, що всю книгу можна переглянути "за одним разом, як роман, щоб не втомлювати своєї уваги і не затримувати себе труднощами" [10, с. 357].

Друкування було покликане стати не просто репрезентацією тексту, але новою формою його продукування. Як свідчить Н. Луман "...лише машинне виробництво будь-якого інформаційного продукту як носія комунікації, а не писемність як освоєне людиною вміння, призвело до виокремлення замкнутої системи медіа комунікацій" [9, с. 9]. Якщо письмо уможливило передусім успішне усне мовлення, то "Лише книгодрукування настільки примножило письмові тексти, що ефективно і наочно виключало усну інтеракцію всіх учасників комунікації" [9, с. 30], що стало умовою самовиробництва тексту. Тим самим, аутопоезис текстів стає умовою автономізації літератури. Французький структураліст П. Бурдьє визначає хронологічні межі ще більш вузько: "у другій половині дев'ятнадцятого століття літературне поле досягло неперевершеного відтоді ступеня автономії" [3]. Думка М. Грушевського, великого знавця історії української літератури, є дотичною до твердження французького автора "Поля літератури": "Наша писана література не позбавлена творів високо цінних – більше, скажімо, ніж література болгарська, сербська, румунська і т. д., але все-таки порівняно з багатою усною словесністю наша писана традиція аж до останнього відродження XIX ст. є відносно невеликим сегментом, який не являє собою словесної творчості в усій повноті. У літературах таких народів зі слабшою писаною старою літературою усна словесність повинна часті відповідне місце, а не пропускатись, не трактуватись як якийсь другорядний епізод. А тому, звичайно, і назва "літератури" для таких оглядів стає сугубо конвенціональною"

[6]. Таке викоремлення хронологічних меж літератури та неодноразове підкреслення її темпорально "невеликого сегменту", що П. Бурдьє та М. Грушевським зводиться до XIX ст., є не випадковим, та правомірним.

Це свідчить про те, що не лише епос, а й деякі письмові практики оволодіння словом не є художньою літературою. Наприклад, Платон ґрунтовно доводить наявність двох практик мовних мистецтв: красномовства й театрального читання, у діалогах "Горгій" і "Іон" відповідно (в останньому випадку використовується образ рапсода). У "Державі" Платон чітко дає зрозуміти, яке його бачення "купи такого народу, присутність якого в державі не спричинено ніякою необхідністю" [13, с. 135], де в один ряд поставлені "усіялі мисливці" (яких можна трактувати як софістів), "... наслідувачі – їх багато серед малюнків і фарб, багато і в музичному мистецтві: поети і їх виконавці, рапсоди, актори, хоревти, підрядники, майстри різного приладдя, виробів всякого роду і жіночого вбрання" [13, с. 135]. Ритор і актор, на думку Сократа, є "заняттями", що не вириваються за межі ремісництва, оскільки не здатні зрозуміти себе, на відміну від філософа, а тому дають уявну спільність і спрямовані лише на "догодження": "...але те, що я називаю красномовством, – це частина справи, яку прекрасною ніяк не назвеш" [12, с. 496], – пише Платон. Б. Рідінг погоджується з Платоном та пояснює, що риторика та драма, які переважно розглядають як античну літературу, є наслідуванням на рівні означника, тоді як наслідування на рівні означуваного досягне в цю епоху тільки філософія. У "Поетиці" про літературу як таку нічого не говориться, поезис – це всього лише "ремісничий процес використання слів" [14, с. 116]. Література не сприймалася як щось, здатне сформувати сферу автономного узагальнення, "Арістотель не будував теорію мистецтва в широкому сенсі слова" [4, с. 235], адже "мовні мистецтва дають лише помилкову спільність" [14, с. 119]. Цей підхід притаманний й Платону, для якого "мистецтво тому варте зневаги, що воно відстоїть від істини, причому не на один щабель. Адже мистецтво тільки наслідує вигляду речей. А речі, у свою чергу, теж лише випадкові, мінливі наслідування своїм вічним прообразами, своїй суті, своїй ідеї" [4, с. 236]. Однак Г.-Г. Гадамер зазначає, що мімізис відрізняється від таких понять, як вираження і знак. Наслідування є "універсальною естетичною категорією", де найбільш значущим є засвідчення "порядку": "Художній твір стоїть посеред схильного до руйнації світу звичних і близьких речей як запорука порядку і, може бути, усі сили заощадження і підтримки, що несуть на собі людську культуру, мають лише за свою основу те, що архетипічно постає нам в роботі митців і в досвіді мистецтва: що ми завжди знову впорядковуємо те, що в нас розпадається" [4, с. 242]. Процес "впорядкування" набув рис того, що А. Канарський назвав опозицією "до збайдужіння", що домінує "під час картини світу" [18, с. 41].

Першочерговою особливістю літературного тексту є функція потужного інформаційного носія, причому його смислові насиченість і варіабельність вельми сегментовані: "Структура художнього тексту пронизана практично нескінченним числом кордонів, які сегментують цей текст на еквівалентні і, отже, альтернативні відрізки" [8, с. 282] (Безумовно, не

все, що є художнім текстом, є художня література, це можуть бути й інші види мистецтва. Література краще від інших видів репрезентує організацію мистецтва як художнього тексту, але це не означає, що він зводиться виключно до літератури). Тобто художня література має надзвичайно різнобічний механізм передачі інформації – "текст являє собою не лінійний ланцюжок слів, що виражають єдиний, як би теологічний сенс ("повідомлення "Автора-Бога"), але багатовимірний простір, де поєднуються і сперечаються один з одним різні види письма, жоден з яких не є вихідним; сплетений із цитат текст, який відсилає до тисяч культурних джерел" [2, с. 388]. До того ж, якщо автор не використовує цю полісемантичність у своєму викладі, то, за Ю. Лотманом, "він втрачає здатність передавати інформацію" [8, с. 282]. У термінах С. Леша це означає, що зв'язок позначення і позначуваного має більше значення, ніж зв'язок позначення і референта. Це і є специфіка "режиму сигніфікації" літератури: навантаження семантики зменшується, а синтаксис збільшує своє значення в логіці гри позначення і позначуваного. Ось як формулює це Ж.-П. Сартр у роботі "Що таке література?": у літературі "Відрізняються не тільки форма, але і матеріал: одна річ – працювати з фарбами і звуками, і принципово інше – висловлювати себе за допомогою слів. Ноти, фарби і форми не є знаками, вони нас не відсилають до чогось іншого" [16, с. 8]. У термінах Г.-Г. Гадамера це постає як перехід від поняття "вираження" до поняття "знаку". Полісемантичність також зростає через перехід від автора до читача: інформаційний заряд тексту, написаного за законом "збільшення можливостей вибору" [8, с. 282], спрямований на певну невизначеність, яка зростає (унаслідок об'єктивних причин авторського впливу) під час сприйняття адресатом, отже, можливе зростання інформативності самого тексту. В іншій роботі, "Семантика та герменевтика", Г.-Г. Гадамер наголошує на тому, що літературний текст має особливість стосовно всього корпусу текстів: "Інший шар проблем виникає у зв'язку з "текстом", і насамперед із текстом в його найважливішій формі – текстом "літературним". Адже "сенс" такого тексту заданий неокказіональними мотивами; до того ж цей сенс заявляє про себе "незалежно" від місця і часу, тобто претендує на те, щоб бути відповіддю "незалежно" від обставин, а це означає – невідступно ставити запитання, відповіддю на які цей текст є" [4, с. 67]. Текст як "письмово зафіксована мова", за Г.-Г. Гадамером, дозволяє здійснитися сенсу за допомогою лише слів.

Література стає літературним текстом тільки тоді, коли художнє оформлення слова стає структурно впорядкованим і являє собою сукупність знаків. Саме структуралістський погляд на літературні тексти як на "місткі структури" найкращим чином сприяє деконструкції порядку. Структуралісти аналізують переважно прозові твори, пов'язуючи текст з окремими, більш місткими структурами: умовностями певного літературного жанру, безліччю інтертекстуальних зв'язків, універсальною моделлю базових оповідальних структур, поняттям про оповідання як комплекс періодично повторюваних моделей або мотивів. Невпорядкований, хаотично накиданий, фрагментарний, окреслений як "аморфна ен-

тропійна маса" [8, с. 282] текст ніякої інформативності в собі не має. Наприклад, "Божественна комедія" Данте ділиться на три частини: "Пекло", "Чистилище", "Рай". Кожна з частин містить тридцять три пісні, не враховуючи вступної до "Пекла". Пісні складаються з терцин. Кількість терцин у всіх піснях рівна, з дуже незначними відхиленнями. Усіх пісень сто – містичне число в поетиці Данте. "Досконала світобудова, встановлена згори, була відображена в плані твору. Велика конструкція витримала неймовірний тягар роздумів і настроїв, поезії та філософії, усього світогляду величезної історичної епохи. Якби не було цієї конструкції, ми б загубилися в хаотичному нагромадженні великих, але темних істин" [11, с. 350]. Тож запорукою успішної комунікації між автором і адресатом, його умовою служить якісно продумана система впорядкування тексту, і чим вона складніше, тим "вільніше ми в передаванні певного змісту" [8, с. 282]. Водночас система передбачає деяку логічну завершеність і обґрунтованість, безсумнівний зв'язок між елементами цієї системи.

У літературі проблема визначеної "висловленості" розв'язується порізному. По-перше, автор обов'язково обирає "мову", за допомогою якої він буде висловлюватися. По-друге, авторами практикується змішення в своїй творчості різних мов: поезії і прози, жанрів, напрямів ("Змішення" це вже чистий постмодернізм, де домінує прагматика, а не синтаксис. При цьому література, оскільки вона залишається модерністським видом мистецтва, продовжує культивувати автономію тексту і оригінальність стилю). Код, який потрібно адресату для дешифрування смислів, закладених в тексті, які при цьому не одразу вловимі, буде підбиратися з урахуванням знання цих мов і ступеня сприйняття, отже, текст залишатиметься поліінформативним. При цьому, як пише Р. Барт, написане втрачає свою тотожність з автором, читач не в змозі відповісти на питання "хто так говорить?" [2, с. 384], відбувається знищення принципу вираження через "смерть автора": "Письмо – та сфера невизначеності, неоднорідності і уникання, де губляться сліди нашої суб'єктивності, чорно-білий лабіринт, де зникає будь-яка самототожність, і передусім тілесна тотожність того, хто пише" [2, с. 384]. По-третє, система, сконструйована автором, може бути сама по собі порушенням структурних норм, що реалізується або через імітацію незавершеності тексту, або за допомогою введення позаструктурного елемента. Незавершеність твору є підризом "ефекту рамки" і результатом гри позначення і позначуваного, тобто виходить із семантики організації тексту. По-четверте, важливу роль у систематиці інформативного тексту відіграють культура, ідейні встановлення, соціальні схеми поведінки, передбачені епохою звичаїв, тобто культура набуває значення "посилання" на контекст. Автор і його текст інформативні тоді, коли властивий цій епосі механізм світогляду доповнюється або ілюструється абсолютно, на перший погляд, несподіваною "функцією": "Суперечності між текстом і функцією його у позатекстовій структурі мистецтва робить структуру художньої мови носієм інформації" [8, с. 284] (тому, скажімо, такою популярністю й актуальністю користується фантастика як творчий метод та жанр художньої літератури, де текст може апелювати, з високою долею вірогідності, до цілком

наперед "несподіваного", невизначеного контексту, потаємної структури авторського задуму). Прикладом тому може бути використання тексту "не за призначенням", коли функції і текст дисонують і саме ця характеристика структури тексту є ознакою його полісемантичності. Різноманітність позатекстового матеріалу і його розподіл між елементами художнього матеріалу сприяє якісному розвитку інформативності "значень". І варто зауважити, що художній матеріал, з урахуванням всіх його особливостей і неповторності, обов'язково співвідноситься, для нього існує прообраз, як писав Г. Флобер: "мистецтво – це і є правда" [17, с. 182]. Саме референт, тобто текст загалом, а не його окремих образ, співвідноситься з реальністю, це результат подолання суб'єкт-об'єктної опозиції, характерної для принципу вираження. Отже, функцією художнього тексту також слугує відображення істини, але істини нереперентної: це світ, який "пропонує нам модель, якщо завгодно, правди" [20, с. 9], причому слово правда варто було б взяти в лапки. Істинність тексту втілюється насамперед в тому, що високохудожня література, яка є нематеріальною цінністю, сприяє створенню національної ідентичності та спільності впливаючи на мову як колективну спадщину: "Життєві історії настільки взаємно переплетені, що розповідь про власне життя, які кожен з нас складає або вислуховує, стає частиною інших оповідань, викладених іншими. І тоді, завдяки наявності оповідної ідентичності, можна розглядати нації, народи, класи, різного роду спільноти як утворення, взаємно визначаючи один одного, ті, що визнають кожного тотожним собі і одним – іншим" [15]. З іншого боку, як пише Б. Андерсон, саме "культурними продуктами націоналізму", "які надихають на любов і самопожертву" є поезія і проза, які "гранично ясно зображують цю любов у безлічі усіляких форм і стилів" [1, с. 158]. Таке поняття як інтенція тексту, на думку У. Еко, описує те, що підтримує культурну реальність, загальну для багатьох: "Літературні тексти не тільки повідомляють нам факти, які відтепер не підлягають сумніву, а й, на відміну від об'єктивної реальності, чітко дають зрозуміти, що в них важливо і де вільна інтерпретація неприпустима" [20, с. 8]. Незмінність судження про текст і його сприйняття, інтенція тексту, можуть складатися століттями утворюючи міцну стильову структуру висловлювання і тлумачення літературного пам'ятника і закону, який міститься в цьому пам'ятнику: "Характеру закону властиво те, що він має тверду і загальну визначеність. Для цього переважно слугує писемність, що фіксує закон незмінним для майбутнього. Закон же саме тому, що повинен бути цілком визначеним, необхідно є прозою" [19, с. 92], тому й мова це те, що "прислухається до літератури" [20, с. 7]. Емма Боварі приймає миш'як, Долохов отримує важке поранення на дуелі з П'єром, Одісей повертається додому і карає чоловіків і рабінь – ні для кого ці літературні події не можуть бути помилковими, інтенція тексту така, що будь-яке з цих тверджень є завжди, скрізь і для всіх істинним, законним, незмінним і якщо це так, то, за У. Еко, головною цінністю тексту є його "репресивна" функція, ""незмінні" розповіді вчать нас вмирати" [20, с. 13].



На завершення слід зазначити, що, починаючи з естетики романтизму, поезія обґрунтовується як "вищий вид мистецтва", що потім закріплюється в художній ієрархії форм мистецтва Г. Гегеля. "Есхатологія мистецтва" свідчить про автономізацію художнього поля та становлення "тексту" та "знаку" як базових естетичних понять. Відповідно, літературний текст стає базовим репрезентантом автономного художнього поля та підставою формування його сенсів, тому художнє поле втрачає ознаки "ефекту рамки", припиняє орієнтуватися на продукування твору мистецтва і зміщується в царину тексту, значно вищий інтерпретативний потенціал якого тяжіє до "нескінченого числа границь", але водночас обмежений "інтенцією тексту". Література постає як вид мистецтва, що відпрацьовує художню практику "гри позначення та позначуваного" у логіці художнього виробництва. У соціальному вимірі з опорою на матеріальні практики друку література отримує статус підґрунтя націотворення. Літературне поле модернізму стає підставою формування практик розрідження суб'єкта. У цьому контексті термін "літературний текст" можна уточнити як форму літератури, що відповідає становленню парадигми текстоцентризму, яка отримує в художньому полі такі параметри: підставою створення та споживання висувається естетична насолода, яка сама отримує статус знакового коду, слова функціонують як знаки (тобто є дискретними елементами, реальність конструюється засобами мови, здійснюється домінування конотативних зв'язків над денотативними, тобто денотатами знаків виступають інші знаки, значення словам надає мовленнєва та мовна єдність), відбувається зрушення від твору до тексту та релятивізація постаті автора, релятивізація статусу референціальної семантики.

#### Список використаних джерел:

1. Андерсон Б. Воображаемое сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Бенедикт Андерсон. – Москва : Канон–пресс–Ц, Кучково поле, 2001. – 288 с.
2. Барт Р. Избранные работы: Семиотика, Поэтика / Ролан Барт. – М. : Прогресс, 1989. – 616 с.
3. Бурдьё П. Поле литературы [Электронный ресурс] / Пьер Бурдьё // Новое литературное обозрение, № 45. – 2000. – Режим доступа : [http://bourdieu.name/content/burde-pole-literatury#\\_ednref4](http://bourdieu.name/content/burde-pole-literatury#_ednref4).
4. Гадамер Г. Актуальность прекрасного / Ганс-Георг Гадамер. – М. : Искусство, 1991. – 367 с.
5. Гегель Г. Эстетика: В 4 т. / Георг Гегель. – М. : Искусство, 1968. – Т. 1. – 312 с.
6. Грушевський М. Історія української літератури [Електронний ресурс] / Михайло Грушевський // Либідь. – 1993. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/hrushukr/hrush103.htm>.
7. Канарский А. Диалектика эстетического процесса / Анатолий Канарский. – К. : Мирановская типография, 2008. – 378 с.
8. Лотман Ю. Об искусстве. Структура художественного текста / Юрий Лотман. – Санкт-Петербург : Искусство-СПБ, 1998. – 704 с.
9. Луман Н. Реальность массмедиа / Никлас Луман. – М. : Праксис, 2005. – 256 с.
10. Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры / Маршалл Мак-Люэн. – К. : Ника–Центр, 2004. – 432 с.
11. Норовчатов С. Необычное литературоведение / Сергей Норовчатов. – М. : Молодая гвардия, 1973. – 400 с.
12. Платон. Горгий. Собрание сочинений в 4 т. / Платон. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1. – 860 с.
13. Платон. Государство. Собрание сочинений в 4 т. / Платон. – М. : Мысль, 1994. – Т. 3. – 654 с.

14. Ридингс Б. Университет в руинах / Билл Ридингс. – М. : Издательский дом Государственного университета, 2010. – 304 с.
15. Рикер П. Мораль, этика и политика [Электронный ресурс] / Поль Рикер. – Режим доступа : [http://royallib.com/read/riker\\_p/moral\\_etika\\_i\\_politika.html#0](http://royallib.com/read/riker_p/moral_etika_i_politika.html#0).
16. Сартр Ж.-П. Что такое литература? / Жан-Поль Сартр. – Минск : Попурри, 1999. – 448 с.
17. Флобер Г. О литературе, искусстве, писательском труде: Письма. Статьи. В 2 т. / Гюстав Флобер. – М. : Художественная литература, 1984. – Т. 2. – 503 с.
18. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Мартин Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – 447 с.
19. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2 т. / Фридрих Шлегель. – М. : Искусство, 1983. – Т. 2. – 448 с.
20. Эко У. О литературе. Эссе / Умберто Эко. – М. : АСТ, CORPUS, 2016. – 190 с.

Надійшла до редколегії 12.01.17

О. О. Бондаренко

### К ПРОБЛЕМЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ЛИТЕРАТУРНОГО ТЕКСТА В ПАРАДИГМЕ ТЕКСТОЦЕНТРИЗМУ

*Выполнен анализ понятия "художественная литература", которое является феноменом эпохи Модерна и уровнем "романтической формы искусства". Предыдущие практики речи и письма, такие как эпос, риторика и драматическое чтение имели "прикладную" функцию и представляли собой подражание на уровне обозначения "без метафорического прыжка на уровень означаемого". Последний достигался в предмодерной культуре только философией, средствами рационализации, а не художественными приемами. Выход за пределы ремесленных технологий, использование слова на основе мимезиса становится возможным только в режиме сигнификации со значительно более высоким уровнем дифференциации. Вся культура тяготеет к основаниям текстоцентризма, чертами которого являются эстетическое наслаждение, функционирования слов как знаков, сдвиг от произведения к тексту, релятивизация фигуры автора.*

*Ключевые слова: литературный текст, способ сигнификации, подражание, выражение, интенция текста, полисеманτικότητα*

O. O. Bondarenko

### THE PROBLEM OF THE DEFINITION OF A LITERARY TEXT INTO A PARADIGM OF TEXT-ORIENTED PERSPECTIVE

*The concept of "artistic literature" is analyzed, which is a phenomenon of the modern era and the level of "romantic art form." The previous practice of speech and writing, such as epic, dramatic reading and rhetoric had "applied" function and represented an imitation at the level of denotation "without a jump on the metaphorical level of of the connotation". In the days of ancient and medieval culture only philosophy, by means of rationalization, rather than using artistic techniques, was able to reach the level of connotation. Going beyond the artisan techniques, using of the words on the basis of mimesis is only possible in the mode of signification with a much higher level of differentiation. The whole culture tends to the grounds of text-oriented perspective, features of which are aesthetically pleasing, the functioning of the words as a signs, a shift of the composition to the text, the author's figure relativization.*

*Keywords: literary text, the way of signification, imitation, expression, intention of text, polysemy.*

**ФІЛОСОФІЯ В СИСТЕМІ ВИЩОЇ ОСВІТИ: ЇЇ МІСЦЕ ТА РОЛЬ**

*Обґрунтовується необхідність збільшення годин для вивчення філософії та філософських дисциплін для підготовки фахівців усіх напрямів підготовки. Акцентується увага на досвіді західних університетів, де гуманітарна складова є необхідною і обов'язковою в підготовці фахівців різного рівня та напрямів, адже без філософії немає майбутнього – ні для індивіда, ні для держави, ні для людства.*

*Ключові слова: освіта; система освіти; філософія; методологія; світогляд; формування особистості; творчість.*

На сьогодні освітній простір являє собою потужну, багатофункціональну систему установ. Система вищої освіти містить освітні і наукові установи, які є центрами культури та духовності, де відбувається формування високоосвічених, свідомих громадян нашої країни і сьогодні дуже важливо в процесі реорганізації нашого суспільства не загубити його суть, а саме особистість, для формування якої необхідна повноцінно функціонуюча система освіти з великою долею гуманітарної складової. Комплексна професійна підготовка майбутнього фахівця неможлива без виховання в ньому як громадянських, так і людських якостей. Саме тому проблема гуманізації та гуманітаризації вищої освіти все частіше стає предметом інтересу вітчизняних дослідників.

У вітчизняній науковій літературі можна зустріти різні оцінки значення системи вищої освіти. Деякі дослідники вважають, що значення вищої освіти для країни надзвичайно велике. Наприклад, О. Грішнова підкреслює зв'язок між розвитком вищої освіти і формуванням людського капіталу [1]. Д. Лук'яненко розглядає розвиток освіти як фактор конкурентоспроможності національної економіки [2]. На думку Б. Данилишина і В. Куценка, зростаюча освіченість є вимогою сучасної економіки та сприяє зростанню ВВП на душу населення [3]. В. Сафонова зазначає, що розвиток системи вищої освіти сприятиме досягненню високого рівня національного добробуту [4].

Проте є науковці, що не поділяють оптимістичного погляду своїх колег і оцінюють активний розвиток вищої освіти негативно. Наприклад, Б. Вульфсон наполягає на тому, що кількісне розширення освіти марне, а в деяких випадках навіть шкідливе, оскільки воно відволікає фінансові і людські ресурси [5]. О. Кириченко, С. Лаптев і Ю. Неговська наголошують на тому, що зростаюча кількість випускників лише поповнює лави безробітних, а вони потребують соціальної підтримки [6]. Отже, єдиного погляду щодо оцінки значення системи вищої освіти немає, і з цього приводу між науковцями триває дискусія.

Ідеї класичної моделі університету втілюються за зразком формування і реформування вищої освіти в країнах Європи і США на протязі XIX та XX ст. За цими зразками, кінцевою метою вищої освіти є формування у студентів не тільки здатності орієнтуватися у наукових теоріях у

безкінечному прогресі наукового пізнання, а й морально-практичної компетентності в застосуванні такого знання [7]. Щоб досягти такого рівня, треба передусім вивчити чисту науку. А цьому мистецтву навчає філософія, а не наука як така (Й. Фіхте).

Система вищої освіти є невід'ємною складовою розвитку суспільства і відіграє головну роль у суспільному прогресі. Вона служить універсальним засобом розв'язання багатьох проблем людини і суспільства, а саме: впливає на відновлення наукового потенціалу суспільства, бере участь у суспільному відтворенні, у соціалізації індивідів, спонукає економічний і соціальний розвиток суспільства та сприяє соціальній мобільності. Розуміння цього надалі дозволить визначити вектори розвитку вітчизняної системи вищої освіти, адже майбутнє будь-якого суспільства визначається стратегією й тактикою освітньої політики, оскільки в тій мірі, у якій освіта формує людину, вона формує й суспільство [8].

Розвиток університетської освіти сьогодні, його зміст, стратегія та конкретні методики свідчать про те, що модель класичного університету все більше розмивається під тиском технократичного мислення. Соціальний запит на масову підготовку вузьких фахівців за умов жорсткої економії обертається втратою важливих традиційних функцій вищої освіти і насамперед функції культурологічної. Найвиразнішим виявом цієї тенденції є інститут бакалаврату в рамках Болонського процесу, який успішно розгортається на європейських теренах, уніфікуючи вищу освіту, шляхом позбавлення її останніх національних особливостей, широке використання тестових методик – досить ефективного засобу омертвлення живого, творчого мислення студентства. Тож маємо констатувати те, що філософія багато в чому втратила свій вплив на розвиток вищої освіти та свій авторитет не лише в університетському середовищі, а й у суспільстві загалом. Сьогодні важко уявити ситуацію із життя сучасного університету, коли б була доречною доповідь суто філософського, спеціально фахового змісту перед широким загалом нефілософської професури, що було звичною справою за часів, наприклад, П. Юркевича. Це зайвий раз лише вказує на те, наскільки є глибокою криза, в якій опинилась вища (університетська) освіта, від чого застерігав видатний український філософ.

У сучасному освітньому просторі філософія повинна виконувати не тільки функцію реконструкції догматичних пізнавальних схем, але і пояснювати, розшифровувати зміни і виклики суспільства з метою надання людині духовної стійкості в бурхливо-неспокійному світі. Перспектива людства в кінцевому сенсі – в його високій духовності. Саме від духовності людини залежить подолання сучасної кризи цінностей, і в цьому полягає соціальний аспект значення філософії.

Концептуальне ядро освіти становить філософія освіти. У цьому сенсі філософію слід розглядати не як одну в ряду інших систем знань, а як людиноцентричне вчення про мудре ставлення до світу взагалі, соціального світу зокрема, одним із інститутів якого є освіта. Особливість філософського підходу до осягнення сутності освіти полягає не лише в абстрактно-теоретичному і методологічному куті зору. Філософія завжди пе-

реймається смисловим зрізом будь-якого явища, що потрапляє в поле її зору, осягненням його світоглядного значення. Поміж філософією і освітою існує безпосередній зв'язок. Навіть можна сказати, що освіта становить умову існування філософії. Філософія, як відомо, спрямована на пізнання загального. За різноманіттям речей і явищ вона намагається відшукати насамперед їх всезагальний принцип існування, первоначало.

Філософські дисципліни в робочих планах повинні складати не менше половини часу, адже без філософії, як методологічної бази, не зможе відбутися жоден фахівець, а без філософії, як світоглядної основи, не відбудеться сучасна повноцінна особистість.

Починаючи вивчати філософію, студенти нашого технічного ВНЗ часто запитують: "Для чого нам потрібна ця філософія?". Такі запитання нерідко можна почути й з вуст дорослих, солідних людей, коли вони обговорюють проблеми, пов'язані з навчальними програмами та навантаженнями учнів і студентів. Прагматично налаштовані співгромадяни вважають, що філософія – це дурниця, марна витрата часу, який можна було б використати з більшою користю, тобто отримуючи матеріальні дивіденди, а не вдаючись до "пустопорожніх балачок". І на жаль, подібна точка зору домінує в сучасному суспільстві. Багато говорячи про здобуття незалежності і свободи, ми насправді втрачаємо поступово не тільки свободу, а й своє власне "Я". Адже, що таке "людина"? Це – біосоціальна істота, скажуть одні, це – творіння Боже, скажуть інші. Але ж чи може людина стати особистістю, не замислюючись над "проклятими" вічними питаннями: "бути чи мати?"; "заради чого живе людина?"; "що добре, а що погано?" тощо, а саме ці питання були головними для філософів усіх часів і народів. І саме намагаючись знайти відповіді на ці питання, любомудри задавали тон новим пошукам ідей і новим відкриттям, надихали одноплемінників на досягнення певних ідеалів, творячи при цьому цілі системи для їх досягнення. Вивчаючи історію філософії, зіставляючи досягнення тих чи інших філософських систем із суспільно-політичними реаліями того періоду, коли створювалась та чи інша теорія, ми можемо вибудувати логіку духовного зростання людства, його розвитку від первинного стану до сучасності. А тому й не дивно, що передові, високорозвинені держави прагнуть включити вивчення курсів філософії не тільки до вищих, але й до середніх та загальних шкіл. Бо ж тільки вивчення філософії дає молодій людині можливість усебічного розвитку, збагачення себе культурними надбаннями людства і вчить мислити всеосяжно, глибоко аналізуючи кожне явище від початків, через сучасність, до перспектив розвитку, у розмаїтті його зв'язків. Така універсальність розвитку позначається якнайкраще на вмінні уже конкретного оволодіння певною справою: чим глибший рівень філософського розуміння, тим вище фаховий рівень спеціаліста. І навпаки – чим лютіша нелюбов до філософії, тим більш примітивна людина і гірший фахівець, точніше, навіть не фахівець, а просто людина-робот.

Парадоксально, але в незалежній Україні, де Конституцією проголошується, що людина, її життя і здоров'я, честь і гідність, недоторканність

і безпека визнаються найвищою соціальною цінністю, а права і свободи та їх гарантії визначають зміст і спрямованість діяльності держави, насправді робиться все, щоб обмежити свободи, позбавивши права на навчання, і таким чином принижується гідність і честь кожного громадянина, який стає на шлях оволодіння знаннями. Ми тут не будемо говорити про об'єктивні причини, які спонукають робити платними навчання і користування літературою, а хочемо взяти інший бік справи, а саме – обмеження, а то й спроба повного вилучення філософії та філософських дисциплін з програми вишів та зі шкільної програми під шляхетними лозунгами інтенсифікації навчальних програм і буцімто розширення прав і свобод юних громадян у виборі предметів, які вони хотіли б вивчати. І скільки б наші чиновники від освіти не виправдовувалися, але те, що вони пропонують – є: або ж свідченням їх фахової некомпетентності, або ж просто їх підривною діяльністю проти майбутнього нашої держави і народу. Адже нормальний фахівець просто не може не знати про пряму залежність рівня розвитку культури від рівня філософської освіти. Єдиний період у розвитку людства – античність – засвідчує, що шанобливе ставлення до філософії сприяло буянню того суспільства і саме завдяки гармонії в житті античного суспільства – стародавні греки дали людству все, що могли, і що лягло в основу розвитку культури всієї людської спільноти.

На жаль, ніде у подальшій історії розвитку людства ми більш не побачимо такої гармонії у взаємодії філософії і життя, бо ж далі людство йшло шляхом все більшого розмежування цих сфер життя: філософія ставала засобом для "умоглядних занять для вибраних", яких абсолютно не цікавила результативність їхніх теоретичних побудов; відповідно, і суспільне життя ставало все більш прагматичним і все більше вимагало від філософів лише якихось практичних (соціологічно-прикладних) розробок. А все це разом призводило до все більшого загострення суперечностей і все частіше звучало: "...а для чого вона взагалі потрібна, ця філософія?".

І відповідь тут одна: "Ні для чого" – якщо й далі хочете так жити, точніше, існувати. Але ж, якщо насправді хочете жити й творити своє буття за законами високої людяності, то тоді й відповідь інша: філософія не тільки потрібна, але й необхідна. Її треба ввести в якомога більшому обсязі не тільки у вищих і середніх спеціальних, але й у середніх школах, щоб кожний громадянин нашої держави зміг отримати не тільки повноцінну освіту, але й усебічний розвиток і міг повноцінно включитися у непросте суспільне життя, щоб там реалізовуватися як особистість і приносити користь своїй державі та своєму народові. Тільки за цієї умови ми зможемо впевнено дивитися у майбутнє, бо з такими людьми – бути і нашій державі, і нашому народові.

То що ж конкретно ми можемо запропонувати навчальним закладам зараз? Не так багато, але дещо можемо. Передусім кожен викладач у школі, коледжі чи ВНЗ повинен пам'ятати, що вся сукупність характеристик і рис, притаманних людині, детермінована суспільними умовами її життя, характером дії на неї безпосереднього оточення, а також специфікою діяльності самої особи. Висхідним пунктом соціально-політичної

та морально-духовної зрілості особи є глибоке усвідомлення нею внутрішнього зв'язку своїх індивідуальних можливостей зі всією сукупністю соціальних можливостей. У процесі формування особистісних якостей у студентів та учнів слід враховувати взаємозв'язок суспільних та індивідуальних форм свідомості в ході їх розвитку. Дуже важливо, щоб у процесі викладання тих чи інших дисциплін викладач не випускав з уваги жодного з елементів цілісної системи виховання особистості і, використовуючи всі можливості свого предмету, наповнював цей процес повноцінним тематичним матеріалом. Під час вивчення будь-якого предмета необхідно, щоб кожна тему дисципліни визначали і викладали перед учнями чи студентами як проблемну ситуацію, яка виникла в ході історичного розвитку людства. Слід відтворювати логіку, а не докладну історію виникнення та розвитку цієї проблеми, тобто показувати не готовий результат, а весь шлях становлення того чи іншого теоретичного положення, яке пізніше дістало закріплення у практиці суспільного розвитку. Інакше, не зрозумівши, як і чому людство прийшло до тих чи інших результатів, які їм викладаються під час занять, чи зафіксовані в підручниках, учень чи студент не зможе сформувати в себе певних переконань, а автоматично перетвориться на своєрідний об'єкт для запам'ятовування певної кількості знань, якою "наповнюють" учня чи студента у школі чи ВНЗ. А разом із слухняним засвоєнням необхідної кількості готового знання "хороший" учень чи студент автоматично засвоює і стиль мислення, для якого стає звичним повторювати чужі думки і поклонятися тому, чому прийнято поклонятися, а завчені закони науки перетворюються у абсолютні догми. Тобто ми ніколи не зможемо розраховувати на те, що із учня чи студента ми отримаємо не готового "болванчика", а творчу особистість.

Ще однією, не менш важливою, є проблема відсутності взаємодії предметів і курсів у процесі навчання як у школі, так і у ВНЗ. І саме філософії під силу розв'язати цю проблему завдяки її плюралістичному характеру та направленості на повну свободу самореалізації особистості. Ми повністю погоджуємося з думкою С. Ф. Клепка про те, що філософія може знайти своє місце у школі лише в разі перебудови принципів укладання змісту освіти. Сьогодні ж зміст освіти будується як лінійна, дедуктивна модель, причому майже не враховуються зв'язки по горизонталі. Філософія у лінійній моделі знань не може знайти себе, лише так звана "деревоподібна" модель змісту освіти зможе локалізувати філософію у вигляді навчальних дисциплін, курсів чи їх розділів [9]. З філософського погляду ми можемо обґрунтувати необхідність і незамінність будь-якого навчального предмета, бо ж будь-який предмет, який вивчають у школі чи ВНЗ, походить із філософії.

І тому дуже дивним є небажання, як з боку шкільної адміністрації, так і з боку різного рангу чиновництва, ввести філософські курси до шкільної програми та розширити вивчення філософії у ВНЗ. Хоча чому ж тут дивуватися, адже кому потрібні розумні, свідомі, здатні самостійно мислити фахівці та повноцінні особистості, які зможуть в усьому самі розібратися і не дозволять більше маніпулювати собою будь-кому. Очевид-

но, це і є основною причиною нелюбові до філософії у нашій державі й витісненню її як зі шкільних, так і з вузівських програм.

У процесі державотворення роль "людського чинника" – незаперечна. Неможливо навіть мріяти про нове суспільство, якщо в цей процес не залучити самих громадян. При цьому дуже важливо, щоб справа побудови нового суспільства стала метою та засобом існування усіх громадян. А тому, відповідно, треба здійснювати цілеспрямовану політику з формування розуміння і переконаного вибору індивідом саме такої лінії поведінки, яка гарантувала би нам свідомого, усебічно освіченого громадянина, патріота своєї країни, творчу особистість. Філософія – це саме та духовна скарбниця, без освоєння якої така особистість може просто не відбутися. І центральне місце в структурі соціально-гуманітарних дисциплін має посісти філософське знання, адже філософське осмислення вічних проблем є внутрішньою потребою людської свідомості. Філософії не може не бути, поки живуть люди [10].

На нашу думку, у системі наукового знання, а значить, і університету, провідне місце має части філософія. Головне завдання філософії Кант убачав у публічному викладі та захисті істини від спотворення її в угоду будь-яким прагматичним інтересам панування, інтенції якого виходять з боку урядів [11].

Провідна роль і визначне місце філософії у системі вищої освіти сьогодні має тільки зростати. Позаяк освітня і професійна підготовка фахівця без відповідного духовного озброєння за умов ринково-орієнтованого суспільства здатна виявляти не так добродетності, як пороки. Усе це ще більше актуалізує місію університету в класичному її розумінні: самовіддано служити істині, прирощуючи наукове знання як таке; утверджувати дух свободи і вільного мислення; здійснювати комплексний (інтелектуальний і духовний) розвиток людини.

Отже, процес гуманізації суспільства, у тому числі і гуманітарна підготовка студентів у ВНЗ, має базуватися на вивченні філософії майбутніми фахівцями, яка сприятиме розкриттю духовного потенціалу особистості і формуванню прагнення до вищих ідеалів, які знаходимо в духовних традиціях філософської думки.

#### **Список використаних джерел:**

1. Грішнова О. А. Людський капітал: формування в системі освіти і професійної підготовки / О. А. Грішнова. – К. : Знання, 2001.
2. Лук'яненко Д. Г. Управління міжнародною конкурентоспроможністю в умовах глобалізації економічного розвитку : у 2 т. / Д. Г. Лук'яненко., А. М. Поручник, Л. Л. Антонюк – К. : КНЕУ, 2006. – Т. 2.
3. Данилишин Б. Інноваційна модель економічного розвитку: роль вищої освіти / Б. Данилишин, В. Куценко // Вісн. НАН України. – 2005. – № 9. – С. 26–35.
4. Сафонова В. Інноваційний підхід до методології прогнозування розвитку вищої освіти / В. Сафонова // Вища освіта України. – 2004. – № 1. – С. 106–110.
5. Вульфсон Б. Л. Стратегія розвитку образования на Западе на пороге 21 века / Б. Л. Вульфсон. – М. : УРАО, 1999.
6. Кириченко О. Ефективне фінансування вищої освіти – шлях до конкурентної економіки і відкритого суспільства / О. Кириченко, С. Лаптев, Ю. Неговська // Вища школа. – 2007. – № 4. – С. 23–34.



7. Подольська Є. Освіта в контексті глобалізації: напрями та механізми реалізації реформ в Україні / Є. Подольська // Вища школа. – 2007. – № 1. – С. 48–55.

8. Сафонова В. Вказ. тв.

9. Клепко С. Ф. Інтегративна освіта і поліморфізм знання / С. Ф. Клепко. – К. ; Полтава ; Харків : ПОІПОПП, 1998. – С. 325–326.

10. Друкер П.Ф. Энциклопедия менеджмента: Весь Питер Друкер в одной книге: лучшие работы по менеджменту, написанные за 60 лет / П. Ф.Друкер ; пер. с англ. О. Л. Пелявского. – СПб. : Изд. дом "Вильямс", 2004.

11. Вульфсон Б.Л. Вказ. тв.

Надійшла до редколегії 14.01.17

**Н. Г. Волик**

## **ФИЛОСОФИЯ В СИСТЕМЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ: ЕЁ МЕСТО И РОЛЬ**

*Акцентируется внимание на необходимости увеличения часов для изучения философии и философских дисциплин в процессе подготовки специалистов всех направлений. Уделяется внимание опыту западных университетов, где гуманитарная составляющая является необходимой и обязательной при подготовке профессионалов разного уровня и направлений, ибо без философии нет будущего – ни для индивида, ни для государства, ни для человечества.*

*Ключевые слова: образование, система образования, философия, методология, мировоззрение, формирование личности, творчество.*

**N. G. Volyk**

## **PHILOSOPHY IN THE SYSTEM OF HIGHER EDUCATION:ITS PLACE AND ROLE**

*The system of higher education includes educational and scientific institutions, which are the centers of culture and educational activities, where the formation of highly educated, conscious people is taking place. Today, among social transformations and reorganizations of our society, it is primordiallly important not to lose its main point, i.e. the personality, the formation of which requires a system of education that would be fully functional and contain a considerable part of its training in humanities. In contemporary education, philosophy should serve not only for reconstruction of particular (dogmatic) schemes of knowledge, but it should also be used for explaining and explication of social changes and challenges, purposing to endow people with spiritual strength in the turbulent and disquieted world of today. In its final sense, the perspective of humanity lies in its high morality. The social aspect of philosophy consists in people's morality, upon which directly depends the overcoming of the contemporary crisis of values.*

*The priority should be given to the study of disciplines connected to philosophy. Planning syllabuses and the working programs, it should take no lesser than a half of time, since none a specialist could be trained without philosophy as a methodological basis, as well as it is impossible to be a fully developed contemporary personality without philosophy that is responsible for the worldview of a person: since as deep is the level of philosophical understanding so deep is the professional level of a specialist, and vice versa. Therefore, philosophy is not only needed but is utterly necessary: it should be studied as much as it is only possible on all levels of educational process. Higher education, professional training, and secondary school might make a profit on philosophy that people might not only be well educated, but rather fully developed, being able to take part in complicated social life, acting too good of his or her country and the countrymen. Only on this condition, we can be sure of our future and be able to face it with confidence. Doubtlessly, philosophy is a spiritual treasure, which is vitally important for personal growth, and without it there could be not a fully developed personality. Thus, philosophical knowledge should be given one of the central places in the structure social sciences and humanities, since ruminations over big and perennial questions of philosophy is an inner demand of the human consciousness.*

*Keywords: creativity; education; methodology; personal formation; system of education; philosophy; worldview.*

**ОПОЗИЦІЯ "СХІД – ЗАХІД"  
У ПОЛІТИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ВЧЕННІ М. ШЛЕМКЕВИЧА  
(ЗА МАТЕРІАЛАМИ ПРАЦІ "ГАЛИЧАНСТВО")**

*Здійснюється історико-філософське описання головних ідей праці М. Шлемкевича "Галичанство", аналізуються умови можливості їх застосування для осмислення сучасного політичного світу української національної культури. У статті розкривається інтерпретація М. Шлемкевичем проблеми "сходу" та "заходу" в українській політичній культурі, розв'язання якої філософ ебачає в обґрунтуванні недоцільності протиставлення на рівні політичного та державного життя "східного" та "західного" типу української культури. У статті з нових дослідницьких позицій розкривається теза М. Шлемкевича про те, що опозиція "східного" та "західного" в українській політичній культурі має спекулятивний характер та не має онтологічного статусу.*

*Ключові слова: Микола Шлемкевич, "Галичанство", "Схід", "Захід", політична філософія.*

Праця М. Шлемкевича "Галичанство" видана в 1956 р. видавництвом "Ключі". Структурно праця поділяється на передмову і п'ять розділів: передісторія галичанства, перші спроби оформлень, форми життя і розвитку, форми руїни та епілог: соборне зрівняння.

У першому розділі автор окреслює предмет досліджень, а саме "Галичина як психологічна категорія" [1, с. 7] і пояснює понятійний апарат: "... домовимося щодо часто вживаних термінів, як Східня, Західня, Велика Україна, Придніпрянщина. У цій праці ці терміни матимуть культурно-політичне, а не чисто географічне значення. Україна має багато духовних і господарських центрів. Але два з-посеред них стали особливо виразними й особливими осередками всередині українського світу: це Київ і Львів. Великі міста, навіть із окремим обличчям, як Харків, Полтава, Чернігів, чи молодші, як Одеса, Дніпропетровськ, за всієї їх динаміці і значення, духовно і політично залежні від Києва. Міста, як Ужгород чи Чернівці – або жили відгороджено на периферії, або шукали зв'язку зі Львовом. Отже, Східною Україною називатимемо все те, що стоїть у духовно-політичному засягу Києва. Західною Україною називатимемо те, що духовно і політично оглядається на Львів" [1, с. 8–9]. Як можемо побачити із сучасного стану речей, умовний поділ, здійснений М. Шлемкевичем у 1956 р., актуальний і в наші дні. На кожному кроці можна почути "западенці" та "східняки". Хіба що зараз, в умовах війни, з'явилися ще й нові епітети "бандерівці" та "сепаратисти". М. Шлемкевич же зазначає, що вживає терміни "східняки" і "західняки" "речево, без усякого почуттєвого тону симпатії чи нехиті" [1, с. 9].

Для наочної демонстрації відмінності між Сходом і Заходом дослідник наводить приклад дій провідної верстви Заходу і Сходу в листопаді 1918 р., коли було проголошено Західну Українську Народну Республіку.

Він описує, як західна провідна верства суспільства, до якої дослідник вважає належною інтелігенцію, освічене селянство і свідомих робітників, докладала зусиль в умовах безвладдя для підтримання і розвитку державності "... творчий патос провідної верстви, отже, головно інтелігенції, був значно сильніший за силу народної стихії. Її треба було спонукати до руху, а не втихомирювати" [1, с. 10].

На Східній Україні, де відбувається повстання під проводом Директорії Української Народної Республіки, на думку дослідника, справи були гіршими. Він констатує: "... патос стихії був значно потужніший за організаційну спромогу провідної верстви, і вона ледве встигала оформлювати стихійні рухи, ледве і то не завсіди і не всюди зуміла втримувати той народний рух в якихсь берегах державного порядку."; і далі: "Отже, протилежне враження: на заході перевага раціональних, розумових первнів; на сході перевага ірраціональних, стихійних, емоціонально-вольових рухів" [1, с. 11]. От на цьому західному спокої і східній "стихійності" [1, с. 15] особливо наголошує дослідник. Для кращої наочності він порівнює роботи луганського скульптора В. Мухіна і львівського А. Павлося. Як зазначає дослідник, навіть у скульптурах простежується характер, менталітет, спокійний і розмірений у скульптурах Павлося і нестримний, стихійний – у Мухіна.

Від порівняння характеру образотворчих витворів, на прикладі скульптур, М. Шлемкевич переходить до порівняння видатних персоналій князівських часів, а саме "...героїв оборони України перед хижою степовою птахою, кочовими ордами, героїв Східньої і Західньої України. Для прикладу візьмімо, з одного боку, князів, оспіваних "Словом про Ігорів похід", отже, Ігора Святославича, його брата Буй-Тур Всеволода, і з другого боку, уже названого в іншому зв'язку короля Данила" [1, с. 15]. Першими, як наголошує дослідник, керували "жадоба і тужне бажання" [1, с. 16], другим – бажання визволити Україну. І справді, якщо згадати історію і мету походу князя Ігоря за даниною, то його похід видається не таким уже й героїчним. З іншого боку, король Данило Галицький, який "з огидою, але коли треба, усе ж таки п'є кумис, поданий рукою татарина, ні на мить не спиняючи своїх зусиль визволитись від впливів ворога" [1, с. 16]. Отже, кийвські князі виступають у ролі авантюристів, які розплачуються за свої нестримні бажання життями своїх воїнів і власними, а Данило Галицький виступає зваженим, відповідальним монархом, готовим на все заради добробуту в державі.

Порівнюючи західний і східний темперамент і менталітет, описуючи ті чи інші властивості, притаманні "західнякам" і "східнякам", дослідник наголошує: "ніколи західне і східне українство не можна уявити собі як два світи, знову скажемо по-сучасному, розділені якоюсь непрохідною залізною завісою. Життя тягле і немає в ньому раптових перескоків, тільки повільні переходи. І коли подаємо характеристику життя, тоді мусимо пам'ятати, що всі наші окреслення, отже, обмеження, мають тільки апроксимативне, приблизне значення. І поділ між українським сходом і заходом не абсолютний, а всі наші характеристики треба розу-

міти а fortiori, себто як характеристики переважних первнів" [1, с. 19]. На наш погляд, це дуже важливе і значуще уточнення, адже, по-перше, завжди існують винятки з правил, а по-друге, урахуовуючи внутрішні міграційні процеси, важко говорити про "чистих" "східняків" чи "західняків".

Різниця менталітетів українців коріниться, на думку дослідника, у самій природі. "Степ завжди був непевний і небезпечний, і туди йшли зважливіші і своєвільніші шари населення, щоб у хвилини особливих бур назад подаватися в спокійніші, лісисті околиці Волині, чи в дальшу від степу Галичину. Західні, зокрема ж північно-західні землі були, як думає преісторія, нашою прабатьківщиною, тим горнилом, де перетоплювалися північні й південні расові первні в осередню українську динарську відміну" [1, с. 21]. Твердження М. Шлемкевича про те, що захід України є "прабатьківщиною" сучасних українців, підтверджується в наукових працях дослідників українського етногенезу, зокрема український археолог, доктор історичних наук, професор Леонід Залізняк у своїй праці "Етногенез сучасних українців та їхніх сусідів з позиції сучасної етнології" пише: "Отже, людність, що лишила Північно-Західній Україні пам'ятки празької культури V–VII ст., відома як група споріднених літописних племен, до якої, крім білих хорватів, угличів, тиверців, полян, деревлян та волинян, входили ще й похідні від них дреговичі" [3, с. 56]; і далі: "Безперервність етнокультурного розвитку на теренах прабатьківщини українців між Карпатами, Прип'яттю та Середнім Подніпров'ям простежується від населення празької культури V–VII ст." [3, с. 60].

М. Шлемкевич пише, що в XV–XVII ст. відбулися значні зміни в гео-економічній ситуації, а саме: на заході Європи починали розбудовуватись міста, відбувався прогрес в економіці, збільшувалася потреба в ресурсах, зокрема в пшениці і лісі і, як зазначає дослідник, "той економічний поворот означав для України радикальну соціальну зміну" [1, с. 23]. А саме те, що почалося "...щораз більше закріпощування вільних досі або досить ще вільних селян тоді вже польським чи спольщеним панством." [1, с. 23]. Як наслідок таких процесів, почалася чергова хвиля міграції: "...усе відважніше, готове до ризику, більш фантазійне, легше до руху, більш емоційне, кидає західні землі і продирається на схід, у степ, де небезпечно жити від татарських наскоків, зате вільніше жити здалека від польської панщини. Усе те було підсиленням природного добору внутрі українського населення, який, як бачили ми, діяв уже здавна. Той добір далі поглиблювався твердою виховою в близині татарських здобитчиків, що чигали на майно і людей. На заході залишалося все те, що з різних причин не могло знятися з місця. Для нас найцікавіші душевні, психічні причини. Отже, все спокійніше, більш слухняне до закону, менш ризикантське, сказати б реалістичніше, сиділо далі на своїй землі, хоч у чужій неволі. Це були бідніші уявою та тяжчі до руху шари, але і впертіші й характерні в тому розумінні, що, врісши в землю, вони не кидали її навіть за ціну повної соціальної нівеляції" [1, с. 23–24]. Отже, на думку дослідника, історичні умови в черговий раз поглиблювали різницю в менталітетах українців заходу і сходу.

У XIX ст. на базі духовенства в Галичині починає зароджуватись провідна верства. М. Шлемкевич пише: "Серед одностайної, соціально й інтелектуально майже зрівняної, галицької народної маси починає наростати нова провідна верства, зразу на ґрунті священництва, серед якого збереглося багато давніх українських боярських родів. З'являються будителі духа, з о. Маркіяном Шашкевичем в осередку. 1848 року західне українство починає говорити вже не тільки мовою соціальних бажань, але й мовою виразних національних вимог. Воно піднімає давно пущені нитки політичного самоздійснення" [1, с. 27].

Саме в цій новій верстві, констатує М. Шлемкевич, оформлюються політичні погляди та мета галичан, а саме – вони (галичани) є лояльними до Австрії і ворожими до Польщі і Мадьярщини. "Та постава знайшла також свій ідеологічний вислів, а політичним носієм тієї ідеології була т. зв. "Руська Рада". Головні тези тієї ідеології такі: Є один, великий, тоді казали, п'ятнадцятимільйоновий (український) нарід. Тільки менша частина його міститься в межах австрійської монархії; значно більша частина належить до російської імперії. Одначе це один нарід зі свідомістю і почуттям своєї національно-політичної і культурно-духової єдності, якої він ніяк не зрікається" [1, с. 27–28]. Також представники цього руху прагнули об'єднання Галичини, Північної Буковини і Угорської Руси (Карпатської України) у федерацію у складі Австро-Угорщини. Дослідник називає цю програму "першою національно-політичною ідеологією" галичан [1, с. 28]. При цьому М. Шлемкевич зазначає, що ця ідеологія діяла доволі довгий час. "Треба завважити, що це й остання його конкретна програма до 1918 року, себто до розвалу австро-угорської монархії після Першої світової війни. Адже за всього подальшого розроблення й розвитку програми й тактики, усе ж ще літом 1918 р. австрійське українство у своїй офіційній віденській парламентарській репрезентації стоїть на засадах 1848 р. Воно ще далі домагається перебудови Австро-Угорщини на федерацію національних країв-держав, серед яких і українські західні землі творили б окрему федеративну цілісність" [1, с. 28]. Отже, можемо зробити висновок, що і в цій послідовності вимог і дотримання програми простежується описана дослідником терплячість і наполегливість західних українців.

У цій ідеології М. Шлемкевич вирізняє "ідеалістичні" аспекти (акцент на цілісність українського народу) та "реалістичні" аспекти (національно-політична програма і обраний курс на об'єднання українських земель). Дослідник пояснює категоріальний апарат і розкриває своє бачення "ідеалізму" і "реалізму". Передусім треба зазначити, що ці терміни М. Шлемкевич уживає у політичному сенсі, тобто він пише не про ідеалізм і реалізм взагалі, а саме про політичний ідеалізм і політичний реалізм. "Говоритимемо про політичний ідеалізм і політичний реалізм, і ніяк не мішатимемо їх зі світоглядним, гносеологічним, етичним чи естетичним ідеалізмом і реалізмом" [1, с. 29].

На думку дослідника, і політичний ідеалізм, і політичний реалізм оперує ідеями, різниця ж в тому, "які ідеї признаються ними" [1, с. 29].

Пояснюючи своє бачення політичного ідеалізму та політичного реалізму, М. Шлемкевич пише: "... політичний реалізм звичайно схильний призначати й керуватися ідеями, що вже втілилися в якийсь порядок зовнішнього світу. Реалізм рахується передовсім з ідеями, які вже оформили якийсь порядок речей і створили собі виконавчі апарати для дій. Або в першій, динамічній стадії: реалізм керується ідеями, що вже є на дорозі перестати бути ідеями, а ставати речами (res.). Політичний ідеалізм захоплюється ідеями, що, як часто говориться в політичних дискусіях, до них належить будучина, але що в сучасності ще не мають владних і рішальних оформлень і організаційних апаратів" [1, с. 29–30].

Пишучи про українське суспільство, філософ наголошує на притаманній українцям рисі звинувачувати в усіх проблемах зовнішні сили і обставини і, як можемо бачити, ця риса подекуди зустрічається в сучасній українській культурі. Підтвердження цього погляду знаходимо у філософа: "Але мусимо пам'ятати, що успіхи в зовнішній політиці, у взаєминах зі світом зумовлюються внутрішнім здоров'ям суспільства, і що внутрішньо неупорядковане суспільство змарнує і розгубить і найсприятливіші зовнішні обставини" [1, с. 53–54].

Як пише М. Шлемкевич, нова провідна верства суспільства, світська інтелігенція, зберігає зв'язок із народом. Також залишалися тісні зв'язки із селом, де в багатьох представників нового проводу лишалися родичі, тож село залишалося рідним для галицької інтелігенції. "Та міська інтелігенція почувала себе дома на селі, а в місті, чужому тоді – польсько-жидівському – вона була представником-амбасадором українського світу, що навколо. Вона приносила в місто українські звички, український стиль життя. Вона починала українізувати його не тільки мовою, але духом і стилем. Інтелігенція у вільнішій австрійській упорядкованості життя не мала почуття меншецінності супроти чужонаціонального міщанства. Це була здорова верства, що вийшла з українського села здобувати для нього місто, а не топиться в ньому" [1, с. 54–55]. Загалом галицька інтелігенція була сумішшю описаної в "Загубленій українській людині" "людини порядної" і "людини ідейної". Тобто вони цінували традиції і давній патріархальний лад, але водночас це були люди, готові сприймати нові ідеї, привезені галицькими студентами із закордонних університетів. На Сході, на думку М. Шлемкевича, була зовсім інша ситуація. "Ота вузькість і нове філістерство вражали східних українців, що побували у Львові. На Сході розвиток ішов саме в напротивному напрямі, до щораз глибшого революціонування настроїв і мислей. Тут він уливався в дрімуче заспокоєння мирного ставка з його посадовими човниками. Звідси гостра критика Михайла Грушевського, скерована проти зрештою доволі успішної в тодішніх умовах галицької політики. Звідси глумливі випадки Володимира Винниченка, сповненого патосом соціальної революції, проти самопевної галицької, дрібноміщанської порядної людини" [1, с. 61]. Дослідник також зазначає, що серед західних українців переважав саме тип "порядної людини". Творчі ж люди, ті, кого філософ називає "ідейними людьми", на його думку, почувалися самотніми,

незважаючи на повагу, яку їм виказували. Для ілюстрації він наводить описання вечора в малому залі "Просвіти" у Львові, коли І. Франко читав свої поезії. "Половина крісел занята, решта нетерпляче оглядається на двері. Вони відхиляються і входить він – справді дідусь слабосилий, похила постать, руки безвладні від паралічу. За ним його син-помічник, що обертає картки. Порожні крісла засоромлено чекають... Але двері не ворухнуться. А там починається читання-сповідь великої людини [...]. Порожні крісла далі оглядаються за тими улюбленими, що з його духа печаттю мають піти в безвість віків. Та двері мовчать, ніхто не входить. Тільки на білу хустину, що її підтримує син, спадають із хворих, утомлених очей гарячі сльози Івана Франка..." [1, с. 61–62]. На нашу думку, це описання дуже виразно ілюструє тогочасну соціально-політичну ситуацію. Тобто, коли на "читання-сповідь" загальновідомого геніального поета і визначного громадсько-політичного діяча І. Франка мала зала, "в якій поміщалося всього кількадесят осіб" [1, с. 61], була наполовину пустою, можемо собі уявити співвідношення "порядних" і "ідейних" людей у тогочасному суспільстві.

Але, на думку філософа, це суспільство філістерів відіграло свою роль: "...для дисциплінованою одностайної, організованою постави у війні і в подіях, що розгорнулися після неї, такий стан суспільства корисний. Те суспільство підготовило і здійснило українську державність, яка на українському Заході перестала існувати ще в 14-му столітті" [1, с. 62]. Отож, на думку дослідника, все йде своєю чергою. "І справді, це акти синтезу реалізму й ідеалізму. Літо 1918 року було навантажено грізними розходженнями між одним і другим. Реалізм, репрезентований головню тодішньою парламентарною репрезентацією в Відні, рахувався з існуючою ще австрійською державною апаратурою, і все ще стояв на ґрунті розвинутої, змодернізованої, але все ж сімдесятилітньої ідеології 1848 року. Тоді все ще вбачалася реалістичним політикам можливість дальшого існування перебудованої на федеративних принципах австро-угорської монархії, в якій усі українські землі творили б окремих автономний коронний край. Тодішній політичний ідеалізм, репрезентований Українським Січовим Стрілецьством, задивлений в українську державність на сході, вже не хотів миритися з дотеперішнім станом і його ідеологічними надбудовами, але нісся тужливим бажанням до здійснення соборної, самостійної державности, спертої на Кавказ і вперезаної Бескидом. Зудари тих двох задумів у літі 1918 року доходили до драматичних напружень, доказ сили й віри в себе обох таборів. Кінець жовтня і початок листопада знаходять їх синтезу і співпрацю задля утвердження й оборони нової державности. Тому ті акти і та державність стали скарбом усієї нації, а не тільки якоїсь її частини, партії чи групи, і день 1-го листопада зробився великим днем усієї України" [1, с. 62–63]. Завдяки такій взаємодії політичний ідеалізм і політичний реалізм починають виконувати притаманні їм вищеписані функції.

Продовжуючи розкривати тему відмінностей між східними і західними українцями, дослідник порівнює творчість Т. Шевченка як представ-

ника сходу та І. Франка як типового представника заходу: "...ми подали такі характеристики тих двох провідних духів України. У Шевченка "щось зі спонтанного вибуху гарячого гейзера з глибини української душі, легкість із Божої ласки і неперевершена сила вислову одночасно. Слово добуте із сердешної поводи й ірраціональної теміні, із надер стихії. Інакше у Франка. Це тяжка боротьба з матеріялом. Його слово, це свідомі, раціональні удари каменярьського молоту об тверду скелю. Співом вистрелюють слова Шевченка; твердим зусиллям різьбарського долота постають строфи Франка, і на них усюди залишаються сліди тієї напруженої праці. У Шевченка геній творить, як природа, як стихія. У Франка зосереджена інтелігенція бореться з безвладною і неподатливою матерією зовнішнього світу і власної душі, оформлюючи їх" [155, с. 66].

Від порівняння духовної творчості дослідник переходить до порівняння політичних рухів Сходу і Заходу. Для цього він обирає часи державних змагань 1917–1920 рр. М. Шлемкевич порівнює армію обох регіонів. "Східня Україна дала армію Української Народної Республіки, що під проводом Симона Петлюри вкрилася славою в обороні своєї державности; героїчну армію, але нечисленну, коли міряти її простором і населенням України. Та коли говоримо про ті роки, тоді з якою необоротною конечністю виринають в уяві поруч тієї армії УНР, кольоритні повстанчі загони, що носилися з вітром по вільному степу в своїх, як крила, розпущених киреях і своїх голубих, зелених, жовтих, золотих і чорних шликах. Ті народні армії виростали з дня на день, як степові трави, і знову вмить зникали, пропадали, як весняний дощ, що всякає в спраглу вологости землю. Це воскресали давні і тоді ще живі, вічні степові примари, і луною сповивали їх давні і нові пісні. Скільки веселого гуку і скільки вродливого і розсміяного щастя пролітало в ті дні на буйних конях по степу широкому, по краю веселому. В той самий час Західня Україна дала досить велику, коли знову брати до уваги тісний простір і меншу кількість населення, але сіру Галицьку Армію, без яскравої провідної постаті; армію, що проходила вздовж і впоперек степу, наче панцирник, розрізуючи революцією схвильоване українське народне море. За нею залишалося менше барвистих споминів, але більше твердої дисципліни. Це знову щось із галицького стилю" [1, с. 68–69]. Цим описанням двох українських армій, які боролися за повернення української державности, філософ ще раз підкреслює основні риси українців Заходу і Сходу. Він наочно демонструє легкість, стихійність і певну хаотичність ("Ті народні армії виростали з дня на день, як степові трави, і знову вмить зникали, пропадали...") "східняків" та ґрунтовність, послідовність і наполегливість "західняків".

Підсумовуючи, філософ робить висновки про службову роль галичан: "Це найглибше пізнання галичанства й його завдань, осягнуте найглибшим духом Галичини. Переведене на звичайну мову понять, його зміст такий: ми, галичани, – це не плем'я геніїв і героїв, але плем'я організованої пересічі. І в цьому наша сила. Наша роля служебна, і наше завдання помагати при раціональному оформленні ідей і починів



багатої і обильнішої ними Східньої України, Києва. І хочемо чи ні, так бувало досі" [1, с. 70].

Дослідник констатує, що після об'єднання українських земель під УСРС починаються нові процеси, як то "осхіднячення" галичан, і "огаличанення" Східної України. Він констатує зміну в менталітеті українців і наголошує: "Те, що було не під силу царському православ'ю, те в духовній площині робив і робить марксизм. Він у Східній Україні, між війнами і після 1945 року, виконував і виконує роллю, що її на Заході України відгравав польський католицизм. Оба, пройняті патосом нетерпимости, нищили інаквовірних і розвалювали їх церкви. Української духовности польський католицизм не вбив. Навпаки, та духовість на Заході оперлася польським елементам, заступаючи їх українськими в українському католицизмі. Так само марксизм не вбив і не вб'є духа України. Східні українці, що тепер перебувають у вільному світі, це проречистий доказ цього. Але і католицизм і марксизм мали один подібний наслідок: вони дисциплінували людські душі догматикою і логічною схоластикою, винищуючи в них почувально-настровеу душевну отаманщину" [1, с. 104–105]. Філософ з притаманним йому оптимізмом знаходить позитивні моменти в негативних явищах. І справді, можемо констатувати, що роки окупації зміцнили українців і навчили цінувати свободу і боротися за неї. Також, на нашу думку, є дуже влучним порівняння марксизму і католицизму, адже після десятиліть панування і нав'язування і католицизм, і марксизм досі мають своїх прихильників в Україні.

Також М. Шлемкевич зазначає: "Сліди соціально-економічного тиску бачимо в фізичному вигляді нової української людини. Так само виразні наслідки твердого марксівського вишколу в духовій і політичній площинах. Вони виявляються в пошані інтелектуальної культури, в пошані логіки, що протиставилася і протиставиться спробам самовідречених галичан нести на схід свої волюнтаристичні кличі. Наслідки наявні і в політичній організованості нового східньо-українського покоління. Те, нині щодо віку середнє покоління, що замолоду пройшло сувору школу 20-х і 30-х років, політично більш здисципліноване [...]. Так не тільки в зовнішньому вигляді, але в духові і політичній організованості є сьогодні у східніх українців щось зрівняне, пересічне і більш сіре, щось "галичанське". В Україні відбувається той процес у засягу всієї республіки. Іде взаємне наближення, уподібнення уладу життя і уладу духа. Соборність стає не тільки географічним і державно-політичним поняттям, але й психологічним" [1, с. 105]. І далі: "Жертви, що їх приносить Україна в боротьбі за самоздійснення, оправдані тоді, коли вони підготовляють нову, оригінальну українську культуру. Бо тільки задля назви, тільки задля мови і обряду, платити таку ціну не варто" [1, с. 105–106].

На нашу думку, М. Шлемкевич дуже чітко і влучно охарактеризував ситуацію, у якій опинилася Україна після Другої світової війни, та наслідки подій та процесів, які в ній відбувалися. Він характеризує ці події як "чистилище", пройшовши яке, українці стануть більш консолідовані. І справді, незважаючи на всі жахи і тяжкі випробування, які випали на

долю українців за часів перебування України у складі СРСР, можна констатувати, що українці Сходу і Заходу навчилися гуртуватися перед лицем небезпеки і одностайно ставати на оборону української соборності і незалежності.

**Список використаних джерел:**

1. Шлемкевич М. Галичанство / М. Шлемкевич. – Нью-Йорк ; Торонто : Ключі, 1956. – 120 с.
2. Шлемкевич М. Загублена українська людина / М. Шлемкевич. – К. : МП Фенікс, 1992. – 158 с.
3. Залізник Л. Л. Етногенез українців та їхніх сусідів з позиції сучасної етнології / Л. Л. Залізник // Наукові записки НаУКМА. Культура. – 1997. – Т. 2 – С. 52–60.

Надійшла до редколегії 15.01.17

**М. А. Гриненко**

**ОППОЗИЦИЯ "ВОСТОК – ЗАПАД"  
В ПОЛИТИКО-ФИЛОСОФСКОМ УЧЕНИИ М. ШЛЕМКЕВИЧА  
(ПО МАТЕРИАЛАМ РАБОТЫ "ГАЛИЧАНСТВО")**

*Осуществляется историко-философское описание главных идей труда М. Шлемкевича "Галичанство", анализируются условия возможности их применения для осмысления современного политического мира украинской национальной культуры. В статье раскрывается интерпретация М. Шлемкевичем проблемы "Востока" и "Запада" в украинской политической культуре, решение которой философ видит в обосновании нецелесообразности противопоставления на уровне политической и государственной жизни "восточного" и "западного" типа украинской культуры. В статье, исходя из новых исследовательских позиций, раскрывается тезис М. Шлемкевича о том, что оппозиция "восточного" и "западного" в украинской политической культуре носит спекулятивный характер и не имеет онтологического статуса.*

*Ключевые слова: Микола Шлемкевич, "Галичанство", "Восток", "Запад", политическая философия.*

**М. А. Grunenko**

**OPPOSITION "EAST – WEST"  
IN POLITICAL–PHILOSOPHICAL TEACHINGS M.SHLEMKEVYCHA  
(BASED ON WORK "HALYCHANSTVO")**

*The historical and philosophical description of the main ideas work M. Shlemkevycha "Halychanstvo" is carried out, the conditions of possibility of their use for understanding the contemporary political world of Ukrainian national culture is analyzed. The article deals with the interpretation M. Shlemkevychem problem of "east" and "west" in the Ukrainian political culture solution in which the philosopher sees justification irrationality opposition as political and public life "East" and "West" type of Ukrainian culture. The article on new research positions disclosed M. Shlemkevycha thesis that the opposition "East" and "West" in the Ukrainian political culture is speculative and has no ontological status.*

*Keywords: Nicholas Shlemkevych, "Halychanstvo", "East", "West", political philosophy*

## **МІЖКОНФЕСІЙНИЙ ДІАЛОГ У КОНТЕКСТІ ОБ'ЄДНАННЯ УКРАЇНСЬКИХ ЦЕРКОВ**

*Розглядаються засоби проведення міжконфесійного діалогу у процесі канонічного оформлення автокефалії православних церков; аналізуються принципи формування оптимальних моделей розв'язання проблеми об'єднання українських православних церков як завершальний етапу руху за автокефалію українського православ'я. Визначено необхідність налагодження партнерських міжконфесійних і державно-церковних відносин в Україні, що зумовить деполітизацію релігійної сфери та практичну рівність українських конфесій перед владою.*

*Ключові слова: міжконфесійний діалог, екуменізм, помісна церква, Українська Помісна Православна Церква, еклезіологія.*

Проблема міжконфесійного діалогу в сучасному світі, який перебуває в умовах глобалізації, що охоплює усі сфери людської діяльності, постає з новою силою. Сьогоднішня призводить до неможливості існування певної конфесії замкнено, не взаємодіючи між собою. У цьому контексті, різні християнські течії є частиною глобальних інтеграційних процесів, це відкладає певний відбиток на їх функціонування. Прагнення краще зрозуміти позицію сучасного християнства, причини кризи, які переживають різні конфесії та спрогнозувати подальші шляхи його розвитку, потребують звернення до проблем екуменізму, християнської єдності. Проте прагнення до міжконфесійного діалогу й взаєморозуміння у межах екуменізму, коли робляться перші кроки до трансформації догматів церков, уможливлють втрату автентичності релігії.

Об'єктом особливої уваги вітчизняних філософів та релігієзнавців було і залишається українське православ'я з усіма його проблемами та сучасними внутрішньоконфесійними суперечностями. Науковці неодноразово розглядали можливість формування єдиної незалежної Помісної церкви в Україні. Очевидно, що об'єднання православ'я різних юрисдикцій в одну конфесію можливе лише на основі міжконфесійного діалогу. Цим процесам присвячені монографічні видання В. Докаша, О. Добродума, С. Здіорука, О. Кисельова, А. Колодного та ін. За переконанням О. Добродума, міжконфесійний діалог може бути забезпечений екуменічними зусиллями, тому постає важливим артикулювання та законодавче розв'язання проблеми здійснення діалогу, перешкоджання наростанню латентної ксенофобії, забезпечення релігійної грамотності серед чиновників усіх рангів, щоб міжконфесійний діалог міг бути здійснений [1, с. 193].

Дослідження екуменізму вітчизняними науковцями відбувалося переважно в контексті аналізу особливостей конфесійного сприйняття християнської єдності, проблем місіонерства та прозелітизму, особливостей міжконфесійних відносин в Україні. В українському релігієзнавстві проблема екуменізму досліджувалась М. Бабієм, В. Бондаренком,

В. Єленським, А. Колодним, Н. Кочан, М. Мариновичем, О. Саганом, М. Рибачуком, П. Яроцьким та ін.

Міжконфесійні відносини, спрямовані на зближення, а можливо, і на загальну християнську єдність у майбутньому, є основою екуменізму. Адже важливою рисою християнства на межі ХХ–ХХІ ст. є консолідація його конфесій навколо проблем, котрі стосуються спільної місіонерської, соціальної, медичної та просвітницької діяльності, захисту прав людини і душпастирської справи загалом. Спільні сторінки християнської історії та сьогодення тісно пов'язані з екуменізмом, як важливим явищем релігійного життя. У зазначених умовах, міжконфесійний діалог – необхідний механізм налагодження мирного співіснування представників різних етноконфесійних груп на локальній території. Стратегія діалогу може й повинна забезпечувати спокій та стабільність конфліктогенного суспільства доби глобалізації.

Однак, на думку англійського дослідника Б. Вілсона, однією з причин виникнення екуменізму є роздрібненість християнства на різноманітні церкви, деномінації та конфесії. Лише в умовах кризових явищ церкви приходять до усвідомлення необхідності діалогу на основі екуменізму [2, р. 126]. Як результат, проблемами християнської єдності, за спостереженнями Б. Вілсона, більше переймаються священнослужителі, аніж миряни, обґрунтовуючи це бажанням духовенства закріпити свій соціальний статус та повернути свій вплив на суспільство. Однією з особливостей екуменізму британський соціолог вважає тенденцію протестантських церков до централізованого контролю обрядовості та священства.

Соціологи пояснюють виникнення екуменізму соціально-культурними особливостями ХІХ–ХХ ст. Екуменізм розглядається як побічний продукт зростаючої соціальної гомогенності та культурного об'єднання усередині суспільства; як результат бюрократизації релігійних установ, причиною якої стала секуляризація; як спробу вийти з релігійної кризи і повернути втрачений вплив на секуляризоване суспільство; як наслідок розвитку сучасних технологій, котрі зламали соціальну й культурну ізоляцію. На нашу думку, екуменізм виник як реакція на кризу у християнських церквах.

Таким чином, можна виділити фактори, котрі сприяли появі екуменізму і його подальшому розвитку в релігійному житті церков, зокрема секуляризації, кризи церков та розвитку технологій. На думку вітчизняного дослідника В. Гараджі, екуменізм був одним із симптомів глибокої кризи релігії у наші часи, своєрідною захисною реакцією на руйнівні для її традиційних форм тенденції в сучасному суспільному житті [3, с. 107].

Варто зазначити, що екуменізм – це рух кінця ХІХ – початку ХХ ст. усередині християнського світу, який спрямований на співпрацю та зближення християнських віровизнань. Екуменізм у теорії і на практиці – "це позитивне світосприйняття, позитивне мислення й позитивна поведінка з високим ступенем довіри до відповідальності церковних ієрархів, священнослужителів і кожного окремого християнина" [4, с. 13]. Саме слово "екуменізм" грецького походження (ойкумена, всесвіт, населений

світ) вживалося у географічному, політичному і культурному аспектах, яке згодом набуло релігійного значення.

На сьогодні можна виокремити дві основні форми вияву екуменізму на практиці: співпраці християн у соціальних, економічних та політичних питаннях й богословському діалозі між представниками різних християнських конфесій. Однак у межах цього підходу варто зазначити, що під екуменічними відносинами розглядаються міжхристиянські або міжконфесійні відносини, котрі спрямовані на взаємне зближення, а у кінцевому випадку, на християнську єдність. З релігієзнавчої точки зору екуменічні відносини не завжди є релігійними, оскільки відбуваються не лише у релігійній, але й у нерелігійній сфері. В їх основі лежить релігійна толерантність – повага та сприйняття інших релігійних напрямів.

Центральна ідея екуменічного богослов'я полягає у відновленні єдності християнства – збереження цілісності Христового хітону. Мета сучасного екуменічного руху спрямована на повернення спілкування у таїнствах між окремими християнськими церквами як у перших століттях єдиної церкви. Християнська єдність, не тільки для православних, але й для католиків та протестантів, має проявлятися у спілкуванні в таїнствах. На відміну від протестантів, православні і католики акцентують увагу на тому, що єдність у вірі має бути передумовою для такого спілкування [5, с. 41]. Для православ'я не є допустимим використовувати спілкування у таїнствах, особливо причастя як засобу для досягнення єдності.

Пошуки християнської єдності у межах екуменізму, що почалися з ХХ ст. тривають до сьогодні, незважаючи на численні зустрічі й декларативні заяви учасників міжконфесійного діалогу. Об'єктивно процес порозуміння церков і подальше їх злиття породжує все більше скептичні настрої, виходячи з того, що християнство ніколи не було єдиним [6, с. 132]. Протягом всієї своєї історії християнство поділялося на різноманітні течії, у межах яких формувалися численні релігійні об'єднання, котрі розвивали й інтерпретували окремі положення віровчення, елементи культури, форму своєї організації.

Участь православної церкви в екуменічному русі аналізується крізь призму розвитку конфесії. Деякі дослідники ставлять питання: чи вистачить православним церквам волі, енергії та ресурсів для участі в екуменічному русі, беручи до уваги власний, розвиток інших церков та світу загалом [2, р. 45]. Майбутня участь православних у двосторонніх діалогах та ВРЦ буде залежати саме від тих позицій, які займуть інші церкви з цих гострих для сучасного християнства питань. Діалог породжує відмову від монополії на істину шляхом компромісу. Лише за таких умов ми зможемо перетворити ворогів на товаришів.

У діалогічному процесі міжконфесійних відносин в Україні можна вирізнити три його головні види. Перший – це можливість налагодження діалогу та злагоди між близькими за формою й змістом конфесій. Спільним плацдармом тут буде духовний зв'язок, який виникає між конфесіями та загальним імперативом миру і соціальної справедливості [7, с. 80]. Прихильники другого виду вважають міжконфесійний діалог

можливим, але обмежують його виключно мирською формою співпраці, не беручи до уваги догматичні відмінності. Наприклад, благодійністю, соціальними проектами, медичною допомогою та ін. І останній – це повне заперечення діалогу між конфесіями, оскільки кожна з них вважає лише себе істинною та винятковою.

Тому закономірним стала проблема визнання Української Помісної православної Церкви, яка стала актуальною ще на початку ХХ ст., однак не знайшла належної підтримки із боку церковних діячів. Досвід становлення автокефалій інших помісних православних Церков свідчить про неможливість вибороти свою лише завдяки реалізації певної церковної програми. Такий стан речей пов'язаний з об'єктивними обставинами, оскільки процедура отримання чи надання адміністративної незалежності тій чи іншій церковній одиниці не виписана у православних канонах.

Одна з проблем канонічного характеру, котра стосується реалій українського сьогодення, міститься у дефініції "помісності" церкви, хоча сам термін "помісна церква" є церковнослов'янським. Грецьке поняття "помісна церква" перекладається українською мовою як "місцева", тобто "та, що стосується певного місця" ("місцевості", "області"), вказуючи на територіальний принцип устрою Православної церкви. У зв'язку з цим зазначимо, що поняття "помісна (місцева) церква" має принципово однозначне тлумачення у православній еkleзіології, усе ще існує неоднозначність у визначенні "місця" (найчастіше під ним розуміють єпархію, а іноді й об'єднання єпархій; протестантськими ж богословами – взагалі як парафія) [8].

Поступово термін "помісна церква" став вживатися як синонім автокефалії чи автономії церкви (церковних об'єднань), а пізніше взагалі щодо об'єднань кількох єпископів певної місцевості, котрі мали будь-яку форму самоуправління. Зрештою, зазвичай вважають, що помісна православна церква – це самоправна церква на певній території, на якій проживає окремих народ і за умови її перебування у повній єдності віри та Євхаристії з усіма іншими православними общинами світу [9, с. 40]. Фундаментальний та ключовий аспект проблеми співвідношення між "помісною" і "вселенською" (кафолічною) церквою мусить бути розв'язаний без застосування усталеного уявлення про колективну єдність, а в душі єдності як тотожності.

Отже, термін "помісна церква" має подвійне значення. З одного боку, це кожна окрема спільнота християн (єпархія), яку очолює єпископ, відповідно, їй не може належати повнота духовної влади і довершеність канонічного устрою, не володіючи незалежним собором архієреїв із Предстоятелем Церкви. Залежність єпархії від собору архієреїв полягає у тому, що саме Собор поставляє наступника померлому єпархіяльному єпископу й без Собору таке поставлення неможливе. Тому найповніше та етимологічно домінуюче значення має тлумачення помісної церкви як церкви автокефальної, адміністративно незалежної від інших православних церков. Інший важливий аспект проблеми помісності в її концепції вибудовується із урахуванням факту, що Євха-

ристія звершується у чітко визначеному місці. Проте в силу своєї кафоличності, вона поєднує в собі всіх членів Церкви, які перебувають на чітко визначеній території. Помісність Церкви вбачають у кафоличній і географічній природі Євхаристії [9, с. 41–42].

Варто зазначити, що визнання сучасних Помісних православних Церков – це природній і закономірний процес, характерний для всіх країн із переважно православним населенням. Відповідно до канонічних вимог (34 Апостольського правила), політична незалежність повинна призвести й до автокефалії місцевої православної Церкви. Тому не випадково наприкінці 80–х рр. ХХ ст. під впливом представників українських автокефальних Церков у діаспорі, почали спостерігатися тенденції до прагнення відокремитися від московського релігійного центру.

Сьогодні почали окреслюватися тенденції як у православному, так і суспільно-політичному житті країни загалом, котрі створюють відповідний ґрунт для формування УППЦ. Аналізуючи проблеми та прогнози конституювання УППЦ, вітчизняні дослідники О. Саган та С. Здіорук доходять певних висновків.

По-перше, православні конфесії УПЦ КП та УАПЦ не володіють достатнім авторитетом на міжнародній арені, щоб самостійно, без втручання зовнішніх факторів, проголосити Українську Помісну православну Церкву.

По-друге, УПЦ КП та УАПЦ є залежними від політичних владних структур. Згуртування політичних сил після подій Майдану та їх перемога на президентських виборах 2014 р. стимулювали об'єднавчий процес і в українському православ'ї. З іншого боку, непорозуміння, суперечки та взаємні обвинувачування між ієрархами УПЦ КП й УАПЦ не дозволили провести міжконфесійний діалог з питання об'єднання.

По-третє, об'єднанню УПЦ КП й УАПЦ не передувала попередня підготовка, яка проходила поспішними темпами без належної організації. Тому неорганічний, відчутною мірою штучний характер виявився нестійким, не отримав свого логічного завершення.

По-четверте, УПЦ МП, перебуваючи "у канонічному єднанні з Російською православною Церквою", є безпосереднім її структурним елементом, тому не має права приймати самостійні рішення. Оскільки Московська Патріархія не зацікавлена в утворенні Помісної православної Церкви в Україні, то закономірно, що УПЦ МП всіляко перешкоджатиме консолідації українського православ'я [10, с. 156–157].

Щодо розв'язання проблеми канонічного статусу конфесій Українського Православ'я, зокрема їх об'єднання, можна окреслити кілька варіантів.

Один із них аналізується у релігієзнавчому середовищі серед фахівців й церковних діячів як об'єднання УПЦ МП і УПЦ КП та спільне обрання голови нової інституції. Переважна більшість експертів міжконфесійних відносин скептично ставиться до такого способу, вважаючи його малоімовірним. Проте події останніх років показали, що в Україні, ураховуючи тенденції світової політики, зміщення акцентів у світовому Православ'ї, посилення тиску на єпископат УПЦ МП з боку церковної і політичної Москви, діалог на такому ґрунті можливий. Реальний крок у ре-

лізації цього напрямку був зроблений УПЦ КП, яка внесла на Помісному Соборі 2013 р. зміни до Статуту про управління Церквою, ввела нову посаду – намісника Патріарха, котрий автоматично стане місцевлюстителем патріаршого престолу в разі смерті глави КП або якщо патріарх не зможе виконувати свої обов'язки [11]. Однак це нововведення не визначає особи нового патріарха, адже його буде обирати Помісний Собор на альтернативній основі. Внесеними змінами також не було зазначено терміну скликання Помісного Собору для виборів нового патріарха. Цим самим було закладено механізм для об'єднання з УПЦ МП. На думку багатьох церковно-політичних діячів, зміна керівництва загалом і глави УПЦ КП Філарета зокрема, дозволить розв'язати проблему єдності УПЦ КП і УПЦ МП, оскільки стане можливим проведення спільних виборів Патріарха, який очолить єдину Церкву, котру б згодом визнали помісні церкви.

Підтвердженням реальності такого варіанту подолання кризи в Українському Православ'ї є події 2014–2016 рр., тому що ескалація конфлікту між владою та народом, нові політичні умови, зовнішня агресія поставили нові завдання перед Церквою в Україні.

Проте розв'язання цієї проблеми ускладнилося через відсутність єдності між гілками Православної церкви. Закономірним, з огляду на такий стан справ, було звернення Священного Синоду УПЦ КП до УПЦ та УАПЦ із закликом невідкладно розпочати діалог щодо об'єднання у єдину Церкву [12]. Відповіддю УПЦ МП стала ухвала Священного Синоду від 24 лютого 2014 р. про утворення робочої групи для продовження діалогу між Церквами.

Зустрічний крок у розв'язанні проблеми розколу Православної церкви в Україні був здійснений УПЦ КП, яка, спираючись на норми канонічного права, зазначила керівництву УПЦ МП, що устрій церковних справ повинен відповідати політичним і громадським формам та права кожного народу мати Помісну Церкву [9, с. 159]. Однак перешкодою для ведення діалогу виступили політична зорієнтованість окремих ієрархів УПЦ МП на іноземні центри та відверті антидержавницькі висловлювання останніх.

Іншим теоретично можливим варіантом є поєднання УПЦ КП із УАПЦ та послідовний рух у напрямку до канонічно визнаної автокефалії. Сьогодні склалися сприятливі передумови, які можуть зіграти на користь об'єднання Церков. Представники УАПЦ і УПЦ КП за певних обставин поновлюють діалог стосовно консолідації та згуртування навколо ідеї побудови в Україні помісної церкви. Кожна спроба такого процесу засвідчила теоретичну можливість його успіху, правда, за умови зникнення міжособистісних непорозумінь на рівні єпископатів обох церков [13, с. 258–259].

За сприятливих умов у середовищі Вселенського православ'я подібний варіант може увінчатися успіхом і наданням Константинополем української автокефалії призведе до нового утворення значної проукраїнської частини УПЦ МП. Водночас такий розвиток подій є менш імовірним, ніж перший через те, що РПЦ уже кілька років успішно стримує



розгляд питань навколо процедури утворення нових помісних церков на міжправославних консультаціях, іде на поступки в питаннях першості та честі перед Вселенським патріархатом в обмін на його невтручання у справі навколо розколу в Україні та ін. [14]. Варто зауважити, що Все-православний собор, який тепер став неповним зібранням окремих Помісних Церков, багато в чому розчарував тих, хто стежив за його підготовкою. Після демаршу Російської, Антіохійської, Грузинської та Болгарської православних церков учасники зібрання підписали спільне звернення, в якому йдеться про єдність Православної Соборної Церкви. Серед іншого, у підсумкових документах Собору зазначається молитва православних єпископів світу "за мир і справедливість в стражденній Україні". Однак питання про автокефалію української православної церкви на Соборі не розглядалося.

Події 2014–2016 рр. продемонстрували гнучкість й поступливість московської церковної дипломатії заради збереження цілісності, чисельності і головне пихатої величчя РПЦ [15, с. 166–167]. Релігійні громади УПЦ МП у Криму досі зареєстровані з оригінальною назвою, незважаючи на вимогу значної частини місцевих священників та парафіян пройти ререєстрацію в якості підрозділів Російської православної церкви. Однак духовне керівництво Москви поки що не поспішає робити подібних кроків: ліквідація у Криму єпархії УПЦ МП і ререєстрація єпархії РПЦ може цілком призвести до міжнародних санкцій щодо цієї церкви й дати старт остаточному переходові українських православних громад до УПЦ КП, що позбавить РПЦ статусу найбільшої православної організації в світі. Через це більшість кримських парафій вдаються до ререєстрації окремих незалежних релігійних спільнот, не ліквідуючи при цьому своєї української ререєстрації, щоб не потрапити у правовий чи політичний конфлікт.

Ще одним варіантом може стати зміцнення статусу УПЦ МП шляхом введення її у диптих помісних православних церков у ролі автономної церкви за умов поступливості Москви. Відмова від практики повторного звернення Таїнств Хрещення та Миропомазання над тими, хто перебував в УАПЦ і УПЦ КП, звернення до ікономії, а не акривії під час прийняття духовенства цих Церков, українізація вивели б УПЦ МП на якісно новий рівень діалогу.

Важливим у цьому процесі є те, до якого способу буде звернення при прийнятті духовенства. Акривія означає спосіб вирішення питань з позиції суворої визначеності; застосовується у тих випадках, коли йдеться про догматичні засади церковного життя, про саму сутність та цілі існування Церкви й християнства, якому протистоїть ікономія – по-блажливості до людських немочей і слабкостей у церковно–практичних та пастирських питаннях, що не мають догматичного характеру. Ікономія припускає свідоме відхилення від канонічних правил у зазначеній вище сфері й часткову заміну законності доцільністю. Поеднання акривії та ікономії становить метод правового врегулювання у церковному праві.

Отже, можна сказати, що кожен із варіантів щодо об'єднання Українського Православ'я є можливим лише за певних умов. Реалії сьогоден-

ня говорять про те, що УПЦ МП вважає себе Помісною Церквою в Україні і не поспішає отримувати автокефалію. УПЦ КП дотримується чіткого курсу побудови незалежної церкви від Москви чи Константинополя. УАПЦ очікує прийняття під свій омофор Константинополем на правах широкої автономії.

Проблеми налагодження мирного діалогу залежать від низки перешкод, що мають свої рівні. Їх загалом можна розділити на дві великі категорії, від яких і залежить можливість проведення діалогу в конкретних умовах. Перша категорія пов'язана з догматичними, теоретичними та світоглядними принципами християнських конфесій, котрі ведуть діалог. Друга – відповідає за саму організацію міжрелігійного діалогу, в яку входить форма, методи та засоби налагодження діалогу [7, с. 82].

До першої категорії належать кілька важливих проблем. Найважчою з них є налагодження співпраці на богословському рівні. Ця проблема відразу викликає різноманітні догматичні питання. Зрозуміло, що поступки в догматично–канонічній площині фактично неможливі, тому в цій площині діалог не має успіху. Іншою важливою проблемою є намагання позитивно висвітлити для подальшого навернення "іновірців" власну релігійну концепцію. Тому велика кількість круглих столів та конференцій із представниками різного ступеня догматичної віддаленості не закінчується успіхом. Замість вироблення певних підстав для співробітництва представники конфесій "вихваляють" власну церкву.

Ще однією важливою перешкодою до налагодження стабільного безперервного діалогу є відсутність стабільної політики церковних керівників більшості конфесій. Як приклад можна навести стосунки між УПЦ та УПЦ КП. Змішана богословська комісія по діалогу між церквами то створюється, то знову ліквідується. Про її реальну роботу нічого не звітують тощо.

Якщо розглянути другу категорію, то найбільшою проблемою в плані власне організації та ведення міжконфесійного діалогу є часте порушення свободи віросповідання представниками однієї конфесії іншою. В Україні у різних регіонах по–різному ставляться до представників УПЦ та УПЦ КП чи УГКЦ. Це залежить від місцевої влади, підтримки відповідної конфесії певною політичною силою в певному регіоні та ін.

Іншою важливою перешкодою на шляху налагодження конструктивного діалогу є абсолютне визнання кожною із церков власної винятковості та переваги над іншими. Отже, кожна конфесія вважає лише себе повноправним суб'єктом переговорів, усі інші можуть стати рівним суб'єктом лише за певних умов або діалог від самого початку буде вестись на неорієнтованих засадах [7, с. 86].

Наступною важливою перешкодою є ведення діалогу виключно на вищому рівні. Зазвичай між собою зустрічаються релігійні діячі, котрі відповідають за зовнішні зв'язки з іншими релігіями. Тобто відсутність діалогу серед широкого загалу реально впливає на налагодження планової конструктивної співпраці. Зустріч кількох ієрархів між собою не

означає налагодження діалогу, причому про більшість таких зустрічей прихожани чи місцеве духовенство не знають.

Попри зазначене вище, діалог впроваджується на всіх рівнях. За останні роки переважно майнові, рідше ідеологічні претензії між православними конфесіями певною мірою припинилися. В Україні впроваджують свою роботу міжконфесійні утворення на кшталт Всеукраїнської Ради Церков, Народи представників християнських Церков України та Української міжцерковної ради. Ієрархи найбільших церков починають усвідомлювати, що без домінування толерантності неможливий подальший розвиток українського суспільства. Це стосується усіх вагомих сфер життя людини, таких як соціальна, культурна, політична, релігійна тощо.

Підсумовуючи, зазначимо, що міжконфесійний діалог постає основним критерієм виживання людства й запорукою мирного майбутнього, з одного боку, а з іншого – породжує численні непорозуміння про доцільність існування зазначеної категорії у релігійній площині. При цьому почуття толерантності не повинно виникати зі стану байдужості щодо істини, людини, певної ситуації загалом. Неможливе твердження істинно віруючого про рівність всіх релігій. З іншого боку, і релігійний індиферентизм не є толерантним ставленням. Це оманлива підміна самої суті категорії толерантності.

#### **Список використаних джерел:**

1. Добродум О. Політкоректність і міжконфесійний діалог / О. Добродум // Релігійна свобода: Міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства. Науковий щорічник / за заг. ред. А. Колодного, Г. Попова, Л. Филипович, М. Бабія. – К. : Світ знань, 2007. – С. 190–193.
2. Wilson B. Religion in Secular Society. A Sociological Comment / B. Wilson. – London : Watts, 1996. – 151 p.
3. Гараджа В. Протестантизм / В. И. Гараджа. – М. : Политиздат, 1971. – 200 с.
4. Кочан Н. Екуменізм: до характеристики явища і поняття / Н. Кочан // Знаки часу: До проблеми порозуміння між церквами : збірник / упоряд.: З. Антонюк, М. Маринювич. – К. : Сфера, 1999. – С. 13–19.
5. Кисельов О. Особливості православного екуменізму / О. Кисельов // Українське релігієзнавство. – 2006. – № 2. – С. 38–46.
6. Ігнат'єва О. Проблема міжконфесійного діалогу в умовах глобалізації світу / О. С. Ігнат'єва // Вісн. Дніпр. ун-ту. Серія : Філософія. Соціологія. Політологія. – 2013. – Т. 21, вип. 23(2). – С. 130–135.
7. Арістова А. Діалог католицької церкви з мусульманським світом: досягнення і проблеми / А. Арістова // Україна і Ватикан: до і після Другого Ватиканського Собору. Науковий збірник. – К.: УАР, 2013. – С. 77–87.
8. Еклезіологія й автокефалія. Гострі кути [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovyu/5143-eklezilogiya-javtokefaliya-gostri-kuti.html>
9. Гергельюк М. Канонічні та еклезіологічні засади автокефального устрою церков у структурі Вселенського Православ'я: історичний контекст : дис. канд. іст. наук : 09.00.11 / Гергельюк Микола Михайлович. – Острог, 2014. – 199 с.
10. Саган О. Помісна Православна Церква: проблеми і прогнози конститування / О. Саган, С. Здіорук // Українське релігієзнавство. – 2008. – № 46. – С. 136–159.
11. Підсумки Помісного Собору [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://cerkva.info/uk/news/churchasociety/3606-sobor2013-pressreliz.html>.
12. Журнали Священного Синоду Української Православної Церкви від 24 лютого 2014 р. Журнал № 04 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://sinod.church.ua/2014/02/25/zasidannya-24-lyutogo-2014-roku>.
13. Русский мир Кирила не для України // Збірка наукових статей / за ред. А. Колодного. – К. : УАР, 2014. – 343 с.

14. Лурье Г. Битва патриархов [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://polit.ru/article/2014/03/25/cherch>.

15. Горкуша О. Громадянська Церква України: нове явище в суспільно-релігійних відносинах / О. Горкуша, Л. Филипович // Держава і Церква: форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства : Матеріали 184 Міжнародної наук.-практ. інтернет-конф. 28–29 травня 2014 р. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 161–171.

Надійшла до редколегії 11.01.17

**Д. М. Калач**

### **МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ В КОНТЕКСТЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ УКРАИНСКИХ ЦЕРКВЕЙ**

*Рассматриваются средства проведения межконфессионального диалога в процессе канонического оформления автокефалии православных церквей; анализируются принципы формирования оптимальных моделей решения проблемы объединения украинских православных церквей как заключительного этапа движения за автокефалию украинского православия. Указана необходимость установления партнерских межконфессиональных и государственно-церковных отношений в Украине, что обусловит деполитизацию религиозной сферы и практическое равенство украинских конфессий перед властью.*

*Ключевые слова: межконфессиональный диалог, экуменизм, поместная церковь, Украинская Поместная Православная Церковь, еклесиология.*

**D. M. Kalach**

### **INTERFAITH DIALOGUE IN THE CONTEXT OF THE ASSOCIATION UKRAINIAN CHURCHES**

*The tools of interfaith dialogue in the process of registration of the canonical autocephaly Orthodox churches are discussed; analyzes the principles of optimal models of solving the problem of association of Ukrainian Orthodox Church, as the final stage of the movement for autocephaly of the Ukrainian Orthodox Church. The necessity of interfaith partnerships and state-church relations in Ukraine, which led to the depoliticization of the religious sphere and practical equality of religions before the Ukrainian authorities.*

*Keywords: interfaith dialogue, ecumenism, the local church, the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, ecclesiology.*

**ДОСВІД ЕТИЧНОГО ЯК ДОПРЕДИКАТИВНИЙ ДОСВІД**

*Зроблено спробу показати, що досвід етичного – це допредикативний досвід. Теоретичним тлом служать концепції досвіду Е. Гуссерля та Е. Левінаса. Досліджується проблема появи Іншого в досвіді та підкреслюється етичний характер такої ситуації. Це переживання є не активною діяльністю свідомості, а пасивною: особливою рецептивністю (Е. Гуссерль) чи близькістю (Е. Левінас). Тіло як "позиція" фундує такий досвід, який слід називати допредикативним та конститутивним для людського світу.*

*Ключові слова: досвід, допредикативний, Інший, іншість, етика, близькість, рецептивність, тіло.*

Здійснення філософсько-антропологічних експлікацій засад можливих людських практик видається більш ніж важливим у контексті сучасного етичного знання. Апеляція до нормативності, що висновується з "доцільності" та чогось, що нагадує здоровий глузд, призводить до витіснення з етики філософії. Усе це є наслідками недостатніх антропологічних прояснень людських практик. Тому важливим є повернення до "філософії досвіду", задля вияву та прояснення конституції моральності. Це дослідження буде мати характер прояснення "досвіду", а саме досвіду етичного.

У свою чергу, це також спричинено загальними тенденціями, принаймні в межах вітчизняного філософського дискурсу, до дослідження досвіду з огляду на різні філософські напрями та школи, що й визначає розуміння етичного. Загальним для українських філософів є обґрунтування онтологічних засад досвіду як такого за допомогою історико-філософських реконструювань. А це позначається і на розумінні етичного та його статусу.

Визначення досвіду в контексті різних філософських традицій є предметом аналізу таких вітчизняних дослідників, як А. Богачов, Є. Буцикін, А. Дахній, І. Іващенко, В. Кебуладзе, А. Лактіонова, М. Мінаков, О. Панич, В. Приходько. Наприклад, у часописі "Філософська думка" (№ 5, 2011 р.) чималу частину номера присвячено поняттю досвіду з огляду на основні парадигми модерної філософії.

Як слушно зауважує В. Приходько: "Новочасна і новітня наука запропонувала різноманітні перевірки досвіду на істинність, таким чином посунувши досвід зі сфери достеменних стосунків зі світом до гносеологічно сконструйованої площини теорії істини" [3, с. 51]. Стосовно нашого дослідження можемо сказати, що людина починає "винаходити" нормативність не з її особливої позиційності у світі, а конструює правила поведінки, і часто-густо навіть не за допомогою здорового глузду. Наші судження про етичне як належне мають висновуватись із допредикативного переживання первинної очевидності, про яку йдеться феноменології. Тоді ми можемо говорити про етичне не як про висловлювання на тлі звичаєвості, а як висловлювання про граничні умови практики взагалі, що висновується

ся з очевидністю із життєсвіту. Загалом це можна назвати "досвідом світу", що підтримує його тілесність як первинна медіація.

Наше дослідження ми будемо здійснювати в межах феноменологічної методології Е. Гуссерля та його учня Е. Левінаса, аби описати "етичне" у термінах допредикативного та наголосити на фундаментальності його для людського світу. Гуссерль пропонує концепцію допредикативного досвіду, що формує горизонт первинної очевидності світу. Левінас же, продовжуючи ці інтуїції (хоча безпосередньо і не вказує на це), описує досвід етичний саме як допредикативний. Цей проект є доволі провакативним, оскільки Левінас не приймає Гуссерлеву концепцію досвіду, яку бере за зразок, і пропонує свою, при цьому не вживаючи означення "допредикативний". Така інтерпретація є більш повною у випадку антропологічного прояснення не тільки поняття досвіду, але й умов його можливості. Своєрідна "антропологізація феноменології"<sup>1</sup> викликана вже самим стилем дескрипції досвіду чи то Гуссерлем, чи то Левінасом, чи то будь-яким іншим їх послідовником.

Спочатку хотілось би сказати кілька слів про неоднозначність зіставлення цих концепцій. По-перше, Левінас, хоч і був учнем Гуссерля, але розбудову своєї феноменології починає з доволі радикальної критики й усунення майже всіх ключових понять свого вчителя. До того ж Левінас наголошує на тому, що така "революція" у феноменології наразі є необхідною задля побудови нової феноменології. На його думку, така "перша філософія" (так він її називає) постає етикою, але вона нічого спільного не має з класичною моральною філософією, насамперед тією, що сформульована І. Кантом. По-друге, ця критика Гуссерлевої феноменології здійснюється Левінасом під величезним впливом М. Гайдеггера.<sup>2</sup> Але, і це по-третє, Левінас говорить про феноменологічну філософію чи не як про єдину можливість побудови етики як "науки про Іншого".

Тепер варто запитати: етичний досвід чи досвід етичного? Передусім таке розрізнення є перевагою української мови, оскільки в європейських мовах такої можливості й переваги немає. Ідеться тут про те, що формулювання "досвід етичного" є більш точним, з огляду на феноменологічну термінологію, оскільки показує, що етичне уможлиблює унікальний людський досвід. Принаймні ми спробуємо це підтвердити. Водночас вираз "етичний досвід" може бути переобтяжено натяками на спробу оцінки досвіду загалом та усіякі його перевірки на істинність. У нашому дослідженні ми будемо користуватись словосполучкою "досвід етичного" аби цього уникнути цього й залишитись у межах феноменологічного мислення.

Найперше питання (і яке викликає заувагу) полягає в тому, чи доцільно говорити про досвід етичного? У чому його унікальність, що дозволяє виокремити посеред "інших досвідів"? І нарешті, чи не звужуємо ми досвід як такий до досвіду етичного, таким чином хибуючи у феномено-

---

<sup>1</sup> Це вислів Б. Вальденфельса, який знаходимо у "Вступ до феноменології" (1992).

<sup>2</sup> Проте захоплення Гайдеггером з часом змінюється на критичну позицію, можливо, жорсткішу за ставленням до Гуссерлевої філософії.

логічному плані, адже філософія має говорити про умови досвіду як такого, без усяляких теоретичних спекуляцій з ним. Далі ми побачимо, що виокремлення досвіду етичного не є теоретичною хитрістю, адже переживання інакшості як перебіг досвіду є фундаментальним та конститутивним для людського існування. Це можна й треба назвати первинною очевидністю, про яку говорить феноменологія.

Акцент феноменології на "досвіді" вмотивований настановою Е. Гуссерля повернутися до "самих речей", тобто звільнити мислення від численної "історії понять" та безпосередньо пізнати світ. Через це виникає потреба напрацювання адекватної та дієвої методології аналізу та опису первинного досвіду світу. Як наголошує О. Шпарага, слід "... повернутись до сфери донаукового й повсякденного життя, що стає врешті необхідною умовою пізнання" [4, с. 103].

Дескрипція досвіду має бути також і поза будь-якими психологістськими тлумаченнями, та здійснюватися в автентичний спосіб. Приміром, Гуссерль пропонує інтенційно-конститутивний аналіз, який дозволяє дістатися досвіду, так би мовити, зсередини. Він наполягає на тому, що слід говорити про досвід у найширшому сенсі, тобто про первинну "очевидність індивідуальних предметів" [1, с. 14]. Іншими словами, для феноменології досвід – це переживання будь-якої інакшості в актах свідомості. Така очевидна даність того, що досліджується, є допредикативною. Феноменологічні аналізи є не просто "схопленням" такого роду очевидності, а переживання цієї первинної даності як сенсу.

Головою темою Гуссерлевого "Досвіду і судження. Дослідження генеалогії логіки" [1] є спроба прояснити умови можливості досвіду, на основі якого будуються усі можливі судження. Або ще точніше – який стосунок має безпосереднє переживання світу до судження, в якому артикулюється цей світ? Умовою можливого судження взагалі є первинна предметна очевидність. Для того щоб про щось "судити", це суще має бути певним чином дане, тобто судження про "щось" неможливе без того, аби це "щось" не було феноменально даним, тобто з очевидністю. У такому випадку, це твердження вимагає антропологічних прояснень умов можливості такого досвіду. Тому далі слід запитати про спосіб вираження такого досвіду: що є в людині (окрім свідомості), що взагалі дозволяє переживати світ? Ми перебуваємо "одразу в світі", але все ж, завдяки чому "якесь" суще нам досвідчується як "певне" суще, що має свою "автономію"? Це питання антропологічного ґатунку, але за тло має феноменологічну методологію.

Отож, давайте повернемося до Е. Гуссерля, аби прояснити, яким чином із загального горизонту передданостей конститується певна сутність або суб'єктивність? Сприймання окремих зовнішніх предметів, а потому варіація їх у судженні є активною дією свідомості Я. Загалом це і є досвідом (у класичному розумінні). Але саме досвідчення вже передбачає "щось", до чого можна звернутись у простому сприйнятті, так би мовити, обернутись та поглянути на нього: "... поле передданого, на тлі якого постає щось окреме і, так би мовити, "збуджує" сприйняття, сприймальне споглядання" [1, с. 49]. Таким "передданим" тлом є не

просто ціла купа хаотичного розташованих у просторі речей та об'єктів, які ніяк поміж собою не пов'язані: щось афікує наше Я, "спонукає" нас до того, щоб звернути увагу, і цього не можна уникнути. Це особливий простір, гетерогенний за своєю суттю.

"Спонтанність" суцього в нав'язуванні себе вимагає відповіді у найширшому розумінні. Те, що "спочатку" має вигляд тотальної єдності, як те, що "є" без натяку на те, чим воно "є", починає привертати увагу, афікувати, але одразу ж під час "звернення" розпадається (розшаровується) у інтенційних актах на окремі змісти про тематизоване "щось". Виокремлене "щось" перебуває у ситуації "перед-Я", "перекриваючи" собою інше, аби "показати себе". На тлі залишається це інше й "чекає" свого моменту. Відбувається зміщення статусу від "анонімного тла-для-Я" до "іншого"<sup>3</sup> перед-Я", за допомогою "тенденції" як особливого зв'язку між феноменами. Починає "вмикатися" Я, та набирати обертів "активність" нашої свідомості. Таким чином від простого схоплення далі через переживання одиничних очевидностей як активних актів свідомості відбуваються модифікації до рівня загальностей чи понять, які артикулюються у судженні.

Свідомість як плинність, або потік, є безупинним процесом становлення "нових" сенсів. Однак їх конституювання залежить від прагоризонту передданостей, тобто того, що сприйняте свідомістю, але не трансформоване у знання на "активному" рівні. Цей особливий рівень рецептивної пасивності уможливорює активні або діяльні акти свідомості, тобто досвід як такий. Однак пасивне – це те, що поки ще не стало активним. У свідомості немає цілком пасивних чи активних актів, і всі синтези перекивання, на основі яких відбувається виокремлення з тла передданості "чогось", мають афективну силу. "Увага", яка дозволяє чомусь виокремитись, для Гуссерля – це "належна до суттєвої структури специфічного акту Я (Я-акту в точному сенсі слова) тенденція Я до інтенційного предмета, до єдності..." [1, с. 56]. Такий горизонт пасивної передданості є передумовою в-пізнання окремого предмету. Щось нове, що з'являється перед Я має певний "невидимий" бік, "якийсь змістовно невизначений горизонт напередзначущості" [2, с. 250]. Тобто те, що афікує має таку структуру, що воно дане не просто як безликий предмет, але як таке, що має своє "обличчя"<sup>4</sup>. Те, що на тлі зобов'язує до відповіді спочатку невідоме, але у зверненні до нього виявляється як конкретно присутнє, тобто відоме і ще вимагає відповіді.

Тут у Гуссерля з'являється цікава та значуща для сучасної філософії інтуїція, проте, яку він далі не прояснює (далі її розвиває Левінас), але яка є перспективою для побудування етики на засадах феноменології. Фундаментальна людська ситуація полягає в переживанні інакшості світу, тобто коли людині досвідчується цей світ у всьому його розмаїтті та унікальності. Цей досвід починається з допредикативного, на основі

---

<sup>3</sup> Або чужого.

<sup>4</sup> Цей момент у Гуссерля цілком перекикається із Левінасовим концептом "обличчя до Обличчя" ("en face de visage").



якого можливі будь-які людські практики й висловлювання чи оцінки про них. Вплив, що мали праці пізнього періоду творчості Гуссерля на розвиток ідей Левінаса (та й у Франції загалом) видається більш ніж очевидним. І тим цікавішим є їх зіставлення та інтерпретації.

Емманюель Левінас як учень Гуссерля продовжує його справу, але й привносить багато радикально нових ідей у філософію загалом. Ці ідеї актуальні й сьогодні, але за умови адекватної їх реконструкції. Левінас є автором філософії, яка володіє потужним потенціалом, адже дозволяє дослідити риси досвіду етичного як допредикативного та здійснити його описання й аналіз за допомогою феноменології. До того ж Левінас каже, що такий досвід є первинним та конститутивним для людського світу.

Свою філософію Левінас називає етикою, але мету її вбачає не стільки в тому, аби обґрунтувати те, чому людина має вести належний (добрий) спосіб життя, адже це вже похідне судження. Етика – це мислення, що "вислизає" із тенет традиційної логіки з її принципом тотожності. Левінас робить феноменологічне описання практик, що мають фундаментальний та неусувний характер для людського світу. Фундаментальна людська ситуація – це поява Іншого в нашому досвіді, або на феноменологічному жаргоні – "зустріч з Іншим". Така ситуація є етичною, на думку Левінаса. Маємо далі тоді запитати – у чому сенс етичного? Або так – що є досвід етичного чи як відбувається його перебіг?

Питання про Іншого це питання про його сутність, але, залишаючись лише в такому горизонті запитання, утрачається можливість дослідження Іншого у всій "повноті" його інакшості. Натомість слід запитувати про "стосунок" або "ставлення" до нього, адже саме в такому розгляді описання фундаментальної людської ситуації стає автентичним. У загальному вигляді це питання можна назвати антропологічним, а крім цього, таким, яке відкриває доступ і до етичної проблематики.

Як відомо, Левінас був завзятим критиком традиційної філософії, яка розглядає досвід як активну діяльність Я, що певним чином упорядковує наше існування в світі. Таке тлумачення цього поняття його не влаштовує, і якщо в ранній період ми бачимо лише його критику, то в пізній період Левінас взагалі намагається уникнути та відмовитися від поняття "досвід" та ряду інших концептів класичної філософії. Тлом такого повороту в розумінні "досвіду" є критика інтенційності як засадничої властивості свідомості. Оскільки суб'єкт утрачає свою "владу" над буттям сущого, яка можлива завдяки "інтенції", то, на думку Левінаса, маємо говорити про "близькість" (*la proximité*) як заміну активної спрямованості (перед усім пізнавальної) на світ. Близькість – це не репрезентація Іншого, проте абсолютна безпосередність – "... близькість Іншого, близькість ближнього є необхідним моментом одкровення (тобто звільнення від будь-яких стосунків), абсолютної присутності..." [7, с. 76]. Такий стан означає не просто дистанцію та присутність людини в горизонті нашого бачення. Це – наближення, яке є сутнісним, і в цьому й проявляється наша відповідальність за нього. Дистанція у ставленні до Іншого є необхідною умовою збе-

реження його іншості. Метафізика<sup>5</sup> – це теорія, що дозволяє уникнути тематизації, яка є "активним" нищенням абсолютності Іншого.

Тож тепер мусимо запитати – чи можна назвати близькість Іншого як досвід допредикативним? Безперечно, що така дескрипція небезпідставна. У підтвердженні цієї тези, скористаймося іншим Левінасовим поняттям, мабуть не менш значливим для нього – "анонімне існування" ("анонімне е") або французькою – "il y a"<sup>6</sup>. Цей фундаментальний факт існування є тлом, на якому "щось" постає як "існуюче". Загалом це є феноменологічним епохе, тобто ми утримуємося від того, що існує, задля того, щоб "уявити" собі акт, у якому існуюче "оволодіває" своїм існуванням, а не отримує його в дар (і це відрізняє його від М. Гайдеггера). Відбувається це не в активних актах свідомості, а як пасивне синтезування: "Сполука існування з існуючим постає як розшарування" [6, с. 11]. Це мить, яка є простим сприйняттям, очевидністю, "народженням" сенсу. Це – зрозумілість, яка є в самому факті існування Іншого. У цьому такому існуванні щось все ж відбувається, але ми не в змозі цього дізнатись, адже невизначене "щось відбувається" ніяким чином не вказує на дівця, а лише на сам характер дії. Пасивність очікування, заціпеніння дозволяє "чомусь" постати як зміст (якість).

Близькість є "радикальною пасивністю", і тут Левінас продовжує ідею Гуссерля про фундаментальну рецептивність як умову досвідчення первинної очевидності. Близькість виступає структурою такого ставлення до Іншого, у якому сенс іде від нього, а не продукується чи конструюється моєю свідомістю. Інший припиняє бути інтенційним предметом, а відкривається мені як "нав'язлива ідея", як одержимість: "Я вже перед Іншим, незважаючи на себе – пасивно" [5, с. 23]. Цікаво, що Б. Гофмейр вважає "радикальну пасивність" перспективою для розуміння Левінасової етики, оскільки вона відкриває справжній стосунок до Іншого. Такий досвід можна було би назвати "*épreuve*"<sup>7</sup>, що можна перекласти як "зазнавання" й передбачає цілковиту пасивність. Проте цей концепт показує не тільки чисте зовнішнє домагання, а й неможливість уникнути відповіді на нього, яка ствердженням інакшості Іншого.

Ще одним доказом такого розуміння досвіду є мовленнєве розрізнення, що його провадить Левінас, аби показати цю асиметрію як етичну. Розрізнення "Я – Інший" Левінас називає абсолютним, аби показати неможливість віднайти ту подібність, на основі якої проводиться власно це розрізнення. Полягає це в зміщенні сенсу від "стосунку з Іншим" до "сто-

---

<sup>5</sup> Так по-іншому називає свою етику Е. Левінас

<sup>6</sup> Цей безособовий зворот французької мови під час перекладу або взагалі не перекладається, або варто його перекладати як "є", "існує", "наявне". Зворот "il y a" складається з особового займенника (*il*), дієслова (*avoir*) у 3-й особі однини та допоміжного прислівника (*a*). Через неусталеність перекладу цього терміна в українському філософському дискурсі в межах цього дослідження буде використуватися оригінал "il y a", або "анонімне існування".

<sup>7</sup> Хоча сам Левінас не використовує це слово як поняття. Тут очевидна паралель із М. Арні, який пропонує замінити "*expérience*" на "*épreuve*", і таким чином показати його пасивність.

сунку (ставлення) до Іншого". Важливо, що "стосунок до Іншого", а не, приміром, "з Іншим" чи "для Іншого". Між Я і Ти<sup>8</sup>, як формулюванням класичної філософії, панує взаємність (причому позірна й хибна), що поступово трансформується в тотальність Ми. Неусувна етична асиметрія фундає "розрив", що відкриває плюральність світу і можливість розрізнення як такого. Тому такою важливою є близькість як особлива пасивність, очікування чи заціпеніння перед світом. Фундаментальна людська ситуація – це ситуація "між нами", яка одразу передбачає асиметричність, адже ставлення Я до Іншого принципово не-подібне ставленню Іншого до Я. Його іншість несе сенс, який я не в змозі редукувати до змісту актив моєї свідомості. Кожна людина має приймати Іншого без усіляких спроб модифікації його інакшості, хоча б як наївно це не здавалось. Така позиція Левінаса. Але що уможлиблює таку асиметричність нашого існування?

Як було зазначено вище, свідомість є тим, що може переживати "щось", але у такий спосіб, як воно нам себе відкриває. Саму цю "даність" може відкривати тіло як продовження плоти світу. Але Гуссерль та Левінас майже оминають тему тілесності, яка, на нашу думку, є вихідною пра-очевидністю Світу. Наше тіло є умовою досвіду світу, але "умову" варто розуміти як звільнену від причиново-наслідкових кайданів, що їх нав'язує свідомість: "Тіло постійно оскаржує привілей, який приписують свідомості, привілей "визначати (*prêter*) сенс" усього на світі" [7, с. 136]. Первинна пасивність показує нам стосунок до того, чим ми не є – з інакшістю, що з'являється на без нашої на те згоди, але наша рецептивність як чуттєвість дозволяє переживати зовнішню та чуже, як конститутивне для нас. Це є неусувна антропологічна ситуація асиметричності перебування "одразу в світі". Виходить, що не Его продукує підстави наявності світу, адже він неначе вже "є" для нас, до того як свідомість спрямована на нього. Тіло – найперша медія, що має конститутивний характер, адже є можливістю очевидності досвіду світу: "Чутливість (*la sensibilité*) зв'язує нас із чистою якістю (*qualité*), яка не має основи ..." [7, с. 144]. Тому те, що афікує як невідоме, постає вже як відоме, тобто як "якість", яка не є сконструйованою Я, а належить Іншому. Тому поява Іншого є одразу ставленням до нього, тобто етикою.

Отож, феноменологічна концепція допредикативного досвіду у викладі Гуссерля показує яким чином із первинною очевидністю передданого можливе предикативне судження. Якщо ширше, то це прояснює безпосередній стосунок із світом та Я, і в свою чергу відкриває шлях для побудови феноменологічної етики. Цю перспективу бачить Левінас, і тому говорить про особливу "відкритість" людського існування – особливу позиційність "між", яка дозволяє "почути" Іншого та "відповісти" йому. Концепти, що застосовує французький філософ уможливають розгляд нових аспектів заради узгодження допредикативного та "поняттевого" рівнів існування людини. Хоча безпосередньо Левінас і не користується Гуссерлевою термінологією (принаймні у строгому їх визначенні), але можна сказати, що той досвід, про який пише французький

---

<sup>8</sup> І тут прочитується критика філософії діалогу М. Бубера та його послідовників.

філософ, не безпідставно можна називати допредикативним. Конститує такий досвід етичне, яке можна визначити як переживання інакшості Іншого. Саму можливість переживання забезпечує тілесність, що в особливий спосіб конститує стосунок до світу. Допредикативний тілесний досвід є переживанням цього стосунку. Тому філософія, яка прагне до вияву та дескрипції фундаментальної людської ситуації, має передусім запитувати про такий досвід, а саме про досвід етичного. Наведена у статті інтерпретація значно розширює межі феноменологічного дослідження і відкриває перспективи не тільки для неї, але й для різних антропологічних студій, адже описання такого досвіду неможливе без залучення теми тілесності як первинної медії зі світом.

#### Список використаних джерел:

1. Гуссерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / пер. з нім. В. І. Кебуладзе. – К.: ППС–2002, 2009. – 356 с.
2. Мінаков М. Історія поняття досвіду: монографія / М. А. Мінаков. – К.: ПАРАПАН, 2007. – 380 с.
3. Приходько В. Досвід як оновлення / В. В. Приходько // Філософська думка, 2011, № 5. – К., 2011. – С. 51–58
4. Шпарага О. Феноменология опыта: опыт как "почва и горизонт" познания / О. Н. Шпарага // Логос. Философско–литературный журнал. – М., 2001. – № 2. – С. 103–122
5. Hofmeyr B. Radical Passivity: Ethical Problem or Solution? / B. Hofmeyr // Radical Passivity: Rethinking Ethical Agency in Levinas (Library of Ethics and Applied Philosophy). – Springer, 2009. – P. 15–30
6. Levinas, Emmanuel. De l'existence à l'existant / E. Lévinas. – Paris: J. Vrin, 1947. – 173 p.
7. Lévinas E. Totalité et infini. Essai sur l'extériorité / E. Lévinas. – Paris: LGF, Le Livre de poche, coll. "Biblio–essais", 1990. – 352 p.

Надійшла до редколегії 10.01.17

М. П. Коцюба

### ОПЫТ ЭТИЧЕСКОГО КАК ДОПРЕДИКАТИВНЫЙ ОПЫТ

*Сделана попытка показать, что опыт этического является опытом допредикативным. Теоретическим фоном служат концепции опыта Э. Гуссерля и Э. Левинаса. Исследуется проблема появления Другого в опыте и подчеркивается этический характер такой ситуации. Это переживание не является активной деятельностью сознания, но пассивной: особой рецептивностью (Э. Гуссерль) или близостью (Э. Левинас). Тело как "позиция" фундирует такой опыт, который следует называть допредикативным и конститутивным для человеческого мира.*

*Ключевые слова: опыт, допредикативный, Другой, инаковость, этика, близость, рецептивность, тело.*

М. P. Kotsiuba

### ETHICAL EXPERIENCE AS PREPREDICATIVE EXPERIENCE

*An attempt was made to show that ethical experience is prepredicative experience. Conceptions of experience of E. Husserl and E. Levinas serve as a theoretical background. The article deals with a problem of the emergence of the Other in experience and emphasizes the ethical nature of such situation. This experience is not the vigorous activity of consciousness, but passive: the special receptivity (E. Husserl) or closeness (E. Levinas). The body as a "position" establish such kind of experience, which should be called the prepredicative and constitutive of the human world.*

*Keywords: experience, prepredicative, Other, otherness, Ethics, closeness, receptivity, body.*

## **ЦІННІСТЬ ДОВІРИ У ФІЛОСОФІЇ ОСОБИСТІСНОЇ ТА СУСПІЛЬНОЇ САМОРЕАЛІЗАЦІЇ**

*Здійснено аналіз аксіологічних детермінант довіри в процесах особистісної та суспільної самореалізації з урахуванням особливостей сучасного інформаційного суспільства та специфіки ціннісної динаміки постіндустріальної доби, звертаючи увагу на перехід до постматеріальних цінностей та посилення тенденцій "моди на самореалізацію". На основі методологічних засад гуманістично-екзистенційної філософії автор досліджує роль довіри в процесах самореалізації в контексті проблематики свободи, ідентичності, відповідальності, взаємозалежності тощо з урахуванням рівнів довіри до себе, до інших та до світу.*

*Із застосуванням концепту ціннісної емансипації розглядаються особливості становлення культури довіри та її значущості в процесі самореалізації суспільства. Обґрунтовується необхідність достатнього рівня громадянської активності, особистісного компетентнісного зростання, ліберальної недовіри для формування структур дієвого громадянського суспільства.*

*Ключові слова: довіра, самореалізація, ціннісна емансипація, свобода, відповідальність.*

Сучасне суспільство з його тотальними кризами (екологічною, політичною, економічною, екзистенційною, довіри та безпеки тощо), перманентною незавершеністю, посиленою ризикованістю, стрімкістю та всепроникністю змін, потребує нових підходів до осмислення підстав буття та способів індивідуального і спільнотного самоздійснення у динамічному світі. Глобалізована та інформатизована сучасність демонструє нам певну "моду на самореалізацію" у професії та творчості, що змінюється відповідно до потреб суспільства та визначення ідентичності, відображаючи самореалізаційну динаміку навколо соціально- та індивідуально-ціннісних пріоритетів праці, заробітної плати, суспільної користі, престижу, майстерності, суспільного визнання, співвідношення вільного та робочого часу, хобі, можливостей для творчості та ін.. Відбуваються парадигмальні зміни в ціннісних пріоритетах особистості постіндустріальної доби, що відображено, зокрема, в різноманітних концепціях суспільства споживання та масовізації культури (Л. Мамфорд, Г. Маркузе, Ж. Елльюль, Ж. Бодрійяр та ін.), увиразнюючи питання модерної та постмодерної трансформації самореалізаційних чинників, цілей, механізмів, умов, небезпек тощо.

Загострення численних глобальних проблем та зростання маніпуляційних тенденцій у можливостях інформаційного суспільства надзвичайно актуалізує питання гуманізації та демократизації соціальних відносин в ціннісній перспективі цілісності смислотворення та гармонійності розвитку, таким чином сприяючи проблематизації довіри у непевному та складно передбачуваному соціальному середовищі. Подвійна природа самореалізації людини в аспекті її соціокультурної та індивідуально-особистісної зумовленості спричинює звернення до категорії довіри як

ціннісного підґрунтя соціальної взаємодії, що відображає стійкість міри самоцінності та самовизнання у співдіяльності з іншими.

Тому важливою є концептуалізація аксіологічних детермінант довіри в процесах особистісної та суспільної самореалізації в умовах сучасного постіндустріального суспільства.

Про зростання наукового інтересу до проблем самореалізації, зумовленого ціннісними змінами в потребах сучасного соціуму, свідчить поява значної кількості психологічних, філософських, соціологічних, педагогічних праць, у яких наголошується на значущості активності та творчості у процесах індивідуального та колективного самоздійснення. Як одна з вищих потреб у розвитку людини самореалізація як самоактуалізація розглядається в роботах представників гуманістичної психології, серед яких слід відзначити К. Роджерса, А. Маслоу, В. Франкла, Е. Фромма, Р. Мея, Г. Олпорта тощо. Самореалізація в її гуманістичному вимірі розглядається вченими як реалізація свого людського потенціалу на основі самоусвідомлення власної цінності та відкритості внутрішньому та зовнішньому досвіду, звертаючи увагу на сприятливі та несприятливі соціальні умови для стимуляції потреби у самореалізації.

Екзистенційні контексти самореалізації як вибору, пошуку смислу, свободи та відповідальності відображені у філософських концепціях А. Камю, Ж.-П. Сартра, М. Гайдеггера, М. Мамардашвілі та ін., наголошуючи на значущості свободи вибору як умови особистісного саморозвитку.

Серед відомих дослідників довіри в контексті проблем соціальної взаємодії слід відзначити Ф. Фукуяму, А. Селігмена, П. Штомпку, Н. Лумана, Е. Гідденса, Б. Барбера, Т. Ямагіші, П. Бурдьє, У. Бека та ін., які наголошують на проблематизації довіри саме в умовах динамічності, ризикованості, складності та рольової диференціації сучасного суспільства. Загалом довіра сприяє редукції соціальної складності, відображаючи соціально-позитивну стратегію дії типу "незважаючи на", яку Н. Луман називає відкритою стратегією з більшим колом перспектив [12]. Згідно з Ф. Фукуямою, саме наявний рівень довіри в суспільстві визначає економічний прогрес та успіх самореалізації суспільства, в якому економічне зростання є наслідком внутрішньої узгодженості, сильного громадянського суспільства та дієвості системи цінностей, заснованих на пріоритетах довіри та спонтанної соціалізованості [8].

Ціннісна складова довіри обумовлює своєрідне аксіоматичне кредо – довіри до себе, до інших, до світу. У соціокультурному контексті така позиція стає надбанням суспільного досвіду, реалізуючись у культурі довіри, коли цінність довіри виявляється у авансованому ставленні до іншого як гідного довіри, аж поки той не виявиться обманщиком. Протилежна, захисна позиція, представлена в культурі недовіри, передбачає упереджене ставлення до іншого як не вартого довіри, аж поки він не доведе власну надійність. Культура довіри може розглядатись як один з орієнтирів суспільного розвитку в сучасних умовах, причому саме вживання поняття "культура довіри" (термін, запропонований П. Штомпкою)

постає як довгострокова моральна стратегія реалізації відносин довіри та акцентує увагу на нормативному контексті дієвості довіри в соціумі, наявності умов застосування принципу довіри, враховуючи суспільний механізм породження довіри та її впровадження як на особистісному, так і на інституціональному рівнях [10]. Поширена в суспільстві культура довіри стає основою формування соціального капіталу, сприяючи завдяки активності небайдужих громадян утворенню добровільних асоціацій, невідзвітних державі.

Зазвичай стратегії самореалізації пов'язують з особистісним здійсненням власних можливостей завдяки персональним зусиллям у співтворчості з іншими та світом загалом. Але таке самоздійснення можливе лише за умови високого рівня довіри до себе як безумовної віри у власні сили зрозуміти та зреалізувати свій потенціал. Довіра до себе передбачає наявність певних особистісних властивостей, самоатрибуцій, які стають підґрунтям позитивної оцінки власних можливостей. Довіра до інших дотична до проблем самоідентичності, актуалізуючи постань Іншого як Свого, Нашого, Чужого, Ворожого, Стороннього тощо.

У психосоціальній теорії ідентичності Е. Еріксона довіра є першим соціальним досвідом у взаємодії з іншими людьми та самим собою. Досліджуючи психологічні механізми становлення ідентичності через інтродекцію та ідентифікацію, Е. Еріксон визначає дві базові умови ідентичності: власну тотожність та відчуття неперервності власного існування, причому особливою умовою ідентичності є визнання іншими цієї тотожності та неперервності. Першим "соціальним досвідом" людини на шляху формування ідентичності є саме досвід довіри, який позначає формування та закріплення відчуття прихильності з боку інших (зазвичай близьких) людей, що уможливлює процеси покладання на волю інших, таким чином відображаючи процес соціальної взаємообумовленості: базова довіра до інших стає умовою довіри до себе, забезпечуючи здатність до самостійності, впевненості, відкритості [11]. Звідси й походять основні специфічні властивості довіри: відчуття взаємозалежності, потреба у безпеці, наявність значущих інших, ризикованість тощо.

Ключовими умовами довіри до себе є також оптимістичність, комунікабельність, готовність приймати зміни, схильність до співробітництва, здатність брати на себе відповідальність тощо. Таким чином, довіра є базовою умовою здійснення себе як реалізації відкритості світу, екзистенційним підґрунтям духовних пошуків себе (можливо, як шляхи спасіння – спроби вирватись з буденного коловороту буття). Стратегії самореалізації є по суті ціннісно-прогностичною реалізацією довіри до себе в процесі здійснення та ініціації активності та вибору себе.

У гуманістичній психології самореалізація трактується як самоактуалізація, під якою розуміється знаходження шляхів відповідності до власної природи, досягнення вершин особистісного потенціалу через аутоініційовану та вмотивовану реалізацію творчої активності та оптимістичну відкритість світу. Відмінною ознакою цього підходу є трактування са-

моререалізації як вільного вибору себе, поштовхом до чого може бути не нав'язування чужих, зовнішніх пріоритетів, а створення умов для творчого саморозвитку та продуктивної активності.

Згідно з К. Роджерсом, у найширшому розумінні самоактуалізація є проявом глибокої творчої тенденції до актуалізації, що виявляється у здатності до самоперетворення, створення нових, більш духовних еволюційних напрямків становлення людини [5]. Ключове місце довіри в самоактуалізаційних тенденціях обумовлене людською потребою у інших – у позитивній увазі з боку інших та позитивному ставленні до себе, що сприяє формуванню повноцінної особистості. Так звана організмична довіра, трактована як особистісно розвинена здатність покладатись на власні почуття та переживання для прийняття важливих рішень, стає фундаментальною основою самореалізації як відповідальної та впевненої вибудови себе.

В аспекті внутрішньої потреби в самовдосконаленні як упевненості в собі та довіри до власних здібностей розглядає самоактуалізацію один з найвідоміших її дослідників А. Маслоу, який наголошує на трактовці самоактуалізації в динамічному екзистенційному контексті – як наявної можливості звільнення людини від дефіциту проблем зростання та здатності не лише звернутись до розв'язання граничних людських проблем, а й спроможності їх розв'язати [4]. Таке розуміння само актуалізації, по суті, являє собою зростання особистісної довіри до власних можливостей та екзистенційних здібностей вибору життєвих цілей та знаходження шляхів їх досягнення. Довіра до себе, таким чином, сприяє налагодженню зв'язків зі світом та забезпечує формування переконаності у наявності власних сил подолати труднощі та не уникати їх. Подібний погляд демонструє вирішення дилеми потреби в безпеці як базальної умови довіри та властивої розвитку необхідності ризикувати. Довіра до себе як упевненість у власних силах уможливорює більш високий рівень потреб зростання як готовності ризикувати та відкритості новому досвіду, на протизагу потребам захисту, що спираються на довіру як очікування безпеки та надійності.

Зважаючи на системні маніпулятивні можливості сучасного інформаційного суспільства, особливий інтерес викликає питання ініціації та спрямованості процесу самореалізації. Цьому контексті доречним виявляється здійснений Е. Шостромом аналіз небезпек та переваг довіри як можливостей керованого впливу. Досліджуючи специфіку самоактуалізованої та маніпулятивної поведінки, учений визнає стратегії недовіри до себе самообмежувальними, оскільки вони викликають недовіру до оточення, посиленого контролю поведінки інших та власної, блокуючи прояв щирих почуттів та їх самопереживання, а також призводять до формування орієнтованості на обставини, а не на власні потреби та переживання [9]. Крім того, довіра до себе є умовою здорової критичності та достатньої міри недовіри до недостовірної та відверто маніпулятивної інформації. Досить ефективним способом підтримки дієвості демократії є так звана "ліберальна недовіра" у формі спрямованої на кон-



троль владних інституцій громадянської активності, демонструючи наявність розвинутого громадянського суспільства, на відміну від ізольованих та атомізованих індивідів, підданих маніпулятивній ідеологічній обробці, саме інститути громадянського суспільства спроможні формувати мережі міцних груп активних громадян, що контролюватимуть владу.

На взаємозв'язку рушійних сил самореалізації з прагненням до визначення сенсу життя, свободи волі та відповідальності у взаємодії з іншими наголошує В. Франкл, який розглядає прагнення до сенсу життя як природжену мотиваційну тенденцію знаходження себе через відкриття сенсів ціннісного буття у творчості, почуттях та ставленні [7]. Основою самоздійснення є забування себе та спрямованість на іншого, оскільки самореалізація пов'язується вченим з феноменом самотрансценденції людського існування, людське буття завжди зорієнтоване назовні на дещо, на щось чи на когось, на смисл, який необхідно здійснити. Людина здійснює себе в служінні справі чи любові до іншої людини, і чим більше віддається, тим більше виявляється людиною, стає самою собою.

Загалом у контексті особистісного розвитку довіра є важливою складовою життєвизначальних відносин людини, демонструючи взаємопроникнення смислів особистісного та соціального становлення. Згідно з М. Мамардашвілі, людина одночасно звернена і до світу, і до себе, тому довіра до світу та до інших щільно пов'язана з довірою до себе. Розуміння себе як мистецтво породження та утримання смислів є постійно витворюваним особистісним станом співпричетності з буттям, що й визначає унікальність кожної людини. Ситуація співвіднесення емпіричної реальності з буттям є подією когнітивних практик самоутвердження особистості як трансцендування в глибини буття, буття примушує людину бути самою собою, обумовлюючи свободу та творчість [2, с. 91].

Самореалізація, за логікою М. Мамардашвілі, пов'язана з постійним пошуком себе, пошуком власних, аутентичних думок, переживань та почуттів, постаючи внутрішнім актом загостреного відчуття усвідомлення себе. І в цьому і полягає найбільша цінність – в смислі внутрішнього акту бажання жити у самовизначенні. Найбільш типова ситуація, за М. Мамардашвілі, – незнання самого себе та свого дійсного стану, а відтак, головне завдання самореалізації – пізнати своє власне становище, реалізувати себе у всьому розмаїтті бажань та вражень від буття [3]. Самореалізація є, таким чином, шляхом наближення до себе, живий досвід історії власної думки як самодорослішання, що по суті виявляється досвідом реалізації довіри до себе як цілісної вільної особистості, здатної породити істину, тобто виявити, що є насправді, надати смисли розрізним частинам.

Ситуація вибору тут постає стимулом та своєрідним викликом для перевірки особистісної здатності прийняти відповідальність за вчинок, реалізуючи свою свободу. Надзвичайно влучним є розуміння свободи в аспекті довіри як необхідного визнання самості, як вільного вибору себе в можливості діяти "як велить сумління". Згідно з М. Мамардашвілі, сво-

бода – це феномен, який є там, де немає ніякого вибору. Свобода – це дещо таке, що в собі самому містить необхідність, що є необхідністю самого себе. Продовжуючи логіку М. Мамардашвілі, визначимо довіру до себе як умову набуття людиною підстав для стійкості в надзвичайно мінливому світі. Утвердження, зрощення в собі людини і є, по суті, самореалізацією, зінтерпретованою як здійснення власних позитивних можливостей, прояв творчих задумів, розкриття здібностей та внутрішнього потенціалу в процесі самовитворення.

Самореалізаційна динаміка передбачає також і процеси самоактуалізації, але якщо концепт самоактуалізації ілюструє процесуально-діяльнісну складову особистісного зростання, то концепт самореалізації передбачає раціональне осмислення власного потенціалу, аргументоване визнання себе як здатного до втілення визначених цілей, відображаючи зростання особистісної довіри до власної досконалості та до таких інтерпретацій себе. Таким чином, ціннісне підґрунтя довіри до себе як визначення вищих смислів власного існування зумовлює спрямованість до визнання особистісної значущості, екзистенційної відкритості, спроможності визначати цілі та знаходити шляхи їх досягнення. Загалом довіра до себе як визнання значущості власної суб'єктивності можлива завдяки ціннісно усвідомленим "трьом китам" особистісного розвитку – свободи, творчості, відповідальності, що постають актуальними орієнтирами у формуванні нових імперативів сучасності.

Ґрунтовне дослідження ціннісної динаміки постмодерної доби, започатковане Р. Інглхартом у масштабному проєкті "Всесвітній огляд цінностей", ілюструє поступовий перехід від пріоритетів матеріалістичних цінностей, з їх наголосом на економічній та фізичній безпеці, до цінностей постматеріальних, коли на перший план виходять саме цінності самореалізації та якості життя – довіри, відповідальності, турботи про природу, відкритості до змін тощо [1]. Окрім того, ціннісний профіль сучасності загалом вимальовується залежно від тривалості та рівня економічного розвитку країни: цінності виживання переважають в бідних країнах, цінності самореалізації – в високорозвинених. Таким чином, успішна індивідуальна самореалізація стає однією з суттєвих умов суспільної самореалізації за рахунок посилення дієвості громадянського суспільства та наявності потужного соціального капіталу. Ознакою сучасності стає так звана "мода на самореалізацію", що визначає трансформацію гендерних, вікових, національних реалізацій тощо.

Отже, у сучасному світі все більш затребуваними стають гармонійно розвинені особистості зі значним творчим потенціалом, здатні до активної та відповідальної співдіяльності з іншими. У зв'язку з комунікативним та антропологічним поворотом у сучасній філософії на перший план виходять проблеми можливостей людини трансцендувати себе, визначити особистісний потенціал самореалізації у комунікації з іншими, відображаючи рефлексивний, творчий, прогностичний, діалогічний, екзистенційний, феноменологічний аспекти ставлення до самої себе, самороз-

виту та самовизначення. Екзистенційний ракурс ціннісного підґрунтя довіри в життєвих стратегіях особистісної самореалізації визначає детермінанти свободи, толерантності до невизначеності, відкритості новому досвіду, життєвої активності, особистісного визнання, прагнення до вдосконалення тощо. Громадянська активність як один із проявів самореалізації дозволяє не лише помічати та розуміти недосконалості суспільства, а й всебічно сприяти виправленню цих недосконалостей та недопущенню проявів елементів руйнації суспільства (корупції, злочинності, зловживання владою та ін.). Таким чином формується культура довіри, що передбачає накопичення соціальних взаємин, кодифікованих в правила на основі позитивного досвіду довіри та соціальної надійності, ілюструючи поведінкову динаміку від позицій некритичного "робити як усі" до позиції усвідомленого "робити як слід". Громадянська активність

Аксіологічна концептуалізація довіри в процесах суспільної самореалізації передбачає розкриття положень "довіри як цінності" та "цінності довіри", актуалізуючи аналіз критеріїв нормативної значущості та прогнозованої надійності, а також окреслення соціокультурної обумовленості довіри. Як імперативне відношення в аспекті вірності обіцянкам та зобов'язань дотримання певного нормативного рівня взаємності довіра має внутрішню цінність, оскільки ініціює прояви доброї волі щодо бажаних орієнтирів порядності, чесності, компетентності, відповідальності тощо. Ціннісно-нормативна природа довіри визначає силу соціальної потреби розповсюдження неформальних настанов соціально схваленої поведінки, прийнятність та тиражованість якої на макрорівні визначається концептом "культури довіри", що загалом відображає процес не стільки кількісної, скільки якісної ціннісної зміни, що може бути концептуалізовано в аспекті ціннісної емансипації як вільного вибору нових ціннісних настанов та розумового виокремлення зі спільноти іншої системи цінностей, що є надзвичайно актуальним для сучасної України.

Дієве демократичне перебудування суспільства уможливорюється переважно не адміністративним реформуванням, а інвестиціями у виховання почуття особистої та національної гідності, професійної компетентності, відповідальності, мужності громадянської активності, готовності ризикувати, взаємного виконання зобов'язань, що, реалізоване у відносинах, стає інтегративним підґрунтям соціального капіталу.

Про радикальні зміни у формах соціальної взаємодії в сучасному світі говорить П. Розанвалон, здійснюючи детальний аналіз трансформації демократичної легітимності. На основі зростання потреби у різноспрямованій особистісній самореалізації на зміну розповсюдженій у промисловому капіталізмі *економіці загальності* приходять *економіка окремоті*, що демонструє комплексні суспільні зміни у різноманітних сферах – споживання, виробництва, організації праці та ін. [6, с. 82]. Такі процеси, по суті, виявляються ціннісною емансипацією особистості, визначаючи специфіку взаємодії із соціальним середовищем у термінах

вимоги та потреби в якості, унікальності, автономності, ініціативності, можливості вибору, визнання індивідуальності. Жорсткий контроль змінюється системою координації, об'єднанням різних ідентичностей та гнучкою кооперацією, а вимогу механічного статичного виконання вказівок заступає вміння швидкої адаптації до змін, потреба діяти по-новому, вправне розв'язання проблем та адекватні реакції на непередбачуване. Посиленню потреби як особистісної, так і суспільної самореалізації сприяє і трансформація системи формування робочих місць, коли на зміну однорідному поняттю "кваліфікації" приходять поняття "компетентності", що значно розширює горизонти як індивідуальних можливостей, професійного та особистого зростання, так і соціальних взаємодій, що трансформувались у "нові способи утворення соціальної сфери", "інші форми існування суспільного", результатом чого стає поява небаченого досі типу зв'язку індивідів з інститутами [6, с. 84]. Змінюються також і форми солідарності та інтеграції, що виходять за межі фіксованих колективних угод та уніфікованих вимог, стимулюючи прояви компетентнісного зростання як аспекту самореалізації.

Таким чином, ціннісна емансипація особистого визнання та відповідальності за власне життя стає однією з умов ціннісної емансипації соціуму та держави, що передбачає формування структур громадянського суспільства (як суспільства узгодженого втілення економіки окремоті) та правової держави, в яких, за влучним висловом П. Розанвалона, "здійснення прав стає невід'ємним від оцінки поведінки" [6, с. 86].

Отже, довіра в контексті самореалізації постає духовним орієнтиром та ціннісним критерієм, що вказує не стільки на зростаючу ефективність, спокуси та вигоди, скільки на утвердження переваги загальнолюдських цінностей, відчуття надійності та безпечності світу, який стає все більш загрозливим, нестримним та динамічним. Саме процеси взаємозалежності сучасного світу спричинюють нагальну потребу у формуванні вимог співвідповідальності та взаємної довіри, що постають основою нових імперативів сучасності. Окрім того, довіра дозволяє виявити нові горизонти в розумінні сутності людини у взаємозв'язку та взаємозалежності з іншими людьми, що особливо актуалізується в контексті ціннісної динаміки сучасності, яка виявляє чітку взаємозалежність суспільної та особистісної самореалізації.

Таким чином, у руслі гуманістично-екзистенційної філософії самореалізація постає як вільний вибір себе шляхом пізнання своєї власної сутності та дієвої активності по самостворенню, фундаментальною умовою чого постає довіра до себе у співпричетності довірі до інших та світу. Самореалізація виявляється творчим актом перетворення потенційного для-себе-буття у конструктивно-сутнісне буття-із-вільним-пізнанням-собою, актуалізуючи народження думки про самого себе як ключову подію буття в наявному соціокультурному просторі. Процес самореалізації, таким чином, глибоко пов'язаний з розмаїттям ауто-

визначальних процесів, підвалинами яких є довіра до себе як одночасно реалізація вищої потреби в самовдосконаленні та фіксація активного саморозгортання смислів – самопізнання, самоцінності, самовизнання, самоприйняття, самовитворення тощо.

#### **Список використаних джерел:**

1. Инглхарт Р. Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития / Р. Инглхарт, К. Вельцель. – М. : Новое издательство, 2011. – 464 с.
2. Мамардашвили М. Мой опыт нетипичен / М. Мамардашвили. – СПб. : Азбука, 2000. – 400 с.
3. Мамардашвили М. Психологическая топология пути. М. Пруст "В поисках утраченного времени" / М. Мамардашвили. – СПб. : РХГИ, 1997. – 571 с.
4. Маслоу А. Мотивация и личность / А. Маслоу. – СПб. : Питер, 2008. – 352 с.
5. Роджерс К. Взгляд на психотерапию. Становление человека / К. Роджерс. – М. : Прогресс, 1994. – 480 с.
6. Розанвалон П. Демократична легітимність. Безсторонність, рефлексивність, наближеність / П. Розанвалон. – К. : Вид. дім "Києво-Могилянська академія", 2009. – 287 с.
7. Франкл В. Людина в пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі / В. Франкл. – Х. : Клуб сімейного дозвілля, 2016. – 160 с.
8. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Ф. Фукуяма. – М. : АСТ – Эрмак, 2004. – 730 с.
9. Шостром Э. Человек-манипулятор. Внутреннее путешествие от манипуляции к актуализации / Э. Шостром. – К. : PSYLIB, 2003. – 82 с.
10. Штомпка П. Доверие – основа общества / П. Штомпка. – М. : Логос, 2012. – 440 с.
11. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон. – М. : Флинта, 2006. – 342 с.
12. Luhmann N. Vertrauen: Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität / N. Luhmann. – Stuttgart : Lucius & Lucius, 2000. – 140 p.

Надійшла до редколегії 15.01.17

**О. Н. Кожемякина**

### **ЦЕННОСТЬ ДОВЕРИЯ В ФИЛОСОФИИ ЛИЧНОСТНОЙ И ОБЩЕСТВЕННОЙ САМОРЕАЛИЗАЦИИ**

*Анализируются аксиологические детерминанты доверия в процессах личностной и общественной самореализации с учетом особенностей современного информационного общества и специфики ценностной динамики постиндустриальной эпохи, обращая внимание на переход к постматериальным ценностям и усиление тенденций "моды на самореализацию". На основе методологических принципов гуманистически-экзистенциальной философии автор исследует роль доверия в процессах самореализации в контексте проблематики свободы, идентичности, ответственности, взаимозависимости и т.п. с учетом уровней доверия к себе, к другим и к миру.*

*С применением концепта ценностной эмансипации рассматриваются особенности становления культуры доверия и ее значимости в процессе самореализации общества. Обосновывается необходимость достаточного уровня гражданской активности, личностного компетентностного роста, либерального недоверия для формирования структур эффективного гражданского общества.*

*Ключевые слова: доверие, самореализация, ценностная эмансипация, свобода, ответственность.*

O. M. Kozhemiakina

## THE VALUE OF TRUST IN THE PHILOSOPHY OF PERSONAL AND SOCIAL SELF-FULFILLMENT

*Conducted the analysis of the axiological determinants of trust in the process of personal and social self-fulfillment taking into account special aspects of modern information society and the specificity of the dynamics of the value of post-industrial era, paying attention at the transition to post-material values and strengthening trends "fashion for self-fulfillment." Based on the methodological principles of humanistic-existential philosophy, the author explores the role of trust in the process of self-fulfillment in the context of problematic of freedom, identity, responsibility, interdependence taking into account the level of trust in ourselves, in others and in the world. It is said that the strategy of self-fulfillment is essentially a value-prognostic realization of trust in ourselves in the process of initiation and realization of activity, openness and free choice of yourself. It is noted that valuable background of trust in ourselves as a definition of higher meaning of our own existence determines the orientation of the recognition of personal importance, existential openness, ability to define goals and find ways to achieve them.*

*Applying the concept of value emancipation, features of foundation of a culture of trust and its importance in the process of self-fulfillment of society are contemplated. The necessity of a sufficient level of civic engagement, personal competence growth, liberal distrust for the formation of effective institutions of civil society is grounded.*

*Key words: trust, self-fulfillment, value emancipation, freedom, responsibility.*

## **THE FREE DEMOCRATIC PARTY (FDP): A POLISH PERSPECTIVE**

*Polish-German relations were an important issue in the international politics led by the Free Democratic Party after world war II. The article presents the most important actors responsible for the liberal politics towards Poland both before and after Reunification of Germany. The Free Democratic Party observed the development of events in Poland during the Cold War and supported the Polish-German border on Oder and Nysa Lużycka. Foreign ministers from the FDP: Hans-Dietrich Genscher (1974-1992), Klaus Kinkel (1992-1998) and Guido Westerwelle (2009-2013) emphasized that they want good relations with Poland. These politicians supported the bilateral cooperation after reunification and supported Poland's accession to the European Union. The liberals suggested to base Polish-German relations on the Polish-German Treaty of Good Neighbourship and Friendly Cooperation from 17. June 1991 which was signed among others by Hans-Dietrich Genscher. Genscher and his successors' politics were well received in Poland and contributed to improving Polish-German relations after world war II.*

*Keywords: Liberalism, Free Democratic Party, Germany, Polish-German relations.*

**Introduction.** The relations with Poland have always been significant in the politics of the Free Democratic Party created in 1948. The Free Democratic Party (FDP) has shaped the German political parties' scene together with the Christian Democratic Union/Christian Social Union and the Social Democratic Party and played in the political system the role of a "scales indicator arrow" for many years, concentrated heavily on the matters of foreign politics. It's not without a reason that the FDP has an image of the party of foreign office ministers as this post has been occupied by Walter Scheel, Hans-Dietrich Genscher, Klaus Kinkel and Guido Westerwelle – all members of the FDP. The theme of the article is to present the politics towards Poland which the three foreign ministers – Hans-Dietrich Genscher (1974-1992), Klaus Kinkel (1992-1998) and Guido Westerwelle (2009-2013) presented. K. Kinkel and G. Westerwelle stressed on many occasions, that when shaping their policies towards Poland they looked at the example of H.-D. Genscher, who was popular in Poland<sup>9</sup>.

**Poland in Genscher's politics.** Hans-Dietrich Genscher was the minister of interior affairs at Willy Brandt's cabinet and in the cabinets of Helmut Schmidt and Helmut Kohl – the foreign minister. The way H.-D. Genscher implemented his policy was described with the term "genscherism". It describes the stance of creating a credible image of the German Federal Republic in order to achieve Germany's reunification based on the European integration [11, s. 185]. Genscher found the relationship with Poland important and thought that the Polish-German relations should

---

<sup>9</sup> The article is resume part of dissertation: A. Kruk, Hans Dietrich Genscher w polityce wewnętrznej i zagranicznej RFN w latach 1969–1992, Katowice 2010 and A. Kruk, Wolna Partia Demokratyczna po zjednoczeniu Niemiec (1990–2013), Zielona Góra, 2015.

be shaped based on the example of the German-French relationship which general de Gaulle and Konrad Adenauer built after the Second World War based on the Elysee Treaty of 1963 and the European integration. He supported Eastern Politics in the cabinet of Willy Brandt. The Eastern Politics was a permanent point in the politics of the German states, implemented with a different level of dedication depending on the era, but in the SPD/FDP coalition in the years 1969 until 1982 it received a special significance. During the Cold War Genscher was a supporter of the Eastern Politics which was supposed to normalize the relationship with communist countries – the USSR, the People's Republic of Poland, Czechoslovakia and German Democratic Republic. After the Second World War Western Germany was building an image of a democratic country, based on the rules of a state of Justice in order to defeat the negative image of the country caused by the Nazis. The memory of World War II was very much alive in Poland at the time. Germany was feared after the Second World War in Poland and the fight against the fear required very effective actions. Genscher reminded, that the relations with Poland are very specific because Polish people were victims of Nazis' crimes during the Second World War. During his time at Willy Brandt (1969–1974) and Helmut Schmidt's (1974–1992) cabinets he supported cooperation with Poland in a manner where the state of the international affairs in Europe after the Second World War would be considered. The economic strength of Western Germany was advantageous. In the 1970s Germany gave Poland loans in return for some concessions towards the Germans living in Poland [8; 18; 11, s. 75].

Genscher drove for the reunification of Germany and in order to achieve that it was important to define the borders of postwar Germany. He wanted to allay the European countries' fears of reunited Germany according to the motto of Thomas Mann "we want a reunited Germany in a re-united Europe". When Genscher became the foreign minister in 1974, he strove for strengthening the economic cooperation with Poland. He described the Polish-Western German relations as difficult due to the need to negotiate the situation of Germans living in the People's Republic of Poland's territories many of whom wanted to leave for Western Germany [6, s. 213; 975–976].

Polish-German relations were also influenced by the Conference on Security and Cooperation (CSCE) taking place from 30 July until 1 August 1975 and particularly the seventh rule of the first basket of and the third basket of CSCE. The negotiations between the German side (Helmut Schmidt and H.-D. Genscher) and the Polish side (Edward Gierek, Piotr Jaroszewicz and Stefan Olszowski) concerned financial affairs, et. al. a 1 billion Mark loan for Poland negotiated by the Polish side. Another discussed matter was a pension/retirement treaty concerning people depositing money in German institutions. The third matter concerned permits for Germans to leave the People's Republic of Poland and go to Western Germany. The German side believed, that by granting a loan to the Poles, they can negotiate the amount of permits for Germans. The expectation that



the Polish concentration camp prisoners will receive a compensation was not fulfilled [3, s. 162–166; 2, s. 271–176; 10, s. 586–587; 17, s. 480].

H.-D. Genscher came to Poland on the 9th and 10th of October 1975. The aim of the meeting with E. Gierek, Henryk Jabłoński, P. Jaroszewicz and S. Olszowski was the signing of the treaty about pensions and retirements. The talks in Warsaw were about the cooperation between the Polish and German Red Cross and a cultural exchange. In order to gain acceptance of the treaties with the People's Republic of Poland in the Bundestag, Genscher sought the Christian Democrats' support. When on 18 February 1976 the German Bundestag held a vote about the Polish-West German treaty, it was supported by Rainer Barzel, Norbert Blüm, Hans Katzer, Walter Lieser Kiep, Richard von Weizsäcker. An opponent of the treaty with Poland was a politician from the bavarian CSU– Franz Josef Strauß. On the 19 February 1976 H.-D. Genscher was trying to convince the states' representatives in the Bundesrat to support the retirement treaty with Poland. However the Bundesrat decided to accept the treaty only under the condition, that the Polish government would allow the German citizens to leave the country. The negotiations were stretching in time. The impasse was finally broken on 12 March 1976, when the Bundesrat accepted the treaty [11, s. 77].

The Polish-German relations were strengthened by visits during which the will to make Polish-West German relations normal again was expressed. The 1st secretary of the central committee of The Polish Workers United Party Edward Gierek met H.-D. Genscher in July 1976 in the German Federal Republic. H.-D. Genscher visited Poland on the 2nd and 4th of November 1978 [11, s. 79].

Genscher called to abide by the rules of the CSCE during the strike of the Polish workers in August 1980. He also expressed his concern not to allow the workers' protest to take shape similar to the occurrences in Hungary in 1956 or the Prague spring of 1968. Genscher, together with the Secretary of State of the United States of America, warned the USSR against an escalation of the conflict in Poland and the politics of intervention [13, s. 52–57].

H.-D. Genscher came to Poland on 20 March 1981, one day after the fights in Bydgoszcz, where the representatives of the trade unions clashed with the police. Commenting on those events the politician warned against an escalation of the conflict and a foreign intervention in Poland. In his talks with President Wojciech Jaruzelski and the foreign minister Józef Czyrek he emphasized, that any financial aid of Western Germany for Poland will be given under the condition of a more open politics for the departures of Germans living in the People's Republic of Poland to Western Germany [11, s. 80; 3, s. 199; 15, s. 215; 13, s. 67].

On 13 December 1981 the state of emergency was declared in Poland. Chancellor Helmut Schmidt warned against an intervention of the USSR. When sanctions against Poland were discussed in the West, H.-D. Genscher expressed his expectations for the Polish government to lift the martial law, free the political prisoners and continue the reform. When a coalition change

occurred in the German Federal Republic and Helmut Kohl became Chancellor, H.-D. Genscher kept the post of the foreign minister. He continued his politics based on the OCSE process and the agreement from 7 December 1970 in the CDU/CSU/FDP coalition government. H.-D. Genscher understood the anxiety of the Polish people, when they heard from the interior minister Friedrich Zimmermann in 1983, that the Polish German border is temporary. The Foreign Minister stressed, that the border on the Oder and Nysa Łużycka rivers is untouchable. Genscher stated on the 7th July 1984 at the Bundestag, that Germany has no territorial demands towards Poland. He declared the will to keep positive relations with Poland also on the forum of the General Assembly of the United Nations. However, his cooperation with the Polish authorities had some obstacles in the 1980s. Due to the lack of acceptance of the Polish government to the itinerary of Genscher's visit to Poland, he cancelled his trip to Poland between the 21-23 November 1984. As a consequence Genscher did not visit the grave of father Jerzy Popiełuszko, the chaplain of "Solidarność" [11, s. 80–82; 8, s. 9].

In the 1980s Genscher was considered a politician who wanted to continue the politics towards Poland in the spirit of the 1970s. However his approach to the normalization of relations with Poland was deemed too compliant by a part of right wing milieu in Western Germany. The Polish side observed, that the diplomat tried to minimise Poland's fears about the reunification of Germany. The internal conflicts within the People's Republic of Poland in the 1980s, between the communist government and the opposition made the diplomatic relations between Western Germany and Poland seem temporary. Genscher's visit to Poland on 10 – 12 January 1988 was supposed to give an impulse to strengthen the cooperation and confirm the validity of the agreement from December 1970. Genscher met both Wojciech Jaruzelski and Lech Wałęsa. He gave positive reports about the politician representing the communist camp as well as the leader of Solidarność. Noticing an increasing support for the opponents of communism in Poland, H.-D. Genscher promised to support the reform process in Poland. During the General Assembly of the United Nations on 27 September 1989 he emphasized that the Polish German border is untouchable. He did not want the Polish-German border issue to complicate the process of reunification of Germany [22, s. 116–117; 12, s. 83–85].

When H. Kohl and H.-D. Genscher decided to visit Poland from 9 to 14 September 1989, the situation got out of control. The Berlin Wall fell on 9 September 1989. The events evolved swiftly. The German politicians went to Berlin to participate in their nation's historic moment, but later on they continued their visit to Poland. On 12 November 1989 the famous reconciliation mass was held in Krzyżowa in Silesia and Helmut Kohl and Tadeusz Mazowiecki used this meeting as a helpful symbol in initiating cooperation between Germany and Poland in the future. Reunification of Germany became a priority for the Chancellor of Germany. He presented the reunification plan on 28 November 1989 in the Bundestag. The Poles were listening carefully to see if Germans would mention the issue of the Polish-

German border. The cooperation between H.-D. Genscher and the Polish foreign minister Krzysztof Skubiszewski intensified. CDU/CSU assumed that H.-D. Genscher's approach towards Poland is too favourable. The German foreign minister however drew everyone's attention towards the international reactions to the issue of the Polish-German border. Noticing France's acknowledgement of the Polish anxiety regarding border changes, he agreed to Poland's participation in Germany's reunification negotiations. K. Skubiszewski was invited to Paris in July 1989 to participate in the two + four meeting (both German states as well as the USA, the USSR, Great Britain and France) [11, s. 85; 14, s. 82–86; 20, s. 28].

On 12 September 1989 the 2+4 treaty concerning the reunification of Germany was signed and on 14 September 1990 H.-D. Genscher and K. Skubiszewski signed a treaty acknowledging the Polish-German border. Genscher declared, that the Polish and German nations should intensify their cooperation in order to overcome historic anxieties and prejudices and build proper neighbor relations. The politician supported Poland's aspiration to join the European communities. He expressed a positive assessment of the activities of the Polish-German Historic Institute in Krzyżowa [11, s. 87–88; 4; s. 703–06].

The Polish-German treaty on Good Neighborhood and Friendly Cooperation was signed on 17 June 1991. Poland and Germany decided that they would extend their economic, scientific, technical, cultural, environmental cooperation and also strive for better contacts between the Polish and German people for example through youth exchange programs. H.-D. Genscher explained, that the treaty would improve the Polish-German relationships. When presenting the treaty in the Bundestag on 6 September 1991, he stated that the issue of the German minority in Poland was regulated in it [19, s. 83–84; 5, s. 144; 11, s. 89].

In 1991 in Weimar – the birthplace of Goethe – Genscher received Roland Dumas and Krzysztof Skubiszewski. It was the first meeting of the Weimar triangle, the uninstitutionalized platform for cooperation between Poland, Germany and France. The main aim of the forum was to enable the building of "a new Europe" in the continent's historic turning point. Genscher's politics towards Poland was that of friendship and kindness. He was honored the Great Cross of Merit when he visited Warsaw in 1992. Genscher supported Poland's efforts to join the European Union. He received the honoris causa doctorate of the Szczecin University. During the ceremony Professor Włodzimierz Stępiński said: Genscher gained the affection and respect among many Poles without the fanfares and in an atmosphere of rather moderate trust. According to the scientist, some "gestures were missing here, like the kneeling of chancellor Brandt before the Monument of Warsaw Ghetto Fighters, the kiss of reconciliation between Helmut Kohl and Tadeusz Mazowiecki in Krzyżowa in November 1989, or the speech of president Roman Herzog in the capital of Poland on the anniversary of the Warsaw Uprising in VIII 1994. H- D. Genscher built

bridges with Poland – as seen from the Polish perspective – through organic work." [9; 7; 11, s. 90].

When President Lech Kaczyński did not go to the meeting dedicated to the 15th anniversary of creating the Weimar triangle, this fact contributed to an evaluation of the forum's achievements. Genscher stated: "the Weimar triangle could have been a start to something bigger [...], it does not play a major role [...]. I do not blame Warsaw for this. It was France and Germany that couldn't draw Poland to a broader exchange of opinion." (Nic o nich...).

**Poland in politics of Kinkel.** Klaus Kinkel was the foreign minister in Helmut Kohl's cabinet from 1992 until 1998. Contrary to the declarations of German politicians, the relationship with Poland did not dominate the foreign policy of the German Federal Republic and the politics towards Poland was only a component of the German European policy. Poland did care about good relations with Germany and about cooperation resulting from the challenges of the transformation processes, building of democracy and integrating with the west. Kinkel's politics towards Poland was influenced by the earlier commitment of H.-D. Genscher in strengthening proper relationships with Poland. Kinkel's predecessor in the chair of the foreign affairs Minister emphasized often times that the acknowledgement of the Polish-German border is a sine qua non of German reunification. Genscher urged Kohl not to heed to the demands of the expelled and seek good relationships with Poland. The signing of the Polish-German Border Treaty on 14 XI 1990 and the Treaty about good neighborhood and friendly cooperation from 17 VI 1991 opened a new chapter in relations of Warsaw and Berlin. The liberals in Kohl's government supported Polish aspirations to join the European Union and NATO. As noted by Aleksandra Trzcielińska-Polus, the ones speaking most about the Polish matter in the Bundestag from FDP were Helmut Hausmann and Otto Graf Lambsdorff. The policy towards the eastern neighbor was a reflection of the diversity of the German political scene and of the struggle to win the voters' support amongst others from the group of the German expelled [12, s. 117–118; 21, s. 82; 1, s. 72].

**The Polish matter in the political actions of Guido Westerwelle.** Westerwelle emphasized the European politics' role in cooperation with the countries of Middle and Eastern Europe. He continued the implementation of Genscher and Kinkel's concept of strengthening good relationships with Poland. The very first country which Westerwelle visited on his first diplomatic journey was Poland. He wanted to have a strong relationship with Poland like the relationship with France. He visited Warsaw on 31 X 2009 and met the Polish foreign minister Radosław Sikorski. On that occasion he described the Polish German relationships "as the best in history". He voted for the activity of member states within the Weimar triangle initiated by his predecessor Genscher. Commenting on relations with Poland, Westerwelle hoped that they would be like the French German relations. It is not to be underestimated that his first foreign journey was to Warsaw. The Commissioner of relationships with Poland, as a substitute to the social Democrat Gesine Schwan, was Cornelia Pieper from FDP who knew Poland

as well as the Polish language which she learned during her Slavic studies in Warsaw. Cornelia Pieper criticised Jarosław Kaczyński and supported Bronisław Komorowski and the government of Donald Tusk. She cooperated with the former Polish ambassador in the Germany Marek Prawda and received an honorary professor title in his hometown of Kielce. Pieper and Westerwelle spoke about the Centre Against Expulsions and criticised the policy of Erika Steinbach fighting to commemorate Germans who lost their homes after the Second World War. Whereas the Poles carefully observed the German discussion about the consequences of the Second World War and looked with concern at the demands of Steinbach and her likes to recognise the expelled Germans as victims without presenting the reasons for the war and results of the Nazi politics. In the dispute between Władysław Bartoszewski and Erika Steinbach Cornelia Pieper always took Poland's side and expressed deep respect towards Bartoszewski's biography. She pointed out Bartoszewski's contribution to the Polish-German reconciliation. The Poles reminded everyone that the tragedy of displacement was the result of the war and its course as well as the decisions of allies about the borders in Europe after the Second World War [12, s. 141–143].

In 2011, in the course of celebrations of 20 years of the Polish and German Treaty About Good Neighborhood and Friendly Cooperation the benefits of cooperation were enumerated. Both governments assumed the "declaration on the 20th anniversary of signing of the Treaty" describing the achievements of cooperation in the following fields: political dialogue; regional and trans-border cooperation; transport and infrastructure; Public Safety; civic society; social matters; culture; education, science, research and development; economy and energy sector; environmental protection; cooperation on the European scene; safety; protection and humanitarian aid. It is worth mentioning that the liberals' expressed positive opinions about the Polish presidency in the European Union in 2011. Westerwelle and Sikorski often initiated joint activities and provoked discussion about the condition of the European Union, amongst others on 17 IX 2012 they presented "A new version of Europe" in the International Herald Tribune, calling upon member states to show solidarity in the face of economic problems in the European Union [12, s. 142–143].

Because of FDP's defeat in the Parliament election on 22 September 2013, the party lost its representatives in the government. G. Westerwelle was replaced by the social-democrat Frank Walter Steinmeier. Cornelia Pieper of the FDP who was the coordinator of the Polish-German cooperation from 2009-2013 lost her post to Dietmar Woidke.

When Guido Westerwelle died of leukaemia on 18 March 2016 he was remembered in Poland positively for his engagement in creating good relations with Poland. Similar positive notions were made in the Polish media and by Polish diplomats after the passing of H.-D. Genscher on 31 March 2016. The politician was popular in Poland. According to the Polish historian Zbigniew Mazur, H.-D. Genscher was "a great tactician, persevering and flexible at the same time". Dariusz Rosati noted, that Genscher "had a strategic political

vision based on values rooted in the European civilization such as freedom, solidarity and diligence". Another German liberal, Walter Scheel (President of the Federal Republic of Germany 1974-1979) was not as well known in Poland as G. Westerwelle and H.-D. Genscher.

**Summary.** The leaders of the Free Democratic Party have always had the international politics in the centre of their interest. They held the view, that Germany after the Second World War should strive for shaping their politics in a european manner. H.-D. Genscher, K. Kinkel and G. Westerwelle emphasised, that they want to have good relations with Poland. During the Cold War the liberals supported the untouchability of the border on Odra and Nysa Łużycka rivers. After the reunification of Germany they supported Poland's membership in the European Union and NATO.

#### References:

1. Adamczyk A. Uwarunkowania i perspektywy pojednania polsko-niemieckiego po 1989 roku / A. Adamczyk. – Poznań, 1989.
2. Bender P. Polen – die Zeit drängt / P. Bender // Liberal. – 1975. – № 4.
3. Bingen D. Polityka Republiki Bońskiej wobec Polski. Od Adenauera do Kohla 1949–1991 / D. Bingen. – Kraków, 1997.
4. Czapliński W. Traktaty polsko-niemieckie z lat 1990–1991 // Zjednoczenie Niemiec. Studia politologiczno-ekonomiczno-prawne / eds. L. Janicki, B. Koszel, W. Wilczyński. – Poznań, 1996.
5. Fiszer J. Stosunki polsko-niemieckie po roku 1989 oraz ich znaczenie dla bezpieczeństwa Europy / J. Fiszer // Studia Polityczne. – 1996. – №5.
6. Genscher H.-D. Erinnerungen / H.-D. Genscher. – Berlin, 1995.
7. Górewicz I. Globalizacja made in Germany. H.-D. Genscher w Szczecinie / I. Górewicz // Nowa Myśl Polska – 2002. – № 17.
8. Jonca K. Polska we "Wspomnieniach" Hansa-Dietricha Genschera, "Zbliżenia" / K. Jonca. – 1998. – № 1.
9. Koszel B. Trójkąt Weimarski / B. Koszel. – Poznań, 1996.
10. Krasuski J. Historia RFN / J. Krasuski. – Warszawa, 1987.
11. Kruk A. Hans Dietrich Genscher w polityce wewnętrznej i zagranicznej RFN w latach 1969–1992 / A. Kruk. – Katowice, 2010.
12. Kruk A. Wolna Partia Demokratyczna na zjednoczeniu Niemiec (1990–2013) / A. Kruk. – Zielona Góra, 2015.
13. Malinowski K. Polityka Republiki Federalnej Niemiec wobec Polski w latach 1982–1991 / K. Malinowski. – Poznań, 1997.
14. Mazur Z. Pierwsze reakcje na plan Kohla / Z. Mazur // Przegląd Zachodni. – 1990. – № 4.
15. Mischczak K. Deklarationen und Realitäten. Die Beziehungen zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der (Volks-) Republik Polen von der Unterzeichnung des Warschauer Vertrages bis zum Abkommen über gute Nachbarschaft und freundschaftliche Zusammenarbeit (1970–1991) / K. Mischczak. – München, 1993.
16. Nic o nich bez nich // Forum. – 2006. – № 28.
17. Schmidt H. Die Deutschen und ihre Nachbarn / H. Schmidt. – Berlin, 1990.
18. Solak J. Rola Republiki Federalnej Niemiec w NATO w latach 1979–1994 / J. Solak. – Poznań, 1997.
19. Sulowski S. Dobre sąsiedztwo i polsko-niemiecka wspólnota interesów w latach dziewięćdziesiątych / S. Sulowski // Rocznik Polsko-Niemiecki, 1999. – № 8.
20. Tomala M. Polska i Niemcy przed nowym etapem wzajemnych stosunków / M. Tomala // Sprawy Międzynarodowe. – 1997. – № 10.
21. Trzcielińska-Polus A. Polska na forum Bundestagu 1990–2002. Współkształtowanie przez Parlament Związkowy polityki zagranicznej Niemiec w kontekście procesu integracji europejskiej. – Opole, 2008.
22. Wolff-Powęska A. Polska w polityce wschodniej Republiki Federalnej Niemiec // Przegląd Zachodni, 1987. – № 3.

Received Editorial Board 15.01.17

О. Крук

### ВИЛЬНА ДЕМОКРАТИЧНА ПАРТІЯ (ВДП): ПОЛЬСЬКА ПЕРСПЕКТИВА

*Польсько-німецькі відносини є важливим питанням у міжнародній політиці, яке вирішує Вільна демократична партія після Другої світової війни. Представлені найбільш важливі особи, відповідальні за ліберальну політику щодо Польщі як до, так і після возз'єднання Німеччини. Вільна демократична партія спостерігала за розвитком подій у Польщі під час холодної війни і підтримала польсько-німецький кордон на Одері та Нейсе. Міністри закордонних справ ВДП: Ханс-Дітріх Геншер (1974–1992), Клаус Кинкель (1992–1998) і Гідо Вестервелле (2009–2013) наголошують, що вони хочуть добрих відносин з Польщею. Ці політики підтримали вступ Польщі до Європейського Союзу. Ліберали запропонували заснувати польсько-німецькі відносини на підставі польсько-німецького договору Доброго сусідства, дружби і співробітництва від 17 червня 1991 року, який був підписаний, між іншим, Хансом-Дітріхом Геншером. Геншер і політика його наступників були добре прийнятими в Польщі і сприяли поліпшенню польсько-німецьких відносин після Другої світової війни.*

*Ключові слова: Лібералізм, Вільна демократична партія, Німеччина, польсько-німецьким відносинам.*

А. Крук

### СВОБОДНАЯ ДЕМОКРАТИЧЕСКАЯ ПАРТИЯ (СвДП): ПОЛЬСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

*Польско-немецкие отношения являются важным вопросом в международной политике, который решает Свободная демократическая партия после Второй мировой войны. Представлены наиболее важные лица, ответственные за либеральную политику по отношению к Польше как до, так и после воссоединения Германии. Свободная демократическая партия наблюдала за развитием событий в Польше во время холодной войны и поддержала польско-немецкую границу на Одере и Нейсе. Министры иностранных дел СвДП Ханс-Дитрих Геншер (1974–1992), Клаус Кинкель (1992–1998) и Гидо Вестервелле (2009–2013) отмечают, что они хотят хороших отношений с Польшей. Эти политики поддержали вступление Польши в Европейский Союз. Либералы предложили основывать польско-германские отношения на польско-немецком договоре Доброго соседства, дружбы и сотрудничества от 17 июня 1991 года, который был подписан, между прочим, Хансом-Дитрихом Геншером. Геншер и политика его преемников были хорошо приняты в Польше и способствовали улучшению польско-немецких отношений после Второй мировой войны.*

*Ключевые слова: Либерализм, Свободная демократическая партия, Германия, польско-немецким отношениям.*

*М. Є. Максjuta, д-р філос. наук, проф.,  
А. І. Коломієць, асп.,  
Національний університет біоресурсів  
і природокористування України, Київ*

## **ОСОБИСТІСНІСТЬ НАЦІОНАЛЬНО-ОБ'ЄДНАВЧИХ ІНТЕНЦІЙ У ВІТЧИЗНЯНІЙ ФІЛОСОФІЇ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ – ПЕРШИХ ДЕСЯТИЛІТЬ ХХ СТОЛІТТЯ (МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ)**

*Життєва важливість утвердження та зміцнення гуманістичного начала, ідей самоцінності людини в суспільно-історичному, національно-культурному розвитку, необхідність зміцнення та розширення її прав і свобод були притаманні вітчизняній соціально-філософській думці на всіх історичних етапах. Із тими чи іншими відмінностями вітчизняні мислителі в зазначений період дотримувались позиції, за якою звільнена від соціального та національного гніту українська людина має володіти всіма правами доступу до здобутків національної і світової культури, розвивати, збагачувати її нові форми й зразки, утверджуючись в особистісних якостях і водночас зманіфестовуючи ідеї згуртування суспільства. Принциповими для їхньої філософської творчості були положення, за якими ставлення людини як соціального суб'єкта і громадянина до суспільства і держави треба розглядати як засновані на системі відповідних прав і обов'язків. Взаємини між людьми в суспільстві трактувалися як такі, що можуть і повинні розвиватися у межах і на засадах культури – максимально сприятливо для людини і як творця останньої, і як простору її самореалізації у формах культури як особистісного буття. Важливішим аспектом аналізу національно-об'єднавчого потенціалу в його соціокультурній спрямованості, життєдіяльності особистості послужило, зокрема, у новітній вітчизняній філософії висвітлення національних відмінностей та ролі інтелігенції як суб'єкта духовно-культурної активності, провідника національної злагоди, покликаною сприяти національно конститутивним трансформаціям суспільної свідомості та виходу українського суспільства на нові рівні.*

*Ключові слова: згуртування суспільства, етно-національна єдність, особистісність, консолідація, нація.*

Від прадавніх часів життєва необхідність суспільного згуртування у свідомості українців асоціювалась із територіальною автохтонністю, потребами проживати і працювати на власній землі. Зазначені мотиви були визначальними засадами формування української людини, її етно-національної ідентичності. Відповідно, й ідеї інтегративної активності соціального суб'єкта, закорінені в етно-культурних умовах, тією чи іншою мірою на різних історичних етапах були представлені у суспільній свідомості, зокрема, кризь призму об'єднавчої місії видатних особистостей, індивідуальних людських якостей, прояви яких підносять людину до вищих рівнів її особистості, що, отже, не могло не мати соціального та культурного спрямування. У вітчизняній філософії це, зокрема, трансформувалося обґрунтуванням ідей етно-національно стверджувальної ролі аристократії, національних героїв, інтелігенції, людини як громадянина, демонстрації її рівня громадянської зрілості. Як зазначені, так і пов'язані з ними проблеми послужили предметом поглибленого пере-



осмислення у другій половині XIX – у перші десятиліття XX ст., зокрема у творчості М. І. Костомарова [18; 19; 20], П. Куліша [13], В. Б. Антоновича [1; 2; 3], М. П. Драгоманова [11; 12], П. Юркевича [35; 36], І. Я. Франка [31], Лесі Українки [4; 10], В'яч. Липинського [23; 33], Д. Донцова [10], Б. О. Кістяківського [15; 16; 17], В. К. Винниченка [5] та ін. На наш погляд, саме особистісне й відповідальне бачення особливостей і тенденцій української дійсності і сприяло тому, що "усі найменовані мислителі є майстрами аналізу й широких узагальнень. Інтегральність їхнього бачення української історії навіть стала термінологічною ознакою цілих світоглядних течій" [23, с. 53].

Культурні засади покликані зініційовувати формування рис і спрямованостей діяльності соціального суб'єкта, але ж індивідуальні якості національної особистості повинні бути, так би мовити, "на вістрі" (скажімо, в статусі однієї з трьох "творчих сил", коли, за виразом М. Шлемкевича, в українському світі є "українське провідництво" [34, с. 77]) культурного розвитку, першочергово репрезентоване потребою подальшої мобілізації творчо-самотворчої життєдіяльності як особистісного вибору людини у істинно об'єднувачих її спрямуваннях. Індивідуальні якості людини, особистісне начало традиційно цінувалися українськими мислителями як визначальні засади життєздійснення: на пробудження, формування творчих здібностей як умови само здійснення, і покликана спрямовувати вона свою життєву енергію – положення, що, тією чи іншою мірою, були характерні для філософської творчості зазначеного періоду.

Важливішим аспектом аналізу національно-об'єднувачого потенціалу, у її антропокультурній спрямованості, життєдіяльності особистості послужило, зокрема, у новітній вітчизняній філософії висвітлення національних відмінностей та ролі інтелігенції як суб'єкта духовно-культурної активності, провідника національної злагоди, покликаного сприяти національно конститутивним трансформаціям суспільної свідомості та виходу суспільства на нові рівні. Тому, як і стосовно загальних об'єднувачих спрямувань соціально-філософської, суспільно-політичної творчості та діяльності вітчизняних громадських діячів і мислителів, нині набуває особливої актуальності завдання синтезування та переосмислення вітчизняного історико-філософського досвіду особистісного начала національно-об'єднувачих ідей.

Методологічною основою дослідження проблеми особистісності інтенцій національно-об'єднувачих процесів як наскрізних для розвитку вітчизняної філософії зазначеного періоду послужили розвідки С. Б. Кримського, М. І Шлемкевича, В. С. Горського, А. К. Бичко, В. Г. Табачковського, В. С. Лісового, В. Д. Литвинова, В. М. Нічик, Т. Закидальського, Д. І. Чижевського, Т. В. Целік та ін.

Членів спільноти об'єднують і згуртовують не так зовнішні правила й необхідність жорстко їх дотримуватися відповідно до спільних інтересів, а навпаки, це супроводжується наростаючими розмежувальними прагненнями й тенденціями, а натомість пріоритетними в цьому сенсі постають зманіфестування та культурно стверджувальне зміцнення ідей

самодостатності людини як особистості в її неповторних проявах – те, від чого вона, за самою її природою, ніколи добровільно не відмовляється, але що найвище поцінує і до чого прагне у процесах її життєздійснення. Наприклад, М. Шлемкевич наголошує передусім на практичній значущості "цінностей, що від них відректися людина не може. Між ними знаходимо цінності, які найяскравіше підкреслює і обороняє саме та аристократична, ліберальна демократія, як повна свобода мислі, вислову і об'єднань релігійного, духовного і інтелектуального порядку" [34, с. 97]. На наш погляд, глибинно особистісно стверджувальний смисл життєпроявів, життєтворчості як істотний спосіб "саморозкриття", "само-відкриття" та "самореалізації" людини постає і способом відкриття кожної індивідуальності до світу соціального та національного буття, але і їх послідовного згуртування. У подібних спрямуваннях увиразнюється "подвійна ціль" людського буття як буття особистості в суспільстві, зосередженої "в місці" необхідності особистісного вибору як "місці" перетину визначальних цілей. "... Подвійна ціль ... має бути дороговказом: перша – це "респект перед особистістю й її суттєвими вольностями", друга – це "значення мас і їх історична будуччина" [34, с. 97], коли, отже, "від протиставлення двох демократій" ("ідеал аристократичної свободи індивідуальної думки" та "ідеал політичної й економічної зрілості народних мас", "ліберальна демократія" і "масова демократія") "доходять до їх злиття" [34, с. 96] – "до синтези" [34, с. 97]. Більшою чи меншою мірою оприявлена, але національно-культурно і соціально значуща, активність "оформляється" діяльністю особистостей, які, "здійснюючи вибір", формулюють цілі, завдання й форми їх реалізації. Як носії ідей, особистості, у тому числі в статусі лідерів, намагаються зреалізувати найактуальніші проблеми суспільного розвитку, але їхні позиції й ролі "делеговані" "єдністю мислі" – усіма попередніми національно-культурними та духовними процесами.

Особистісні інтенції національно-об'єднавчих процесів є під відповідним кутом консолідацією розвитку національної філософії, як духовного синтезу національно-культурного буття. Творчість її представників, світоглядово-філософські ідеї, течії й погляди трансформуються чинниками буття нації, тільки в контексті історичного розвитку останньої не лише не втрачають смислу, а навпаки, демонструють свою позитивно стверджувальну спрямованість ці ідеї й течії, набуваючи статусу духовного епіцентру буття нації як національна філософія, покликана, зокрема, також зманіфестувати національно утверджувальну активність національної особистості. За виразом Т. Закидальського, "... ні своєрідний внесок у світову філософію, ні унікальний характер не є передумовою національної філософії. Національна думка – це набір ідей, шкіл, течій, що постає серед усієї нації. Вони не мусять творити і звичайно не творять якоїсь логічно об'єднаної системи, або навіть комплексу, що піддається простому описанню" [13, с. 96]. Але, як засадниче, буття нації є тим простором, щодо якого демонструє свої смислотвірні інтенції національна філософська думка, самодостатня "логіка розвитку" якої,

безперечно, при цьому може й повинна розглядатися як другорядна. Зманіфестуванням же ідей національної філософії національне буття, національно – культурний розвиток реалізують свої можливості як істотні "прориви" у майбутнє насамперед особистісними проявами людського буття як формою максимально людинозначущого синтезування, демонстрації її як "цілої", – як "з-цілення" "цінності нації як біосоціального співтовариства людей та культурного феномена" [24, с. 169] тим, що, на переконання мислителя, "має бути в майбутньому": виробляючи й обґрунтовуючи світоглядово-філософські погляди, особистість мислителя – "від імені нації" – відважується на реалізацію, по суті, процесів "збирання" за певних історичних умов максимально доленосно значущого для нації досвіду: збирання присутнього національно-культурного буття може бути лише закономірно "особистісним" продовженням національного як, згідно з Н. Бердяєвим, глибоко індивідуального.

Світоглядово-філософські ідеї і вчення, отже, постають промовами особистостей мислителів від імені буття нації і звернені вони, природно, також до іншої особистості, а тому це завжди, так чи інак, зміцнення внутрішніх національно-культурних зв'язків, оновлення смислу національного буття, національно доглибинної сув'язі – від історично закоріненних етнокультурних започаткувань до сучасних націотвірних чинників – мови, традицій, звичаїв, національних символів, чим і на чому і є власне національне буття як "промовляюче" до особистості. Лише в подібних вимірах і зверненнях формується національна філософська думка та відповідна історія філософії, коли як перша, так і друга є, безперечно, неповторними, імпліцитно висвітленими особистісними початками, філософською творчістю особистостей мислителів.

Скажімо, для відомого в першій половині XIX ст. представника української філософської думки О. М. Новицького [Див. напр.: 30], співвіднесення із "національністю" було чи не найпринциповішою прикметою цілей суспільно-історичного розвитку, а надто того "передового народу", як максимального втілення на тому історичному етапі "загальнолюдської мети", що, природно поставало засадничим принципом його філософської позиції. "Кожний передовий народ є представником якоїсь загальнолюдської мети, але водночас найвідповіднішої до його національності" [26, с. 199]. "Національність" є у певному смислі "джерелом" формування та реалізації змісту історичних цілей спільноти та індивідуальної життєдіяльності; між тим, як "зовнішні" запозичення в інших "національностей" свідчать про незрілість національної особистості як про її нездатність бути на рівні вимог і завдань своєї власної національності. "Брати уривки з розв'язку завдання іншого народу і, не переплавивши в горнілі народного духу, нав'язувати їх нам під виглядом прогресу означає лише доводити свою власну дитячість, – нездаття розуміти свою власну національність і безсилля задовольнити її вимоги" [26, с. 199]. По суті, при цьому обстоюється положення стосовно життєвої, практичної непроминальності для людини статусу розвиненості рефлексивності особистості, покликаної синтезувати соціокультурні спрямування й по-

треби, демонструвати "розуміння національного", завдяки чому увиразнюються і стверджувальна значущість для неї національно-об'єднавчих процесів, але і нові можливості для останніх. "Філософія, де розвивається вона, є вище вираження того загальнолюдського завдання, розв'язок якого покладено перед тим чи тим народом, але водночас вона є вище вираження народної самосвідомості, а чужою самосвідомістю годі замінити нашу власну" [26, с. 199–200].

Але у всіх зазначених аспектах і напрямках об'єктивно необхідне зростання ролі як єдиного дієвого, позаяк творчого – відповідального, якраз особистісного чинника. У період нової історії поступово актуалізувалася проблема "простору" взаємодії громадянського суспільства та держави з одночасним виходом на передні позиції чинників етно-національних, національно-культурного розвитку, та проблем смислу життя, призначення, можливостей і долі людини в умовах усе більш складного суспільства, шляхів її самоздійснення як індивідуальності.

Ця роль особистості на тлі ускладнення проблем суспільного розвитку, по суті, і виокремлювалася та висвітлювалася ще Г. Сковородою, коли він порушував питання про статус "должності" людини в соціальній структурі в контексті щонайперше її, людини, природної відповідності: Для українського мислителя визначальним при цьому питанням, на яке слід відповідати насамперед, є природна відповідність людини до сфери діяльності, яка є для неї основною. Присвятивши своє життя якомусь конкретному виду діяльності, людина об'єктивно вибирає й своє місце в суспільстві, і "місця" ці, природно, не можуть не бути різними. Тому Г. Сковорода й наголошував: "що є дурніше, як рівна рівність, яку дурні у світ ввести марно хочуть?" [29, с. 437], натомість, переконаний він, існує і має бути "неоднакова всім рівність" [29, с. 436]. М. В. Попович у цьому зв'язку, зокрема, зазначає: "Кожна суспільна позиція – должность, кожен фах і кожна соціальна роль мають свої кодекси честі, охарактеризовані Сковородою як чесноти різних типів сродності. У тому, що свої чесноти має, на його погляд, кожен соціальний стан, включно з найдемократичнішим хліборобським, уже можна вбачати вихід за межі станової корпоративної моралі, згідно з якою поняття честі фактично монополізувалося шляхетством. І хоча про кожного можна сказати, що він має своєрідну подобу честі, наприклад, купецьку або ремісницьку, "слово честі" залишається "словом дворянина" [28, с. 249].

Г. Сковорода підносить людину як особистість над повсякденним, передусім матеріальним, світом, у якому завжди "марними" залишаються прагнення до рівності, натомість зосереджується на по-справжньому людському – на наданій кожній без винятку людині "долі своєї природи" [29, с. 439] проявляти відповідні можливості, на чому й мусить зосередитися вона, не проявляючи свавілля; у цьому "гострота" і "вченість" людини благодійної – у зрозумінні, з одного боку, що "природа перевищує науку" [29, с. 452], а з іншого, об'єктивності свого стану, – "чи ж від тебе залежить взяти буття?" [29, с. 446]. "Учення Сковороди про нерівну рівність переносить центр уваги з рівного розподілу життєвих благ на

рівний розподіл чеснот, отже, людина низького суспільного становища може бути вищою від високопоставленої особи з погляду відповідності до своїх природних чеснот" [28, с. 249]. Суспільний організм постає, отже, у його насправді значущому для природи людини просторі опрорявлення та зміцнення зманіфестованих усім і кожному якостей своєї гідності – як максимально відповідного до людської природи її соціально прийнятної "частини – честі": лише на цьому шляху утверджується значущістю "вищих" сфер людини суспільство, коли всі без винятку його соціальні стани "представлені" вищими якостями – честі й гідності. "Такі високі слова, як гідність і чеснота, застосовані, на думку Сковороди, до будь-якого стану і соціальної позиції; головне, щоб відповідні можливості гідно реалізувалися" [28, с. 249–250]. Це одночасно означає, що у філософії Г. Сковороди людина як особистість, позаяк останнє стосується кожного індивідуального людського буття, передусім є її власна, особистісна проблема, закорінене в самопізнанні, самостійне розв'язання якої і є шляхом піднесення індивідуальності як здобування своєї гідності. Бо, наголошує М. Попович, усі попередні розмисли, самі по собі, "не забезпечували б виходу за межі корпоративної можливості, яки не головна максима Сковороди – пізнай самого себе. Людина стає особистістю, якщо вона сама свідомо, за власним вибором і під власну відповідальність тче "симфонію свого життя" з різних даних їй її природою ниток ... і тоді вона є сином Сари, а не наложниці Агарі, вільною, а не рабом" [28, с. 250]. Головна увага Г. Сковороди у процесі осмислення людини (як головного предмета його філософії) зосереджена на становленні, зміцненні та проявах її вищих людських якостей як на її піднесенні до рівня її гідності, спираючись на яку вона, разом з тим, спромагається бути свідомою себе як частини роду людського та своєї спільноти, у просторі буття якої вона вправі демонструвати свої якості як свої чесноти, а відтак, і бути з цих, здобутих нею позицій, суспільно значущою. За будь-яких життєвих обставин, соціальних умов центром усіх змін має бути сама людина, починаючи від здійснення вибору власного шляху до зусиль та вчинків з метою його реалізації і свідомості того, що вона сама й відповідатиме за результати: вочевидь, у такий спосіб центрована як індивідуальна особистість, вона об'єднуватиме суспільство: людина, життєздійснення якої розгортається як вільна, за власним вибором та із власною відповідальністю, реалізація її цілей, утверджується як особистість, за її природою, "суспільно згуртовуюча". Тому в ракурсі висвітлюваної проблеми значення філософії людини Г. Сковороди у тому, що він обстоює можливість кожного без винятку, незалежно від соціального статусу, визначити й прагнути зреалізувати своє місце у житті на шляху піднесення, розвитку своєї природи, пізнання якої при цьому є доконечною засадою гідного буття особистості: гідність людини і є вищим людським "пов'язанням" проявів соціального. "Філософія Григорія Сковороди – це філософія гідності як основної засади життя" [28, с. 250]. Як індивідуальна особистість, людина підноситься до рівня своєї гідності, пізнавши свою природу, самодіяльно пов'язуючи

себе "у створених вимірах відповідальності, долаючи рецидиви сумніву, туги", нігілізму, які демонструє суспільство Модерну, реалізуючи життя, у якому вона має бути, відтак, уперше "зобов'язально-відповідальною" [28, с. 250] – пов'язувати суспільство своєю відповідальністю.

Необхідність розуміння українського буття на основі індивідуального – особистісних цінностей – такий, по суті, визначальний лейтмотив і світоглядно – філософської позиції М. І. Косматорова, зокрема у праці "Дві руські народності" він наголошує, що "... у вдачі українського народу переважає особиста воля, а у великоруським переважає загальність" [20, с. 321]. На доказ цього він апелює до історії, зазначивши, що "історія витиснула" на народності росіян "супротивні", порівняно з українцями, сліди та розуміння засадничих принципів буття, серед яких на передніх позиціях якраз абсолютне ігнорування особистісних начал – "спонук і волі" – в умовах беззастережного запанування ідеї "міра". "Прямуювання до тісного зв'язку частин, знівечення особистих спонук під владою загальних, непорушна законність спільної волі, висловлена немов розумінням тяжкої долі, сходяться в великоруському народі з єдністю сім'євого життя і знехтуванням особистої волі ідеєю "міра" [20, с. 320]. Прийнятною ж для українця є спільнота, у якій він може, вільно почуваячись, жити за нормами справедливості, під якими розуміється можливість самостійного ведення свого господарства: лише умови буття такої спільноти спроможні об'єднувати українців. Між тим "як найнестерпнішу неволю й несправедливість" сприймаються українцями "спільність землі" та "одповідальність одного перед "міром", – "великорус розуміє, що мір – є немов абстрактний вислів загальної волі, котра проковтує особисту самостійність кожного" [20, с. 320]. Громада ж українська – це спільнота вільних індивідуальностей. У розумінні Українця, громада – цілком не те, що у великорусів мір. Громада – це добровільне товариство людей; хто хоче – належить до громади, а не хоче – виходить із неї" [20, с. 320]. Однак не залишає поза увагою М. І. Костомаров також пов'язані з переважанням індивідуалістичних рис вдачі українців їхні вади. На його думку, для українців притаманні рівною мірою "розвиток особистої самоволі, свободи та невизначеності форм". А "перевага особистості над громадністю супроводжується непостійністю, недостачею виразної мети, рвучкістю духу ..." [там само], що, природно, може супроводжуватись відцентровими тенденціями, роз'єднуючи суспільство.

Буття національне та індивідуально-особистісне-взаємозумовлені, взаємовизначені і взаємозініційовані: якщо перше, у певному смислі, "індивідуалізоване", то друге, індивідуально-особистісне буття, розквітає та реалізується в умовах буття нації. "Нації – це індивідуальності, збірні особистості. Їхня індивідуальність визначається не своєрідністю прикмет, а просто часом і простором, в яких вони існують. Тому філософські, ширше, культурні традиції різних націй, які подібні вони б не були між собою, завжди є неповторні (індивідуалізовані)" [13, с. 96]. У зв'язку з висловленою Т. Закидальським позицією В. Горський зазначає, що, справді, "ніяких абсолютно специфічних рис національного характе-

ру чи філософії не існує. Принаймні не до них зводиться специфіка національної філософії" [8, с. 149], треба виходити при цьому зі "зв'язків" національної філософії та національно-культурного розвитку. Натомість не заперечується при цьому "відносна, релятивна специфічність національної філософії ... кожного разу виявляючись по-різному, залежно від тієї національної культури, з якою вона зіставляється" [8, с. 149].

У світлі викладеного важливо також зацентувати на вироблених у межах вітчизняної духовної культури образах людини, соціального суб'єкта, феномена особистості, представлених, зокрема, у вимірах громадянського статусу активного учасника соціальних і політичних процесів. Скажімо, образ "ідеального історичного діяча", "образ історії", "людини милосердної" обґрунтовані Іларіоном Київським у "Слові про закон і благодать", що, за виразом В. С. Горського, "суттєвою мірою позначилися на історіософському баченні, яке обстоювали представники української філософії в наступному" [6, с. 84] історичному розвитку вітчизняної думки. При цьому артикулювалося на положенні, що лише завдяки активному залученню особистісних якостей історичного діяча суспільство досягає усе більшої консолідації – друге є закономірним наслідком перших. Наприклад, у "Слові" зазначається: "Сей славний від славних народився. Благородний від благородних каган наш Володимир. І виріс і зміцнів, від дитячих літ змужнів, міццю і силою вдосконалюючись, мужністю і розумом досягнув успіху. І будучи самодержцем землі своєї, підкорив собі навколишні країни: одних миром, а непокірливих мечем" [14, с. 17–18]. На першому плані, вважає автор, – "життя в істині". Іншими словами, якщо мова йде про "дійсного історичного діяча", то його представляє характер його життєдіяльності значущістю для інших людей, ідею суспільства загалом, які реалізуються об'єднавчими тенденціями. Прикметно, що успіх об'єднавчої місії св. Володимира у "Слові" пояснюється не тільки і не стільки владними повноваженнями давньокиївського князя, але якраз його глибоко усвідомленою внутрішньою потребою, уміннями синтезувати цю владу із "благовір'ям" – вочевидь, якостями особистісними. Св. Володимир "загадав серцем, запалився духом, щоби бути йому християнином і землі його ... І не було ні єдино-го, щоби супротивився благочестивому його повелінню, а якщо хто й не любив, то під страхом того, хто звелів, хрестився, оскільки було благовір'я його з владою поєднане. І водночас уся земля наша уславила Христа з Отцем і з Сином і зі Святим Духом" [14, с. 18]. При цьому наголошується й на інших особистісних якостях князя Володимира, що також мали позитивний суспільний резонанс та виконували, безперечно, згуртовуючу спільноту роль. Митрополит Іларіон цитує вислів із Біблії (Дан., 4,24): "Гріхи твої милостинями спокутуй і несправедливості твоєї щедротами до бідних". При цьому він зазначає: "І те, що чув ти, о достойний, не на поговір полишив сказане, а ділом справдив: прохачам подаючи, голих одягаючи, голодних і спраглих насичуючи, болящих всіляко утішаючи, боржників викуповуючи, поневоленим свободу даруючи" [14, с. 20].

Проте, аналізуючи ідеї Києво-Печерського Патерика, В. С. Горський зазначає, що в середньовічній культурі "взаємодіяли дві посутньо відмінні моральні позиції" [9, с. 121], що, на наш погляд, істотно обумовлювали також розуміння інтенцій національно-культурно об'єднаної особистості. "Одна середньовічна моральна позиція покладена в основу лицарського кодексу честі, стверджує свідомість власної гідності, що виявляється в поведінці, визнаній за норму в цьому соціумі" [9, с. 121]. Усвідомлюючи, що наявні суспільні умови та відносини є недосконалими, індивідуальна особистість реалізує на протигагу відповідні до саморозвитку форми, утверджуючись як можлива позитивна альтернатива сущому. Хоча "для давньоруської культури є більш характерною інша концепція, така, що розвінчує чуття честі та власної гідності, стверджує ідеал співчуття і готовності до самопожертви, зречення власного "Я" в ім'я любові до Бога через любов до ближнього" [9, с. 121]. Як на наш погляд, честь і гідність людини при цьому стверджуються "за рахунок" не применшення індивідуально-особистісних якостей, а навпаки – поширення глибинного переживання життєвої важливості для власного буття особистісної єдності з іншими індивідами на шляху "повернення" до себе, як до, за виразом С. Л. Франка, уже "соціально оформленого "Я". Моральна позиція Києворуського Патерика і артикулює ці виміри особистісного буття людини. "Саме така концепція, яка оперта на ствердженні першості "хорового", "соборного" начала перед індивідуальним, "Ми" перед "Я", не визнає гордині й висвітлення особистих чеснот, лежить в основі моральної позиції авторів Патерика" [9, с. 121]. Адже "першість соборного", вочевидь, спромагається визнавати зобов'язувальна особистість, життє-буття якої, відповідно, також консолідує спільноти.

Приметно, що П. Юркевич в "Історії філософії права (давньої)" зосереджувався на питаннях природи, призначення держави, "державної єдності", проаналізованих у філософії Арістотеля, у тому числі у зв'язку з його критикою утопічних комуністичних ідей Платона, але при цьому як діві виокремлював також індивідуальні риси людини. Зокрема, для П. Юркевича важливо було попередньо з'ясувати зміст поняття "єдність життя", наприклад, він, зазначає: "Що ж таке єдність життя, необхідна для блага цілого? Арістотель, відповідає що суголосність і міцність державного ладу можливі навіть тоді, коли індивідуум не перетворений на безумовний орган цілого, коли йому відведене коло сімейного та приватного життя, що його допускає Платон, може бути навіть шкідливим, позаяк викличе реакцію" [36, с. 218]. Індивідуальне буття людини представлено важливою передумовою "суголосного державного ладу", а отже, і як таке, що потребує суспільної підтримки – індивідуальні буття утворюють розмаїту "кількість" державної цілісності, і тому є запорукою життєвості останньої, адже, привертає увагу П. Юркевич, такою життєвістю не може володіти творена на основі лише зовнішніх чинників і прикмет "державна єдність" – подібна "єдність" відрізняється від "цілості", бо не гармонізує взаємодію "індивідуальних сил" у державі. "Держава є не стільки єдність, що вміщує одноманітність її частин, скільки ціле, що



охоплює різноманітну її кількість. Це ціле має завдання узгоджувати індивідуальні сили, не втрачаючи їх відмінності, в одну спільну силу" [36, с. 218]. Питання ж узгодження "індивідуальних сил" у процесах утворення держави вирішується Арістотелем, каже П. Юркевич, "метафізично", у душі міркувань, за якими "матерія" досягає "ейдосу" через обмеження". А отже, припускаючи, що "істинна єдність існує лише в ідеальній державі" [36, с. 218], проблема "обмеження" розв'язується у "просторі" взаємодії "державна – індивідуальність", коли кожен індивід поступається своїми деякими якостями і можливостями, але що може свідчити також про певний рівень їх індивідуальної розвиненості. Наприклад, це "обмеження має поширюватися на кожну індивідуальну силу й може бути розв'язане з питання: скільки кожен з нас має віддати своїх особистих благ державі, аби було можливим благо спільне, й скільки благ має надати нам держава?" [36, с. 218]. Життєві цілі моральної особи, вважає Арістотель, можуть розглядатися у двох ракурсах – доброчесностей активної діяльності та "моральних сил" людського розуму, як, скажімо, розсудливості, кмітливості проникливості, тобто як "доброчинності іфічні", та "доброчинності діаноетичні" [36, с. 218]. Історичний розвиток нації (народу), тенденції реалізації потреб та інтересів, як і сам зміст та характер останніх, визначаються, вважає П. Юркевич, "народним духом", що відображає національні, національно-культурні особливості, але право кожного народу ґрунтується на принципах – "національності", "історичності" та "раціональності" [ Див.:36, с. 35]. Хоча принципи й норми суспільства та життєздійснення людини, "за національністю", згідно з П. Юркевичем, не є раціональними самі по собі, "народний дух може виявляти властиві йому недоліки й обмеженості" [36, с. 35]. Особливо згубною для спільноти може бути покора "випадковим авторитетам", коли нездатність останніх виконувати провідницьку роль супроводжується появою суспільної апатії, яка, вочевидь, є деструктивною для суспільної єдності. "Апатія, пасивна натура, погляд на принципи права як на байдужі в моральнісному плані й властива цьому поглядові рабська покора випадковим авторитетам надають праву нерухомоті, застою і за них немислима розумна повага до закону" [36, с. 35]. Дотримання певних вимог до утворення "держави-міста" може сприяти уникненню зазначених деструктивних процесів. М. Шлемкевич привертає увагу до виокремлених Арістотелем у "Політиці" таких передумов "малої держави-міста. Вона повинна бути не менша того, що потрібне для деякої господарської самовистачальности, але не більше того, що дозволяє проглядність справ" [34, с. 81]. Наскрізно визначальною, на наш погляд, при цьому є ідея, коли згуртованим може вважатися лише таке суспільне об'єднання, учасники якого – активні індивіди, які зі знанням справи, свідомо та відповідально беруть участь у житті громади. "У тих вимогах є глибока думка. У демократичному грецькому "полісі" державні справи вирішувалися свобідними її громадянами. Арістотель хоче, щоб громадянин розумів питання, про які має рішати. Це був би справедливий уклад. В іншому випадку громадянин не мав би свого ясного погляду.

Він мусів би безкритично йти за перемовою інших, велемовних, безоглядніших, коротко – за перемовою демагогів" [34, с. 81].

Вагому роль у житті та соціальних процесах Росії, особливо після реформ 1861 р., як відомо, виконувало селянство, а тому "і неморально і нерозумно" було б зневажати цей прошарок населення, без якого, по суті, неможливий нормальний розвиток країни, до того ж "неделікатно нав'язувати" хоч би кому свої погляди на життя, особливості побуту, родинних відносин тощо, це були принципово важливі положення, яких дотримувався український мислитель. В. Б. Антонович наголошував, що цілком природним і закономірним треба вважати той факт, що любов та пошанування національних відмінностей, місцевих особливостей життя з боку "освіченого середовища" не давалися взнаки раніше, однак особливо проявились за нинішніх умов. Але це не дивина, каже він, адже час, як видається на перший погляд, "запізнілої появи якоїсь думки не є свідченням її безпідставності. Кожна нова думка з'являється якраз тоді, коли наявні її причини" [2, с. 142]. Наприклад, протягом досить тривалого періоду, особливо ж в останні роки, увага "думаючих людей" і зосереджувалась на селянстві, коли завдання вивчення життя цих людей в усіх аспектах перетворювалось на необхідність для "кожної більш-менш розвиненої людини", коли, заглиблюючись у селянський спосіб життя, "добросовісні люди" доходили поступово висновку, що у цьому побуті, крім гірких плодів кріпацтва та невігластва, збереглося також "розмаїття надзвичайно високоморальних та людських начал, чисто національних, своїх відмінностей, які вищими прошарками вже давно втрачені внаслідок їхнього тривалого наслідування Заходу на шкоду власним народним формам життя" [2, с. 142]. "Повернення" у процесах пошуку "вищими верствами" до народних форм життя засадничих принципів і цінностей, що об'єднували українську етнонаціональну спільноту, сприймалося В. Б. Антоновичем як цілком виправдане і закономірне. За їхнім, так би мовити, статусом "народні форми життя" розглядаються як вихідний, підтверджений самою історією, "субстрат" формування єднальних спрямувань та утвердження згуртованої етноспільноти – "цілісного народного життя" на шляхах імплементації витриманих у статусі життєвих протягом століть рис селянського життя до умов існування освічених верств, коли, отже, саме останні й покликані здійснювати ці грандіозні завдання – за умови вироблення необхідного ставлення до національно-культурного розвитку завдяки поступовій консолідації світоглядово-філософського мислення у формах та цінностях етнонаціональної свідомості [Див., напр.: 25]. Скажімо, предметом пильної уваги В'яч. Липинського були фундаментальні світоглядово-філософські та національно-культурні категорії, смислове навантаження та взаємодія яких дозволяла змістовно увиразнювати шляхи й умови єднання і міжособистісного, і особистості та суспільства та згуртованості останнього. В'яч. Липинський – ідеолог, як він переконаний, найбільш історично закоріненого в українському бутті хліборобського класу, котрий володіє своїми історичними традиціями, з одного боку, але з іншого, демонструє

найбільш корисну для суспільства діяльність, яка спрямована у майбутнє. "Традиція", "аристократія" і "нація", за виразом Дм. Чижевського, є "тими основними поняттями, якими Липинський характеризує основи, підвалини усякого історичного життя" [33, с. 499].

У межах же і на основі життєвої національної традиції, вважає В'яч. Липинський, можуть і повинні бути визначені й нові життєві координати національної особистості – як потреби, інтереси, цілі, завдання та ціннісні орієнтації її самоутвердження, самореалізації, так і обов'язки та відповідальність її як суб'єкта національних традицій: лише як закорінена в національних традиціях, особистість реалізує завдання національної консолідації. Природно, що подібне розуміння традиції насправді виводить особистість у широкий простір необмежених можливостей розвитку національно-культурної творчості, є реальним простором утвердження у максимально змістовному смислі особистості національної: носіями національної традиції вважається ним провідна верства суспільства, котра виокремлюється з-поміж інших верств та проявляє себе за будь-якої доби як аристократія. Вона здійснює управління народом, зв'язок із яким реалізує інтелігенція, тому перед останньою постають особливі відповідальні цілі та завдання – її життєдіяльність і є власне процесом кристалізації національної особистості, життєдіяльність якої спрямована національно-об'єднавчо: інтелігентом є особистість, спрямованість та смислом життєдіяльності якої служить формування, утвердження нації як виконання свого обов'язку перед Богом, людьми та історією, наголошував В'яч. Липинський. До того ж національна особистість формується в умовах територіальної нації, для неї життєвизначальними є "почуття територіального патріотизму": національна особистість і нація органічно єдині, постійно згуртовуються самим духом української землі, бутійнісно стверджуючись як Українець. "Українцем", своїм близьким, людиною однієї нації є кожна людина, що органічно (місцем осідку і праці) зв'язана з Україною, не-українцем-є мешканець іншої землі" [33, с. 501]. За словами Д. Чижевського, "це означення ... має у своїй основі глибоке метафізичне почуття органічної єдності нації, що на землі живе, в землі виростає, психічно складається під впливом географічного окруження. В основі цього означення лежить переконання, що почуття любові до рідного краю, як до органічної цілості, що глибока зв'язаність з рідним краєм є необхідною та єдиною можливою передумовою того найтіснішого у світі зв'язку людей, що зветься "нацією" [33, с. 501–502]. Визначальною прикметою, отже, зманіфестується, що національна – це особистість, для якої засадами внутрішнього світу є "глибоке почуття органічної єдності нації", тобто, для якої безсумнівно сприймається органічне взаємодоповнення усіх бутійнісних проявів спільноти (мова, територіальні, культурні, психологічні відмінності тощо), яка проживає на землі та землею поєднується, чим, власне, практично підтверджується "органічна єдність нації".

Завдяки визначеним підходам національна ідея набувала вагомого суспільно об'єднавчого потенціалу. Вона чітко зорієнтовувала на необ-

хідність віднаходження шляхів та засобів вільного співбуття усіх членів суспільства, злагоди між ними, коли кожний індивід, виконуючи свій обов'язок, своєю працею забезпечує як свій достаток, так і процвітання спільноти. Як культурні за їхнім характером система відносин людини до суспільства і держави та взаємовідносин між людьми відзначені при цьому передусім індивідуально-особистісною спрямованістю та потенціалом. Українських мислителів зазначеного періоду об'єднувало обстоювання первинності індивідуально-особистісних інтересів і потреб порівняно із суспільно-політичними чи державними, але ж національна державно-політична система при цьому представлена у її, так би мовити, "подвійній" спрямованості. З одного боку, вважається, що, за її історичним призначенням, вона покликана створювати необхідні умови для вільного саморозвитку індивідуальної особистості, а з іншого боку, вона також не може не бути "над" конкретним індивідом у її спрямуваннях на відтворення та зміцнення суспільної єдності, в обстоюванні статусу суспільства як цілого. Цілісність – норма суспільного буття, стан суспільства за конкретних історичних умов його існування та розвитку. Суспільство природно конститується у його єдності щонайперше та тому, наголошував, скажімо, Ф. Кістяковський, що наскрізно визначальним для його розвитку є взаємодія, взаємозв'язки між індивідами як між особистостями. Це найперше означає, на його думку, що все розмаїття життєпроявів людських індивідів не лише не суперечить потребам і завданням цілісності суспільства, а якраз усе більшою мірою його забезпечує. Єдність суспільства постає, зокрема, і як процес творчо-самотворчої реалізації індивідуальності людини у формах особистісного буття. На наш погляд, під час розв'язання зазначеної проблематики особливо чітко виразняються європейські філософської творчості вітчизняних мислителів. Ідеї особистості, прав і свободи людини як необхідної передумови її утвердження, реалізації індивідуально-особистісних можливостей і потреб були наскрізними для соціально-філософської, філософсько-правової творчості Б. О. Кістяківського. На його думку, чи не найбільш виразним та безперечним свідченням обмеженості, нерозвиненості суспільної свідомості в Росії кінця XIX – початку XX ст. була відсутність у ній "ідеалу правової особистості", як "дисциплінованої правом та стабільним правопорядком", наділеної усіма правами із вільним їх використанням" [17, с. 128]. Цілком обґрунтованим, на наш погляд, є твердження, що наскрізним лейтмотивом для творчості вітчизняних філософів кінця XIX ст. і перших десятиліть XX ст. була глибока віра в можливість та покликання національної особистості, із активною позицією якої і пов'язувалась доля української нації, національно-культурного розвитку та здобуття самостійності і незалежності.

Наприклад, із формуванням особистості у суспільстві, для якої при-таманні "ідеальні поривання", "вищі цілі", Б. О. Кістяківський пов'язував також утвердження держави, яка, на його думку, "покликана здійснювати солідарні інтереси людей" [15, с. 240]. Він, зокрема, посилається на ідеї Платона, Арістотеля і Фіхте стосовно ролі та призначення держави

у суспільстві, коли перші "за головну мету держави мали гармонію суспільних відносин", а останній "визнавав державу як найповніше здійснення людського "Я", вищий емпіричний прояв людської особистості" [15, с. 239]. Між тим, вважає український мислитель, "Гоббс, Ніцше і Л. Толстой "поспішили узагальнити і звести в сутність держави ті жаскі явища насильства й жорсткості з боку державної влади, в яких звичайно вихлюпується звіряча частина людської природи" [15, с. 240]. Тому, істотно ще раз артикулювати, для Б. Кістяківського віра в людину, людську особистість була принциповим засадничим положенням об'єктивного розуміння умов реалізації суспільно–консолідуєчих можливостей держави: остання може й повинна здійснювати процеси солідаризації лише у суспільстві, котре уможливілює формування та зміцнення індивідуально–особистісного буття людини, як і зі "зневірою в самій людині" асоціюються антигуманні "персоніфікації держави та проповіді боротьби з нею до її остаточного знесення" [15, с. 240]. Лейтмотивом індивідуально–особистісного буття людини у правовій державі, коли остання спроможна консолідувати суспільство, є принцип "недоторканності особи", а його "прямим доповненням є недоторканість житла і листування" [15, с. 244–245]. Б. Кістяківського привертає увагу чинник нації, національного буття як "простір" для розвитку людини, людських можливостей та індивідуально–особистісного життєздійснення, чому сприяє консолідація суспільства на засадах національно–культурного розвитку і завдяки формуванню правової держави. Свої міркування український мислитель прагне також обґрунтувати, апелюючи до ідей та принципів попередників, і чи не в першу чергу до творчості М. П. Драгоманова. Визначальним для Б. Кістяківського при цьому було ставлення його великого попередника до нації як до особливої форми суспільного буття, коли "внаслідок роздумів над вагою нації і національності він дійшов певності, що вони мають величезну соціальну і культурно–політичну вартість для людини" [16, с. 304]. Це надзвичайно позитивно сприймається також Б. Кістяківським, – як той факт, що вони є історично сформованими і тому максимально прийнятними й за сучасних умов формами об'єднання людей, а отже, такими, що покликані сприяти людському удосконаленню. Але самі по собі "національні святощі" М. П. Драгомановим не сприймалися, на його думку, вони позбавлені значення для національної особистості, яка, перебуваючи під їхнім "згубним" впливом, втрачає свій особистісний статус. Так зв. "національні святощі", представлені, зокрема, національними звичаями, зазначає Б. Кістяківський, М. П. Драгомановим піддавалися критиці як "доволі сумнівні вартості" (крім, однак, національної мови), але не як святині, а як "змаряддя культури і цивілізації" [16, с. 304], які, так би мовити, завжди "випереджають" ці "святощі", а дотримання останніх може буцімто уповільнювати культурний поступ нації.

Таким чином, вітчизняні мислителі у зазначений період притримувались позиції, за якою, звільнена від соціального та національного гніту, українська людина має володіти усіма правами доступу до здобутків національної і світової культури, розвивати, збагачувати її нові форми й

зразки, утверджуючись в особистісних якостях і зманіфестовуючи, разом з тим, ідеї згуртування суспільства. Індивідуальні якості людини, особистісне начало традиційно цінувалися як визначальні засади життєздійснення: на пробудження, формування вищих якостей, творчих здібностей як умов самоздійснення.

#### Список використаних джерел:

1. Антонович В. Б. Моя словідь / В. Б. Антонович // Вибрані історичні та публіцистичні твори / В. Б. Антонович ; пор. О. Тодійчук, В. Ульяновський. – К. : Либідь, 1995а. – 316 с.
2. Антонович В. Б. Про українофілів та українофілство / В. Б. Антонович // Цит. праця. – С. 135–143.
3. Антонович В. Б. Погляди українофілів / В. Б. Антонович // Цит. праця. – С. 143–153.
4. Бичко А. Леся Українка: світоглядно-філософський погляд / А. Бичко. – К. : Укр. Центр духовн. культури. – 2000. – 186 с.
5. Выдрин Д. И. Михаил Грушевский – президент и ученый / Д. И. Выдрин // Филос. и социол. мысль. – Д. И. Выдрин. –1991. – № 8. – С. 106–114.
6. Горський В. "Слово про закон і благодать" Іларіона – перша пам'ятка давньокиївської філософської думки / В. Горський // Горський В. Філософія в українській культурі: (методологія та історія). – К. : Центр практичної філософії, 2001. – С. 75–85.
7. Горський В. Дмитро Чижевський як фундатор історико-філософського українознавства / В. Горський // Горський В. С. Цит. праця. – С. 144–150.
8. Горський В. Гідність розуму: Моління Данила Заточеника" / В. Горський // Горський В. Цит. праця. –С. 95–108.
9. Горський В. С. Києво-Печерський патерик: Етика смиренномудрості / В. Горський // Філо. і соціол. думка. –1992. –№ 3. – С. 119–126.
10. Донцов Д. Поетка українського рісорджіменту (Леся Українка) / Д. Донцов // Українське слово: Хрестоматія української літератури та літературної критики ХХ ст. – У 3 кн. – К. : "Рось", 1994. – Кн.1. – С. 149–183.
11. Драгоманов М. П. Передне слово [До "Громади" 1878 р.] / М. П. Драгоманов // Драгоманов М. П. Вибране. (... мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні)". – К. : Либідь, 1991. – С. 276–326.
12. Драгоманов М. П. Чудацькі думки про українську національну справу / М. П. Драгоманов // Драгоманов М. П. Цит. праця. – С. 461–558.
13. Закидальський Т. Досліди в діаспорі над історією вкраїнської філософії / Т. Закидальський // Філо. і соціол. думка. – 1993. – № 4. – С. 89–100.
14. Іларіон Київський. Слово про закон і благодать // Історія філософії України : Хрестоматія / упоряд. М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, А. К. Бичко. – К. : Либідь, 1993, – С. 7–28.
15. Кістяківський Б. Держава і особистість / Б. Кістяківський // Кістяківський Б. Вибране / пер. з рос. Л. Г. Малишевської ; упоряд. Л. П. Депенчук. – К. : Абрис, 1996. – С. 237–275.
16. Кістяківський Б. М. П. Драгоманов. Його політичні погляди, літературна діяльність і життя / Б. Кістяківський // Кістяківський Б. Цит. праця. – С. 275–346.
17. Кістяковский Б. В защиту права (Интеллигенция и правосознание) / Б. Кістяківський // Вехи. Из глубины. – М. : Правда, 1991. – С. 122–149.
18. Костомаров Н. И. Исторические портреты / Н. И. Костомаров // Костомаров Н. И. Исторические произведения. Автобиография / сост. и ист.-биограф. очерк В. А. Замлинского. – К. : Изд-во при Киев. ун-те, 1989. – С. 198–424.
19. Костомаров М. Богдан Хмельницький: Історичний нарис / М. Костомаров. –К. : Веселка, 1992. – 93 с.
20. Костомаров М. І. Дві руські народності // Історія філософії України : Хрестоматія / М. Костомаров. – К., 1993. – С. 317–321.
21. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / С. Б. Кримський. – К. : Вид. дім "Києво-Могилянська академія", 2008. – 367 с.
22. Максюта М. Є. Онтологія особистості / М. Є. Максюта. – К. : ПАТ "ВІГОЛ", 2013. – 256 с.
23. Маринович М. Спокутування комунізму / М. Маринович // Сучасність. – 1993. – № 5. – С. 52–78.
24. Назаров І.В. Спроба зіцнення // Філо. і соціол. думка. – 1992. – № 3. – С. 163–170.

25. Нельга О. Самосвідомість особистості і її етнічний зміст / О. Нельга // Філософ. і соціол. думка. – 1993. – № 7–8. – С. 111–129.
26. Новицький О. Декілька слів у відповідь на рецензію твору "Поступовий розвиток стародавніх філософських вчень" / О. Новицький // Філософська і соціол. думка. – 1996. – № 1–2. – С. 192–207.
27. Попович М. В. Українські ліберали [18 – п. 20 ст.] / М. В. Попович, А. Фінько // Сучасність, 1993. – № 11. – С. 71–87.
28. Попович М. Григорій Сковорода: філософія свободи / М. Попович. – К. : Майстерня Білецьких, 2007. – 256 с.
29. Сковорода Г. Розмова, названа алфавіт, або буквар миру / Г. Сковорода // Сковорода Г. Твори : у 2 т. – К. : АТ "Обереги", 1994, – Т. 1. – С. 413–463.
30. Ткачук М. Орест Новицький: долаючи забуття / М. Ткачук // Філософ. і соціол. думка. – 1996. – № 1–2. – С. 175–191.
31. Франко І. Я. Одвертий лист до Галицької української молодіжі / І. Я. Франко // Франко. І. Я. Вибр. сусп.-політ. і філософ. твори. – К. : Держполітвидав, 1956. – С. 443–451.
32. Целік Т. В. Особистісне начало у філософській культурі Київської Русі / Т. В. Целік. – К. : Вид-во ПАРАПАН, 2005. – 312 с.
33. Чижевський Д. І. В'ячеслав Липинський як філософ історії / Д. Чижевський // Історія філософії України : Хрестоматія / упоряд. М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, А. К. Бичко. – К. : Либідь, 1993. – С. 498–509.
34. Шлемкевич М. Українська синтеза чи українська громадянська війна / М. Шлемкевич // Генеза. – 1997. – № 1 (5). – С. 74–101.
35. Юркевич П. Мир з ближнім як умова християнського співжиття / П. Юркевич // Юркевич П. Вибране / пер. з рос. В. П. Недашківського ; упоряд., передм. і приміт. А. Г. Тихолаза. – К. : "Абрис", 1993. – С. 222–229.
36. Юркевич П. Історія філософії права (давньої) / П. Юркевич // Юркевич П. З рукописної спадщини / упоряд., пер. укр. і комент. М. Ткачук. – К. : Видавничий Дім "KM Academia", 1999. – 332 с.

Надійшла до редколегії 15.01.17

Н. Е. Максютя, А. И. Коломиец

### ЛИЧНОСТНОСТЬ НАЦИОНАЛЬНО-ОБЪЕДИНИТЕЛЬНЫХ ИНТЕНЦИЙ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – ПЕРВЫХ ДЕСЯТИЛЕТИЙ XX ВЕКА (МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

*Жизненная важность утверждения и укрепления гуманистического начала, идей самоценности человека в общественно-историческом, национально-культурном развитии, необходимость укрепления и расширения его прав и свобод были присущи отечественной социально-философской мысли на всех исторических этапах. С теми или иными отличиями отечественные мыслители в указанный период придерживались позиции, согласно которой освобожденный от социального и национального гнета украинский человек должен обладать всеми правами доступа к достижениям национальной и мировой культуры, развивать, обогащать ее новые формы и образцы, утверждаясь в личностных качествах и манифестируя вместе с тем идеи сплочения общества. Принципиальными для их философского творчества были положения, по которым отношения человека как социального субъекта и гражданина к обществу и государству должны рассматриваться как основанные на системе соответствующих прав и обязанностей. Взаимоотношения между людьми в обществе трактовались как такие, которые могут и должны развиваться в пределах и на условиях культуры – максимально благоприятно для человека и как создателя последней, и как пространства ее самореализации в формах культуры как личностного бытия. Важным аспектом анализа национально-объединительного потенциала в его социокультурной направленности, жизнедеятельности личности послужило, в частности, в новейшей отечественной философии освещение национальных различий и роли интеллигенции как суб-*

ьекта духовно-культурной активности, проводника национального согласия, призванного способствовать национально-конститутивным трансформациям общественного сознания и выхода украинского общества на новые уровни.

*Ключевые слова:* сплочение общества, этно-национальное единство, личность, консолидация, нация.

M. E. Maksyuta, A. I. Kolomiets

#### PERSONALITY OF NATIONAL UNIFICATORY INTENTIONS IN THE NATIONAL PHILOSOPHY OF THE SECOND HALF OF XIX – THE FIRST DECADES OF THE XX CENTURY (METHODOLOGICAL ASPECT)

*The vital importance of establishing and strengthening of humanistic principles, ideas of self-value of human being in social–historical and national-cultural development, the need to strengthen and expand human rights and freedoms have been inherent in domestic social–philosophical thought at all historical stages. With different variations domestic thinkers at a given period adhered to the position, according to which, released from social and national oppression Ukrainian personality is entitled to all the rights of access to the achievements of national and world culture, has to develop, enrich its new forms and standards, strengthening oneself in personal qualities and manifesting, however, the idea of society consolidation. Principal for their philosophical creativity were the terms, under which the relation of a man as a social subject and the relation of a citizen to the state and society should be seen as based on the system of corresponding rights and duties. The relationship between people in society have been interpreted as those that could and should develop within and on the basis of culture – the most favorable for the person both as as the creator of culture, and space of its fulfillment in the forms of culture as a personal being. The most important aspect of national–consolidating potential analysis, in social–cultural orientation, vital activity of the personality, was, in the new national philosophy in particular, the clearing up of national differences and the role of intellectuals as the subject of spiritual and cultural activity, as the guide of national harmony, designed to promote national constitutive transformations of social consciousness and going of Ukrainian society to new levels.*

*Keywords:* consolidation of society, ethno–national unity, personality, consolidation, nation.



**ЗМІСТ ПОНЯТТЯ "НОВІ МЕДІА" ТА ЙОГО МІСЦЕ У ТЕОРІЇ МЕДІА**

*Мета статті – прояснити зміст поняття "нові медіа" у контексті теорії медіа, що представлена обраними авторами (Маршалл Маклюен, Режі Дебре, Вілем Флюсер, Фрідріх Кітлер та Лев Манович). Запропоновано огляд основних позицій у розумінні поняття медіа в його зв'язку з технікою, культурою, комунікаційними процесами в широкому (як посередник) та спеціалізованому (як комунікативні медіа) сенсах. З'ясовано підстави розглядати нові медіа як окрему медіасферу і досліджувати їх як специфічний предмет наукового інтересу. Розглянуто основні характеристики нових медіа та їх принципи відмінності від попередніх видів медіа.*

*Ключові слова: медіа, нові медіа, медіасфера, медіатехнології.*

**Актуальність** вивчення нових медіа диктується щоденною практикою, оскільки на сьогодні майже в кожній сфері людської діяльності задіяні новітні комунікаційні технології. Сучасні медійні засоби розвиваються надто швидко аби бути вчасно осмисленими, що породжує небезпеку несвідомого занурення в неконтрольовану медіареальність. Зміни у сфері комунікації змушують звернути увагу на виняткову роль у комунікативному процесі каналів зв'язку, якими є медіа, адже посередник передачі повідомлення суттєво впливає на його зміст та сприйняття. Тому залежно від обраного каналу зв'язку можна спостерігати зміни форм і змістів усталених практик комунікації. Медіа виконують культуротворчу функцію та впливають на зміну конфігурації чуттів людини, спосіб конструювання картини світу. В умовах комп'ютеризації соціального життя та виробництва, інформація постає будівельним матеріалом для світу людини. Відповідно, дослідження засобів оперування нею слугують ключем для розуміння сучасної культури. Хоча аналіз самого інструментарію нових медіа представлений широким спектром робіт, нас цікавить не мозаїка фрагментів, а цілісна картина області досліджень та можливість вписати предмет нашої уваги у загальнотеоретичний контекст і осягнути його визначальні характеристики. Оскільки навіть сам термін "нові медіа" з необхідністю апелює до поняття медіа та відповідної теорії, для того, аби належним чином впроваджувати нові медіа у культурологічний дискурс, потрібно з'ясувати яке значення в цьому контексті може мати поняття медіа і яке місце у теорії медіа становить предмет нашого розгляду.

Дослідження медіа як відносно новий напрям філософсько-наукового дискурсу характеризуються високим рівнем диференційованості та варіативності. Предметне поле медіадосліджень змінюється в реальному часі, що робить їх дуже динамічною сферою пізнання. Тому медіадискурс не є усталеним та узгодженим навіть на предметному та термінологічному рівні, до того ж не існує остаточно оформленої універсальної медіатеорії. Водночас така ситуація дає можливість бути більш гнучким у виборі авто-

рського підходу до проблеми, що й виявляється у численних дослідженнях, у які залучають різні комбінації першоджерел.

**Вивченість проблеми.** В останні десятиліття тема нових медіа привертала багато уваги і стала доволі окресленою ділянкою зацікавлень науковців різних спеціалізацій. Особливістю теми є її неусувна міждисциплінарність, оскільки об'єднує в собі проблематику як гуманітарного так і технічного дискурсів. Осмислення нових медіа як більш-менш цілісного явища та його ролі в загальнокультурному контексті, звичайно, відбувається передусім у колі наук соціогуманітарного блоку та філософії. Відбувається це також не єдиним фронтом, а в ситуації множини різних підходів та поглядів. Ця стаття спирається здебільшого на позиції таких теоретиків та філософів медіа, як Маршалл МакЛюен (Marshall McLuhan), Режі Дебре (Régis Debray), Вілем Флюсер (Villem Flusser), Фрідріх Кіттлер (Friedrich Kittler) та Лев Манович (Lev Manovich).

**Мета статті** – розглянути поняття медіа та основні положення теорії медіа згідно з позицією обраних авторів, з'ясувати місце в цьому контексті нових медіа, їхні особливості та підстави виокремлювати їх як об'єкт досліджень.

**Основний текст.** Дискурс медіа виникає на тлі стрімкого розвитку технологій у ХХ ст., раптового виникнення та розвитку нових, нетрадиційних медіа, таких як фотографія, радіо, преса, кінематограф, телеграф та інших. До цієї "медіареволюції" виникнення нових типів медіа відбувалося у дуже великих просторово-часових масштабах і не утворювало відповідної проблематики таким виразним чином.

Суто етимологічно, медіа (від лат. *medium*) – дещо середнє, те, що міститься посеред чогось іншого, те, що має проміжне положення, середина, центр. У міфопоетичній традиції медіум (жрець, чарівник, шаман, трікстер) поєднував основні семантичні опозиції: землю і небо, дух та тіло, і тим самим засвідчував їх існування. У різних європейських мовах *medium* означає: засіб, посередник, людина, що легко піддається навіюванню, і нарешті, у фізичному сенсі, – середовище [4].

У контексті теорії медіа це поняття розглядається в комунікативному аспекті, а саме як те, що слугує посередником в процесі передавання чуттєвого досвіду або думок. Яким саме буде цей посередник, наперед не визначається, оскільки поняття медіа від початку не покликане позначати конкретну множину об'єктів чи явищ, але фіксує відносини, у яких вони розглядаються. Цими відносинами і є посередництво. Поняття *медіа* задає методологічний принцип специфічного погляду на речі. У комунікативному вимірі це означає, що наголос робиться не на повідомленні, відправнику чи отримувачі, а на каналові зв'язку, носієві повідомлення та його ролі. Ключовою теоретичною настановою медіатеорії є спрямування погляду на носії інформації та їхню культурну роль незалежно від самої інформації, яку вони в собі містять. Поняття *медіа* має кілька рівнів застосування і безпосередньо залежить від того, що ми готові інтерпретувати як явище комунікації у найширшому розумінні. Наприклад, чуття є посередниками в нашому спілку-

ванні з навколишнім світом і в цьому сенсі вони можуть розглядатися як *медіа*, причому первинні, найбезпосередніші для людини. Так само поняття *медіа* можна застосувати до мови та інших засобів комунікації. Але, як цитує Лоренца Енгеля (Lorenz Engell) німецька дослідниця К. Кртілова (Katerina Krtilova), "медіа в субстанційному і навіть в історично стабільному сенсі немає. Медіа неможливо редукувати до форм репрезентації, як театр і кіно, або ж до технік на кшталт книгодруку або служб передачі повідомлень, як і до письма, зображення та чисел як символів, хоча все це так чи так є медіа" [9, с.10].

Немає ніякого фіксованого медіума, який можна досліджувати самого по собі. Референт цього поняття повинен щоразу з'ясовуватись для конкретної ситуації, що розглядається. Медіум конституюється відносинами. А саме: "А слугує медіумом для В, коли В відбувається завдяки А і розвиває свої наслідки за посередництва А" [1, с. 203]. Наприклад, з погляду Р. Дебре, кав'ярня може слугувати медіумом за деяких обставин, якщо слугуватиме утворенню сфери колективного впливу (наприклад, ідейної течії), відіграючи роль матриці для "наділення тілом" якогонебудь духу, причому залишаючись при своєму звичному функціоналі – місцем для угамування спраги, відпочинку тощо [1]. Для більшої наочності Дебре пояснює, де шукати *медіум* на прикладі власної книги. Читаючи твір, ми можемо виокремити кілька медіумів: 1) саме письмо, що є медіатехнологією; 2) конкретна природна мова, яка не лише слугує засобом передавання інформації, а й зумовлює відповідний до власної граматики спосіб мислення; 3) папір як носій; 4) видавець, а точніше, інститут видавця, який форматує "режим презентації". Таким чином, книга об'єднує в собі цілу "коаліцію медіумів" [1].

Попри таку предметну невизначеність поняття у наведеному контексті, його застосування виявляється напрочуд продуктивним і відкриває для досліджень цілий світ явищ, які без подібної настанови залишаються поза увагою. Передусім це стосується засобів комунікації, що утворюють панівну медіасферу (термін Р. Дебре) у певний момент історії. На думку низки дослідників, з кожним новим відкриттям в області медіа утворюється нова картина світу, в якій інакше структурується простір та час, конституюється суб'єкт і актуальні способи самоідентифікації людини [4]. Таке бачення уможливилось головним чином завдяки широкому впровадженню нових засобів масової інформації у ХХ ст., зокрема радіо і телебачення, які стали потужною зброєю пропаганди, відчутно і за короткий час змінили способи комунікації та взаємодії з навколишнім світом. Стало очевидним, що технічні посередники, які використовуються для передачі повідомлень значною мірою визначають яким буде цей процес, як сприйматиметься повідомлення і яким чином буде відбуватися кодування-декодування інформації для його учасників.

Поняття техніки відіграє тут визначальну роль і не вичерпується механізмами для вироблення предметів матеріальної культури, оскільки застосовується також і для оперування інформацією. Коли ми говоримо про медіа як про засоби, спрямовані на здійснення комунікації та оперу-

вання інформацією, то насамперед це стосується технологій, що уможливають медіалогізацію. Таким чином, поняття медіа невідокремлюване від поняття техніки, яке у своєму широкому значенні також виходить далеко за межі конкретних матеріальних об'єктів. Наприклад, за визначенням Жака Еллуля (Jacques Ellul), "техніка – це вся сукупність методів, що раціонально набуті та використовуються із абсолютною ефективністю в кожному полі людської активності" [1, с. XXV]. У контексті медіатеорії наголошується на медіальній сутності техніки як посередника. Технічний об'єкт уже є медіацією між людиною і природою, містить в собі й те й інше [5]. Комунікаційні медіа тоді визначаються скорше застосуванням тої чи іншої техніки, а саме для роботи із інформацією, або ж через її участь в інформаційно-комунікативних процесах, які розглядаються. Можна говорити про такий собі сплав технології, тіла та культури, який вміщує в собі концепція медіа. Перефразовуючи Маклюєна, "медіа є стилями або інтерфейсами між технологіями, з одного боку, і людськими тілами, з іншого" [3, с. 23]. Водночас він стверджує, що засіб комунікації (*medium*) є повідомленням [14]. У цьому твердженні він вміщує ту думку, що сам медіум визначається не лише своїм вмістом (*content*), а й сам по собі є повідомленням, тобто сам по собі є предметом уваги медіатеорії. Повідомленням будь якого медіума або технології є та зміна масштабу або темпу, або патерну, які він вносить у людські справи. До прикладу, електричне світло може мати різний "вміст", який на практиці, по суті, збігається із його застосуванням, чи то освітлення хірургічної операції, рекламне оголошення або передання конкретної інформації. Водночас "повідомленням" у цьому разі є саме електричне світло як технологія, як засіб, який уже фактом свого існування та застосування змінює культурну дійсність. Саме медіум визначає масштаби та спосіб дії людини. Це і є його "повідомлення", його значення як такого для людської діяльності та взаємодії зі світом. Водночас ""вмістом" кожного засобу комунікації завжди є інший засіб комунікації. Вміст письма є мова, так само як вміст друку є письмове слово, а друк – вміст телеграфа" [14, с. 8].

Строга дистинкція технічного/культурного в цьому контексті перестає бути релевантною. Як пише Дебре, "знаряддя праці в руці є технічним об'єктом, але рука, що маніпулює ним – суб'єкт культури (знаряддя праці за відсутності руки – це музейна абстракція). Ця "оперативна синергія знаряддя праці та вчинку" і є "технокультура"" [1, с. 94]. Основною тезою у нього, що резонує із сентенцією Маклюєна (медіа – це повідомлення), є твердження про залежність символів від носіїв. "Матерія фактично обумовила накреслення знаків за посередництва інструмента" [1, с. 75]. Технологія та символіка обумовлюють одне одного. Логіка повідомлень (символічне) віднаходиться у логіці медіума (технічне). Ця відповідність і є сферою зацікавлення медіології (науки, яку започатковує Р. Дебре) [1].

Медіологія досліджує роль техніки у сфері циркуляції інформації, що становить медіасферу, а також тісний зв'язок цих медіатехнологій із функціонуванням культур взагалі. Це не просто спроба усвідомити техніку як частину культури, а зрозуміти, як та чи інша технологія взагалі

обумовлює культуру, створює цілі пласти нових культурних практик і уможлиблює нові форми думки.

Медіа мають свою історію розвитку, що є частиною культурної еволюції. Деякі теоретики медіа навіть пропонують розглядати медіа як основну детермінанту в розвитку культури. Духовний та матеріальний прогрес людства визначається технологіями соціальної комунікації, залежить від комунікаційних каналів, якими користуються спільноти. Рушійною силою прогресу як розвитку суспільства, передусім людської культури і думки, є нові технології, які конституюють нові засоби та способи комунікації. Маклюен вважав, що прогрес зумовлюють саме суперечності, що виникають між старими та новими засобами комунікації, а не економічні, політичні чи просто технічні метаморфози [6]. Здебільшого виокремлюють кілька основних типів медіа, що склалися історично. Першими є дописемні медіа (культові споруди, пам'ятники, тотеми, усне слово), далі писемність (алфавіт, папір, письмо), друковані медіа, електричні аналогові медіа (фотографія, кінематограф, радіо) і нарешті, нові електронні медіа (комп'ютер, інтернет).

Такі етапи виокремлюються на підставі домінування тих комунікативних медіа, які ставали визначальними та певною мірою унікальними у різних історичних епохах. Режі Дебре досить чітко оформив таку ситуацію в поняття медіасфери. Деякі медіатехнології задають загальний тон культурної динаміки і формують панівний метод запам'ятовування та циркуляції інформації, формують основне середовище передавання повідомлень (і перевезення людей), макросередовище, яке і є медіасферою. Вона визначає тип регулятивних вірувань, конкретну темпоральність і певним чином згуртовує спільноти. Сукупність усіх цих факторів характеризує колективну персональність, або єдність стилю епохи, або ж те спільне, що наявне в її інструментах, формах та ідеях. Таким чином, нашу ментальність можна помислити як "ментальну" частину інструментів [1]. Дебре пропонує періодизацію епох за ознакою панівної медіасфери. Історично першою є мнемосфера, що відповідає дописемним культурам. Технокультурне середовище породжене винайденням писемності він називає логосферою. Писемність уже організовує мислення у певному напрямку і змінює світосприйняття, але оскільки грамотність залишалась доступною не всім, усе ще домінувала усна традиція комунікації та передавання. Лиш запровадження книгодруку дозволяє постати графосфері. Книга отримує масове поширення, знання вперше стають загальнодоступними, а грамотність – невід'ємною складовою цивілізованого життя. Наступною в черзі є відеосфера – середовище образа–звуку. Сферу цифрових технологій Дебре називає гіперсферою.

Про електронні медіа говорив вже Маклюен. Хоча в час написання його основних робіт ще не було інтернету і комп'ютери не використовувались як засоби масової комунікації (йому йшлося радше про телебачення і головне – про "електричне світло" як "чисту інформацію" [14]), він уже вбачав у них цей потенціал і пророкував суттєві зрушення, пов'язані з новими технологіями. Прогнози стосувалися можливості глоба-

льної комунікаційної мережі та ситуації "глобального села", за якої долаються просторово-часові рамки взаємодії, а світ в інформаційному сенсі стає стиснутим і осяжним для кожного. При цьому глобальний подієвий контекст тисне на індивіда і стресує його. Крім того, електронні медіа стають для людства чимось на кшталт колективної зовнішньої нервової системи, особливо чуйної до зовнішніх подразнень та здатної легко втручатися у внутрішній чуттєвий світ. Уже тоді Маклюєн зауважував особливості роботи з даними, які пропонує ЕОМ і підкреслював, що "Наше приватне і корпоративне життя стало інформаційними процесами тому, що ми винесли нашу центральну нервову систему назовні, в електричну технологію" [14, с. 52]. Хоча його футуристичні прогнози були досить приблизними, головну тенденцію він вловив досить чітко, фактично передбачивши появу гіпермедіа як єдності звуку та різного роду зображень, що були втілені в пізніших технологіях. Тому часто його називають пророком електронних комунікацій [6].

Сучасні цифрові медіа, які прийшли на зміну аналоговим, зазвичай називають новими медіа. Головною їхньою відмінністю є функціонування на рівні нуль-вимірності, завдяки бінарному коду, а основним їх втіленням є комп'ютер. Їх виникнення знаменувало якісно новий етап у розвитку медіа-технологій. Усі основні медіа були наче поглинуті новими цифровими медіа.

Провідний американський теоретик медіа Лев Манович стверджує, що основною характеристикою функціонування нових медіа є використання комп'ютера. У середині ХХ ст. комп'ютер був розроблений для здійснення обчислювальних операцій із числовими даними. Паралельно розвивалися аналогові медіа-технології, які дозволяли зберігати зображення, звуки і текст використовуючи різні матеріальні форми: фотокартки, кіноплівки, грамофонні записи тощо. В результаті відбувся синтез цих двох спрямувань, оскільки для комп'ютерів став можливим переклад усіх існуючих медіа у вигляд числових даних. Як наслідок, отримуємо нові медіа: комп'ютерна графіка, рухливі зображення, цифрове аудіо, текст та інші. Усі вони стають такими, що обчислюються, тобто фактично ще однією множиною комп'ютерних даних [12, с. 44]. Із цього випливають ключові властивості нових медіа, які Лев Манович виокремив у п'ять принципів:

1. Числова репрезентація (*Numerical Representation*). Усі об'єкти нових медіа представляються числовим кодом. Це означає, що вони піддаються формалізації, описуються математичним чином. Крім того, вони стають об'єктами алгоритмічних маніпуляцій (у них можна закладати алгоритми, за якими вони будуть діяти), тобто їх можна програмувати.

2. Модульність (*Modularity*), або ж "фрактальна структура нових медіа". Об'єкти нових медіа складаються із дрібніших елементів, вони мають модульну будову і здатні об'єднуватися в крупніші системи. Таким чином, вони здатні до масштабування, зберігаючи відповідність до власної моделі.

3. Автоматизація (*Automation*). Числове кодування медіа та модульна структура їх об'єктів дозволяють автоматизувати багато операцій

пов'язаних з медіа. Людська участь у медіа-виробництві може бути усунута, принаймні частково. Ключові операції в роботі із медіа піддаються автоматизації.

4. Варіативність (*Variability*). Об'єкти нових медіа можуть існувати в безлічі різноманітних версій із різним рівнем деталізації, способом представлення контенту та в різних конфігураціях. Це також впливає як наслідок із перших двох принципів. "Замість ідентичних копій нові медіа-об'єкти зазвичай призводять до появи безлічі різних версій" [12, с. 56].

5. Транскодування (*Transcoding*). Нові медіа мають широкі можливості представлення практично будь-яких об'єктів фізичної реальності в цифровому вигляді, а також мають здатність до перекодування контенту в різні медіа-формати. Фактично це означає, що медіа отримали можливість бути легко перекладеними з одного типу медіа в інший тип. Цей принцип, що набув сили у нових медіа спонукає, на думку Мановича, перейти від теорії медіа до теорії *software* (теорії комп'ютерної програми), оскільки тільки так можна зрозуміти природу нових медіа [12].

Усі ці принципи говорять насамперед про одне: новим медіа притаманна безпрецедентна досі універсальність, яка проявляється в здатності до вільних трансформацій між різними типами даних. Це узгоджується з гіпотезою Вілема Флюсера про послідовне опанування людиною рівнів абстрагування, що втілюється у медіатехнологіях, від тривимірних об'єктів до нуль-вимірного коду з нуля та одиниці. На останньому етапі одновимірні тексти виявились витісненими нуль-вимірними числами або бітами. На цьому процес редуції вимірності досягає свого завершення. Комп'ютер в цьому сенсі являє собою редуцію всіх вимірів до нуля [3, с. 7]. Інтерфейси спілкування з ним, які виходять на вищу вимірність виникли лише пізніше і є надбудовами для його використання. Так одновимірні рядки команд було впроваджено в 1960-х, а двовимірний графічний інтерфейс створений лише в 1970-ті. Подальші розробки відтворення три- і навіть чотиривимірної реальності хоч і стали можливими завдяки широким можливостям комп'ютера, але не є іманентним для розвитку комп'ютерних технологій як таких і радше відсилають до кінематографу та телебачення [3].

Для комп'ютера всі ці додаткові виміри є лише частиною обчислювальних задач, він не працює ні з якими сутностями, окрім чисел. До того ж *software* (програме забезпечення) та *hardware* (апаратна частина) зберігають, за висловленням Кітлера, "контингентність". Тобто комп'ютерні технології не можна назвати диктатором логіки розвитку культури, оскільки вони не є монолітними і мають високу гнучкість у виборі напрямку розвитку. Ця гнучкість виявляється у тимчасовості станів, оскільки вони постійно модифікуються, містять в собі помилки і, власне, приречені на подібну варіативність через те, що ці технології піддаються оперуванню через самих себе. До того ж історія інтерфейсів "людина-машина" демонструє експлуатацію патернів з інших медіа, таких як книга, фото і кінематограф [2, с. 185]. Тобто створення подібного продукту визначається історичним контекстом та волею розробників і користувачів, а не якимись

внутрішніми законами технологічного розвитку. Як застерігає Дебре, "з логіки об'єкта неможливо вивести логіку його застосування" [1, с. 306], тому не варто фетишизувати засоби самі по собі, робити тенденційні логічні екстраполяції та встановлювати грубі каузальні зв'язки.

Тому цифрова ера знаменує собою не стільки тотальну залежність від медіа та їх патернів (або "зрушень", *biases*), скільки широкі можливості оперування цими патернами та їх рухливість. Ми отримуємо свободу через посередництво нових медіа, оскільки, будучи медійними істотами, водночас отримуємо широкий арсенал медіа, що робить нас незалежними від якогось конкретного їх різновиду.

Нові медіа утворюють суцільне медіа-середовище і можуть розглядатися як один специфічний медіум. Він здійснює посередництво між людьми у комунікації, між людиною і світом та між людиною і технікою. На відміну від попередніх медіа, що були певним чином спеціалізовані на пристосуванні до одного чи кількох окремих чуттів та існували у вигляді окремих закритих систем, нові медіа становлять платформу для оперування даними різних типів та в різному їх поєднанні. Це важливий перехід, оскільки, згідно з Маклюеном, "ціна, яку ми платимо за спеціальні технологічні засоби – чи то колесо, чи алфавіт, чи радіо – у тому, що ці масивні розширення чуттів утворюють закриті системи. Наші власні чуття не є закритими системами, вони постійно перетікають одне в одне в тому досвіді, що ми зevamo свідомістю. Наші розширені чуття, засоби, технології протягом століть були закритими системами, що нездатні до взаємодії та недоступні колективному усвідомленню" [13, с. 5]. Те, що для Маклюена здавалось майбутнім медіа як повернення до синестезії чуттів, сьогодні реалізується у вигляді так званої конвергенції медіа. Наприклад, Генрі Дженкінс (Henry Jenkins) говорить про це, як про доконаний факт і досліджує ситуацію "... конвергентної культури, де зіштовхуються старі та сучасні медіа, де змішуються масові та корпоративні медіа, де влада виробників і влада споживачів медіа взаємодіють непередбачуваним чином" [10, с. 2].

Як бачимо, нові медіа посідають своє законне місце в загальному процесі розвитку медіатехнологій. Проте водночас вони стають тією межею, на якій саме поняття медіа і відповідна теорія зазнають суттєвих зрушень. Наприклад, процес "відмежування" від світу через абстрагування у медіа доходить свого завершення. Комп'ютер як універсальний медіум, радикалізує медіадискурс у тому сенсі, що наука у своїх дослідженнях фізичної дійсності послуговується комп'ютером, у який потрапляють усі дані до того, як бути перетвореними на такі, що сприймаються безпосередньо чуттями. Тобто тепер уже неможливо стояти на позиції, що пізнання міститься виключно в людині, суб'єкті. Більше не можна ігнорувати медіа в цьому плані та перебувати в ілюзії "світу ідей", який начебто існує окремо від фізичного світу. У нових медіа інформація та матерія практично зливаються, оскільки медіа тут й самі вже мають інформаційну природу. Наприклад, універсальна дискретна машина (або ж машина Тюрінга), яка є елементарним комп'ютером і лежить в основі



всіх електронно-обчислювальних машин, настільки збігається з власним описанням, що більш повно і точно описати її неможливо. Справді, машина Тюрінга являє собою передусім принцип, алгоритм, тобто описання її роботи, вона являє собою абстрактну машину (автомат), але при цьому є повноцінною машиною. Як проголошував Маклюен, засіб і є повідомлення, що в застосуванні до медіа також означає, що вони імплементують в себе логіку роботи чуттів і наукові теорії, завдяки застосування яких вони працюють. Так у випадку з комп'ютерами, на думку Кітлера, ця тенденція продовжується до таких меж, що "теорія і машина, *software* та *hardware*, стають взаємозамінними" [2, с. 183]. Медіа, у тому числі як засоби для "розширення" чуттів, утрачають чіткі обриси, усе важче говорити про різні типи медіа, як це було до комп'ютерної епохи. Манович цілком резонно ставить собі запитання, "чи маємо ми досі справу із різними медіа, чи вони з'єдналися в один новий мета-медіум? Чи існують якісь структурні особливості для анімаційної графіки, графічного дизайну, веб-сайтів, продакт-дизайну, моделювання та відеоігор, які вони поділяють відтоді, як були розроблені за допомогою софту? Коротше: чи досі "медіа" існують?" [11, с. 22].

**Висновки.** Нові медіа – це не лише сукупність технологічних засобів для вирішення звичних завдань, вони стають черговим етапом розвитку медіатехнологій на базовому, якісно новому рівні, що зумовлює великі зміни у способі функціонування культури, а отже, здійснюють революцію, подібну до гутенбергової. Це означає, що відкриваються перспективи, які не були заздалегідь спланованими чи навіть передбаченими. Йдеться про вплив не лише на ефективність конкретних операцій, але й на спосіб побутування, організації тілесного досвіду, формування основних потреб та компетенцій, сприйняття дійсності, спосіб комунікації, організації простору, світоглядів позиції тощо. На відміну від старих медіа, які є аналоговими та переважно закритими системами, що реалізують медіацію для кожного виду чуттєвості окремо, нові медіа постають єдиним універсальним середовищем здійснення медіалогізації. Утворюється суцільний прошарок медіації, що втілює базові принципи комунікації та взаємодії людини із середовищем. Це вагома причина виокремлювати нові медіа як предмет дослідження.

Хоча термін "нові медіа" через специфіку предмета стає досить умовним (оскільки йдеться про утворення одного мета-медіума, у якому все важче диференціювати окремі види медіа), він залишається актуальним (щонайменше як перехідний) для усвідомлення медійного характеру цифрових комунікаційних технологій та медіалогізації як одного з базових механізмів функціонування культури.

#### **Список використаних джерел:**

1. Дебре Р. Введение в медиологию / Режи Дебре ; пер. з фр. Б. М. Скуратова. – М. : Практис, 2010. – 368 с.
2. Киттлер Ф. Медиа философии, философия медиа / Фридрих Киттлер // Логос. – 2015. – № 2 (104). – С. 173–188.
3. Киттлер Ф. Оптические медиа: Берлинские лекции 1999 г. / Фридрих Киттлер ; пер. с нім. О. Никифорова и Б. Скуратова. – М. : Логос; Гнозис, 2009. – 272 с. – (Mediae res).

4. Савчук В. Медиафилософия: формирование дисциплины / В. В. Савчук // Медиафилософия. Основные проблемы и понятия. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. филос. об-ва, 2008.
5. Симондон Ж. О способе существования технических объектов / Жильбер Симондон // Транслит. – 2011. – № 9. – С. 94–105.
6. Соколов А. Общая теория социальной коммуникации : учебное пособие / А. Соколов. – СПб. : Изд-во Михайлова В. А., 2002 г. – 461 с.
7. Флюссер В. О проецировании [Электронный ресурс] / В. Флюссер ; пер. з нім. М. Степанова // ХОРА № 3/4 (9/10). – 2009. – С. 65–76. – Режим доступа : <http://www.jkhora.narod.ru/2009-34-03.pdf>.
8. Ellul J. The Technological Society / Jacques Ellul ; trans. from French by John Wilkinson. – New York : Vintage Books, 1954. – 503 с.
9. Engell L. Vorwort / Lorenz Engell, Joseph Vogl // Kursbuch Medienkultur. – Stuttgart : DVA, 1999.
10. Jenkins H. Convergence Culture: Where Old and New Media Collide / Henry Jenkins. – New York : New York University Press, 2006.
11. Manovich L. Cultural Software [Electronic resource] / Lev Manovich // Software Takes Command. – 2011. – Access mode : <http://manovich.net/content/04-projects/070-cultural-software/67-article-2011.pdf>.
12. Manovich L. The Language of New Media / Lev Manovich. – Cambridge : MIT Press, 2001. – 354 с.
13. McLuhan M. The Gutenberg Galaxy: the making of typographic man / Marshall McLuhan. – Toronto : University of Toronto Press, 1962. – 294 с.
14. McLuhan M. Understanding media: the extensions of man / Marshall McLuhan. – Cambridge : MIT Press, 1964. – 365 с.

Надійшла до редколегії 13.01.17

**О. С. Манделина**

## **СОДЕРЖАНИЕ ПОНЯТИЯ "НОВЫЕ МЕДИА" И ЕГО МЕСТО В ТЕОРИИ МЕДИА**

*Цель – прояснить содержание понятия "новые медиа" в контексте теории медиа, представленной wybranymi авторами (Маршалл Маклюэн, Режи Дебрэ, Вилем Флюссер, Фридрих Киттлер и Лев Манович). В статье рассмотрены концепции, где медиа анализируются в их связи с техникой, культурой, коммуникационными процессами как в широком (посредник), так и специализированном (коммуникационные медиа) смыслах. Выяснены основания рассматривать новые медиа как отдельную медиасферу и исследовать как специфический предмет научного интереса. Рассмотрены основные характеристики новых медиа и их принципиальные отличия от предшествующих видов медиа.*

*Ключевые слова: медиа, новые медиа, медиасфера, медиатеchnологии.*

**O. S. Mandelina**

## **THE MEANING OF THE NEW MEDIA AND ITS PLACE IN THE MEDIA THEORY**

*The purpose is to clarify the concept of the new media in the media theory context, presented by the selected authors (Marshall McLuhan, Régis Debray, Vilém Flusser, Friedrich Kittler and Lev Manovich). The article provides an overview of the main positions concerning the understanding of the concept of media in its connection with technology, culture and communication processes in a broad (as a mediator) and a specialized (as communicational media) meaning. Article studies out the reasons to consider the new media as a particular mediasphere and to explore it as a specific subject of scientific interest. The article analyzes the key characteristics of the new media and its fundamental differences from previous types of media.*

*Keywords: media, new media, mediasphere, mediatechnologies.*

**МОРАЛЬНЕ ПОЧУТТЯ, СПІЛЬНЕ БЛАГО ТА МОРАЛЬНІ ВИМОГИ  
В ЕТИЧНОМУ СЕНТИМЕНТАЛІЗМІ ФРЕНСІСА ХАТЧЕСОНА**

*Здійснено критичний аналіз етичного сентименталізму Френсіса Хатчесона в аспекті обґрунтування морального почуття, яке слугує мотиваційним чинником реалізації дії, спрямованої на досягнення спільного блага. З'ясовується природа та сутнісні риси морального почуття, зокрема почуття доброзичливості. Розглядається зміст моральних вимог у типології моральних прав, призначених забезпечувати спільне благо. Визначаються сильні та слабкі місця концепції морального почуття Ф. Хатчесона. З'ясовується теоретичний та практичний потенціал етичного сентименталізму щодо розв'язання гострих моральних проблем сучасності, пов'язаних зі спільних благом.*

*Ключові слова: етичний сентименталізм, Френсіс Хатчесон, моральне почуття, спільне благо, почуття доброзичливості, моральні права, моральні вимоги.*

Аналіз основних сучасних моральних проблем соціальних практик (політичної, економічної, соціокультурної) у соціальній етиці поляризується в дискурсі "моральних прав" та "спільного блага". При цьому обґрунтування моральних прав здійснюється в контексті деонтологічної етики, а спільного блага – у контексті консеквенціалістських етичних теорій. Однак, коли йдеться про необхідність пояснити джерела моральної нормативності, про здатність такої нормативності здійснювати свою практичну функцію регуляції моральних відносин, про спонукальні мотиви, що призводять до реальної моральної дії, виникає потреба виходу за схематичні межі опозиції деонтології та консеквенціалізму.

Пошук відповіді на ці питання неминуче спрямовує дослідника до початків цих дискусій, які асоціюються передусім з протиставленням кантівської етики та етичного утилітаризму І. Бентама та Дж. Ст. Міля. Однак історія етики свідчить, що спроби концептуально обґрунтувати ідею спільного блага як мети моральної діяльності, а також ідею досконалих і недосконалих прав як вимог, що забезпечують досягнення спільного блага, були здійсненні майже на півстоліття раніше в шотландській філософії XVIII ст. у межах так званого "етичного сентименталізму" (Д. Юм, А. Сміт, Ф. Хатчесон, Е. Шафтсбері). Звернення до концепції морального почуття Френсіса Хатчесона, найбільш яскравого представника цього напрямку, дозволить простежити історію формування ідеї спільного блага, виявити сильні та слабкі боки концепції морального почуття, а також з'ясувати теоретичний та практичний потенціал етичного сенсуалізму щодо розв'язання гострих моральних проблем сучасності. Сучасні зарубіжні дослідники (Р. Брандт, А. Броді, А. Кауппінен, Р. Краут, Дж. Ролз, Л. Свендсен, П. Сінгер, М. Терещенко, Д. Едмондс), а також етичні дослідження пострадянських етиків (Р. Г. Апресян, О. В. Артем'єва, А. В. Прокоф'єв) дозволяють досягти заявленої дослідницької мети. Таким чином, *метою* цієї статті є критичний аналіз етич-

ного сентименталізму Френсіса Хатчесона в аспекті обґрунтування морального почуття, яке слугує мотиваційним чинником реалізації дії, спрямованої на досягнення спільного блага.

На противагу раціоналістичній етиці, яка вбачала джерело моральної нормативності в розумі, та теоцентричній релігійній етиці, етичний сенсуалізм вбачає джерело моральної нормативності в особливій "природній" емоції, або "моральному почутті". У новоєвропейському сентименталізмі, зокрема у версії найбільш яскравого його представника Френсіса Хатчесона, моральне почуття трактувалося у двох сенсах. З одного боку, воно тлумачилося як когнітивно-оцінна здатність сприймати добро і зло, як "передвизначена здатність нашого духу сприймати приємні або неприємні ідеї дії, коли вони надані нашим спостереженням, що передує будь-яким думкам про вигоду або втрати, які впливають з них для нас самих" [11, с. 144]. Така здатність є природною, інстинктивною і нерациональною, розум швидше допомагає досягати моральних цілей, які фіксуються моральним почуттям [14]. І в такому сенсі моральне почуття є інтелігібельним, хоча воно позначається аналогічно фізичним здібностям як "почуття" в протиставленні розуму, спрямованому на аналіз фактів та ситуацій. І більш широкий контекст етичної думки дозволяє побачити схожість "морального почуття" Хатчесона та "*census communis*" Е. Шефтсбері, теоретичного предтечі Хатчесона, а також цілої традиції "*common sense*", що бере свій початок в концептуальному оформленні Арістотеля як "фронезису" – "спільного почуття", "здорового глузду" або "розсудливості" як "здатності розрізнення відчуттів і їх узагальнення в єдиному уявленні про об'єкти, на основі чого людина може розрізнати в них блага та зло і приймати рішення про необхідні та належні дії" [2, с. 187].

З іншого боку, моральне почуття – це мотивація, яка запускає в дію вчинок, спрямований на спільне благо. Такі емоції та афекти, як любов, гуманність, подяка, співчуття, турбота про благо інших, захоплення їх щастям [11, с. 134] є спонукальними мотивами дій, які становлять основу морального почуття. Найбільше значення в моральній мотивації, на думку Хатчесона, має любов-доброзичливість, оскільки всі інші моральні емоції та чесноти, спрямовані на сприяння спільному благу, є її похідними. Відмінними рисами цієї емоції-мотиву є те, що вона спрямовує людину на турботу про інших та корисність для суспільства; вона є первинною щодо будь-яких міркувань приватного інтересу та вигоди, тобто є безкорисливою; вона має всеосяжний характер [11, с. 147, 159, 187]; не залежить від якостей об'єктів, на які вона спрямована (доброзичливість цінна як стосовно хороших людей, так і до несправедливих ворогів) [11, с. 173]. При цьому доброзичливість не можна підкупити, вона не залежить від релігії, міркувань майбутніх винагород, схвалення або покарання, звичаю, освіти, честолюбства та патріотизму або природної прив'язаності [11, с. 138–144, 204–211]. І що не менш важливо, доброзичливість не може бути викликана вольовими зусиллями, оскільки тоді

людина могла б маніпулювати цим почуттям, змушуючи себе або когось іншого відчувати будь-яке почуття на замовлення [11, с. 133, 147].

І цей другий бік морального почуття знову-таки дозволяє нам побачити його схожість із ідеєю "*common sense*" (англ.) або "*census communis*" (лат.), тільки в ще більш широкому понятійному змісті, ніж "здоровий глузд" або "розсудливість", оскільки ці україномовні поняття не відображають важливі смисли, що англійською буквально означають "загальний зміст", "спільна думка", "спільний розум", "загальне поняття", "спільне почуття", "почуття спільності". Після звернення до дослідження О. В. Артем'євої, у якому було простежено еволюцію поняття "здорового глузду", хоча і без згадки етичної спадщини Ф. Хатчесона [3], стає очевидним, що його "моральне почуття" як "всезагальна схильність бути доброзичливим навіть до найвіддаленіших представників людського роду" [11, с. 200] є насправді спільним, оскільки воно "об'єднує", "власливо всім людям", "поділяється усіма людьми" через свою природну спільність та спільність соціального життя, воно є нормальним у сенсі його розумності у протиставленні безумству та психічній патології.

Таким чином, сутнісними рисами морального почуття є, по-перше, особливого роду інтелегібельність – його здоровий глузд або розсудливість, що обґрунтовує причини вчинків, по-друге, особлива мотиваційна сила, яка спрямовує агента на сприяння спільному благу, по-третє, його всезагальність та притаманність всім нормальним людям, що дозволяє індивідам гідно жити в спільноті, по-четверте, автономність морального почуття у сприйнятті, судженні та дії індивіда у спрямованні на благо іншого та спільне благо, що слугує умовою свободи, самостійності та незалежності індивіда в системі суспільних відносин.

Примітно, що Хатчесон у своїх обґрунтуваннях морального почуття зафіксував ті моменти, які пізніше знайдуть свій розвиток у кардинально протилежних етичних системах. Наприклад, вважається, що "моральну арифметику" [4, с. 23] для розрахунку правильності дії ввів в науковий обіг засновник утилітаризму І. Бентам у роботі "Вступ до основ моральності та законодавства" (1789). Однак досить складну та громіздку формулу "загального закону для обчислення моральності будь-яких дій" [11, с. 178] ми бачимо в роботі Хатчесона "Дослідження про походження наших ідей краси і чесноти" (1726 г.), де він намагався зафіксувати кореляції між здібностями агентів, чеснотою, доброзичливістю, особистим благом, самолюбством і спільним благом, з одного боку, та здібностями агентів, злобою, ненавистю, вадами і зневагою до спільного блага, з іншого боку. Але варто зазначити, що в 4-му виданні цієї книги в 1738 р "обчислення моральності" були повністю вилучені [11, с. 267].

Другий момент, який знайшов свій розвиток у деонтологічній етиці, пов'язаний з автономією морального суб'єкта. Як було вже зазначено, автономія морального почуття Хатчесоном обґрунтовувалася виходячи з емпіричного, а неспоглядального морального досвіду, але при цьому критерії оцінки явищ і дій воно містить саме в собі. Через шістьдесят років в деонтологічній етиці І. Канта автономність уже пов'язувалася з ха-

ракетристиккою волі, яка задає сама собі принцип дії через підпорядкування моральному закону, що знаходить своє обґрунтування в розумі [1]. Очевидно, що методологія обґрунтувань автономії є різною, проте їхні позиції мають спільний момент: самостійність і незалежність індивідів мають бути доповнені нормативним змістом для попередження будь-яких форм свавілля. І тому їхні етичні концепції потребували розробки та обґрунтування типології моральних обов'язків із відповідною ієрархією цінностей, виходячи з новоєвропейської соціально-етичної традиції розрізнення досконалих та недосконалих прав й обов'язків.

Спираючись на традицію використання стоїчних термінів "морально-правильне", "належне", "досконалі обов'язки", а також теорії природного закону Г. Гроція і С. Пуфендорфа, які розмежовували досконалі та недосконалі здатності та права [6, с. 134–137], Хатчесон у загальних рисах відтворив уже усталену схему моральних вимог та моральних прав. Згідно з цією традицією, Хатчесон стверджував, що досконалі права як вимоги чогось, що в кінцевому підсумку буде сприяти спільному благу, забезпечують існування суспільства: "права, названі недосконалими, настільки необхідні для блага суспільства, що всезагальне порушення їх зробило б людське життя нестерпним... Здійснення цих прав в кожному випадку схиляється до спільного блага або безпосередньо, або сприяючи вигоді, яка не приносить шкоди будь-якій частині суспільства" [11, с. 242]. У список досконалих прав потрапляють: право на життя, на плоди своєї праці, вимоги дотримання угод, права направляти свої дії на досягнення спільного блага або нешкідливого особистого блага тощо. [11, с. 242]. Звідси випливає обов'язок захисту таких прав, а в разі їх нехтування та заподіяння шкоди виникає право на війну та покарання для відшкодування збитків й гарантій недопущення подібних дій у майбутньому. Недосконалі права лише покращують існування суспільства: "ці права сприяють поліпшенню і збільшенню певного блага в будь-якому суспільстві, але не є абсолютно необхідними для запобігання всезагального нещастя" [11, с. 244]. Застосування ж сили для здійснення цих прав позбавляло б дію моральних якостей і приводило б до більшого зла, ніж просто їх порушення. Такими недосконалими правами є права бідних на отримання благодійної допомоги від багатих, права всіх людей на ті послуги, які не будуть обмежувати тих, хто їх надає, право на відповідну подяку тощо [11, с. 244].

Таким чином, Хатчесон зафіксував те, що спільне благо є загальним законом, що має нормативну силу для всіх, і з цим погоджувалися послідовники теорії морального почуття. І як зауважував А. Сміт у своїй реакції на етику Хатчесона, що "ніхто і ніколи не сумнівався в тому, щоб те, що спрямоване на спільне благо людського роду, не було б морально добрим" [9, с. 292]. Однак сучасні для нього дискусії фіксують практичне питання опору або непротивлення чинній владі в разі нехтування правами громадян, зокрема, чи буде сліпе підкорення владі великим лихом, ніж тимчасовий опір [9, с. 292]. Варто зауважити, що це питання не позбавлене своєї гостроти і сьогодні, зокрема в реаліях нашої країни. У медійному

просторі періодично висловлюються сумніви в правильності київських подій останніх років, мовляв, якби не було б активного опору владі взимку 2013–2014 року, то і не було б внаслідок цього масштабного кровопролиття і такого затяжного трагічного конфлікту на Донбасі. Але вирішення цього питання лежить за межами цього дослідження.

Істотним у зробленому Хатчесоном розмежуванні є те, що, по-перше, досконалі права мають більше значення для здійснення цілей суспільства, оскільки вони є умовами існування самого суспільства. По-друге, недосконалі права, здійснені без інституційного тиску з боку держави, не тільки сприяють досягненню спільного блага, але й дають можливість для ініціативної індивідуально-перфекціоністської дії. Таким чином, недосконалі права мають більше значення для оцінки міжособистісної взаємодії, оскільки вони мінімізують егоїстичні мотиви і спрямовують дію на благо іншої людини, роблячи її по-справжньому доброю. По-третє, реалізація досконалих прав допускає застосування примусу. Тобто ми маємо справу з інституційною суспільною мораллю, нормативним мінімумом моральних дій. Реалізація недосконалих прав, свою чергу, гарантується не силою, а добросовістю і високими моральними якостями морального суб'єкта [11, с. 245–246; 250–252] [6, с. 2015, 140–150].

Отже, звернення до концепції морального почуття Хатчесона дозволяє виокремити її сильні і слабкі боки, але не тільки з погляду її внеску в розвиток етичної думки, але і з погляду здатності теорії морального почуття відповідати на запити сьогодення. Безумовною заслугою Хатчесона можна вважати те, що він, по-перше, концептуально обґрунтував незалежність та автономність моральних суджень й мотивів від релігійних і соціальних факторів, а також від тиску зовнішніх обставин. Таким чином був затверджений новий прогресивний образ моралі як автономного самовизначення людини, що більше відповідало запитам часу, ніж теологічна християнська етика. По-друге, на протигагу етичному раціоналізму, сконцентрувавши свою увагу на моральному почутті як пізнавальній спроможності та афективній мотивації, Хатчесон мав справу не з "людиною Моралі" метафізичної етики, яка прагне підтягти реальну людину до висот умоглядних моральних абстракцій, а з живою повноцінною "моральною Людиною". І ця людина здорового глузду – "не є "чистим розумом", не є ноуменальним суб'єктом, що споглядає абсолютні істини, а є реальною людиною, включеною усіма своїми почуттями, усім своїм еством у реальний світ – світ природи, міжособистісних відносин, соціальності, культури" [3, с. 220]. Таким чином, ми маємо справу не з концепцією абстрактної моралі, яка задає параметри власного самовдосконалення, а з мораллю як феноменом, уплетеним у живу тканину людських відносин, що спрямовує суб'єкта на сприяння благу іншої людини і досягнення спільного блага. По-третє, шляхом емпіричних констатацій Хатчесон відкинув задану Б. Мандевілем, Т. Гоббсом, Ф. Ларошфуко новоевропейську парадигму моралі егоїзму, що обмежує цілі та мотиви людських учинків міркуваннями своєкористя. Схвалення безкорисливої поведінки або осуд егоїстичних учинків є мимовільними і

дорефлексивними моральними судженнями, попередніми до міркувань вигоди. Часто захоплення, любов, прагнення до наслідування, ненависть, відраз тощо виникають з першого погляду, без роздумів [11, с. 137]. Безкорисливі мотивації в деяких вчинках проявляються з очевидністю, що виключає підозри в їх егоїстичності, і навпаки, ті вчинки, у яких проявляється мотив себелюбства, відразу ж втрачають вигляд доброзичливості [11, с. 137, 148]. При цьому, що важливо, Хатчесон пропонує нежертвну концепцію доброзичливості, він не закликає слідувати спільному благу на шкоду власним цілям, і допускає, що себелюбство і доброзичливість спільно можуть спонукати до однакових дій [11, с. 170–173]. Істинно благодійний учинок робиться без очікування будь-чого натомість, як і подяка є справжньою лише тоді, коли ми не зобов'язані вимовляти відповідні слова подяки вголос [10, с. 58].

Найбільш загальні заперечення проти етики Хатчесона можна сформулювати таким чином.

По-перше, незважаючи на те, що, здавалося б, схвалення і несхвалення як прояв морального почуття є очевидними, його переживання буде видозмінюватися залежно від характеру предметів, на які це почуття спрямовано. Переживання схвалення співчуття є відмінним від схвалення мужнього і героїчного, або переживання несхвалення жаху жорстокості відмінно від презирства боягузтва [9, с. 313–314]. Таким чином, моральне почуття як інструмент оцінки не має чіткої об'єктивної міри.

По-друге, незважаючи на всезагальність морального почуття, його похідні у своєму сутнісному різноманітті демонструють широкі варіативності, що загрожує суб'єктивністю, неможливістю "дати однаковий масштаб для доброго і злого, і одна людина абсолютно не може через своє почуття висловити судження, обов'язкові для інших" [5, с. 266, 267]. Іншими словами, моральне почуття не має сили об'єктивної належності і не може виступати як об'єктивний моральний закон [5, с. 253].

По-третє, хоча доброзичливість й обґрунтовується як всезагальне моральне почуття, що спрямовується на спільне благо, і Хатчесон його поширює не тільки на все людство, але й на "мислячих агентів", що можуть жити на віддалених планетах [11, с. 161], практика людської взаємодії показує, що таке сприяння благу іншого знаходить своє втілення в колі близьких – сім'ї, друзів, колег через упередженість почуття доброзичливості. І відповідно, "ентропійний закон зменшення русійної сили роблять його непридатним для обґрунтування справді всезагальної моралі, яка є причетною до будь-якої людини" [10, с. 63]. До того ж, якщо той, хто потребує допомоги, не перебуває поруч, у прямому сенсі є невидимим, то й емоційний імпульс доброзичливості буде настільки малим, що не призведе до благодіяння. Цю проблему сьогодні активно обговорюють етики консеквенціалістського толку, ілюструючи прикладом, згідно з яким більшість людей, не замислюючись, стрибнули би у воду, щоб врятувати потопачу дитину, але при цьому далеко не всі відповідають на листи благодійних організацій про допомогу людям на іншому кінці світу. І як показують численні дослідження, наші моральні



рішення стосовно благодійності або ж суворості покарання значною мірою визначаються нашою здатністю ідентифікувати людей, на адресу яких має бути здійснено цю дію [12, с. 185–186].

І по-четверте, наявність почуття доброзичливості ще не гарантує добродесного вчинку. Досвід ХХ ст. показав, що в разі збігу певних соціальних обставин почуття доброзичливості може притуплятися, і не будучи байдужим до горя іншого, людина може вести себе пасивно, коли є свідком злочинів або ж діючи деструктивно щодо інших [10, с. 65]. Наприклад, описання особистостей нацистських злочинців, зокрема А. Ейхмана, коменданта Освенціма Р. Гесса, коменданта Собібора і Треблінки Ф. Штангля, демонструє те, як абсолютно нормально з психіатричного погляду особистості не тільки не розуміли своєї ролі у злочиннях, але й намагалися пояснити свою прихильність до моральних принципів, обурювалися з приводу невинуватої жорстокості серед ув'язнених та співчували німецьким солдатам, вимушеним брати участь у безпосередніх вбивствах [8, с. 255–279].

Проте блискуче дослідження сучасного французького філософа Мішеля Терещенка демонструє, що, незважаючи на жахливі злочини людства і не менш різкі масштаби пасивності спостерігачів злочинів, завжди знаходяться люди, які роблять благодійність, наприклад, рятуючи євреїв під загрозою власної смерті (М. та А. Трокме, Дж. Перласка, Р. Валленберг урятували тисячі євреїв), або ж здійснюють активний опір пригнобленню та несправедливості заради себе та інших. І таке доброзичливе втручання відбувається часто майже миттєво, без довгих роздумів, з усвідомленням неможливості дотримуватися безпечної позиції глядача-свідка завдяки мимовільному афективному почуттю обов'язку щодо того, хто потребує допомоги, переживаючи своє втручання як щось "саме собою зрозуміле", як неможливість вчинити по-іншому [10, с. 255–279]. При цьому взяття на себе відповідальності за іншого не означає самозречення та жертву, навпаки, це придбання повноти своєї сильної особистості. Таким чином, Терещенко підтверджує практичну спроможність теорії морального почуття Ф. Хатчесона, спираючись як на багатий історичний фактологічний матеріал, так і на новітні теоретичні та експериментальні дослідження в галузі психології моралі.

Проблематика сучасної етичної літератури дозволяє стверджувати, що етичний сентименталізм не втрачає сьогоднішні своєї актуальності, створюючи широкий простір для етичних дискусій. Сучасні етичні обговорення містять низку теоретико-нормативних питань, пов'язаних з роллю емоцій та моральних почуттів у формуванні морального мислення [7, с. 417–425], що призводить до реактуалізації етичного сентименталізму в аспектах моральної психології, метафізики та епістемології [15]. Найбільш цікаві дискусії розгортаються ус сфері нормативно-прикладних етичних проблем. Сучасні дослідження альтруїстичних форм поведінки здійснюють спроби ревізії етичного сентименталізму, приділяючи увагу не тільки практичним питанням необхідності та здатності культивування доброзичливості [13, р. 138–148], але й навпаки, її

придушення для ефективного досягнення цілей порятунку життів інших людей (військова медицина зокрема) [16]. Розглядаються можливості застосування процедури й неупереджено обмеженого насильства в практиках покарання [16]. Питання благодійності та добровільної або обов'язкової підтримки соціально-корисних практик викликають дискусії серед прихильників етичного сентименталізму й утилітаризму, оскільки наріжною проблемою у виборі адресності допомоги є, з одного боку, міркування неупередженості в максимізації спільного блага, і з іншого боку, емоційні прив'язаності благодійника [17].

#### Список використаних джерел:

1. Апресян Р. Г. И. Кант и этика морального чувства / Р. Г. Апресян // Иммануил Кант: наследие и проект / под ред. Н. В. Мотрошиловой. - М. : Канон+; Реабилитация, 2007. - С. 259–271.
2. Апресян Р. Г. Понятие морального чувства в этике Фрэнсиса Хатчесона (ранний период) / Р. Г. Апресян // Этическая мысль. - Т. 15. - 2015. - С. 170–200.
3. Артемьева О. В. "Здравый смысл" и мораль / О. В. Артемьева // Постигая добро : сборник статей. К 60-летию Рубена Грантовича Апресяна / отв. ред. О. В. Артемьева, А. В. Прокофьев. - М. : Альфа-М, 2013. - С. 202–221.
4. Словарь по этике : словарь / ред. И. С. Кон. - 3-е изд. - М. : Политиздат, 1975. - 392 с.
5. Кант И. Основание метафизики нравов / И. Кант // Лекции по этике. - М. : Республика, 2005. - С. 223–282.
6. Прокофьев А. В. Вопрос об иерархии нравственных требований в этике Ф. Хатчесона / А. В. Прокофьев // Историко-философский ежегодник. - М. : Аквион, 2015. - С. 132–153.
7. Ролз Дж. Теория справедливости / Джон Ролз ; пер. с англ., науч. ред. и предисл. В. В. Целищева. - 2-е изд. - М. : ЛКИ, 2010. - 536 с.
8. Свендсен Л. Философия зла / Ларс Свендсен ; пер. с норв. Н. Шинкаренко. - М. : Прогресс-Традиция, 2008. - 352 с.
9. Смит А. Теория нравственных чувств / А. Смит ; вступ. ст. Б. В. Меервоского; подгот. текста, коммент. А. Ф. Грязнова. - М. : Республика, 1997. - 351 с.
10. Терещенко М. Такой хрупкий покров человечности. Банальность зла, банальность добра / М. Терещенко. - М. : Российская политическая энциклопедия, 2010.
11. Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели / Ф. Хатчесон // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. Избранные произведения / общ. ред. и вступ. статья И. С. Нарского ; пер. с англ. Ф. Ф. Вермель. - М. : "Искусство", 1973. - С. 41–269.
12. Эдмондс Д. Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо? / Д. Эдмондс ; пер. с англ. Д. Кралечкина. - М. : Изд-во Института Гайдара, 2016. - 256 с.
13. Brandt R. A Theory of the Good and the Right / R. Brandt. - New York : Oxford University Press, 1979.
14. Broadie A. "Scottish Philosophy in the 18th Century" in The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition) [Electronic resource] / A. Broadie ; ed. Edward N. Zalta. - Access mode : <https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/scottish-18th>. January 15, 2017
15. Kauppinen A. "Moral Sentimentalism" in The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition) [Electronic resource] / A. Kauppinen ; ed. Edward N. Zalta. - Access mode : <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/moral-sentimentalism>. January 15, 2017
16. Kraut R. "Altruism" in The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition) / R. Kraut ; ed. Edward N. Zalta. - Access mode : <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/altruism>. January 15, 2017
17. Singer P. The Most Good You Can Do: How Effective Altruism is Changing Ideas About Living Effectively / P. Singer. - New Haven : Yale University Press. - 272 p.

Надійшла до редколегії 10.01.17

И. И. Масликова

## МОРАЛЬНОЕ ЧУВСТВО, ОБЩЕЕ БЛАГО И МОРАЛЬНЫЕ ТРЕБОВАНИЯ В ЭТИЧЕСКОМ СЕНТИМЕНТАЛИЗМЕ ФРЭНСИСА ХАТЧЕСОНА

*Осуществлен критический анализ этического sentimentalism Фрэнсиса Хатчесона в аспекте обоснования морального чувства, служащего мотивационным фактором реализации действия, направленного на достижение общего блага. Выясняется природа и сущностные черты морального чувства, в частности, чувства благожелательности. Рассматривается содержание нравственных требований в типологии моральных прав, призванных обеспечивать общее благо. Определяются сильные и слабые места концепции морального чувства Ф. Хатчесона. Выявляется теоретический и практический потенциал этического sentimentalism в решении острых моральных проблем современности, связанных с общим благом.*

*Ключевые слова: этический sentimentalism, Фрэнсис Хатчесон, моральное чувство, общее благо, чувство благожелательности, моральные права, моральные требования.*

I. I. Maslikova

## MORAL SENSE, COMMON GOOD AND MORAL REQUIREMENT IN FRANCIS HUTCHESON'S ETHICAL SENTIMENTALISM

*Conducted the critical analysis of the Francis Hutcheson's ethical sentimentalism for the purpose of clarification of the nature and essence of the moral sense, which serves for motivator of actions for the achieving of the common good. The author this article finds out the reasons of appearance of ethical sentimentalism in connection with deontological ethics and ethical consequentialism. It is clear up a question of the nature and essential features of the moral sense (the intelligence, the special motivational force, the universality, the autonomy in perception, judgment and action). Special consideration is given to the sense of benevolence, which all other moral feelings occur from. It is investigated the content of moral requirements in the typology of perfect and imperfect rights, which have to ensure the common good. It is found out the degree of priority these rights, their moral value and their role in achieving the common good.*

*This paper gives an explanation of the strengths (autonomy and fullness of the moral subject, unselfishness of morality and absence of the requirement of sacrifice) and the weaknesses (lack of clear measures for assessing, subjectivity, partiality of beneficence, insecurity moral action) the concept of the moral sense by Hutcheson. The special attention is given to the explanation of theoretical and practical potential of ethical sentimentalism in dealing with acute contemporary moral issues, which is related to the common good (the cultivation of benevolence and limiting it in certain professions in order to achieve greater effect in promoting the good of the other, the limited use of violence in the practices of punishment, charity, voluntary or mandatory support social and useful practices).*

*Keywords: Ethical Sentimentalism, Francis Hutcheson, Moral Sense, Common Good, Sense of Benevolence, Moral Rights, Moral Requirement.*

## ДО ПРОБЛЕМИ КЛАСИФІКАЦІЇ КОНЦЕПЦІЙ ЕКОНОМІКИ КУЛЬТУРИ

*Досліджуються теоретичні концепції сучасної економіки культури. Пропонується класифікація концепцій згідно з підходами: економіко-управлінським, соціологічним та економіко-культурологічним, які обґрунтовують розуміння "економіки культури" у науковому середовищі. Проаналізовано специфіку досліджень економіки культури в різних галузях знань: економіці, культурології, філософії та соціології. З'ясовано, що у філософсько-культурологічному означенні економіки культури слід розглядати як новий історичний тип культури (cultural ecomoty), що постає в сучасному світі в результаті динамічного зрощення полів економіки та культури внаслідок процесів індустріалізації, комерціалізації та медіатизації у сфері культури.*

*Ключові слова: економіка культури, креативна економіка, культурне виробництво, культурна цінність, культурні та креативні індустрії.*

**Постановка проблеми та її актуальність.** Актуальність дослідження теоретичних концепцій сучасної економіки культури в науковому вимірі обумовлена тим, що наразі в країнах Європейського Союзу та Великобританії сфера культури як сукупність культурних індустрій не є дотаційною сферою, позаяк вона є прибутковою галуззю національних економік. В умовах обрання Україною політичного курсу євроінтеграції таке дослідження дозволить визначити теоретичне та практичне підґрунтя функціонування креативної економіки як політичного проекту на теренах означених країн. Креативна діяльність є основоположною складовою виробництва сучасних культурних індустрій, які генерують додану вартість. Такі культурні індустрії ефективно функціонують завдяки засадам культурних політик в країнах – демократіях, які базуються на розвитку індивідуальних творчих (креативних) здібностей громадян та праві доступу до матеріальних та нематеріальних активів культурного капіталу й участі громадян в культурному житті суспільства. Здійснюючи відповідну політику, уряди країн-учасниць ЄС та Великій Британії стимулюють розвиток та впровадження інновацій у своїх країнах, утілюючи у життя проект "креативної економіки", як то у Великій Британії, або ж розвиваючи економіку знань та інновацій, як то в Європейському Союзі.

Креативна економіка як система економічних відносин передбачає інтенсифікацію нематеріального виробництва культурних та інноваційних продуктів. При цьому, якщо інноваційні продукти мають на меті утилітарну ціль виробництва, слугуючи фактором зростання прибутків підприємств, то – культурні продукти, будучи результатом культурної діяльності, набувають суспільної значущості за рахунок тих смислів, наприклад, моральних або ж просвітницьких, які вони здатні передавати. Культурні продукти створюють економічні блага й – суспільне. У такому контексті економіка культури набуває свого значення не тільки в площині практичних економічних досліджень, будучи сектором економіки, але

й у філософсько-культурологічному значенні може бути обґрунтована, по-перше, як сфера виробництва та споживання благ (економічних та суспільного); по-друге, як сфера створення, продукування, поширення та споживання смислів, які здатні утворювати культурні продукти за рахунок культурної цінності, яку вони містять. Тому дослідження теоретичних концепцій економіки культури в науковому вимірі є предметом міждисциплінарних наукових пошуків, передусім у галузях економіки, культурних досліджень (*cultural studies*), філософії та соціології. Отже, **метою** цієї статті є спроба здійснити класифікацію теоретичних концепцій сучасної економіки культури в контексті новітніх наукових міждисциплінарних досліджень. Відповідно, **предметом дослідження** будуть теоретичні концепції сучасної економіки культури та підстави їх класифікації.

**Огляд літератури.** Для того щоб досягти поставленої мети дослідження, було проаналізовано наукові праці сучасних авторів: А. Кламера, С. Ларі, С. Леша, П. Л. Сакко, А. Скотта, Д. Тросбі, Д. Уррі та Д. Хезмондалша, які, хоча й здійснюють дослідження в різних наукових галузях знань, проте розробляють понятійний апарат та формують теоретичні концепції сучасної економіки культури, які утворюють новітній економіко-культурологічний дискурс. Окрім цього, було опрацьовано філософську методологію щодо з'ясування природи цінності та смислу в працях М. С. Кагана, Г. Ріккерта – щодо "культурної цінності", і Ж. Бодрійяра – стосовно трилогії "утилітарної цінності – цінності обміну – цінності знаку", яка засвідчує трансформацію виробництва та споживання в сучасних реаліях; а також розуміння "культурної індустрії" в означенні Т. Адорно та М. Хоркхаймера. До того ж суміжно було з'ясовано зміст понять "креативна, культурна та інноваційна діяльність", спираючись на праці Р. Флоріди та Д. Хокінса, а також дослідниці Д. Н. Боровинської, яка здійснила класифікацію наукових концепцій креативності.

**Основні результати.** В умовах багатоманітності наукових підходів до розуміння економіки культури як певної системи виробництва та споживання немає класифікації теоретичних концепцій, які її обґрунтовують. Умовно наявні концепції можна розподілити відповідно до тих галузей знань, у яких об'єкт дослідження – це сучасне культурне виробництво. Говоримо про економіко-управлінські, соціологічні та економіко-культурологічні, основу до яких складають філософсько-культурологічні дослідження щодо цінностей, зокрема культурної; благ (індивідуальних, колективних та суспільного) та культурної індустрії. Отже, за нашою класифікацією існують такі підходи до розуміння економіки культури:

І. *Економіко-управлінський*, представниками якого є В. Баумоль, В. Боуен, М. Блауг, В. Гінзбург, А. Кламер, Б. Мьєж, П. Л. Сакко, А. Скот, Д. Тросбі, Р. Тьюз, Б. Фрей, Д. Хезмондалш. Як відомо, уперше про економіку культури в науковому просторі говорять американські економісти В. Баумоль та В. Боуен у своїй науковій праці "Виконавчі мистецтва. Економічна дилема" (1966), де за допомогою економічного аналізу показників діяльності закладів культури визначають, що ці культурно-мистецькі інституції є фінансово залежними від державних субсидіювань. Тому про-

блематика наукових пошуків економіко-управлінського підходу передусім стосується питання ефективності економічної діяльності культурних інституцій та, відповідно, їх державного субсидювання. У результаті таких пошуків науковцями було підняте питання специфіки культурного продукту, що відбилося у дослідженнях культурної цінності, яку містить такий продукт. Актуальність пов'язана зі спробою об'єктивної оцінки культурних продуктів (об'єктів) з метою визнання їх цінності та визначення цих об'єктів такими, що містять культурну цінність. Наприклад, відповідні дослідження здійснюють у межах діяльності Міжурядового Комітету з охорони культурної та природної спадщини при ООН, адже основоположним завданням Комітету є визнання універсальної культурної цінності, яку може містити потенційний об'єкт-номінант. Тому діяльність Комітету спрямована на розробку об'єктивних критеріїв оцінювання таких об'єктів.

Економіко-управлінський підхід розуміє економіку культури як систему економічних відносин у сфері культури, які виникають з приводу виробництва, розповсюдження, зберігання та споживання культурних продуктів. Специфіка культурного продукту багато в чому дає можливість апробації напрацювань в економічній теорії. Тому економіка культури або *economics of culture* в такому означенні є практичною дисципліною в економіці як галузі знань. Сфера культури в такому випадку розглядається як сукупність культурних індустрій (розробка французького дослідника Б. Мьежа), які провадять виробництво, що за своєю суттю є культурним або символічно-знаковим (Ж. Бодрійяр, П. Бурдьє, С. Леш, С. Ларі та інші). Інтенсифікація у 80-х роках ХХ ст. культурного виробництва ініціювала виклики щодо правового регулювання економічних відносин у сфері медіа та культури. Тому постало питання розробки моделі культурних індустрій.

Важливо розуміти, що в 80-х роках ХХ ст., коли політика деіндустріалізації в країнах Західної Європи (зокрема у Великій Британії) відкриває доступ виробників до нових ринків, зокрема до медіа-ринку, це означає появу в полі культури великих корпорацій, які провадять культурне виробництво смислів в індустріальних масштабах. Нематеріальне виробництво медіа контенту та послуг значно ущільнить поле культури в останній третині ХХ ст., насичуючи його різноманітними суб'єктами господарювання: від приватних підприємців до великих корпорацій. При цьому сучасні культурні інституції – музеї, галереї, балети, театри, університети, заповідники, скайсени тощо виступатимуть суб'єктами господарювання, що здійснюватимуть економічну діяльність та матимуть змогу максимізувати власний прибуток за рахунок культурного виробництва. Отже, різноманітні міжнародні інституції, як то: Інститут статистики ЮНЕСКО, Світова організація авторського права власності в Женеві, департамент культури, медіа та спорту, починають будувати власні моделі культурних індустрій, маючи на меті регулювати рух культурних товарів. Ці моделі містять такі види економічної діяльності у сфері культури: видавнича справа, медіа, аудіо- та відеопродукція, рекламна діяльність, відеоігри, виконавчі та візуальні мистецтва, кіноіндустрія, дизайн, музейна діяльність, архітектура та інші. У випадку Великої

Британії, яка з 90-х рр. ХХ ст. на урядовому рівні починає втілювати політичний проект "креативної економіки", то уряд Т. Блера розробляє модель креативних індустрій, що містить, окрім культурних індустрій, ще й сферу ІТ-технологій.

У науковому середовищі модель культурних індустрій розробляє фахівець у галузі економіки культури Д. Тросбі. В основу його схеми покладену специфіку культурної продукції, а саме: обсяг культурної цінності, яку містять ці продукти [8, р. 149–150]. Схема Д. Тросбі містить чотири концентровані кола, де в центрі розташовані виконавчі мистецтва, літературна діяльність, музична творчість. Ці види культурної діяльності потребують максимальної акумуляції та ресурсу реалізації творчих (креативних) здібностей індивідумів, що здійснюють таку діяльність. При цьому такі види культурної діяльності є здебільшого фінансово залежними та економічно не стійкими на ринку культурного виробництва.

Отже, економіко-управлінський підхід у класифікації теоретичних концепцій сучасної економіки культури існує та розвивається в межах практичних досліджень у галузі економіки та державного управління, сприяючи ефективному здійсненню гуманітарної політики як сукупності засобів та методів реалізації проекту "креативної економіки" у межах держави чи союзу держав;

II. *Соціологічний*, представники якого С. Леш, С. Ларі, Д. Уррі у своїх наукових працях ("Соціологія Постмодернізму", С. Леш (1990); "Економіки знаків та простору", С. Леш та Д. Уррі (1994); "Глобальні культурні індустрії: медіація речей", С. Леш та С. Ларі (2007), спираючись на дослідження філософа Ж. Бодрійяра, намагаються обґрунтувати особливості культурного або символічно-знакового виробництва. При цьому С. Леш вживає поняття "культурна економіка" (*economy of culture*) у науковій праці "Соціологія Постмодернізму" для позначення методу "здійснення систематичного соціологічного описання постмодернізму" [1, с. 9]. Культурна економіка як метод є складовою режиму накопичення або сигніфікації, за допомогою якого можна описати функціонування Постмодернізму в якості культурної парадигми. Хоча в наступній праці "Економіки знаків та простору" С. Леш не говорить про "культурну економіку", одначе разом з Д. Уррі зазначає, що сучасна економіка є економікою знаків, адже її суть більше не полягає в масовому виробництві товарів, натомість – у виробництві продуктів, що передають інформацію та містять естетичну складову [4, р. 12–13]. Отже, С. Леш та Д. Уррі вживають поняття "економіка знаків та простору" для характеристики новітньої економічної системи, яка склалася в умовах постіндустріального суспільства. Тоді як культурна економіка є методом описання культурної парадигми.

Крім цього, представники соціологічного підходу доводять, що визначальною рисою символічно-знакового (культурного) виробництва сучасності є те, що продукти виробництва міститимуть "цінність знаку", яка здійснюватиме вплив на споживання виробленого продукту (об'єкту або речі). Тому цінність знаку, яку містить продукт виробництва, детер-

мінуватиме його обмінну цінність та фактично нівелюватиме практичну значущість. Учені доводять, що набуття цінності знаку об'єктом (річчю) відбувається внаслідок створення (конструювання) образу або бренду. Отже, у сучасних умовах система економічних відносин, які виникають з приводу виробництва, розповсюдження, обміну та споживання, може бути означена як "культурна" з огляду на ті зміни, які здійснює культурне виробництво. С. Ларі та С. Леш аргументують введення в наукове поле терміна "глобальні культурні індустрії" [5, с. 5–6], суть якого полягає у визначенні специфіки сучасного культурного виробництва та трансформації культурного поля як такого. При цьому вчені порівнюють власні розробки з терміном "культурна індустрія", який вводять у науковий обіг філософи Т. Адорно та М. Хоркхаймер. Культурне поле в умовах інтенсифікації процесів індустріалізації та коммодифікації в середині ХХ ст. являє собою індустрію, що здійснює виробництво атомізованих однотипних товарів, тоді як культурне виробництво, починаючи від кінця ХХ ст., нагадує мережу глобальних культурних індустрій, які продукують різні образи товарів – бренди, які передують лінійці майбутніх товарів. Згідно з дослідженнями С. Ларі та С. Леша, робимо висновок, що культурне поле кінця ХХ – початку ХХІ ст. насичене різноманітними смислами, які утворюють товари (об'єкти або речі) культурних індустрій.

Отже, соціологічний підхід в класифікації теоретичних концепцій сучасної економіки культури (*economy of culture*) має на меті визначити особливості культурного або символічно-знакового виробництва, продукти якого насичують культурне поле, трансформуючи його у мережу глобальних культурних індустрій. Зауважимо, що Т. Адорно та М. Хоркхаймер під "культурою" розуміють саме мистецькі види діяльності та наголошують на тому, що в умовах перетворення культури на індустрію буде знівельовано автономність цієї сфери, адже використання технічних засобів (як доводив філософ В. Беньямін) руйнує ауру, притаманну тим творам мистецтва, які безпосередньо створює митець завдяки власному творчому потенціалу. Якщо поглянути на аргументацію щодо виробництва брендів, яку наводять С. Ларі та С. Леш, розуміємо, що творчі, або креативні здібності продовжують відігравати вирішальну роль в створенні брендів, лишаючи техніці механізований випуск продукції. До того ж механізоване виробництво не завжди є необхідним етапом продукування культурних товарів;

III. *Економіко-культурологічний* в означенні П. Л. Сакко, де досліджується становлення тісних взаємовідносин між культурою та економікою, зрощення полів економіки та культури. П. Л. Сакко виокремлює історико-культурні етапи формування цих взаємовідносин, які називає: Культура 1.0., Культура 2.0, Культура 3.0. Логіка виокремлення базується на трьох складових, якими є: а) форма підтримки культурного виробництва – патронаж заможних осіб, публічна підтримка держави чи громад, автономна економічна діяльність; б) процеси індустріалізації та коммодифікації в сфері культури, завдяки яким культура перетворюється на галузь економіки; в) культурний доступ та участь публіки у вироб-



ництві та споживанні культурних продуктів. Науковець доводить, що в теперішніх умовах культурне виробництво суттєво впливає на творення економічної та соціальної цінності в будь-яких галузях виробництва. Передусім це відбувається завдяки необмеженому доступу споживачів до культурного контенту [6]. При цьому споживання культурних продуктів стрімко відбувається і поза межами ринку їх збуту. Окрім цього, публіка – споживачі, отримуючи право вільного культурного доступу до контенту, отримує право не тільки пасивно споживати, але й самостійно створювати (продувати) власні культурні продукти. П. Л. Сакко на основі статистичних даних доводить залежність та вплив показників культурної участі громадян країн ЄС на показники інновацій у цих країнах. Робимо висновок, що культурний доступ та культурна участь стимулюватиме креативну діяльність індивідуумів. Крім цього, активна культурна участь здатна генерувати економічну та соціальну додану вартість в умовах формування сучасного економічного сектору креативних та культурних індустрій. Таким чином, доходимо висновку, що в означенні П. Л. Сакко культурна економіка може бути розглянута як форма трансформації сучасного суспільства в розвинуті країнах.

**Висновки.** Хоча запропонована вище класифікація теоретичних концепцій сучасної економіки культури є умовною, проте виокремлені підходи дозволяють з'ясувати, що наразі розуміють під поняттям "економіка культури". До того ж маємо змогу прослідкувати формування економіко-культурологічного дискурсу в науковому середовищі. Розглянуті підходи – економіко-управлінський, соціологічний та економіко-культурологічний – дають можливість зробити висновки про те, що економіка культури, або культурна економіка може бути чітко розрізнена в двох означеннях: 1) як наукова дисципліна в системі практичної економіки (*economics of culture*); 2) як новий історичний тип культури (*cultural economy*), що постає в сучасному світі в результаті динамічного зрощення полів економіки та культури внаслідок процесів індустріалізації, комерціалізації та медіатизації в сфері культури. Відповідно, розрізнення в розумінні економіки культури полягатиме в об'єкті дослідження – культурному виробництві. У філософсько-культурологічному означенні таке виробництво є символічно-знаковим (культурним), що значно інтенсифікується в останній третині ХХ ст. – на початку ХХІ ст.

#### Список використаних джерел:

1. Леш С. Соціологія постмодернізму / С. Леш ; пер. з англ. Ю.Олійника. – Л. : Кальварія, 2003. – 344 с.
2. Baudrillard J. The system of object / J. Baudrillard ; transl, in engl. by J. Benedict. – London : Verso, 1996. – 206 p.
3. Тросби Д. Экономика и культура / Д. Тросби ; пер. с англ. И. Кушнарево] – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2013. – 256 с.
4. Lash S. Economies of signs and space / S. Lash, J. Urry. – London : SAGE Publications Ltd, 1994.
5. Lash S. Global Culture Industry: The Mediation of Things [Text] / S. Lash, C. Lury. – UK : Polity Press, 2007.
6. Sacco L. P. Culture 3.0: A new perspective for the EU 2014–2020 structural funds programming / L. P. Sacco. – Leiden, 2011.

7. Paper produced for the OMC Working Group on Cultural and Creative Industries, April 2011. [Electronic resource]. – Access mode : [http://static.eu2013.lt/uploads/documents/Programas/Discussion%20documents/Sacco\\_culture-3-0.pdf](http://static.eu2013.lt/uploads/documents/Programas/Discussion%20documents/Sacco_culture-3-0.pdf). January 15, 2017.

8. Throsby D. The concentric circles model of the cultural industries / D. Throsby // Cultural Trends. – 2008. – № 17(3). – P. 147–164.

Надійшла до редколегії 10.01.17

**И. И. Пархоменко**

## **К ПРОБЛЕМЕ КЛАССИФИКАЦИИ КОНЦЕПЦИЙ ЭКОНОМИКИ КУЛЬТУРЫ**

*Исследуются существующие теоретические концепции современной экономики культуры. Предлагается классификация концепций согласно таким подходам: экономико-управленческий, социологический и экономико-культурологический, которые обосновывают понятие "экономики культуры" в научной среде. Проанализирована специфика исследований экономики культуры в различных областях знаний: экономике, культурологии, философии и социологии. Установлено, что в философско-культурологическом определении экономики культуры следует рассматривать в качестве нового исторического типа культуры (cultural economy), который возникает в современном мире в результате динамического сращения полей экономики и культуры вследствие процессов индустриализации, коммерциализации и медиатизации в сфере культуры.*

*Ключевые слова: экономика культуры, креативная экономика, культурное производство, культурная ценность, культурные и креативные индустрии.*

**I. I. Parkhomenko**

## **THE CLASSIFICATION PROBLEM OF THE CONCEPTS OF CULTURAL ECONOMY**

*Current theoretical concepts of modern cultural economy are explored. It is proposed classification system of the concepts of modern cultural economy according to the scientific developments in the field of cultural economics and cultural policy (V.Baumol, V.Bowen, M.Blaug, T.Flew, B.Frey, A.Klamer, B.Miege, P.L.Sacco, A.Skott, D.Throsby, R.Towze and D.Hesmondhalgh); and sociology (S.Lash, C.Lury and J.Urry, according to the scientific research of J.Baudrillard). In the context of cultural and philosophical research fields, this study determines, that cultural economy should be seen as a new historical type of culture (cultural economy), which occurs in the modern world as a result of the dynamic fusion of economic and cultural fields and – as a consequence of the process of industrialization, commercialization and mediatization in the field of culture. The article considers cultural production as the object of cultural economy in the cultural and philosophical dimension. Defining approaches to understanding the cultural economy, were identified the formation stages of scientific discourse in the field of economics of culture in the XX–XXI centuries. The study underlines the importance of understanding the meaning of the "cultural economy" as a concept according to the most recent scientific interdisciplinary research. It is denotes "creative economy" as political project in the UK and European Union.*

*Keywords: cultural economy, creative economy, cultural production, cultural value, cultural and creative industries.*

## КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ПРОСТОРОВОГО ПОВОРОТУ У ФІЛОСОФУВАННІ: "СТРУКТУРАЛІСТСЬКЕ ЕПОХЕ", "ЕКЗИСТЕНЦІЙНА ГЕОГРАФІЯ", "ТОПОГРАФІЧНА МЕТОДОЛОГІЯ"

*Ідеться про результати теоретичної роботи в межах так званого просторового повороту на прикладі трьох концептів – "структуралістського епохе", "екзистенціальної географії" і "топографічної методології", які здобути на підставі феноменологічного прочитання структуралістського вчення Мишеля Фуко.*

*Ключові слова: просторовий поворот, спатіальний досвід, структуралізм, феноменологія, Мішель Фуко, структуралістське епохе, екзистенційна географія, топографічна методологія.*

Спатіальний мотив сучасного філософування не може обійтися без оновлення концептуального складу мислення. Тому звернення до вихідних позицій просторового повороту в "пророчій" для свого часу філософській концепції Мішеля Фуко стає неминучим. Однак нас цікавлять передусім концепти структуралістського епохе, екзистенційної географії і топографічної методології, які читаються чи можуть бути прочитані в межах (пост)структуралізму, але з позицій феноменологічної філософії. Виникає слушне запитання, чому обрана феноменологічна опція розглядається? Передусім через те, що феноменологія, особливо у випадку переосмислення філософсько-структуралістської спадщини Фуко, може привести до плідних результатів розширення розуміння досвіду, як це відбулося в концепції сучасного німецького феноменолога Бернгарда Вальденфельса, який сконцентрувався навколо спатіалізації первинного людського досвіду через тему тілесності [15; 16]. Тема феноменологізації структуралізму задля запобігання абстрактності результатів досліджень звучить також і у сучасних французьких мислителів, таких як Жорж Диді-Юберман [5; 12, р. 20–22]. Межі методологічної чистоти сьогодні повсякчас долаються з метою вирішення складних філософських проблем, серед яких демонстрування специфічної траєкторії становлення простору як ключової теми філософського дискурсу, показ особливостей спатіального (просторового) досвіду і методологічні засади розкриття цього досвіду. Відповідно до цих трьох векторів актуалізації теми простору заявлені концепти.

*Структуралістське епохе* має орієнтувати на сферу, де простір вступає творчою силою по той бік "слів і речей", у своїй стихії розрізнення, розподілу і розміщення в історії. Ним якраз володіє археологія. *Екзистенційна географія* тематизує матеріалістичність людського існування, заснована на практиках виповнення ландшафтних складок. *Топографічна методологія* спрямована на графічне (засноване на письмі) складання мап цього досвіду. Такі головні гіпотези роботи.

Для початку дослідження, від якого було би зручно відштовхнутись, щоб досягнути своєї мети, слід ще раз розпочати з відкриття Фуко. Навпевно, немає кращої роботи, яка допомогла би якнайглибше проникнути у "пророцтво" Фуко, ніж невеликий текст доповіді на конференції Гуртка архітектурних досліджень від 14 березня 1967 року під назвою "Щодо інших просторів" ("*Des espaces autres*"). За це говорить також той факт, що у своїй концептуальній праці "Топографія чужого" сучасний німецький феноменолог Бернгард Вальденфельс для прояснення загальної картини становлення топографічної методології у сучасній філософії одразу в передньому слові апелює до зазначеного, можна навіть сказати, "периферійного" тексту, цитуючи його [1, с. 8]. Як бачимо, не випадковим є звернення феноменологів до здобутків постструктуралістів, у чому можна побачити певну тенденцію зближення.

У цій невеличкій роботі зазначена епохальна оцінка від Фуко: спочатку, визначивши нав'язливу ідею XIX ст., якою була історія з її фізико-онтологічним, "міфологічним" підтекстом другого закону термодинаміки і темою ентропії, що викликали теми кінця історії і кризи культури, французький мислитель характеризує сучасність як епоху простору: "Актуальна епоха була би радше епохою простору. Ми – в епосі симультантності, ми – в епосі суміжності, в епосі близького і віддаленого, того, що пліч-о-пліч, розсіяного. Ми перебуваємо в моменті, де світ випробовує себе, я вважаю, принаймні як велике життя, що розвивається кризь час як мережа, яка з'єднує пункти і скручує свій моток. Можна було б сказати, що певні ідеологічні конфлікти, які оживляють сьогодні полеміки, розгортаються серед благоговійних нащадків часу і шалених мешканців простору (*L'époque actuelle serait peut-être plutôt l'époque de l'espace. Nous sommes à l'époque du simultané, nous sommes à l'époque du proche et lointain, du côte à côte, du dispersé. Nous sommes à un moment où le monde s'éprouve, je crois, moins comme une grande vie qui se développerait à travers le temps que comme un réseau qui relie des points et qui entrecroise son écheveau. Peut-être pourrait-on dire que certains des conflits idéologiques qui animent les polémiques d'aujourd'hui se déroulent entre les pieux descendants du temps et les habitants acharnés de l'espace.*) [13, р. 752]. При цьому Фуко відзначає важливу роль структуралізму. Наступним кроком він демонструє своєрідний ескіз історії поняття простору в європейській культурі, визначаючи три епохальні концепти: локалізація (*localisation*), протяжність (*étendue*) і розміщення (*emplacement*).

*Локалізація* передбачає розуміння простору передусім як внутрішнього, замкненого ззовні, такого, який позбавлений зовнішнього, іншого, несумісного, чужого виміру, який не відповідав би божественному плану чи задуму. Тут проглядається ще ідея Античності про космос як топос усіх топосів, що сягає міфологічних глибин. Усуваючи зовнішнє, зберігається тотожність, що робить визначеним кожне місце (лат. *locus*, дав. гр. *topos*) за всіх відмінностей. Відмінність підпорядковується тотожності і єдності. Такий світовий устрій оспіваний ще філософією Платона й Арістотеля.

*Протяжність*, яка замінила локалізацію, розімкнула такий космос через введення ідеї нескінченного руху в нескінченність. Фізика і космологія Галілео Галілея бачила точку відліку Всесвіту не в нерухомому спокій природного місця, а в стійкому русі, передбачала геліоцентризм, а не геоцентризм. Отже, ми маємо космос, який ґрунтується не на якісному розподілі місць, а на кількісних стосунках, що математично обчислюються. Світ позбувається внутрішнього заради зовнішнього, тотожність трансформується у однаковість елементів, якість яких залежить від конфігурації зовнішніх стосунків з іншими елементами, конфігурацій, що складають сукупності чи множини. *Partes extra partes* (один поряд з одним) – ось образ такого буття.

*Розміщення*, що заступає місце протяжності, виходить з принципової асиметрії, яка лежить між внутрішнім і зовнішнім. Це демонструє певний змішаний підхід, що поєднує певні моменти локалізації і протяжності, але вже позбавлені примату тотожності, яка в першому випадку поставала циклічністю вічності, а у другому – лінійністю нескінченності. Звертаючись до спорідненості елементів, відкривається серійність існування, яка побудована на невідповідності, іншості, чужості, нетотожності, різниці, відмінності. Це – підхід, який ураховує утопії і гетеротопії (Вальденфельс додає до цього списку атопії). Фуко говорить про простір, що виводить нас назовні, способом існування якого є, по суті, трансценденція.

Однак ціною за це стає розгортання ерозії "нашого життя, нашого часу і нашої історії" [13, р. 754–755]. І далі: "... цей простір, що нас підточує і розмиває, є у собі самому також гетерогенним простором." (*cet espace qui nous ronge et nous ravine est en lui-même aussi un espace hétérogène*) [13, р. 755]. Особливо значущим для нашого дослідження є той факт, що перш ніж надати власне концептуальне визначення простору, Фуко спирається на феноменологічне вчення Гастона Башляра, у якому лейтмотивом лунає теза про те, що "ми не живемо в гомогенному і порожньому просторі, а навпаки, у просторі, який увесь сповнений якостями..." (*nous ne vivons pas dans un espace homogène et vide, mais, au contraire, dans un espace qui est tout chargé de qualités...*) [13, р.754]. Таким чином ми можемо ще раз поспостерегти за неприхованим зв'язком структуралізму і феноменології. Нарешті, треба звернутися до самого Фуко: "Інакше кажучи, ми не живемо в певній порожнечі, усередині якої можна було б розташувати індивідів і речі. Ми не живемо всередині порожнечі, яка себе забарвлювала би в різні відтінки, ми живемо всередині сукупності стосунків, що визначають розміщення, які не можна одні до одних звести і які зовсім не можуть одні одним відповідати." (*Autrement dit, nous ne vivons pas dans une sorte de vide, à intérieur duquel on pourrait situer des individus et des choses. Nous ne vivons pas à intérieur d'un vide qui se colorerait de différents chatouements, nous vivons à intérieur d'un ensemble de relations qui définissent des emplacements irréductibles les uns aux autres et absolument non superposables*) [13, р. 755]. Отже, простір є простором відмінностей, які керують розміщеннями, що мають унікальний характер і

завдяки асиметричності і мають вигляд пучка стосунків. Як же ж усе це позначається на вченні самого Фуко?

Фуко виходить із того, що людське існування ніяк не можна назвати необхідним чи таким, що засноване на якомусь провидінні, божественному одкровенні чи фундаментальній онтологічній телеології. Тому виходить так, що історія як спосіб існування людського не має субстанційно виправдовуватись через поняття духу чи будь-якого іншого суб'єкту, який фундує континуальність і лінійність розвитку. Революційність історичної епістемології Фуко полягає у процедурі прорідження товщі суцього, що подібна до археологічної процедури вивільнення від мас ґрунту рідкісних знахідок на певних культурних шарах [2, с. 351, с. 365]. Ідея археології – це звернення уваги до чогось рідкісного і випадкового, чим і є людське існування, до чогось, що ніби зірки розкидане в космосі, сповненому темряви ніщо. Кожний рівень часового заглиблення відкриває шар, де в певному просторовому порядку розкидані чи розсіяні рештки людського. Тому завданням історика є кропітка робота системного реконструювання зв'язків між цими *vestige*. Розкриття цих стосунків між викритими речами можливі лише через радикальнішу за феноменологічну, а саме через структуралістську редукцію, про яку Фуко каже, що вона залишає від речі майже нічого, але не ніщо (можна сказати дещо), на відміну від феноменології, для якої після редукції залишається сутність речі. Що ж залишається? Сутності не може бути, оскільки це очевидне повернення до метафізичного фундаменталізму, який тягнє до сталості і фіксованості історичних форм, наділяючи їх вічністю і таким чином включаючи у якийсь тео- і телеологічний задум. Історика має цікавити невідповідність епох, мінливість і несхожість, дискретність, зрештою, рідкісність, а не тотожність, загальність і сталість з її незмінними законами. Така субстанціальна настанова метафізичної історії має своє коріння у природній настанові, як сказали би феноменологи, повністю довіряти речам, які самі по собі радше є результатом дії, що дуже добре виражає слово "факт". Ця емпірична фактичність речей викликає тлумачення подій, виходячи з речей, що є основою повсякденно-метафізичної схеми каузальності. Але, якщо ми поставимо питання, як можна відштовхнутись від результату, втілення сталості і спокою, пояснити діяльну причину, виявиться абсурдність такого задуму, хоча вона не надто турбує людину природної і метафізичної настанови. Однак протей історії, який демонструє мінливість і строкатість її проявів, таким чином тухне, зникає у темноті товщі суцього. Метафізичну привабливість речі також підкріплює мова, а точніше, іменники, яким ми зазвичай надаємо перевагу як атомам світобудови над іншими мовними частинами, про що у свій час учили епікурейці, виокремлюючи іменники і прикметники. Отже, слова і речі діють спільно, цементуючи метафізичне бачення світу.

Структуралізм Фуко викриває цю змову слів і речей, відкриваючи історичне існування як систему практик, які приховані за товщею наявного. Практика чи практики мають бути тим, від чого має відштовхуватись історик, прокладаючи шлях своїй неметафізичній каузальності. Від

практики до речі чи слова. Але яким чином намацати цей пульс історії, що так просто і грубо не дається? Що таке практика, яка постає переходом одного в інше, а також відмежуванням одного від іншого, тим, що несе рідкісність, перетворюючи холодні маси суцього на повні історичного вогню речі-сліди людського існування? Відповідь Фуко є геніально простою: треба зробити історію по-справжньому матеріалістичною [2, с. 377–392]. Саме метафізична недолугість попередніх матеріалістичних вчень помножена на нескінченні ідеалістичні варіанти перетворила поняття "матерія" на стерту монету, що вже втратила своє значення і вагу. Крім того матерія також не мала своєї позитивної історії в межах метафізики, будучи джерелом постійної невідповідності, що загрожувала тотожності і єдності, а тому вона мала завжди приборкуватись формою. Отже, треба ще раз відповісти на питання: що таке матерія?

Кожна практика є матеріальною, при цьому слід полишити будь-яке субстанціаналістське розуміння цього твердження. Це означає, що матерія є скупченням можливих траєкторій практики. Як це розуміти? Якщо звернутись до первинної етимології давньогрецького слова *hyle*, яке ще позбавлено радикального дуалізму духу і матерії, то вона веде до лісу, деревини, що використовується як підпора при будівництві. Ця тонка риса говорить, що матерія є умовою практики, у якій оформлюється тілесний світ, розшаровуючись на тілесне і безтілесне, речі і слова, глибину і поверхню, невидиме і видиме, іншими словами, світ фігурується, отримуючи свої обриси, межі, штрихи, репери, позначки, рубці, сліди, знаки тощо. Світ не фігурується геометрією точки і лінії – математикою, яка вимагає трансцендентної позиції. Математизація світу є корінням спрощено однобічної математичної метафізики, що вимагає абсолютно-го місця, з якого має схоплюватись усе певним порядком.

Жак Дерріда влучно помітив, аналізуючи Гуссерлеві "Початок геометрії", що математиком-філософом висунута ідея науки гео-метрії, яка виявляється наукою про те, що є абсолютно об'єктивним, про просторовість як поле єднання з іншими людьми і яка би відображала діяльність "першого" геометра, досвід котрого фундує кожне предметне пізнання – людина має орієнтуватись за допомогою математики чистої просторово-часовості. Але для Гуссерля цю первинну геометрію має негативно доповнювати заборона на гео-логію, яка опредметнювала би Землю. Німецький феноменолог створює концепт "трансцендентальної Землі", яка завжди залишається позаду будь-якого руху, сповнена спокоєм, але не як однією з форм руху, а як специфічне місце, стосовно якого тількино і може мислитись рух і спокій у тілесному світі. Тіло – це те, що може бути опредметненим, а Земля – тіло всіх тіл – саме не є тілом, а ґрунтом (*Boden*) для кожного тілесного предмета. У цьому суть "докоперніканськості" свідомості: Земля завжди є точкою відліку і спокою [4, с. 102–103]! Ми бачимо тут геніально віднайдену феноменологом перед-позицію, яка міститься у суб'єктивності. Щодо цього наше тіло теж виступає подібним непомітним *Vor*, від якого розташовуються будь-які позиції стосовно світу, і він проглядається у проєкціях.

Однак наш інтерес спрямований на долю гео-логії. Невже вона неможлива, як це передбачав Гуссерль? Відповідь позитивна. Звичайно, можна, але ми маємо врахувати зворотній бік гео-метрії, яка спирається на проєктивність лінії і безперечно стає трансцендентальною умовою кожного *Be-schreibung*, о-писання. За математичним лежить фізичне, сутність якого полягає в тому, щоб надавати структуру ґрунтові для описання поверхні, завдяки чому позиція о-писування в-писується в певний рельєф. Ідеться про *Ein-schreibung*, в-писування як гео-логічну процедуру [14, S. 20]. Гуссерль забороняє екзистенціальну фізику через те, що не може поєднати просторовість геометрії з часо-простором гео-логії (хоча такі спроби він не без успіху робив, про що свідчить поява тематики габітуальності з її геологічною метафорикою, тілесності і використання Ляйбніцевого терміна "монада"). Математика, щодо цього геометрія як архе-наука про суще, все ж передбачає точку спокою, з якого ведеться описувальне спостереження, абсолютну перед-позицію, трансцендентальну умову.

Проте для розуміння матерії, яка задає рельєф для існування, і світового ландшафту загалом слід рухатися, як зазначав Дельоз, від математики до фізики [3; 7]. Світ фігурується матеріальною кривою, а не лінією; складкою, а не точкою, оскільки немає особливого абсолютного місця поза світом, стосовно якого формуються порядки, подібно до "природного місця" Арістотеля. Ми перебуваємо у світі, у його товщі, накриті шарами ззовні і наповнені шарами всередині. Різниця між названими світами, геометричним і геологічним, полягає у онтологічних засадах: якщо перший виходить з тотожності, то другий – з відмінності. Матерія постає силою вільно відхилятися (тут можна пригадати "кліменон" епікурейців), індивідуалізуючи при цьому суще. Стосовно цього можна сказати, що матерія є фюзисом, принципом індивідуації світу, залишаючись завжди виворотом оформленого. У речі чи слові ми спостерігаємо тілесне чи безтілесне, які вже розкладені у певному порядку тим, що цьому порядкові не підпорядковується. Звідси, напевно, страх перед матерією як хаосом.

Таким чином, ми бачимо, що матеріальність практики полягає у тому, що здійснюється можливість як заповнення порожнечі у складеному світі. Складка формує ввігнутість, куди одразу спрямовується практика виповнення-виконання. Складка є вираженням ситуації відсутності і водночас відкритості, є пасткою, у яку постійно потрапляє людина. Пасткою, оскільки людина радше автоматично, несвідомо діє, ніж продумує все до кінця. Тому Фуко людину перетворює на історичний автомат. Поль Вен для того щоб пояснити такий стан справ звертається до метафори пунктирної віртуальної лінії, яка розмежовує сфери дії тієї чи іншої практики, яку здійснює дієвець [2, с. 364, с. 370]. Ці віртуальні лінії пересікають увесь простір і не є сталими через те, що відбувається постійна зміна у стосунках між практиками – одні збільшують свій вплив, інші, навпаки, занепадають. Сама ситуація є певного ґатунку просторо-



во-часовою констеляцією, іншими словами, світовим історичним ландшафтом. Отже, можна сказати, що Гуссерлеві інтелектуальні вагання між екзистенційною геометрією і геологією Фуко вирішує через проект екзистенційної географії, що має відкривати історичні ландшафти життя. Подібний хід думки можна знайти і у Клода Леві-Стросса в його концепті екології, де існування людської істоти підпорядковано певній соціальної системі, що є по суті символічною інтерпретацією системи природних елементів географічного ландшафту [6].

Що ми, зрештою, отримуємо? Ті слова і речі, які вириваються з кожним археологічним шаром, створені практиками, які самі рухаються траєкторіями історичного ландшафту, або за просторовою конфігурацією, що абсорбує час через розподіл. (Такий зв'язок часу і простору також добре викладений у роботі Дельоза "Відмінність і повторення" [3; 7].) Археолог, тобто Фуко, викриває слова і речі в певному часо-просторовому порядку, у певній історичній конфігурації, дискурсі, епістемі, як у роботі "Слова і речі" [10]. Помітним стає примат простору, який симультанними зв'язками створює своєрідний історичний екран, на якому спливають практики. Стосунок між словами і речами, виражений сполучником "і" повністю підпорядкований такій просторовій конфігурації: речі і слова не мають фіксованих вічних зв'язків, але історично обумовлені – вони можуть мінятися місцями, зникати, з'являтися, оскільки все залежить від практик. Так само як матерія стоїть за розподілом на тілесне та безтілесне, так і історичний ландшафт – за розміщенням слів і речей. Для вираження руху такої історії, яку описує Фуко, дуже складно підібрати модель, оскільки вона має виключати субстанційність, на яку провокує саме поняття руху. Однак таку модель можна знайти, як це не дивно, в Античності, у стоїків, які казали про *tonos* і тонічний рух, яким пронизаний Всесвіт [9]. Тонос демонструє матерію як пневму, що по-різному розподілена в залежності від напруженості, яка постійно змінюється від діа- та систолічних коливань. Сучасною метафорою, але не надто філософською, для цього процесу є калейдоскоп.

Однак найважливіше, що спричиняє такий *spatial turn*, це відкриття широких можливостей для топографічних досліджень [7; 8; 11; 14]: речі і слова виявляються при цьому топонімами, включеними у специфічну карту історичної місцевості. Топоніми зрозуміло, що не можуть бути універсальними, загальними, апріорними, але водночас вони також не можуть повністю бути власними іменами, що не дозволяло би орієнтуватися і робити повсякденними та почасти спадковими наші життєві практики. Тут можна говорити про певну напругу між полюсами загального і власного, яка зв'язує місце з іменем. Коли ми кажемо про японський "самурайський меч", давньослов'янського "Перуна", середньовічний "омаж", китайське поняття "ци", римське слово "*amicus*" тощо, то одразу включаємо їх у конкретну карту практики. Іншими словами, віднайдені *vestige*, як і слова, є результатом випадку практик, але вони займають

свої місця саме в такому порядку для того, щоб щось означати і бути так само дуже рідкісними.

Висновок можна сформулювати таким чином: *по-перше*, структуралістське епохе, на відміну від феноменологічного дозволяє позбавитись до кінця єдностей субстанційного характеру, чи це сутність, чи це суб'єкт, натомість пропонує просторову серію практик, заснованих на відмінності, своєрідну історію, що розгортає себе в просторі, пояснюючи сенс археології; *по-друге*, екзистенційна географія описує такий спосіб існування, пріоритетним досвідом якого є розміщення у складеному часово-просторовому ландшафті; *по-третьє*, топографічна методологія оперує графічними мапами спатіального досвіду, де слова і речі, по суті, виступають топонімами.

#### Список використаних джерел:

1. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Б. Вальденфельс ; пер. з нім. В. І. Кебуладзе. – К. : ППС, 2002, 2004. – 206 с.
2. Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии (Приложение) – Фуко совершает переворот в истории : пер с фр. / П. Вен. – М. : Научный мир, 2003. – 394 с.
3. Делез Ж. Различие и повторение / Ж. Делез ; пер. с фр. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской. – СПб. : Петрополис, 1998. – 384 с.
4. Деррида Ж. Введение // Ж. Деррида // Гуссерль Э. Начало геометрии / пер. с фр. и нем. М. Маяцкого. – М. : Из-во Ad Marginem, 1996. – С. 9–210.
5. Диди-Юберман Ж. То, что мы видим, то, что смотрит на нас. / Ж. Диди-Юберман ; пер. с фр. А. Шестакова. – СПб. : Наука, 2001. – 263 с.
6. Леви-Строс К. Структурализм и экология / К. Леви-Строс // Первобытное мышление : пер. с фр. – М. : ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 1999. – С. 337–355.
7. Приходько В. В. Досвід глобалізації: до нової метафізики простору (Ж. Деррида і Ж. Дельоз). – *Evropský politický a právní diskurz*. – Brno : Jižní Palmíra, 2015. – Svazek 2, 3 *Vydání*. – S. 170–176.
8. Савчук В. В. Топологическая рефлексия / В. В. Савчук. – М. : "Канон+" РООИ "Реабилитация", 2012. – 416 с.
9. Степанова А. С. Физика стоиков: Доминирующие принципы онто-космологической концепции / А. С. Степанова. – СПб. : Изд-во С.– Петерб. ун–та, 2005. – 164 с.
10. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко ; пер. с фр. В. П. Визгин, Н. С. Автономова. – СПб. : А–cad, 1994. – 406 с.
11. Bollnow O. F. Mensch und Raum / O. F. Bollnow // *Schriften*. – Würzburg : Königshausen und Neumann, 2011. – Band 6. – 254 S.
12. Didi-Huberman G. Gestes d'Air et de Pierre. Corps, parole, souffle, image / G. Didi-Huberman. – Paris : Les éditions de menuit, 2005. – 89 p.
13. Foucault M. Dits et écrits. 1954–1988 / M. Foucault. – Paris : Editions Gallimard, 1994. – T. IV. – 912 p.
14. *TopoGraphien der Moderne. Medien zur Repräsentation und Konstruktion von Räumen / Herausgegeben von Robert Stockhammer / B. Waldenfels*. – München : Wilhelm Fink Verlag, 2005. – 417 s.
15. Waldenfels B. Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes / B. Waldenfels. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2000. – 418 s.
16. Waldenfels B. Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung / B. Waldenfels. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2009. – 257 s.

**Надійшла до редколегії 10.01.17**

**В. В. Приходько**

**КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ПРОСТРАНСТВЕННОГО ПОВОРОТА В  
ФИЛОСОФСТВОВАНИИ: "СТРУКТУРАЛИСТСКОЕ ЭПОХЕ",  
"ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ", "ТОПОГРАФИЧЕСКАЯ  
МЕТОДОЛОГИЯ"**

*Речь идет о результатах теоретической работы в рамках так называемого пространственного поворота на примере трех концептов – "структуралистского эпохе", "экзистенциальной географии", "топографической методологии", полученных на основе феноменологического прочтения структуралистского учения Мишеля Фуко.*

*Ключевые слова: пространственный поворот, спатальный опыт, структурализм, феноменология, Мишель Фуко, структуралистское эпохе, экзистенциальная география, топографическая методология*

**V. V. Prykhodko**

**CONCEPTUALIZATION OF SPATIAL TURN IN PHILOSOPHIZING:  
"STRUCTURALIST EPOKHE", "EXISTENTIAL GEOGRAPHY",  
"TOPOGRAPHICAL METHODOLOGY"**

*We are talking about the results of theoretical work within so-called spatial turn on the example of three concepts – "structuralist epokhe", "existential geography", "topographical methodology" received on the basis of phenomenological reading of the structuralist doctrine of Michel Foucault.*

*Keywords: spatial turn, spatial experience, structuralism, phenomenology, Michel Foucault, structuralist epokhe, existential geography, topographical methodology.*

**ПРОБЛЕМА ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ ПСИХОЛОГІЇ ТА ЛОГІКИ  
В КОНЦЕПЦІЇ В. КАРПОВА**

*Аналізується авторський підхід В. Карпова, представника духовно-академічної філософії XIX ст., до логічного знання. Для окреслення взаємозв'язку логіки та психології у його концепції у статті розглянуто витлумачення таких філософських термінів, як пізнання, логіка, психологія, самопізнання.*

*Ключові слова: логіка, психологія, пізнання, самопізнання, мислення.*

Зміст і проблеми логічної науки завжди відповідають потребам конкретного періоду історичного розвитку суспільства, тому вивчення історії становлення логічних знань та конкретних логіко-філософських концепцій другої половини XIX ст. має важливе історико-пізнавальне значення та надає нове розуміння більшості досліджень сучасності.

Певні аспекти концепції В. Карпова розкрили у своїх філософських та історичних дослідженнях відомі українські та російські вчені В. Горський, Н. Куценко, Н. Мозгова, М. Ткачук, І. Хоменко, В. Серебреніков, І. Цвик, В. Ярошовець та інші. Але лише частково досліджено логічну концепцію В. Карпова та її зв'язок з психологічними поглядами тогочасного духовно-академічного середовища, представником якого і був професор В. Карпов. Такими чинниками зумовлена актуальність дослідження проблеми. Вона є однією з багатьох складових частин історії логіки в Україні.

Розвиток вітчизняної логіки в XIX – на початку XX ст. відбувся на межі розпаду традиційних ідей та становлення нових орієнтирів у науці. У XIX ст. відчутна була потреба у формуванні нової філософської та логічної теорій. Питаннями реформування логіки у рамках створення нової вітчизняної філософії переймалися М. Грот, В. Карпов, Й. Міхневич, П.Юркевич та інші.

Логіко-філософські погляди В. Карпова як представника духовно-релігійної традиції базуються на теїстичних засадах. Однак ретельне прочитання його праць вказує на новизну та оригінальність у розв'язанні логіко-філософських проблем.

Становлення В. Карпова як філософа відбувалося поступово, під впливом різних філософських традицій. Відомо, що любов до філософії В. Карпова зародилася ще з часів навчання в Воронежській семінарії. Там під час навчання він слухав лекції професора І. Я. Зацепіна, що був послідовником Шеллінга. Згодом В. Карпов продовжив навчання у Київській духовній академії. "Під керівництвом І. Скворцова вивчав Карпов в академії філософію та почав своє філософствування під впливом Канта; "але не полюбив його теорію моральнісного обов'язку..." [4, с. 43–45] Урешті-решт, він здобув свій автентичний стиль філософствування, який за роки своєї наукової та викладацької діяльності він випрацював і назвав "філософський синтетизм". В. Карпов намагався бути незалеж-

ним від будь-яких філософських закордонних поглядів, хоч і був обізнаним з усіма основними – про це зазначають його колеги. [4]

Період викладацької діяльності Василя Карпова припадає на час, коли викладання логіки йде в тісному взаємозв'язку з психологією, про що зазначено в його підручнику "Систематичний виклад логіки" таке: "У всіх училищах нашої вітчизни, у яких належить викладати Логіку, вона, наскільки мені відомо, викладається у зв'язку з Психологією" [2, с. V]. Він наголошує, що цей зв'язок має визначатися не програмою, а суттєвим співвідношенням між цими дисциплінами, яке засноване не лише на зовнішній, а й на внутрішній взаємозалежності та взаємообумовленості цих наук. Така єдність та згода між ними є необхідністю для розкриття ними у своїх теоріях людської душі.

Передчуваю здивування, оскільки сучасна логіка як філософська наука про закони та форми правильного мислення не цікавиться розкриттям людської душі, так само як і сучасна психологія. Пояснення знайдемо у визначенні логіки В. Карпова: "логіка є наука, яка показує, яких форм може набувати наше мислення при всякій визначеній матерії, щоб потім бачити, які з можливих форм воно має прийняти в цьому випадку, – згідно з напрямом сил душі, які прагнуть пізнати який-небудь предмет та проявити своє пізнання про нього" [2, с. 4].

Для розуміння концепції викладання логіки Василем Карповим варто звернути увагу на його філософську теорію. В. Карпов, намагаючись викласти власні оригінальні загально філософські ідеї, вдається до певного синтезу ідей, а також до конструктивної критики ідей Канта, які він вважає недосконалими. Особливо піддає критиці філософський напрям, пов'язаний зі зведенням до раціонального характеру внутрішнього життя людини. Таким чином, знецінюються відчуження серця, нівелюються значення зовнішніх вчинків, які тісно пов'язані з совістю. З метою виправлення цих недоліків постає оригінальна філософська система В. Карпова, викладена у праці "Введення у філософію".

Самостійні праці В. Карпова "Введення у філософію" та "Систематичний виклад логіки" демонструють його практичний вклад у справу розбудови філософської та логічної вітчизняних теорій. Логічні концепції В. Карпова тісно пов'язані з його філософським світоглядом.

Зауважуючи, що всі науки мають складати одну монолітну систему, автор у своїй праці "Вступ до філософії" пише щодо філософії таке: "Наша наука повинна осягнути все як одне гармонійне ціле, щоб в гармонійному бутті світу знайти місце та значення людини" [1, с. 126].

Організаційна структура філософії В. Карпова як науки про мислиме поділяється на філософію мислимо-суб'єктивного та філософію мислимо-об'єктивного. Перша – це ніщо інше як самопізнання або психологія. Друга – це пізнання навколишнього світу, що поділяється на філософію природи, на практичну філософію і на історію естетики та релігії. У свою чергу, філософія мислимо-суб'єктивного поділяється на синтетичне та аналітичне самопізнання. Справою аналітичного самопізнання є виведення законів та форм діяльності розуму, волі та серця. Аналітика роз-

суду – це ніщо інше як Логіка. Синтетичне самопізнання опікується дослідженням проявів суб'єктивного життя, такими душевними властивостями, як мислення, бажання та відчуття. Таким чином, до синтетичного самопізнання зарахована лише одна галузь – психологія. Решта галузей, як логіка, етика та естетика, вважаються належними до аналітичного самопізнання.

Розглянемо класифікацію наук В. Карпова в табличному вигляді.

**Таблиця 1. Класифікація наук за Василем Карповим**

Філософська наука – наука про мислиме						
філософія мислимо-суб'єктивного є самопізнання або психологія				філософія мислимо-об'єктивного є пізнання навколишнього світу		
Аналітичне самопізнання			Синтетичне самопізнання			
Логіка (аналітика розсуду)	Етика (аналітика волі)	Естетика (аналітика серця)	Психологія	<u>Філософія природи</u>	<u>Практична філософія</u>	<u>Історія естетики та релігії</u>

Можна помітити, що використання двох різних термінів "самопізнання" та "психологія" вносить плутанину в розуміння його філософської концепції. Для внесення ясності про місце і роль логіки та психології у філософській концепції В. Карпова дослідимо вживання термінів "самопізнання" та "психологія".

В. Карпов узагальнює всі науки про пізнання людиною себе через термін "психологія". Є досить поширеною практикою використання термінів "логіка"/"логічне" та "психологія"/"психологічне" не тільки у вузько-спеціальному сенсі для позначення відповідних наук, а й у більш широкому сенсі. Така багатозначність може породжувати помилковість у витлумаченні концепцій, поглядів. Спробуємо більш прискіпливо дослідити використання цих термінів у працях Карпова для встановлення взаємозв'язку між ними.

Терміни "самопізнання або психологія" В. Карпов уживає і в більш широкому, і у вузькому значеннях. Як видно з табл. 1, досить широкий спектр значень цих термінів використовується у визначенні філософії мислимо-суб'єктивного. Філософія мислимо-суб'єктивного має широкий спектр підпорядкованих наук. Термін психологія вживаємо, коли виникає потреба в назві науки про душу та душевні властивості. Застосовувши таке обмеження у використанні термінології, ми можемо говорити про те, що з наведеної класифікації видно, що переваги чи базовості якоїсь однієї з наук не має. Наприклад, логіка та психологія є рівнозначними галузями філософії мислимо-суб'єктивного нарівні з етикою та естетикою.

У 1860 р. вийшла друком стаття В. Карпова "Про самопізнання", у якій зазначається, що самопізнання увійшло до енциклопедії наук під іменем психологія. "Пізнання самого себе вважалося з часів Платона та Сократа справою досить непросту навіть для філософів", – зазначається у статті [3]. Для пояснення самопізнання В. Карпов використовує доведення від супротивного. Чим самопізнання не є. Наприклад, егоїстичне знання себе у своїх зовнішніх характеристиках не тільки не є самопізнанням, а є протилежністю до нього. Самопізнання потребує відсторонення людини від зовнішніх предметів та факторів і, навпаки, вимагає зосередження на внутрішньому, аби між людиною та її свідомістю не було жодних егоїстичних інтересів, що маскують або приховують її від себе самої. Самопізнання використовує два методи: практичний та теоретичний. До практичного належить самоспостереження за власними думками, сповідь перед самим собою, сумління. Самопізнання вельми важливе, тому не залишилося справою лише практичною. Теоретичне самопізнання не підлягає закону поступового розвитку, але завжди відповідає моральному стану того народу і того часу, коли розвивається. Відповідаючи духу епохи та відповідно до морального життя суспільства надає науці то духовний характер, то матеріальний.

Усі явища нашого морального життя усвідомлюються як дещо наявне у душі. А самопізнання може здійснюватися через аналіз діяльності певних сил людської душі. Самопізнання або психологія у загальному випадку розглядає закони і форми діяльності моральної людської природи. З цієї галузі науки виокремлено логіку як учення про закони і форми мислення, етику, як учення про закони та форми бажань, естетику, як учення про закони і форми відчужань. Науки, що входять до царини психологічних наук, розвиваються у середовищі внутрішнього досвіду, що осягається свідомістю. Звужуючи і відокремлюючи предмет психології від інших так званих формальних психологічних наук, В. Карпов визначає її як науку реальну, яка досліджує виключно саме буття або те, що насправді міститься в душі. Завдання формальних наук полягає у спостереженні того, як все, що міститься в душі, живе та діє.

Для уточнення питання про співвідношення логіки та психології у концепції В. Карпова насамперед треба дослідити використання термінів "психологія" та "логіка". Використання В. Карповим терміна "психологія" у широкому розумінні призводить до підміни понять і є причиною виникнення суперечливих позицій. Цей термін використовується ним у широкому розумінні як синонім самопізнання та буття.

Наприклад, в останній своїй короткій праці – "Вступній лекції в психологію" В. Карпов визначає психологію як науку про безліч фактів самопізнання, які вона гармонійно поєднує на засадах морального життя людини для пояснення людської природи, походження, призначення та визначає закони людської діяльності.

"Логіка" (або "логічне") використовується у широкому сенсі як синонім мислення, розсудку. Оскільки мислення відображає дійсність, то позначення "логічний" поширюється і на об'єктивні закономірності. Широке значення терміна "логічний" використовує і сам В. Карпов у пояс-

ненні своєї організаційної структури філософії, коли пояснює розподіл філософії мислимо-суб'єктивної. Він зазначає, що остання має розвиватися двома шляхами – "шляхом синтезу та аналізу – саме згідно з логічним методом" [1, с. 127].

В. Карпов, визначаючи цілі психології, ставить їх у залежність від цілей звичайної людини. Отже, по-перше, кожна людина прагне до якомога більшої особистої досконалості, що є безпосередньою або головною метою науки психології. По-друге, кожна людина прагне поставити себе в якомога краще становище щодо всього. Ця мета є предметною або другорядною.

В. Карпов, визначаючи мету психології, зазначає таке: "філософія ще з часів Ляйбніца та Вольфа в основу людської діяльності поклала принцип самовдосконалення. А наука, що має на меті дослідити людську природу і дати відповіді на питання, що є людська природа, і є психологія, оскільки використовуючи матеріальними плодами самопізнання, вона визначає відносне значення та цінність фактів внутрішнього досвіду. Тобто на психологію покладаються обов'язки визначити тверді та матеріальні основи для самовдосконалення, як цілі людського життя." [4, с. 27]

Синтетичну методу побудови логічної теорії В. Карпов пояснює таким чином: в енциклопедії знання навчальні предмети є одним чітким органом істини, тому "між логікою та психологією така єдність та одностайність ще вагоміша, тому що в своїх теоріях вони розкривають одну і ту ж людську душу". [2, с. 2] Також автор зауважує, що засади для вивчення психології та логіки мають бути спільними та мати внутрішній взаємозв'язок між собою (принаймні в одному навчальному закладі, аби не було суперечливості цих двох дисциплін). Таким чином, для побудови логіки на засадах психології треба врахувати, що ці психологічні підходи, у свою чергу, повинні пояснювати діяльність законів розсуду, з яких випливають форми його мислення. "Логіка, Іфіка та Естетика мають служити повіркою Психології та бути або трофеями аналітичних подвигів її, або докором в її помилковості у сфері аналізу" [2, с. 3].

Визначення Логіки В. Карпова таке: "логіка – це наука, яка показує, яких форм може набувати наше мислення при всякій визначеній матерії, щоб потім бачити, які з можливих форм воно (мислення) має набути в цьому випадку, – згідно з напрямом сил душі, які прагнуть пізнати який-небудь предмет та проявити своє пізнання про нього." [2, с. 4]

За вищенаведеним визначенням рушійною силою для пізнання є сили душі. У той самий час творчому пошуковому поштовху має служити бездоганна логічна система як орган пізнання, тобто інструмент для досягнення мети пізнання, визначеної силами душі.

З одного боку, погляди В. Карпова підтверджують тісну взаємодію між логікою та психологією. Логіка як формальний інструмент пізнання не може збагатити людину фактами, оскільки джерелом фактів є діяльність відчуттів, тобто матерія для мислення потрапляє до людини через канал, пов'язаний з душею та душевними властивостями.

З іншого боку, В. Карпов проводить чітку межу між логікою та психологією. Ця межа дозволяє усвідомлювати основи логіки та відокремлює



все, що стосується психології. Такими граничним поняттями між логікою та психологією виступають буття та діяльність. Предметом психології виступає буття як факт наявності. Діяльність душі становить зміст логіки. Таким чином, логіка, вивчаючи здатність мислення щодо її діяльності, не ввійде у сферу вивчення психології.

У центрі філософської системи В. Карпов ставить людину з метою визначення її місця та ролі стосовно світу шляхом відчуття серцем бажань та мислення. На нашу думку, саме цей цілісний підхід до проблем філософії та логіки, у якому співвідношення світу та людини відповідає поєднанню реальних та формальних засобів щодо пізнання світу, визначає логіко-філософську концепцію В. Карпова.

Вивчення процесу мислення, бажання зрозуміти його механізми і свіdomo використовувати ці знання, становили неабиякий інтерес для широкого кола науковців, до складу якого входять передусім філософи, логіки, психологи та інші фахівці, що пов'язані з визначенням сутності людини та вивченням специфіки її життєдіяльності. Прагнення зрозуміти природу мислення людини ставить питання про те, чи існує базовий компонент мислення, який можна охарактеризувати як раціональний, який піддається логічному аналізу та створює умови для побудови правильних міркувань. Таким компонентом у дослідженнях філософів XIX ст. найчастіше є душевні властивості. Яку роль душевним властивостям у механізмах мислення і міркування відводили філософи і логіки XIX ст.? І як душевні властивості поєднуються з нормами і законами формальної логіки, що описує основні алгоритми мислення?

На сторінках своєї праці "Систематичний виклад логіки" В. Карпов двічі перевизначає пропедевтику. Спершу він логіку визначає як формальний орган пізнання і, таким чином, вона безпосередньо застосовна для будь-якого реального вчення. Саме таке значення логіки дозволяє їй передувати всім іншим реальним наукам і називатися пропедевтикою. Потім, керуючись іншими підставами, філософською пропедевтикою В. Карпов визначає психологію. Уточнює, що краще її називати "корінною наукою, у якій ґрунтуються основи для всебічного дослідження діяльності людської душі, тобто не тільки для наук формальних, а й для реальних, які пояснюють безпосереднє ставлення людини до предметів світу зовнішнього та внутрішнього" [2, с. 13].

Висновки. Довгий час в історичній та логічній літературі оцінка історичної ролі праць Карпова обмежувалася визнанням його підручника "Систематичний виклад Логіки" оригінальним, одним з найкращих серед вітчизняних. Метафізична основа логічного вчення В. Карпова не могла бути високо оцінена за часів розквіту матеріалістичних тенденцій у філософії та логіці. Починаючи з кінця XX ст., після робіт сучасних дослідників, наукові інтереси яких є історією духовно-академічної філософії, відбувається перегляд ставлення і до логіко-філософського спадку. Сьогодні більшість дослідників доробку В. Карпова схильні до більш глибокого дослідження метафізичних засад його логічних викладів та надають особливе значення теїзму в роботах мислителя.

В історії вітчизняної ідеалістичної філософської думки до кінця XVIII ст. переважали традиції аристотелівської філософії. В. Карпов висту-

пив популяризатором ідей Платона, зробивши переклад усіх його праць та додавши свої коментарі та роз'яснення до них. Оцінюючи історичну значущість філософії Платона, дослідники зазначають, що вона породила значний поштовх до розвитку духовної культури. Зокрема у філософській концепції В. Карпова ми бачимо, що серед пропедевтичних наук він визначає як логіку, так і психологію. Таку неоднозначність, звичайно, треба роз'яснити. Обидві науки мислитель вважав основними для життя кожної людини. Як віра без знань мертва, так і самопізнання або психологія без здібностей до логічного осмислення буття теж є недостатнім.

В. Карпов дає не тільки формально-логічний аналіз форм та законів логічного мислення, а, що не притаманне іншим авторам праць з логіки, дає метафізичні основи логічної торії. До ідей логіки залучено поняття про істинне, яке містить поняття про Благо, про Бога. Саме такі ідеї дозволили В. Карпову стати реформатором духовно-богословської традиції в світсько-філософську.

#### **Список використаних джерел:**

1. Карпов В. Н. Введение в философию / В. Н. Карпов. – СПб. : Типография И. Глазунова и К°, 1840. – 146 с.
2. Карпов В. Н. Систематическое изложение логики / В. Н. Карпов. – СПб. : Типография Якова Третья, 1856. – 314 с.
3. Карпов В. Н. О самопознании / В. Н. Карпов. – СПб., 1860.
4. Памяти В. Н. Карпова, заслуженного профессора Санкт-Петербургской академии / В. Н. Карпов. – СПб. : Типография Департамента Уделов, 1868.

Надійшла до редколегії 13.01.17

**Л. А. Самойленко**

### **ПРОБЛЕМА ВЗАИМОСВЯЗИ ЛОГИКИ И ПСИХОЛОГИИ В КОНЦЕПЦИИ В. КАРПОВА**

*Анализируется авторский подход В. Карпова, представителя духовно-академической философии XIX ст., к логическому знанию. Для определения взаимосвязи логики и психологии в его концепции в статье рассмотрена трактовка таких философских терминов, как познание, логика, психология, самопознание.*

*Ключевые слова: логика, психология, познание, самопознание, мышление.*

**L. O. Samoilenko**

### **THE PROBLEM OF CONNECTION OF LOGIC AND PSYCHOLOGY IN V.KARPOV'S PHILOSOPHY**

*The V. Karpov's approach to logic was investigated in the paper. In order to clarify the connection between logic and psychology in this article V.Karpov's view on interpretations of such philosophical notions as self-knowledge, psychology, logic and cognition were considered.*

*Keywords: logic, psychology, cognition, self-knowledge, thought.*

## **НОВА МУЗИКА – НОВА РЕЦЕПЦІЯ**

*Досліджується проблема рецепієнтальності нової музики ХХ ст. Проаналізовано сучасні версії класифікації суб'єктів музичного сприйняття. Досліджено основні канали популяризації нової музики на українських теренах.*

*Ключові слова: нова музика, рецепція, музичний експеримент, нова музична виразність, чуттєвість.*

Будь-які новації в мистецтві, прокриваючи двері в прийдешнє, змушують по-справжньому усвідомити попереднє. Це, звісно, стосується і музики, чий магічний вплив на людину порівнюють із Великим атрактором – могутнім центром тяжіння Всесвіту, відкритим ученими наприкінці ХХ ст. Урешті, полем дослідження музики, хоч би яка навігація обиралася, залишається при-таманна їй діалектика, де нове завжди є наслідком розв'язання суперечностей. Ця діалектика у свій час сформувала видову гомогенність музики, щоб згодом забезпечили гетерогенність її художнього життя.

Пов'язані з цим колізії народження нового можна прослідкувати на будь-якому зрізі музичного мистецтва, чий рух спричинений сутнісним прагненням максимальної виразності. Фактично музика живе, рухається, пульсує у просторі людської почуттєвості, чії амплітуди "замовляють" відповідні медіатори. Їх множинність – свідчення складності та багатства людини, відкритої до світу, сутнісно домірної його безмежжю, здатної попри власну короткочасність не спиняти рух вдосконалення. Ось чому аналітика музики має широкий спектр підходів, не обмежений вивченням "творчих мук" композитора та інтерпретативних зусиль виконавця. Зокрема, з легітимацією експериментальної музики питань, що чекають вирішення, побільшало. Свій евристичний потенціал виявила рецепієнтальна складова: за межами декларацій про особливу чутливість людини до музики вона заявила себе її продуктивною силою. З часів авангарду рецепієнт музичних новацій привертав до себе все більше й більше уваги, доки дискурс вивчення художніх новацій не став платформою для його наступного аналізу. Це актуалізувало зроблене колись; під прискіпливим кутом отримані висновки набули нового сенсу, утверджуючи переконання, що сучасне музичне сприйняття не може обмежуватись "музичним словником", засвоєним епохою – інтонаціями, що звично викликають насолоду [2, с. 207].

З іншого боку, сама практика рецепції активно нарощує власний дискурс, потребуючи відповідного естетичного втручання. Наприклад, одним із важливих запитів до теорії є зростання експертної функції рецепієнта. Не секрет, що його реакції системно відслідковуються композиторами, музичними критиками, промоутерами, передусім – дотичними до музичного експерименту. Підйом чи згасання слухацького інтересу сприймається ними не інакше, як вердикт.

Музична практика веде перед і, урешті, не дає остаточно схибити в тій чи іншій її оцінці. Наприклад, читаючи інтерв'ю відомого українського композитора Мирослава Скорика про стан популяризації та виконання авангардної музики, людина, далека від неї, звичайно, сприйме за істину його твердження про "казус", що вийшов з нею: "...у свій час нею сильно захоплювалися, проводили спеціальні фестивалі. А в останні роки вона стала отримувати все менше і менше схвалення у публіки. Якщо подивитися на те, що зараз звучить на концертах, то так званий авангард забирає всього близько 1% музики, яка виконується. Решта – це класика" [14]. Однак із цією думкою не погодиться той, хто існує в аурі авангардного впливу, чію чуттєвість хвилює легітимований авангардом й підхоплений постмодерном музичний експеримент, той, хто є лише одним із великої кількості прихильників музики, номінованої як експериментальна. Не випадково вона стабільно потрапляє у фокус пильної уваги організаторів музичних заходів, адже має свою вірну аудиторію, готову і здатну її сприймати. Ця аудиторія заслуговує на спеціальне вивчення, адже в царині мистецтва рухається дослідним шляхом, спрямовуючи свої пізнавальні зусилля як назовні, так і вглиб себе. Сутнісна людська спільність робить ці спроби загальнозначущими та в антропному плані проєктивними.

При цьому проблема реципієнта так званої нової музики – авангардної і постмодерної – досліджена вкрай мало, що стосується і вітчизняної естетичної думки. Наявні штудії мають переважно музикознавчий характер і не вдаються до метаресурсів естетики. Публіцистика, яка останнім часом охоче експлуатує цю проблему, також не дає і не може дати вичерпні, фахово обґрунтовані відповіді на непрості виклики цієї музики, а надто – здійснити аналіз складного світу її слухача.

Одним із підходів, здатних забезпечити необхідну аналітику, є, на наш погляд, спроби класифікувати суб'єкти музичного сприйняття. Оригінальною спробою в цьому плані видається "Соціологія музики" Т. Адорно, де запропоновано авторську типологію слухача, що не втратила актуальності і сьогодні. Сам по собі дотик дослідника рівня Адорно до питань музичної рецепції є надзвичайно промовистим і мав би стати сигналом для послідовників.

Досить обґрунтованою та на тлі адорнівської менш переконливий вигляд має версія класифікації слухачів, запропонована американським дослідником Аароном Коплендом.

Могли, та не стали точкою нового відліку й польові дослідження рецепції музичного авангарду, здійснені російською дослідницею А. М. Папеніною ("Музичний авангард середини ХХ ст. і проблеми художнього сприйняття"): наведені нею дані, виведені за межі естетико-філософської юрисдикції, залишились попри необхідність узагальнення констатацією наявних фактів.

Інший, на наш погляд, перспективний, підхід апробує російський культуролог і музикознавець В. Брайнін-Пассек, що у своїх статтях "Про постмодернізм, кризу сприйняття і нову класику" та "Сучасний слухач

серйозної музики – хто він?" розглядає слухача як константу руху музики, історичних процесів змін її мови.

Варто зазначити, що будь-який сутнісно орієнтований аналіз музики не може оминати специфіку її рецепції, яка є проявом її природи. Цілком природно, що, розглядаючи "нову віденську школу" як колиску музичного авангарду [12] й працюючи з такими персоналіями, як А. Шенберг, А. Веберн і А. Берг, ми також рухались у контексті їх сприйняття. Сьогоднішня увага науковців до рецепції музичного твору якнайкраще підтверджує правильність обраного нами шляху. Уже перше наближення до проблеми ставить як першорядні завдання виявлення характеристик та компетенцій слухачів – прихильників сучасної експериментальної музики і каналів-медіаторів, що уможливають зустріч з нею "вживу".

У розробці зазначеної проблеми слід урахувувати і питання її популяризації, яку пропонують небайдужі ентузіасти, музиканти та слухачі, виводячи експериментальну музику авангарду та постмодерну на потужні музичні майданчики поряд із виконанням сучасних академічних творів; проводять лекції, воркшопи. На головних фестивалях сучасної академічної музики, що відбуваються в Україні – "Kiev Contemporary Music Days", "Контрасти", "Фестиваль нової музики "Ухо"", одеський фестиваль "Два дні і дві ночі нової музики", фестиваль "Гольфстрім" – поряд із визнаною європейською класикою можна почути класику нової музики Л. Беріо, К. Штокхаузена, П. Булеза, О. Мессіана, С. Райха, а також і молодих експериментаторів-сучасників.

Показовим є те, що більша частина концертів у фестивальных рамках пройшла з аншлагом, залучивши українського слухача в загальносвітовий музичний контекст.

Наявність стійкого суспільного попиту на нову музику і, звісно, грамотний менеджмент дозволили музичному агентству УХО вийти на свого слухача за межами столиці, реалізувати в 2015 р. свій уже традиційний фестиваль в Одесі, Харкові, Львові [16].

"УХО" має власний ансамбль, очолюваний італійським диригентом Луджі Гаджеро. Цікавою особливістю виступів цього ансамблю є наявність такого формату діалогу з аудиторією, як "відкриті репетиції". На цих заходах диригент звичну для ансамблю робочу атмосферу репетиції поєднує з коментарями, адресованими присутнім.

Уривки творів, що їх виконують музиканти, диригент намагається пояснити через власний досвід їх переживання. Його коментарі сповнені метафорами, алюзіями, конотаціями до різних епох, музичних напрямків, звучань різних предметів. Обраний диригентом формат "роботи" з експериментальною музикою спрацьовує якнайкраще, допомагаючи невідготовленому реципієнту коректно налаштувати фокус своєї уваги.

"Відкриті репетиції" створюють атмосферу, що дозволяє подолати дистанцію між публікою і виконавцями. Домінує почуття невимушеності, спільне для всіх учасників діалогу: слухача-глядача, музикантів, диригента. Для музикантів це також можливість безпосереднього зворотного зв'язку з

публікою, перевірка своєї виконавської майстерності. Що ж до слухача, то він отримує нагоду оцінити репетиційний процес зсередини.

Зауважимо, що "відкриті репетиції" є поширеною у світі формою виконання, а на західній сцені давно стали традиційними. Проте на вітчизняній музичній ниві це явище все ще продовжує викликати подив.

Вхід на подібні заходи є принципово безкоштовним або має символічну вартість, що дозволяє залучати більш широку аудиторію, передусім молодь, виховуючи покоління тих, хто буде розумітися на будь-якій нетрадиційній музиці. Музичні мікси, що їх організує "УХО", поєднуючи на своїх заходах музику західного авангарду і постмодерну (Дж. Кейджа, К. Штокхаузена, С. Райха, С. Губайдулліної, О. Мессіана, Ж. Грізе та ін.) з авангардною музикою вітчизняних музикантів, зокрема гуртка "Київський авангард", представленого Валентином Сильвестровим, Леонідом Грабовським, Віталієм Годзяцьким, Віталієм Пацьорою, Володимиром Губою, Володимиром Загорцевим. Концерт їхньої музики 21.02.2016 р. став яскравою сторінкою виставки "Мистецтво українських шістдесятників. Можливість музею" у Національному музеї України.

Як вид мистецтва, музика, природно, потребує реципієнта, що є умовою її існування та культурно-історичної легітимації.

У найпростішій формі стосунки композитора-експериментатора та його слухачів розглядають зазвичай у трьох можливих сценаріях: композитор своїм новаторством випереджає слухачку аудиторію, відстає від її уподобань або відповідає їм. Та в будь-якому варіанті ці стосунки мають діалектичну природу, а експертність реципієнтів дає поштовх до якісних змін музичної тканини.

Може здатися, що композитори завжди радикальніші у своєму прагненні оновити мову, ніж аудиторія, яка їх слухає. Однак не завжди це так. Це важко уявити, але Баха насправді не визнавали його сучасники через старомодність. Позбутися подібних колізій в аналізі процесів музичного розвитку намагається згадуваний раніше В. Брайнін-Пассек, запропонувавши прийняти його наступну періодизацію: до XIX ст. – загальноєвропейська музична мова та її національні діалекти; XIX ст. – національні музичні мови та їх діалекти у вигляді мов окремих композиторів; XX ст. – індивідуальні музичні мови та їх діалекти у вигляді мов конкретних творів [3].

Ми погоджуємося з дослідником у визнанні музикотворчих стимулів XX ст., показових для композиторів-експериментаторів: алеаторика, додекафонія, мікрохроматика, обертонова музика тощо зберігали і звеличували особу композитора-творця, що самостверджувався, експериментуючи з музичною тканиною. Однак це пріоритети сучасності. Аудиторія ж музики XVII–XIX ст. була більш наївною, більш схильною до ідеалізації. Музика бароко, класицизму, романтизму орієнтувалася на красу звучання, на прекрасні душевні пориви і театральне страждання. Сучасна людина не є релевантною цьому мистецтву. Як слушно зазначає В. Брайнін-Пассек, проблема полягає не лише в тому, що сприйняття класики, а надто "класичного модерну" потребує серйозної

"мовної" підготовки, а і в тому, що сучасна людина не вірить тому, що є просто красивим: "Краса уявляється їй ненатуральною, вірші в риму – фальшивими" [4, с. 75].

Слід констатувати, що академічна музика, активно розвиваючись протягом віків, у ХХ ст. синтаксично ускладнюється, відмовляється від звичних засобів виразності, стаючи недоступною для все більш широкого кола слухачів. Паралельно з цими процесами на початку століття успішно розвиваються джаз, естрада, вступаючи в суперечки з академічною традицією й демонструючи відносну синтаксичну простоту. Ця тенденція унаочнила розрив, що існував і в попередні епохи, та не був очевидним.

Перші авангардисти на початку ХХ ст. не могли і мріяти про повні концертні зали та багатомільйонну аудиторію. Лише через десятки років завдяки титанічним зусиллям музикантів та фаховому менеджменту авангардна музика почала повертати свою публіку, завойовуючи все більше й більше своїх щирих прихильників. Слід визнати відновлення у правах музики експерименту, що встигла виховати не одне покоління слухачької аудиторії. За останні кілька років відчула це і Україна. Темпи та впевненість її поступу вселяють оптимізм щодо формування по-справжньому сучасного слухача, що не поступається у доступі до музичного матеріалу слухачу з Америки, Азії чи Європи. Різниця лише в можливості чути його наживо чи за допомогою технічних посередників. (Неспровстним є факт, що прискорення глобалізаційних процесів, пов'язане з розвитком медіакомунікацій, зокрема Інтернету, відкривши максимальний доступ до інформації, суттєво збільшило музичну аудиторію).

Проте і тут відбулися позитивні зміни: український слухач, майже позбавлений раніше живого контакту з експериментальною музикою, яка була доступна лише вузьким колам українських музикантів та меломанів, тепер може долучитися до відповідного дійства тут, в Україні, на відкритих концертних площадках, у виконанні своїх співвітчизників.

Проте всі, хто знайомий з експериментальною музикою авангарду і постмодерну погоджуються з тим, що для її сприйняття потрібна специфічна "внутрішня оптика", що не з'являється сама по собі, вимагаючи відповідного розвитку та виховання. При цьому слід урахувати, що музика, справді, "...з найбільшою силою впливає на емоційну сферу людини, "заряджаючи" слухача тими чи іншими настроями, "вселяючи" певні емоції" [13, с. 131], вона "має бути почутою і зрозумілою слухачам" [13, с. 128]. У цьому плані авангардна і постмодерна музика перебуває в особливому становищі, зумовленому специфічністю її звучання.

Для підтвердження нашої думки щодо того, що ця особлива музика потребує особливого ставлення, наведемо результати соціологічного дослідження, проведеного серед представників різних професійних груп. Російська музикознавиця А. М. Папеніна пропонує дані опитування серед трьох груп студентів СПбГУ загальною кількістю 78 осіб:

– майбутніх звукорежисерів, що закінчили повний курс музичного училища;

- майбутніх режисерів мультимедіа, що мають мінімальні музичні і хороші художні знання;
- майбутніх економістів, що не мають спеціальної музичної і художньої освіти.

Експертним матеріалом цього дослідження стали аудіозаписи творів західного музичного авангарду 1950–1960 рр., що належать до різних його течій. Було представлено такі твори: П. Булез "Молоток без майстра", Д. Лігеті "Continuum", Ф. Бейль "Hommage a Robur", Д. Лігеті "Пригоди", А. Аймерт "Звуковий етюд I", Я. Ксенаксис "Metastasis".

Для дослідження було обрано 24 шкали:

- 1) приємна – неприємна;
- 2) пишна – сувора;
- 3) повторювана – різноманітна;
- 4) хаотична – упорядкована;
- 5) поверхнева – глибока;
- 6) пасивна – активна;
- 7) проста – складна;
- 8) розслаблена – напружена;
- 9) очевидна – хитромудра;
- 10) серйозна – проста;
- 11) статична – динамічна;
- 12) ясна – похмура;
- 13) унікальна – банальна;
- 14) емоційна – раціональна;
- 15) потворна – прекрасна;
- 16) щира – нещира;
- 17) погана – хороша;
- 18) інтимна – відчужена;?
- 19) розпливчата – чітка;
- 20) звичайна – незвична;
- 21) закономірна – випадкова;
- 22) сильна – слабка;
- 23) заспокоююча – збуджуюча;
- 24) повна – порожня.

За результатами опитування в "ознакову карту" авангардної музики були послідовно делеговані такі її характеристики:

- сильна, активна, емоційна, збуджувальна, напружена;
- складна, хаотична, похмура, випадкова;
- незвична, унікальна [11, с. 125].

Цей спектр розкриває контакт з реципієнтом як надзвичайно складну і відповідальну роботу, зважаючи, зокрема, на можливий негативний вплив нової музики, передусім авангардної, яка деякими дослідниками розглядається лише як прояв шуму (Б. Любан-Плоцца, Г. Побережная, О. Белов) [10, с. 17].

Авангардні твори, справді, схожі на какофонію, а не на звичну для всіх класичну чи поп-музику, орієнтовані на "обслуговування" людської потреби в насолоді від музики.

Нова музика своєю спрямованістю на експеримент, на опозиційність до традиційних музичних канонів багато в чому уможливила сміливий



творчий пошук, визначивши подальший розвиток музики. Наприклад, для її розуміння треба робити інтелектуальні й загалом духовні зусилля, виховуючи в собі культуру музичного сприйняття. Можливо ж це на шляху звільнення від стереотипів, від схематизації оцінок, відкриваючись до нового себе за посередництвом музики. Це передбачає серйозну роботу: багаторазове прослуховування експериментальних творів з акцентованою увагою до засобів виразності, нових смислових зв'язків, нюансів виконання [5, с. 186–187] і, звісно, з усвідомленням того, що таке прослуховування "породжує в нас нову роботу думки і нове почуття" [8, с. 379–380]. Урешті, від наполегливості слухача, від міри активності його співпереживання, від багатства його музичного досвіду залежить художня доля музичного послання. Чути це означає по-справжньому цінувати мистецтво.

Саме цей тип слухача мав на увазі Т. Адорно, надаючи йому назву слухача-експерта. У його актуальній і сьогодні класифікації типів ставлення до музики саме йому віддається пріоритет попри незначну кількість його представників, обмежених, на його думку, вузьким колом професійних музикантів. Ідеться про свідомого слухача, з поля уваги якого нічого не вислизає і який розуміється та тому, що чує. В ідеалі, слідкуючи за розгортанням найскладнішої музики, слухач-експерт має відчувати й прозоро бачити як будову її мовної структури, так і її зміст.

Другий тип визначається автором як хороший слухач. Як і перший, він судить не за критеріями престижу або смаку і володіє музичною логікою несвідомо. Його розуміння музики можна порівняти з розумінням рідної мови. За Т. Адорно, провідна характеристика цього типу – уміння безпосередньо слідувати за музичної думкою. Як зазначає філософ, хороший слухач – рідкість на всьому просторі історії музики.

Третій тип – освічений слухач-споживач культури. Він багато слухає, добре поінформований про музичне мистецтво, поважає музику як культурне надбання і як можливість співвіднести себе з певною соціальною групою. Однак його любов до музики зводиться до очікування красивих мелодій і величних моментів, а глибокі пізнання у музичній сфері – до статусу авторів та виконавців. Цей тип слухача, за Т. Адорно, непоширений, та є ключовим при розгляді сучасної культури. Саме він формує стандарти слухачького сприйняття, позиціонуючи себе як еліта, водночас вороже ставиться до новацій, беручи за еталон апробовану класику, чим, звісно, обмежує розвиток музичної культури.

Поруч із освіченим слухачем-споживачем культури Т. Адорно ставить тип емоційного слухача, що в рецепції керується особистими симпатіями, незалежними від якості об'єкта: "слухання музики стає для нього, по суті, засобом вивільнення емоцій, пригнічуваних або стримуваних нормами цивілізації, часто джерелом ірраціональності, яка тільки й дає змогу аби щось відчувати людині, раз і назавжди зануреної в раціональну машину самозбереження" [1, с. 15]. Цей тип є численним, а сприйняття музики для нього – спосіб утечі від навколишньої дійсності.

Ресентиментний слухач, що відтворює минулі форми реакції на музику – п'ятий тип слухача, виокремлений Т. Адорно. Його позиція реак-

ційна, він схильний сприймати музичні імена і твори як фетиші, пильно стежачи за точністю відтворення музичних текстів культури, утрачаючи при цьому їх глибокий сенс. Звісно, він не сприймає імпровізаційність та будь-яку іншу свободу музичної думки.

Шостий тип слухача – той, що розважається – продукт масової культури, що чекає від музики комфорту і розслаблення. Кількісно цей тип переважає, знаходячи чесноту у своїй посередності.

Завершальний тип представляють люди, байдужі до музики й мистецтва загалом. Джерела такої байдужості філософ знаходить у вадах естетичного виховання, здатного мистецтво взагалі позбавити публіки. Для Т. Адорно всі ці типи слухачів мають транскультурний і трансісторичний характер, залишаючись чинними на всьому просторі музичних практик. Вони вказують не лише на сталість колізій музичного сприйняття, а й на моделі їх розуміння та шляхи можливого вирішення.

Проте варту дискусії теза щодо існування байдужого до музики слухача, адже музика є безпосереднім проявом людської почуттєвості, і щоб зазвучати в кожному взагалі не потребує посередників. Є надія й на те, що представників першого і другого типів побільшає, особливо тоді, коли експериментальна музика, апробована авангардом й постмодерном, стане складовою музичної класики.

Резонує з типологією Т. Адорно аналіз процесу музичної рецепції, здійснений Аароном Коплендом в його "What to Listen for in Music". Розбивши його на складові, він виокремлює три площини людського слухання музики:

1) Чуттєва площина – ми чуємо музику, не думаючи і не аналізуючи, нехтуючи питаннями її виразності. Це найпростіший спосіб слухання – просто заради задоволення від музичного звуку, від музики як приємного фону свого буття. Сучасним аналогом такої музики є *lounge* – легка, спокійна, фоновіа музика, покликана створювати відповідну приємну атмосферу.

2) Виразна площина – слухачі шукають у музиці смислового навантаження, намагається вловити композиторський задум, його емоційне навантаження, надаючи свої суб'єктивні оцінки. Усю складність питання виразних можливостей музики автор намагається передати в таких рядках: "Усю проблему можна сформулювати дуже просто, запитавши: "Чи існує сенс музики?" Моя відповідь на це була б: "Так". "Чи можете ви в багатьох словах пояснити, у чому ж її сенс?" Моя відповідь на це буде: "Ні". У цьому і полягає складність." [15]

3) Чисто музична площина – вимагає повної зосередженості на прослуховуванні. У цьому плані музика існує в назвах нот і маніпуляцій з ними. На цій площині слухач зважає на всі музичні аспекти – тон, ритм, темп, мелодію, гармонію, структуру тощо. А. Копленд зауважує, що професійні музиканти зазвичай настільки захоплені відтворенням нотних нюансів, що забувають про рівень смислів музичної композиції, про те, що вона має бути донесеною слухачеві.

Для А. Копленда ідеальний слухач одночасно перебуває і "усередині" і "ззовні" музичного твору, стаючи як на позицію критика, так і отримуючи задоволення від музики, слідкуючи за всіма музичними переходами – майже як композитор у момент створення твору. В ідеальному слухачеві третя площина має органічно поєднуватись із другою.

Типологізацію реципієнтів музичного твору здійснюють також психологи і практики мистецтва. Музикознавець-психолог Д. Кірнарська поділяє слухачів на три категорії, взявши за критерій знання про музику:

- музиканти-професіонали – ті, хто працює в цій сфері;
- немусиканти з досвідом роботи в цій сфері – ті, хто навчався нотній грамоті, грі на якомусь інструменті;
- немусиканти без будь-якого досвіду музикування [9, с. 12]

До складнощів рецепції авангардної музики звернувся й Валентин Сильвестров, один із лідерів групи "Київський авангард", що стала відомою громадськості на початку 1960-х років як борець проти радянської консервативності в царині музики. Піддана шаленій критиці та остракізму, вона разом зі своїми прибічниками намагалась зберігати творчу незалежність та самобутність, даючи волю творчому експерименту всупереч тиску і обмеженням. Професійний музикант, добре знайомий з виснажливістю своєї роботи, В. Сильвестрова зазначає: "Складність авангарду полягає в тому, що під час прослуховування музики наростає відчуття, наче музиканти трошки пограли цього, а потім ще трошки пограли іншого, а потім ще трошки пограли цього" [7, с. 70]. За цим прихована маса питань, небайдужих для тих, хто, ризикуючи власним професійним іміджем, продовжує експериментувати.

Продукт таких зусиль – нова музика – безперечно, потребує всебічного вивчення, маючи великий людинознавчий потенціал. Рівною мірою це стосується автора креативного меседжу разом з його провідниками і суб'єкта музичної рецепції. Ці напрями процесу різні, але не є альтернативними. Навпаки, своєю взаємодією вони, власне, і забезпечують його цілісність, ту цілісність, що живиться сутнісними інтенціями людини.

На жаль, цей висновок здатний лишитися декларацією без вивчення явища рецепції в музиці з позицій сучасних знань. До того часу питання її справжніх смислу та значення залишаться закритими, як, зрештою, і досліджена В. С. Гриценко "таємниця вторинного імпульсу, що, спрямовуючись від реципієнта до митця, здійснює його креативну реактивацію" [7].

#### **Список використаних джерел:**

1. Адорно Т. Избранное: Социология музыки / Т. Адорно. – М. ; СПб. : Университетская книга, 1998. – 445 с.
2. Асафьев Б. Музыкальная форма как процесс / Б. Асафьев. – Л. : Музыка, 1971. – Кн. 1, 2. – 376 с.
3. Брайнин-Пассек В. О постмодернизме, кризисе восприятия и новой классике / В. Брайнин-Пассек // Новый мир искусства. 2002. – № 5/28. – С. 7–10.
4. Брайнин В. Современный слушатель серьезной музыки – кто он? / В. Брайнин // Южно-Российский музыкальный альманах. – Ростов-на-Дону, 2007. – С. 73–76.
5. Волкова Е. Произведение искусства в мире художественной культуры / Е. Волкова. – М. : Искусство, 1988. – 240 с.

6. Гриценко В. С. Реактуалізація проблеми художньої рецепції сучасними арт-практиками / В. С. Гриценко // Дні науки філософського факультету – 2016 : матеріали доповідей та виступів Міжнар. наук. конф., 20–21 квітня 2016 р. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2016. – Ч. V.
7. Дождається музики. Лекції-беседи. – Изд. 2–е. – К. : Дух і літера, 2012. – 368 с.
8. Ерохин В. В. De musica instrumentalis: Германия 1960–1990 / В. В. Ерохин // Аналитические очерки. – М. 1997, – 399 с.
9. Кирнарская Д. К. Музыкальное восприятие / Д. К. Кирнарская. – М. : Кимос–Ард, 1997. – 157 с.
10. Любан-Плоцца Б. Музыкальная психика: Слушать душой / Б. Любан-Плоцца, Г. Побе-режная, О. Белов. – К. : "АДЕФ-Украина", 2002. – 200 с.
11. Папенина А. Н. Музыкальный авангард середины XX века и проблемы художественного восприятия / А. Н. Папенина. – СПб. : Изд-во СПбГУП, 2008. – 152 с.
12. Свистун В. В. "Нова віденська школа" – колиска музичного авангарду / В. В. Свистун // Вісн. Держ. акад. кер. кадрів культури і мистецтв.– 2012. – № 3. – С. 55–60.
13. Сохор А. Н. Музыка как вид искусства / А. Н. Сохор. – М. : Музгиз, 1961. – 134 с.
14. "Известный композитор рассказал, почему в Украине растет интерес к классической музыке...": інтерв'ю [Електронний ресурс] / НВ № 25, 2015. – Режим доступа : <http://nv.ua/publications/izvestnyj-kompozitor-rasskazal-pochemu-v-ukraine-rastet-interes-k-klassicheskoy-muzyke-60808.html>
15. Copland A. What to Listen for in Music. Signet, 1999 [Electronic resource]/ – Access mode : [http://www.jarredantonacci.com/uploads/7/8/3/2/7832893/copland\\_excerpt.pdf](http://www.jarredantonacci.com/uploads/7/8/3/2/7832893/copland_excerpt.pdf)
16. Рівень звуку: як нова академічна музика набирає популярність в Україні [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://platfor.ma/magazine/text-sq/opinion/vse-guchnishe/>

Надійшла до редколегії 10.01.17

**В. В. Свистун**

### **НОВАЯ МУЗЫКА – НОВАЯ РЕЦЕПЦИЯ**

*Исследуется проблема рецепиентальности новой музыки XX в. Проанализированы современные версии классификации субъектов музыкального восприятия. Исследованы основные каналы популяризации новой музыки в Украине.*

*Ключевые слова: новая музыка, рецепция, музыкальный эксперимент, новая музыкальная выразительность, чувственность.*

**V. V. Svistun**

### **THE NEW MUSIC – THE NEW RECEPTION**

*The problem of perception of new music of the twentieth century is examined. The article gives analysis of the modern version of the classification of musical perception. The basic channels of popularization of new music in Ukraine are examined.*

*Keywords: new music, reception, musical experiment, new musical expressiveness, sensuality.*

## **"АМЕРИКАНСЬКИЙ СОКРАТ": ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ ВІЛЬЯМА ПЕННА**

*Здійснено дослідження основних філософських поглядів засновника колонії Пенсильванії в Америці Вільяма Пенна. Визначено джерела філософування мислителя, серед яких найбільш пріоритетними стали праці античних авторів, зокрема Сократа. Розкриваються основні світоглядні позиції, котрі проявилися у вигляді збірки афористичної мудрості "Деякі плоди усамітнення" ("Some Fruits of Solitude", 1682), яка містить як теоретичні роздуми, так і практичні настанови.*

*Ключові слова: американська філософія, Вільям Пенн, практична філософія, Бог, особистість.*

Життя та творчість відомого квакера Вільяма Пенна (William Penn, 1644–1718) активно досліджуються американськими істориками, філологами, культурологами та богословами. Утім, варто зазначити, що філософські погляди мислителя залишаються поза увагою істориків філософії, незважаючи на те, що його ідеї вплинули на світогляд жителів не тільки Пенсильванії, але й здійснили вплив на інтелектуалів інших колоній в Америці. Серед англомовних дослідників релігійних, соціальних та політичних поглядів В. Пенна варто назвати В. Діксона, Б. Добреє, М. М. Дюнна, В. Ноубла, Дж. Пауела, Г. Фантеля, Б. Фрума та ін. Вітчизняні дослідники та дослідники з країн СНД, такі як Т. В. Алентьева, А. І. Герцен, С. Ісаєв, Т. А. Павлова та інші зосередились на політичних ідеях лідера колонії та історії його правління. Доцільно буде відштовхуватись від однієї з головних ідей статті С. В. Руденка "Теоретичні проблеми розвитку історії української філософії у сучасних дослідженнях (ідея "філософії історії української філософії" С. Йосипенка)", у якій автор зазначив: "умовою розуміння загальнозначущої філософської ідеї є аналіз того контексту, у межах якого вона сформувалась" [2, с. 81]. Наприклад, для широкого загалу В. Пенн відомий як автор афоризмів та житейської мудрості, але його висока ерудованість та талант мислителя створили унікальне, актуальне й в сьогоденні вчення.

Досліджуючи філософські погляди В. Пенна, варто спершу визначити в тезовому вигляді деякі біографічні відомості та історичні події, які зумовили формування унікального світогляду мислителя. Наприклад, у XVII ст. розбудова колоній у Новому світі охопила майже все східне узбережжя Північної Америки. На півдні "Лондонська Віргінська компанія" активно розвивала першу, засновану в 1607 р., колонію "Вірджинія" (отримала назву на честь відомої королеви Єлизавети). Наступною була "Плімутська компанія", яка заселила північні береги континенту. У центрі, на своєрідному перетині територій, оселилися як англійці, так і голландці та німці, котрі і заснували Новий-Амстердам (відомий сьогодні як Нью-Йорк), а також тут виникла колонія під назвою Пенсильванія, опосередковано названа на честь її засновника В. Пенна. Окрім офіцій-

ної мети всіх колоністів, яка полягала в поширенні християнства, компанії отримували досить мирську ліцензію на пошуки та видобуток ресурсів (золото, срібло, мідь тощо). Поширення християнства передбачало відправлення у новий світ освічених людей, які змогли б нести слово Боже серед народів, утім, суттєва віддаленість нововідкритих земель приваблювала не тільки місіонерів, але й вільнодумців, які прагнули знайти ідейний прихисток.

Поки розвивалися перші колонії в Америці, Європа переживала епоху великих соціальних, політичних та релігійних потрясінь. У XVII ст. релігійний діяч на ім'я Джордж Фокс (George Fox, 1624–1691), який не поділяв поширених релігійних поглядів свого часу, заснував нову "Релігійну громаду Друзів" під назвою *квакери*. Дж. Фокс відмовлявся вживати слово "церква", вважав, що Бога можна знайти не серед церковних стін, а в серці людини, і через це полюбляв молитися у саду (що стало традицією квакерів). Хоча квакери (дослівно – ті, що тремтять) використовували Біблію як путівник та мірило всього на світі, вони також вважали, що слід керуватися власним "внутрішнім провідником" [9] у розв'язанні всіх життєвих проблем. Філософсько-релігійні погляди квакерів сформувалися під впливом різних релігійних, політичних та соціальних ідей та течій того часу, серед яких можна відмітити лютеранство, кальвінізм, німецький містицизм, пієтизм, пуританізм, пресвітеріанство. Останній зіграв, чи не найбільшу роль у формуванні світоглядних позицій В. Пенна. Освіту майбутній засновник колонії здобув у граматичній школі в Англії, згодом він навчався в коледжі Крайст-Черч, що у Оксфорді, де й ознайомився з класичною літературою. Професор англійської літератури університету Лідс Бонамі Добреє (Bonamy Dobrée, 1891–1974) написав книгу "Вільям Пенн: Квакери та Піонери", у якій описав життя та погляди В. Пенна у цей період життя: "У мене не було родичів, схильних до настільки усамітненого та духовного способу життя. Я був дитиною-одиначком. Дитиною, схильною до роздумів, і я відчув божественну присутність" [5, р. 9]. Видається цікавим той факт, що квакери, які офіційно називалися "Релігійною громадою друзів", повернули до свого вчення увагу любителя споглядального і усамітненого життя. Духовні розвідки власного внутрішнього світу відкрили В. Пенну привабливість вчення квакерів, і з 1668 року він увійшов до їхніх лав, почав проповідувати, через що посварився з власним батьком. Результатом його етичних та релігійних розмислів стало написання вільнодумної роботи під назвою "Потрясіння основ, зведених на пісках" (*пер. Я. А. Соболевського*) ("The sandy foundation shaken", 1668), за яку його посадили за ґрати. Утім, багатомісячне ув'язнення не змінило поглядів мислителя, і навіть у неволі він продовжував філософувати й написав одну з найвідоміших своїх книг "Без хреста немає корони" ("No cross, no crown", 1669). Найважливішою ідеєю, на думку В. Пенна, яку сповідували квакери, була безумовна правдивість людини та особиста незалежність у думках і вчинках, що і сформувало, власне, його характер. Сталось так, що в 1670 р. батько В. Пенна помер, і залишений синові чималий спадок пі-

шов на потреби квакерів, адже тепер він отримав право на володіння територіями в Північній Америці. Так релігійний мислитель, мораліст, філософ усамітнення заснував як "притулок для вільнодумців" колонію, яку назвав – Пенсильванія (що дослівно, і одночасно поетично, з латини перекладається як "Лісова країна Пенна").

Подальший розвиток колоній був неоднорідний, так на противагу Новій Англії на території Пенсильванії приріст населення був зумовлений переважно іммігрантами з Європи. Тільки з Німеччини та Ірландії прибувало по 50–60 тисяч нових жителів, яких приваблювала політика релігійної толерантності та безкоштовні землі, які роздавав В. Пенн. Пізніше він проголосить: "Сам Господь ... дарував мені (колонію), щоб зробити її насінням (богообраного) народу" [6, р. 149]. Цей "народ" мав стати тим, що зараз американці називають "плавильним котлом", який об'єднав би різні народи, різні мови, погляди, традиції на шляху формування єдиної нації. Для цього треба було створити, надрукувати та поширити практичні настанови, які допомогли би в реалізації плану В. Пенна.

Текстуальна спадщина філософа досить велика, налічує більш ніж сто робіт, усі вони переважно теологічного, морального та політичного характеру. У своїй "країні" В. Пенн намагався створити нове правове етичне суспільство, у якому влада походила б від народу, від окремої, наділеної розумом особистості. Наділяючи людину владою, сам В. Пенн вважає своїм обов'язком, як власник земель, обмежити не тільки свою владу, але й своїх нащадків. Таке відокремлення, усамітнення, шана нормам пуританської поведінки сформували світогляд мислителя, а його усамітнення дало плоди у вигляді книги під назвою "Деякі плоди усамітнення" ("Some Fruits of Solitude", 1682). На перших сторінках своєї книги автор звертається до читача зі словами: "...я надаю для вас цей посібник, цей плід усамітнення, що є своєрідним вченням, яке не всім до вподоби, хоча ніщо не вчить нас краще, ніж самотність. Деякі частини цього посібника є результатом серйозних роздумів, інші – спалахами ясності, написані для особистого задоволення, і зараз опубліковані для допомоги людям" [8, р. 15]. Свої розмисли філософ починає з аналізу невігластва (ignorance) як явища, стверджуючи, що багато людей приходять у цей світ та покидають його, так і не позбавившись невігластва. Для В. Пенна важливою характеристикою людини є майже сократична вимога самопізнання. І справді, люди вивчають науки, освоюють практики, вони схильні цікавитися палацами, парками, будівлями та іншими проявами людської культури, але через це захоплення втрачають інтерес до самих себе. Тут філософ використовує поширену за часів перших колоній метафору, точніше, порівняння людського тіла з будівлею, чи оселею для душі та розуму. Геометрія та архітектура відігравали важливу роль у світогляді колоністів, будучи, мабуть, найголовнішими та вельми необхідними науками. В. Пенн вважає, що освіта мусить бути спрямована не на виховання вчених, які багато розмовляють про речі, відірвані від життя, учити треба передусім, як бути людьми. Не стільки важливе знання, скільки розуміння природи речей. Від природи людина

схильна до вивчення механіки та фізики, це проявляється в потребі дитини гратися речами, тому, на думку мислителя, слід зосередитися на розвитку природних здібностей людини (*natural Genius*). Знання граматики та риторики, як і вивчення мов слід залишити для того віку, коли з дитини виросте знавець природи, справжній натураліст. Хоча риторика, на думку філософа, за своєю суттю справедлива, утім, її досить часто використовують задля зла, а не заради користі. Пошук істини наводить його на думку, що вона укорінена в мові, бо, по-перше, сам філософ закликає завжди казати правду, по-друге, двозначності призводять до хиби, а всяка неправда – до пекла. Істинне знання є справжньою скарбицею для В. Пенна, а розум є вмістилищем цього знання, тому той, хто володіє знанням корисний для інших. При цьому філософ розрізняє знання (*knowledge*) та судження (*judgment*), визнаючи більшу корисність першого, ніж другого, та корисність судження щодо себе самого. Так само і науки (для перших колоністів характерною рисою було ототожнення наук та мистецтв з терміном "Art") він цінує за їх корисністю, наприклад у 227 параграфі згадується, що давньогрецький філософ Сократ свою науку (філософію) заснував на практиці. Тому В. Пенн застерігає колоніста у спекулятивних роздумах не відірватися від реальності, а зосередитися на буттєвих проблемах та дослідженнях природи дійсності.

Природу В. Пенн поділяє на рівні, перший з яких – "небесний світ" (*The Heavens*), сповнений святими мешканцями, другий та третій рівні – це Земля (*Earth*) та Вода (*Waters*) з різноманітними істотами. "Світ містить мітки, залишені Творцем, ці знаки помітні всюди та зрозумілі дітям мудрості... Нарешті, якщо людина є покажчиком або конспектом [використовуються слова англ. "*Index*" та "*Epitome*", що в цьому випадку слід розуміти як "книга"] світу, як стверджують філософи, нам залишається виключно добре себе читати, щоб розуміти" [8, р. 24]. Оскільки Бог постає для протестантів непізнаним, розум безсилий перед його величчю, і лише інтуїтивне споглядання допомагає відчутти його близькість. І оскільки людина – це книга природи, пізнаючи людину, можна пізнати Світ.

Завдяки своїй теорії пізнання В. Пенн повною мірою розкриває своє етичне вчення. Аналіз філософ починає з першого в християнській теології поняття гордості (*pride*), яке притаманне людській натурі. У світі нема нічого, що належало б людині, тобто все, на думку мислителя, є власністю Бога та походить від Нього, а отже, усе, чим володіє людина, – це дари Бога, які потребують певних зобов'язань. Чим більше людина цінує речі, тим менша її шана Богові, ось так людина залишається на самоті зі своїм невіглаством. Філософ розмежовує поняття "цінувати" (*to estimate*) та "дорожити" (*to value*), стверджуючи, що людина не знає, як оцінити роль творця в своєму житті, оскільки не знає, як Ним дорожити. Перший термін синонімічний зі словосполученням "складати кошторис", що має прагматичний характер, другий же термін ближній до етичних понять. Таким чином автор намагається донести свою думку до конкретного читача, поселенців на своїх землях, які знають ціну праці, але інколи забувають про цінність Творця. Якби людина прагнула пізнати се-



бе, вона подивилася би на свої примітивні знаряддя для здобуття їжі та порівняла б їх з дуже складним органами власного організму, які перетравлюють їжу та забезпечують обмін речовин по всьому тілу. Подібне порівняння неякісної людської культури з неймовірними божими творіннями має, на думку мислителя, допомогти людині прийти до ідеї шанування Бога. Утім, людська природа суперечлива, і замість прагнути підкорятися Творцеві, людина прагне підкоряти інших людей, вона добре дбає про тіло, але про душу свою не дбає, вона рада запрошувати значних гостей до свого будинку, але буває байдужою щодо Бога. Усе це викликає в людині гординю, яка напряму пов'язана з невіглаством, і хоча людина, коли молиться, промовляє "Хай буде воля Твоя", насправді бажає реалізації власної волі [8, р. 29].

Подібній критиці піддає філософ поняття розкоші. Адже ми прикрашаємо власні будинки, харчуємо тіло найкращою їжею, утім, душу залишаємо голодною. Заважає людському щастю невідповідність можливостей до потреб, а це означає, що місце для щастя, на його думку, у наших руках. Слід зменшити власні потреби для того, щоб вони відповідали нашим потребам, що приведе до благополуччя людини. До нещастя призводить і розчарування (*disappointment*), утім, В. Пенн убачає у цьому не негативну, а позитивну роль. Усвідомивши, що особистісні невдачі – це насправді не зло, а благо, людина зможе відчути покірність (*resignation*) Богові. Критикує мислитель нарікання (*murmuring*) та осуд (*ensoriousness*), шанує милосердя (*charity*), ощадливість (*frugality*) та щедрість (*bounty*). Останні два поняття мислитель оцінює як корисні чи погані відповідно до їх застосування, а точніше, ощадливість та щедрість мають завжди доповнювати одна одну.

Скупість, на думку філософа, є корінням зла. Філософ описує ситуацію, коли людина була настільки жадібна, що під час хвороби не придбала недорогі ліки. У цьому випадку скупість проявилась у летальних наслідках як зло. Відомо, що квакери активно практикували терапію важкою працею, але вони не відмовлялись від лікарських засобів, на відміну від багатьох інших протестантських конгрегацій. У цьому проявляється турбота як щодо душі, так і до тіла. Скупість не притаманна друзям, а дружба – справжнє задоволення, яке може мати людина. Особливе значення поняття дружба проявилось у назві першого міста колонії. Коли В. Пенн заснував поселення, він вирішив дати йому грецьку назву "Φιλᾶδελφεία", що означає "Місто братської любові". Нині в цьому місті в Холі Філософії досі відбуваються засідання першого Філософського товариства, заснованого Бенджаміном Франкліном (Benjamin Franklin, 1706–1790).

Справжній друг, на думку філософа, завжди говорить відверто, радить правильно, допомагає радо, ставить терпляче, захищає сміливо, усе це є властивостями (*qualities*) справжнього друга, які описує В. Пенн у параграфі 111. Обирати собі друга варто так, наче обираєш дружину, щоб ваш союз був до скону літ. У всіх своїх поглядах мислитель дотримується своєрідної "золотої середини", і хоча сам він не коментує цього

методу, він прослідковується в тексті в тих пунктах, які зображують якісні характеристики того чи іншого явища. Наприклад, у порадах щодо будь-яких вчинків В. Пенн радить бути обережним, але не здаватися підозрілим, бути активним, але не скаженим, бути терплячим, утім, не байдужим. Така риса, як прагнення до порядку, була притаманна поселенцям. Завдяки цим поглядам квакери створили Пенсильванію фінансово успішною колонією. Квакери вірили в те, що життя має бути ощадливим, економним, і водночас вони були проти легковажності і марнотратства. І тому В. Пенн, будучи їхнім губернатором, другом і колегою, закликав поселенців бути ощадливими і працьовитими. Відомо, що задовго то того, як Б. Франклін почав видавати свій "Альманах бідного Річарда" ("Poor Richard's Almanack", 1732–1758), В. Пенн висловив, окрім необхідності в тяжкій, але святій праці, своєрідний девіз обачливості та здорового економічного глузду: "Збережений пенні – це зароблений пенні" [4, р. 60]. Його поглядам характерне звеличчування простої, але корисної роботи (*labour*): праця в саду (сад для квакера має важливе значення), домашня робота, робота в полі, праця ремісника. В. Пенн визнає дуалістичну природу людини, розуміючи, що тіло і дух потребують різних підходів для вивчення та турботи. Мислитель, звертаючись до внутрішнього світу людини, використовує поняття розуму (*mind*) та душа (*soul*). Перше належить до інтелектуальної сфери та пізнання, друге має справу з вірою та етикою. Одним із найважливіших плодів усамітнення є думка про необхідність внутрішньої та зовнішньої дисципліни (*discipline*) та зважених цінностей. Наприклад, звучить і відомий вислів: "Їжте, щоб жити, а не живіть, щоб їсти". На думку філософа, у цьому відмінність між людиною та твариною. Утім, ця фраза відома як вислів Сократа, наведений істориком Плутархом у творі "Як молода людина повинна читати поетів": "Non ut edam vivo, sed ut vivam edo". Так само відомо, що Діоген Лаертський ці слова Сократа написав таким чином: "Інші люди живуть, щоб їсти, а я їм, щоб жити".

Про освіченість В. Пенна вже йшлося вище, утім, завдяки уривку з його послання до дітей можна усвідомити справжню глибину філософської освіти мислителя. Він пише: "Я обрав мову Святого Письма; яка дана нам Святим Духом, Духом істини і мудрості, яка не потребує особливого мистецтва, але спрямована на розуміння. Проте благословенний принцип, вічне слово, яке я промовив до вас, і яке є те саме, що світло, дух, благодать й істина, уперше були світлом Піфагора, божественним розумом Анаксагора та добрим духом (*good spirit*) Сократа, принципами Тімея, богом в людині Герона; вічним, невимовним і досконалим принципом істини Платона; творцем і батьком всіх Зенона; і коренем душі у Плотіна. Усі їхні вчення про вічне Слово не потребують вишуканих слів. Внутрішній Бог Герона, Піфагора, Епіктета і Сенеки; геній Сократа і Тімея; світло і Дух Божий Платона; божественний принцип у людині Плотіна; божественна сила і розум Філона..." – ось із чийми творами радить молоді ознайомитися В. Пенн [7]. Будучи ознайомленим з творами античності та натхненим християнською аскезою, В. Пенн високо цінив усамітнення як шлях та умову внутрішнього пізнання. Давньогрецька любов до

мудрості чи християнська молитва потребують того, що греки називали "ἀναχωρεῖν εἰς εαυτόν" – "вихід у себе". У книзі французького історика античної філософії А.-Ж. Фестюжєра (André-Jean Festugière, 1898–1982) "Особиста релігія греків" ("Personal religion among the Greeks", 1954) (аналіз пасажу з Бенкету (175ab)) ідеться про одну історію, коли Сократа запросили на вечерю, але на півдорозі він, несподівано "піддавшись своїм думкам", відстає (гр. ἐαυτὸς πῶς προσέχοντα τὸν νοῦν, а це, на думку філософа те ж саме, що й ἀναχωρεῖν εἰς εαυτόν). Його кличуть, утім, він прагне усамітнення, помислити наодинці [3, с. 92]. На думку Сократа, душа повинна вчитися заглиблюватися в себе, іти всередину назустріч істині, так само і В. Пенн впевнений у користі усамітнення, адже мовою Святого письма – треба пізнавати все по плодам.

Дослідник західної філософії Бертран Рассел (Bertrand Arthur William Russell, 1872–1970), шукаючи джерела американської філософської культури, звернув увагу на специфічне явище американізму. Наприклад, перекладач та дослідник праць Б. Рассела Любов Боднарчук реконструює погляди британського філософа щодо американського світогляду. Ідея полягає у тому, що американці за своєю природою є більш місіонерами, ніж, власне, християнами. Ця плутанина понять проявляється у існуванні специфічного явища, званого американізмом. "Що таке Американізм? "Чисто живу, чисто думаю, і завжди бадьорий"" [1, с. 6]. Це означає на практиці піднесення охайності, як вважає Б. Рассел і, як вважає В. Пенн, урешті решт, стає мистецтвом чистоти, краси, моралі, тріумфом філософії. Тому пуританське суспільство вдало асимілювало християнські ригористичні погляди з життєвими настановами практичної філософії.

#### Список використаних джерел:

1. Боднарчук Л. С. Співставлення контрастних характеристик західного та східного менталітетів в компаративістиці Бертрана Рассела / Л. С. Боднарчук // Гуманітарні студії : зб. наук. праць КНУ. Серія: Філософія. Політологія. Вип. 25. – К. : ВПЦ "Київський Університет", 2015. – С. 3–10.
2. Руденко С. В. Теоретичні проблеми розвитку історії української філософії у сучасних дослідженнях (ідея "філософії історії української філософії" С. Йосипенка) / С. В. Руденко // Гуманітарні студії : зб. наук. праць КНУ. Серія: Філософія. Політологія. Вип. 7. – К. : ВПЦ "Київський Університет", 2010. – С. 78–90.
3. Фестюжєр А.-Ж. Личная религия греков / А.-Ж. Фестюжєр. – СПб. : Алетей, 2000. – 253 с.
4. Bacon M. H. The Quiet Rebels: The Story of Quakers in America / Margaret H. Bacon. – New York : Basic Books, Inc., 1969. – 266 p.
5. Dobree B. William Penn: Quaker and Pioneer / B. Dobree. – New York : H. M., 1932. – 427 p.
6. Fantel H. William Penn: Apostle of Dissent / H. Fantel. – New York : Morrow & Co., 1974. – 298 p.
7. Penn W. Advice to his children [Electronic resource] / William Penn. – Access mode : <http://www.qhpress.org/quakerpages/qwhp/advice3.htm>
8. Penn W. Some Fruits of Solitude in Reflections and Maxims / William Penn. – London : Headley Brothers 14, Bishopsgate Without, 1905. – 180 p.
9. The Journal of George / [ed. J. L. Nickalls]. – Cambridge : University Press, 1952. – 608 p.

Надійшла до редколегії 13.01.17

Я. А. Соболевский

### "АМЕРИКАНСКИЙ СОКРАТ": ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ УИЛЬЯМА ПЕННА

*Исследуются основные философские взгляды основателя колонии Пенсильвании в Америке Уильяма Пенна. Подтверждается осведомленность мыслителя в философии античных мудрецов, в том числе знание философских взглядов Сократа. Раскрываются основные мировоззренческие позиции, которые проявились в виде сборника афористической мудрости "Некоторые плоды уединения" ("Some Fruits of Solitude", 1682), содержащем как теоретические размышления, так и практические наставления.*

*Ключевые слова: американская философия, Уильям Пенн, практическая философия, Бог, личность.*

Y. A. Sobolevsky

### "AMERICAN SOCRATES": WILLIAM PENN'S PRACTICAL PHILOSOPHY

*Main philosophical views of the founder of the Pennsylvania, America, William Penn are researched. The awareness of ancient philosophy, including the views of Socrates demonstrated. It outlines the main philosophical views that emerged in the form of a collection of aphoristic wisdom "Some Fruits of Solitude", 1682, containing the theoretical reflections and practical instruction.*

*Keywords: American philosophy, William Penn, practical philosophy, God, Person.*

## **КАНТОВА ЕТИКА: РЕЛІГІЙНІ ДЖЕРЕЛА, ВІХИ СТАНОВЛЕННЯ, ТЕОРЕТИЧНІ ОСОБЛИВОСТІ**

*Присвячується світлій пам'яті видатного дослідника і знавця Кантової філософії, професора Київського національного університету імені Тараса Шевченка, доктора філософських наук Кушакова Юрія Вячеславовича (1946–2016).*

*Викладено основні результати авторського дослідження про походження, становлення та основні теоретичні особливості Кантової етичної доктрини. Основною метою дослідження є історико-філософська реконструкція, теоретичне узагальнення та критична оцінка Кантової моральної філософії. Дослідницька увага була зосереджена на виявленні обставин формування Кантової етики та її зв'язку з релігією загалом та релігійністю її автора зокрема. Джерельною основою здійсненого дослідження виступають тексти, що становлять як основний теоретичний спадок мислителя, так і епістолярну спадщину.*

*Ключові слова: І. Кант, етика, релігія, моральна філософія.*

**Шлях Канта до системи моральної філософії.** Етичне вчення Канта виникає внаслідок поєднання багатьох обставин і передумов, як суто життєвих, у яких у той час опинявся мислитель, так і теоретичних. На самому початку творчого шляху, у названий дослідниками "докритичний" період, перебуваючи під значним впливом раціональної метафізики Х. Вольфа, видатний мислитель був зацікавлений переважно природничо-науковою та логіко-гносеологічною проблематикою.

Величезний вплив на загальне формування і розвиток філософії і, зокрема, етики Канта, справило оточення, у якому ріс і навчався майбутній видатний мислитель. Кант народився в ремісничій родині. Він завжди тепло згадував своїх батьків, зазначаючи при цьому, що кращого виховання, аніж він від них отримав, годі і бажати. Його власні моральні переконання починають зароджуватися саме в цей час під значним впливом батька. Матір Канта, яка пішла з життя дуже рано, відіграла величезну роль у формуванні уявлень майбутнього мислителя про красу. У біографічному нарисі відомого сучасного німецького історика філософії Манфреда Гаера "Світ Канта" родинний вплив на видатного мислителя резюмується таким чином: "Кантівське уявлення про добро і красу сформувалися під впливом родини. Але за істину він вважав відповідальним лише себе самого" [2, с. 17], і більш докладно: "У той час як приклад добропорядного батька пробудив у його дитячій душі передусім той "моральний закон в мені", якого Кант дотримувався все з більшим та постійним поновлюваним захопленням і пошаною, його лагідна мати часто водила його за місто і відкривала його серце також для величної будови "зоряного неба наді мною", під яким Кант згодом знайшов глибоке усвідомлення свого земного існування. З обома цими речами він познайомився у батьківському домі, ще тоді, коли він навіть не міг цього вповні досягнути" [2, с. 23]. Іншою, надзвичайно важливою для оці-

нки формування і розвитку етичних та пов'язаних із ними філософсько-релігійних поглядів Канта обставиною, був пієтизм. Пієтизм – це релігійна течія протестантизму, яка відрізнялася від останнього ще більшою мірою протесту проти зовнішньої релігійності та концентрацією на внутрішньому досвіді релігійних переживань. Пієтизм за часів Канта був найвпливовішою релігійною течією Пруссії і був поширений майже у всіх соціальних колах. Пієтичному вихованню юного Канта загалом сприяла його мати, яка, за свідченнями біографів мислителя, часто відвідувала разом із дітьми пієтистські молитви та уроки Біблії. Але ще більшою мірою Кант потрапив під вплив пієтизму в Колегіумі Фрідеріціанумі – приватній школі, у яку він у восьмирічному віці був направлений для продовження початкової освіти за рекомендацією доктора теології Франца Альберта Шульца. Ф. А. Шульцу численні дослідники кантової філософії віддають належну пошану за те, що він вчасно розгледів неабияку цікавість до знань, а також талант майбутнього мислителя і доклав зусиль для максимальної його реалізації. Кант залишається членом громади пієтистів і в студентські роки. Вірним пієтистом також змальовують і університетського наставника молодого Канта – професора логіки та метафізики Мартіна Кнутцена. Пізніше, уже в працях зрілого періоду, можна буде побачити вплив загального пієтистського виховання. Чи не найяскравіше це проглядається в етиці (учення про моральну автономію, царство цілей і т. п.) та тісно пов'язаній з нею філософії релігії (критика зовнішньої релігійності та кліриканства, зосередження на добропорядному способі життя, як єдиному шляху можливого здобуття благодаті). Велике значення пієтизму для розвитку філософського мислення Канта відзначають майже всі дослідники його філософської спадщини. Сучасний вітчизняний історик філософії М. А. Мінаков у своїй монографії "Учення Канта про віру розуму" зазначає: "Інтелектуальне життя Іммануїла Канта, а іншого, здається, він не мав, отримало спрямувальний поштовх уже на самому початку. Той факт, що філософ отримав суворе релігійне виховання, визначило в майбутньому теми й інтереси його думки. Це твердження навряд чи є перебільшенням, адже родина Кантів належала до громади пієтистів, радикального лютеранського руху" [11, с. 40]. М. Гаєр також зазначає, що пієтизм посідає чільне місце серед джерел Кантового філософського вчення. Він також наводить відгуки самого Канта, що демонструють його ставлення до цієї релігійної течії. "... Чималу роль відіграв пієтизм, який з першої половини XVIII ст. проник також і у суспільні кола кенігсберзьких ремісників. На противагу суворій холоднокровності й заціпенілій ортодоксії лютеранського протестантизму було зроблено спробу відродити діяльне, ревне християнство. Треба було виховати особисту релігійність, яка, повертаючись до себе самої, володіла б етичними чеснотами, і яка водночас звільнилася би від догматичного вчення та релігійного обряду... Пієтистом був той, хто вивчав слово Боже і відповідно до нього вів святе життя, причому внутрішній самоконтроль його думок і почуттів мав істотне значення... Своєї симпатії до цієї релігії серця Кант ніколи не втрачав повністю. Хоча він пізніше

застерігав від того, щоб занадто концентруватися на його внутрішньому досвіді моральної зваби або релігійної розради, на почутті жалю або спокуси. Тому що при цьому пієтистському поверненні до себе та самопогляданні надто легко потрапити в небезпеку збитися з пантелику й поринути в позірно піднесені навіювання" [2, с. 19-20].

Окрім вищезазначених духовних та освітніх обставин дитинства і юності Канта, як передумову появи його етичного вчення слід обов'язково зазначити власну теоретичну цікавість до проблем моральності. Своїм особистим теоретичним покликанням мислитель завжди вважав етику. Шлях Канта в напрямку створення власної системи моральної філософії починається ще в юності. На ранніх етапах творчого шляху Канта, як відомо, цікавили передусім природничо-наукові проблеми, до розв'язання яких він підходив з позиції раціональної метафізики Х. Вольфа та класичної механіки І. Ньютона. Але, як свідчить динаміка розвитку його думок у працях та епістолярній спадщині, мислитель поступово відходить від зазначеного кола проблем і зосереджується на проблематиці моральної філософії. У його листах у 1765–1771 рр. ми читаємо про намір вивчати саме метафізику моралі. До того ж відомим є той факт, що Кант неодноразово клопотав про зайняття ним вакантного місця професора моралі в університеті Альберта. Шлях молодого Канта від натурфілософії до метафізики моралі можна відтворити за працями та листами цього періоду.

Перша згадка про зацікавленість метафізикою моралі з'являється у листі Канта до Йогана Генріха Ламберта від 31 грудня 1765 р., у якому мислитель сповіщає свого колегу про хід його теоретичних пошуків. Кант зазначає, що збирається найближчим часом видати роботу про істинний метод метафізики. "Усі мої прагнення зводяться в кінцевому підсумку до спроби розробити особливий метод для метафізики, а потім і для філософії загалом" [5, с. 472]. Але, оскільки такий намір, по-перше, не терпить квапливості, а по-друге, має бути істотно обґрунтованим, мислитель планує написати дві пропедевтичні праці з натурфілософії та філософії моралі. "Я вважаю за необхідне подати перед публікацією згаданої праці невеликі дослідження, матеріал до яких є вже достатньо розробленим на цей момент – "Метафізичні начала природничої філософії" та "Метафізичні начала практичної філософії"" [5, с. 472]. Праці з такими назвами не вийшли з-під пера Канта, але роздуми над проблемними питаннями щодо методів раціональної метафізики плідно реалізуються у праці, що вийшла друком у 1766 р. – "Марення духовидця, прояснені мареннями метафізики". Цю працю можна вважати першою, у якій видатний мислитель демонструє відверту невдоволеність реальним станом справ у метафізиці. У межах полеміки з ідеями шведського теософа та містичного "духовидця" Іммануїла фон Сведенборга Кант, поки що не у вигляді системи, а в деяких критичних зауваженнях, демонструє хибність прагнень раціональної метафізики виносити пізнавально-значущі судження стосовно предметів, які, кажучи термінологією трансцендентальної філософії, відсутні у сфері можливого досвіду. Окрім

цього, мислитель також окреслює одне з головних понять своєї майбутньої критичної філософії – поняття "віри розуму". Саме тому, що в цій праці наявні зазначені елементи критицизму, її слід вважати свідченням суттєвої зміни напрямку думки Канта в бік критичної методології. Підтвердження такої думки знаходимо у вищезазначеній праці М. А. Мінакова. Критика Іммануїла Сведенборга та всіх тих, кого він репрезентував (принаймні з погляду Канта) – ентузіастів та пієтистів, спричинила критику догматизму взагалі... Загалом же трактат демонструє, що з другої половини 60-х років XVIII ст. починається розробка трансцендентальної філософії, яка мала відповісти, між іншим, на запитання про співвідношення віри та знання у розумі" [11, с. 44]. Принципова зміна поглядів на природу та межі метафізичного пізнання<sup>10</sup> не могла не змінити Кантових поглядів на природу моральності. Оновити догматичну методологію він планує передусім у царині практичної філософії. Про такі свої наміри, а також напружену теоретичну роботу, спрямовану на загальне оформлення нової методології метафізики, мислитель сповіщає Й. Г. Гердеру у листі від 9 травня 1768 р. "За час Вашої відсутності я про деякі питання змінив свої погляди і, оскільки мої старання спрямовані передусім на те, щоб досягнути істинне призначення і межі людських здібностей та схильностей, я вважаю, що в царині моральності мені нарешті вдалося цього у відомій мірі досягнути. Зараз я вивчаю метафізику моральності і тишу себе надією, що мені вдасться розробити бездоганні та плідні основоположення і показати, який метод слід застосовувати в цій галузі, щоб вельми поширені, але досі здебільшого безплідні зусилля насправді принесли користь" [5, с. 479]. Але сам процес теоретичної розробки критичного погляду на метафізику надзвичайно захопив Канта, проте, незважаючи на неодноразовий анонс праць з метафізики моралі, вони так і не з'являлись. Знаючи Кантову педантичність, можна припустити, що кожен раз, коли він наближався до поставленої ним мети, знов і знов поставали проблемні питання, без попереднього розв'язання яких неможливо було повною мірою здійснити намічене. Результатом такої

---

<sup>10</sup> У коментуючому листі Канта до М. Мендельсона від 8 квітня 1766 р. з приводу праці "Марення духовидця прояснені мареннями метафізика" мислитель дуже чітко висловлює теоретичне неприйняття принципів раціональної метафізики, яка некритично ставиться до власних пізнавальних можливостей, і висловлює впевненість у необхідності принципового оновлення її методологічного апарату: "Що стосується висловленої мною гадки стосовно значення метафізики взагалі...я зовсім не приховую, що дивлюся з огидою, навіть більше – з якоюсь ненавистю на пихату претензійність цілих томів, сповнених тими поглядами, які зараз є звичайною річчю. При цьому я впевнений, що обраний ними шлях є абсолютно хибним, що модні методи мають до нескінченності примножувати оману і помилки і що повне викорінення всіх цих уявних знань не може бути в такій же мірі шкідливим, як сама ця позірна наука з її настільки огидною плодovitістю. Я дуже далекий від того, щоб саму метафізику, що розглядається об'єктивно, вважати чимось незначним або зайвим, що особливо з того часу, як я досягнув, як мені здається, її природу і справжнє її місце серед людських пізнань, я впевнений в тому, що від неї залежить навіть істинне і надійне благо людського роду" [5, 475].



довгої і ґрунтовної роботи над принципами нової метафізики постає славнозвісна філософська дисертація Канта "Про форму і принципи чуттєвого та інтелегібельного світу", написана у 1770 р. і захищена ним публічно для виконання академічних вимог обіймання посади ординарного професора логіки і метафізики. Ця праця містила в собі два достатньо оформлені відкриття: розмежування чуттєвого та інтелегібельного світів, а також учення про суб'єктивність простору і часу. Відкриття інтелегібельного світу, який не перебуває під владою емпіричної причинності, дозволяє Канту по-новому поглянути на етичну проблематику, яка продовжує передусім цікавити мислителя. Тепер давнішній задум моральної філософії, на думку Канта, близький як ніколи до реалізації. Він планує систему етики, що повністю ґрунтується на його нещодавньому відкритті і не засновується на жодному досвіді. Про такий найшвидший намір читаємо в його листі до Й. Г. Ламберта від 2 вересня 1770. "Гішу себе надією, що протягом останнього року я розробив поняття, яке, як я вважаю, змінювати не доведеться, хоча воно, без сумніву, вимагатиме подальшого розширення; це поняття дозволить за допомогою надійних і простих критеріїв перевірити всі метафізичні питання і з упевненістю визначити, наскільки вони взагалі можуть бути розширені... Я поставив собі за мету протягом зими привести до ладу і завершити мої дослідження в галузі чистої моральної філософії, де повністю відсутні емпіричні принципи, а також у галузі метафізики моральності. Остання в значній мірі прокладе шлях для реалізації найважливіших завдань, що виникли відповідно до зміненої форми метафізики, і, окрім цього, буде, як я вважаю, настільки ж корисною для ствердження поки що хитких принципів практичних наук" [5, с. 481]. Але знову мислитель потрапляє в ситуацію непрямої роботи і багатьох питань, і проект етичної доктрини відкладається на невизначений час. Проблеми, які Кант поставив у своїй філософській дисертації, і які вдавалися йому майже розв'язаними, породили потребу в цілісній гносеологічній концепції, яку він поки що не в змозі був окреслити достатньо чітко. Наступні десять років життя мислителя (1771–1781) були роками "мовчання". Деякі дослідники зазначають, що це був період своєрідної творчої кризи Канта. За цей час він не видав жодної праці, і єдиним свідченням, за словами М. Гаєра, розвитку його креативної роботи було його листування. Саме в одному із таких листів до М. Герца (від 21 лютого 1772 р.) уперше звучать думки, що знаменують народження видатної праці Канта – "Критики чистого розуму". Сама праця з'явиться друком лише через дев'ять років у 1781 р., але загальний задум її був уже тоді актуалізований у свідомості видатного мислителя. Таким чином, завжди прагнучи і маючи до цього неабиякий хист, Кант ніяк не міг розробити етичної системи аж допоки не була теоретично завершена методологія критичної філософії. Безперечною теоретичною передумовою Кантової етичної доктрини виступає "Критика чистого розуму", яка підсумовує собою довгий і надзвичайно важкий в теоретичному плані шлях Канта від його докритичних наукових інтересів до системи критичного ідеалізму.

**Особливості етики Канта та її місце в системі критичного ідеалізму.** Етична доктрина Канта посідає провідне місце в системі його трансцендентального ідеалізму. Проект системи критичної філософії мислителя передбачав наявність в ній двох основних частин: метафізики природи та метафізики моралі. Такий поділ визначається специфікою предмету дослідження мислителя. Як відомо, головним завданням Кантової критичної філософії була спроба якомога більш цілісно відповісти на запитання "що таке людина?" Людська природа за своєю суттю є дуальною. Людина, будучи частиною світу природи, живе також у морально-духовному світі і необхідно наділена такою особливістю, яка є протилежною природі – свободою. Вихідною інтуїцією філософування Канта є антиномія свободи і необхідності в людині. Сфера необхідності – це сфера природи – феноменальний світ, у якому все можна пояснити за допомогою причинно-наслідкового зв'язку. Протилежність феноменальному – ноуменальний світ – це світ реалізації свободи. Людина, каже Кант, живе у двох світах і головним свідченням і сферою реалізації свободи в ній є практична діяльність, яка в найзагальнішому значенні виступає як моральна. Саме здатність до моральної мотивації вчинків і є, на думку знаного дослідника етики Канта А. А. Гусейнова, свідцтвом родової належності людини. "Свідченням наявності в суб'єкті, а також реальності чистого практичного розуму, свідченням родової приналежності людини є сфера її моральної мотивації" [3, с. 437]. Моральність визнається Кантом сутнісним ядром людськості, яке корінним чином вирізняє людину від усіх істот світу. Відомий вітчизняний кантознавець Ю. В. Кушаков зазначає щодо правомірності кантівського погляду на природу людини: "Якщо зародки мислення і трудової діяльності можна знайти вже у тварин, то моральнісний первень властивий лише людині і постає як потаємний сенс і призначення її буття. Людина – це передусім моральна істота" [10, с. 113]. На думку Ю. В. Кушакова, Кант такою постановкою питання щодо сутності людини долає попередні традиції натуралізму та інтелектуалізму. Останній, який бере початок у філософії Спінози, наполягає на провідній ролі розуму при вирішенні питання домінанти людської сутності. Кант наполягає на приматі практичного розуму над теоретичним, а отже відповідь на питання "що таке людина?" неможлива без ґрунтового дослідження принципів, що уможливають і регулюють практичну моральну діяльність людини. Таким дослідженням, заснованим на трансцендентальному методі, і є Кантова етика, яка так само як теоретична філософія віднаходила умови можливості знання, відшукує умови можливості моралі. Саме дослідження умов можливості моралі, яка є необхідно пов'язаною із свободою і є, зі слів мислителя, головним, пріоритетним завданням його філософії.

У межах створеної мислителем системи критичного ідеалізму дослідження в галузі етики стають можливими лише після послідовного обґрунтування пізнавальних можливостей суб'єкта. Таким обґрунтуванням виступає "Критика чистого розуму", яка здійснила революційний поворот в новочасній гносеології. Сам Кант порівнював своє теоетико-

пізнавальне відкриття з внеском Н. Коперника в розвиток знань про будову Всесвіту. Так само як Коперник вирішив принципово змінити погляд на статичність нашої планети, Кант вирішив спробувати уявити, що суб'єкт пізнання не є пасивним учасником цього процесу, а виступає активним, творчим началом пізнання.

Дослідивши в межах свого гносеологічного проекту історію науки, Кант доходить висновку, що природничо-наукова методологія має свої межі. Не всі предмети, що постають перед суб'єктом пізнання, можна досліджувати раціонально, оскільки достовірне знання можна отримати лише про предмети можливого досвіду. Умоглядні предмети, які традиційно становили предмет метафізики до Канта, залишаються за межами застосування *ratio*. У попередній Кантові традиції Просвітництва метафізика поставала як раціональна спекулятивна наука, яка поділялася на три великі частини: раціональну психологію, раціональну космологію та раціональну теологію. Предметом цієї умоглядної науки виступали, відповідно, душа, світ загалом та Бог. Автором такого поділу, а також завершеної систематизації знань у зазначених галузях був відомий мислитель Просвітницької традиції Х. Вольф. Кант зазначає, що зазначена традиція мала суттєву ваду, яка була значною перепорою на шляху дослідження – некритичне ставлення до пізнавальних здатностей. Наслідком такої некритичності є суперечливі висновки всіх частин раціональної метафізики, яку мислитель називає догматичною. Саме відкриття суперечливої природи розуму в метафізичних дослідженнях і "пробуджує" Канта від "догматичного сну", про що він, будучи вже в похилому віці, зазначає у своєму листі до Гарве від 21 вересня 1798 р.: " Не дослідження буття божого, безсмертя etc. було моїм відправним пунктом, але антиномії чистого розуму. "Світ має початок – він не має початку" – до четвертої: "Людині притаманна свобода – у неї немає ніякої свободи, а все в ній природна необхідність". Ось що передусім пробудило мене від догматичного сну і спонукало приступити до критики розуму як такого, аби усунути сварку уявної суперечності розуму з самим собою" [5, с. 583].

Позначивши негативну, регулятивну роль розуму в межах теоретичної філософії, Кант, таким чином, окреслює перехід до практичної філософії через намагання з'ясувати можливість позитивного його застосування в практиці. На останніх сторінках першої "Критики" він зазначає: "Однак усе ж має десь існувати джерело позитивних знань, що належать до царини чистого розуму, і які, можливо, тільки з причини непорозумінь, породжують помилки, а насправді становлять мету зусиль розуму. Справді, чим іншим можна пояснити незнищену жагу розуму стати твердою ногою десь за межами досвіду? Він передчуває предмети, які становлять для нього величезну цікавість. Він ступає на шлях чистої спекуляції для того, щоб наблизитися до них; однак вони тікають від нього. Слід припустити, що на єдиному шляху, котрий ще лишається для нього, а саме на шляху практичного застосування він може сподіватися на більше щастя" [4, с. 370]. Сфера практичного застосування розуму – це сфера етики. З приводу головних питань кантівської моральної філосо-

фії Ю. В. Кушаков зазначає: "моральна філософія має [...] дати відповіді на запитання: що таке моральність?, який її основний закон?, як цей закон реалізується в емпіричному світі?" [10, с. 114]. Етична доктрина Канта викладена в трьох основних працях. Перша – "Основи метафізики моральності" – присвячена з'ясуванню вищого принципу моральності. Ця праця виступає вступом до "Критики практичного розуму", яка є другою фундаментальною частиною критичної філософії. Друга Кантова "Критика" побудована за тими самими принципами, що і перша, і присвячена віднайденню умов можливості моралі. Третя праця має назву "Метафізика моралі" і є ґрунтовним викладом моральної системи мислителя.

Етична доктрина Канта є повним запереченням усіх попередніх спроб обґрунтування моральності, виходячи із зовнішньої її обумовленості. Перед викладом власних етичних поглядів мислитель ґрунтовно критикує релігійно-теологічне обґрунтування моралі, а також євдемонізм.

Моральний закон не може бути виведений із релігійних заповідей, оскільки, на думку мислителя, мораль, по-перше, не потребує, а, по-друге, не є залежною від релігії. Цю тезу мислитель висловлює у передмові до праці "Релігія, у межах тільки розуму", яка, власне, і була присвячена встановленню можливого співвідношення між цими явищами. Якщо в людини виникає потреба в релігійному обґрунтуванні моральності, то цій людині, каже Кант "... уже не можна допомогти нічим іншим; оскільки те, що виникає не з неї самої і не з її свободи, не може замінити їй відсутності моральності" [6, с. 5]. Проголосивши повну автономію моралі від релігії, мислитель усе-таки наголошує на тому, що мораль неминуче призводить до релігії, оскільки для того, щоб говорити про існування морального світопорядку, треба припустити, а в практичному значенні – постулювати існування Бога. З приводу подібної особливості кантівської моральної філософії В. Ф. Асмус зазначає: "Отже, Кант не довів свій задум автономної етики до кінця. Він тільки обмежив авторитет релігії, але ні в якому разі не відмовився від релігійної віри. Бог Канта вже не законодавець моральності, не джерело морального закону, не вище цей закон безпосередньо, але він є причиною морального порядку в світі. Без цього порядку моральний образ дій і блаженство залишилися б неузгодженими" [1, с. 321].

Спроби обґрунтувати мораль на принципі прагнення до щастя (євдемонізм) також не влаштовували Канта. Проаналізувавши поняття щастя, він доходить висновку, що воно є занадто невизначеним, щоб було можливо ґрунтувати на ньому загальний принцип моралі. Окрім невизначеності щастя, євдемонізм також має, на думку мислителя, вади суб'єктивності та емпіричного характеру розуміння цього поняття. Євдемонізм не вкладається в принцип автономії моральності, оскільки яким би чином не конкретизувалися індивідуальні уявлення про щастя, вони необхідні будуть зумовлювати волю ззовні, що повністю позбавляє подібне обґрунтування всезагального характеру. Кант залишає для принципу щастя місце основного принципу поведінки людей в чуттєвому світі, але повністю позбавляє його значущості в питанні обґрунтування моралі.

А. А. Гусейнов, аналізуючи походження Кантової етики, наголошує на тому, що вона являє собою певного кшталту синтез таких магістральних течій етики нового часу як раціоналізм, натуралізм та пантеїзм. Хоча, незважаючи на таку особливість, її не слід вважати еклектичною, оскільки "...вона має своє обличчя, характеризується надзвичайною цілісністю і теоретичним багатством" [3, с. 434].

Головним поняттям етики Канта є практичний розум (воля), який реалізується у здатності сам себе визначати. Самовизначення – прояв свободи, належності до ноуменального світу, який протистоїть світові причинності. "Воля є різновидом причинності живих істот, оскільки вони наділені розумом, а свобода була б такою властивістю цієї причинності, коли вона може діяти незалежно від сторонніх причин, що її визначають, подібно до того як природна необхідність була б властивістю причинності всіх позбавлених розуму істот – визначатися до діяльності впливом сторонніх причин" [7, с. 225]. Мислитель поступово обґрунтовує необхідний зв'язок між практичним розумом (волею), свободою та автономією волі. Моральність у людині він називає наслідком автономії волі. Але людина не може визначати свої дії, керуючись виключно самовизначенням розуму, оскільки вона одночасно з ноуменальною природою містить і феноменальний елемент, і. як наслідок, людська воля завжди перебуває в полоні схильностей і суб'єктивних зовнішніх мотивів. Саме тому одним із головних понять моральної філософії Кант вважає обов'язок, який і ставить в основу моральності вчинку взагалі. "Моральний обов'язок є, в наслідку, власним необхідним волінням людини як представника інтелігібельного світу і лише тому мислиться нею як обов'язок, оскільки вона водночас розглядає себе як представника світу чуттєвого сприйняття" [7, с. 236]. Найзагальніший моральний обов'язок постає у Канта у вигляді категоричного імперативу, який за своєю суттю є найвищим моральним законом. Категоричним він називається саме внаслідок того, що він ґрунтується на повній автономії волі. Вимога, яка висувається індивіду в категоричним імперативом, повністю позбавлена будь якої зовнішньої цільової обумовленості. Якщо ж воля індивіда мотивується певною конкретною метою, то такий учинок містить максимум гіпотетичного імперативу, що заснований на гетерономній (обумовленій) волі. Критерієм моральності вчинку є його відповідність до морального закону. Моральний закон – апіорний принцип практичного розуму. Кант дедукує цей апіорний принцип подібним до теоретичної філософії чином, але факт, умовою можливості якого виступає цей принцип, має зовсім іншу, відмінну від феноменальної – ноуменальну природу.

Таким чином, ми окреслили відповіді на перші два питання Кантової моральної філософії, стосовно того, чим є моральність і яким є її закон. Моральність постає як необхідно властива людині складова її сутнісної природи, яка стає можливою завдяки тому, що в ній, окрім належності до світу природи (феноменальний світ), також присутня свобода (належність до ноуменального світу). Проста належність до світу свободи дає людині тільки потенційну можливість, здатність до моральності. Реаль-

не досягнення хоча б частково морального стану потребує наполегливої праці, яка полягає в постійному контролі максимум своїх волінь на предмет їх відповідності до вимог чистого обов'язку, що і є, у свою чергу, головною ознакою моральності вчинку. В обґрунтуванні істинності положень етичної доктрини головним критерієм для мислителя виступає їх несуперечливість принципам *ratio*. Якщо людина наділена розумом для того, щоб мати можливість організації власної свободи через застосування волі, то вона необхідно має шукати в ньому і головні принципи, за допомогою яких можна це здійснити. Кант неодноразово на сторінках своїх етичних праць зазначає, що, хоча і існує різниця між практикою і теорією, але лише як між сферами застосування одного і того самого розуму. Теоретичний і практичний розум – єдине ціле, розрізнення на теоретичний і практичний є суто умовним. "...З іншого боку, я вимагаю від критики чистого практичного розуму, щоб вона, якщо вона мусить бути завершеною, мала можливість показати в одному загальному принципі єдність практичного розуму зі спекулятивним, оскільки все ж ми маємо справу з одним і тим самим розумом, який повинен мати відмінність лише у застосуванні" [7, с. 159]. Принципами реалізації практичного розуму виступають свобода, воля і обов'язок. Чистий, нічим ззовні не зумовлений, обов'язок – це поняття, яке постає як результат граничної теоретичної рефлексії Канта над можливістю раціонального впорядкування життя людини. Необхідність і всезагальність морального вчинку може засновуватися тільки на такому понятті, оскільки саме воно найяскравіше демонструє потенціал автономної волі. Воля разом із обов'язком – це основа для створення будь-якого принципу в діяльності. Автономна воля разом із чистим обов'язком формують найвищий принцип будь-якого морального вчинку – категоричний імператив моральності.

Третє питання етики Канта полягає в необхідності окреслення можливостей реалізації моралі в феноменальному світі. Саме завдяки практичній неможливості абсолютного досягнення морального стану (виходячи із абсолютності природи такого стану), Кантова етика постає перед дослідниками як імперативна, регулятивна етика належного, етика постійного вдосконалення. Для того щоб таке вдосконалення мало діяльній сенс, потрібне чітке уявлення про кінцеву мету діяльності. Поняття такої мети з'являється на сторінках "Критики практичного розуму" у вигляді об'єкта і мети чистого практичного розуму – "найвищого блага", яке постає у вигляді складної системної гіпотези. Існування такого стану неможливо обґрунтувати на теренах теоретичного розуму, оскільки воно виходить далеко за межі можливого досвіду. У теоретичному сенсі його можна тільки припустити, висловити гіпотетично. Така гіпотеза є, за словами Канта, апіорним наміром, тобто раціональним прогностичним висновком: якщо повсякчас чинити тільки згідно із моральним законом, то вірогідно, можна буде отримати відповідну до міри добродієвності міру щастя. Добродієвність і щастя – два поняття, які за їх поєднання органічно утворюють поняття "найвищого блага". Реальне здійснення суцільного відповідного поєднання добродієвності і щастя було б повною

реалізацією моралі у феноменальному світі. Кант зазначає, що такий стан речей у темпоральних межах людського життя досягти неможливо, отже, для практичного уможливлення "найвищого блага" потрібні додаткові гіпотези, які в практичному сенсі постають як постулати: задля уможливлення вічного входження моралі в феноменальний світ – безсмертя душі, а задля гарантії справедливого поєднання добродітності і щастя – Бога. Свобода, безсмертя душі і Бог – три фундаментальні постулати практичного розуму. Вони не є предметами теоретичного доведення, а є об'єктами віри, заснованої на розумі. Ця віра не прагне до спекулятивного розширення знання про ці "трансцендентні думки" [8, с. 533] чистого розуму, але надає їм певного кшталту реальність, чим уможлиблює їх практичне застосування. "Тут вони стають іманентними і конститутивними, оскільки вони є основою можливості того, щоб зробити дійсним необхідний об'єкт чистого практичного розуму (найвище благо), оскільки без цього вони є трансцендентними і являють собою чисто регулятивні принципи спекулятивного розуму, які зобов'язують його не припускати новий об'єкт за межами розуму, а продовжувати їх застосування в досвіді до повноти" [8, с. 534]. Саме завдяки здатності практичного розуму до моральної віри, постають як можливі постулати практичного розуму, які в свою чергу уможлиблюють моральність взагалі.

"Основи метафізики моральності", "Критика практичного розуму", а також частково "Метафізика моралі" – становлять теоретичну частину практичної філософії Канта. Але системний задум мислителя щодо створення повноцінної "метафізики моралі" неможливо собі уявити без прикладної частини практичної філософії, яка являє собою, по суті, приклади і дидактику входження категоричного імперативу в феноменальний світ. Зробивши чітке розмежування ноуменального та феноменального світів, Кант стверджує, – чистої моралі в феноменальному світі не може існувати, вона являє себе в межах чуттєвого світі у формі релігії, права та історії. Прикладна практична філософія мислителя ставить собі за мету дослідити зазначені три форми практичної діяльності людського роду, та їх нерозривний зв'язок із моральністю як їхньою основою в ноуменальному світі. Прикладна практична філософія складається, відповідно, із філософії права, філософії релігії та філософії історії. Кожна із частин прикладної практичної філософії має своїм підґрунтям теоретичний доробок мислителя. Ю. В. Кушаков так роз'яснює значення і роль прикладної практичної філософії в межах загальної системи практичної філософії Канта: "Хоча людина і живе у двох світах (феноменальному і ноуменальному), проте це одна й та сама людина. Кантові чужий будь-який субстратний дуалізм незалежних субстанцій у людині. З одного боку, між цими світами зяє ніби прірва, з іншого – ноуменальний світ має бути певним чином причетним до світу феноменального, даватися знаку, чи то навіть зреалізовуватися в ньому. Адже сам факт свободи свідчить про це. Тому Кант вишукує певні опори, мости, через які моральний закон проникає в повсякденне людське життя, яке не вичерпується чистим розумом. Щодо внутрішнього духовного світу людей –

таким мостом є релігія, щодо зовнішніх практичних стосунків між людьми – право, щодо поступу і морального удосконалення людини – історія [10, с. 124]. І в історії, і в праві, і в релігії Кант віднаходить закономірності, що покладаються практичним розумом. Право і релігія постають у мислителя проміжними ланками між феноменальним світом і законом моральності. Ідеальним співжиттям людського товариства є описане ним в "Основах метафізики моральності" "царство цілей". "Насправді всі розумні істоти підкоряються закону, згідно з яким кожна з них має обходитися із собою, а також з усіма іншими не тільки як із засобом, але також як із метою самою по собі. Але звідси і виникає систематичний зв'язок розумних істот через спільні для них об'єктивні закони, тобто царство, котре завдяки тому, що ці закони мають на увазі саме ставлення цих істот одна до одної як до цілей і засобів, може бути назване царством цілей (котре, звісно, є лише ідеалом)" [7, с. 211]. Царство цілей – недосяжний ідеал, але водночас і регулятивна ідея, яка скеровує людське співтовариство до співжиття за принципом моральності. Людська спільнота є за своїм моральним розвитком, а також за мірою співвідношення схильностей і чистого обов'язку, автономії і гетерономії волі неоднорідним утворенням. Одні люди не потребують зовнішнього примусу для виконання вимог категоричного імперативу, для інших це необхідно. Право і релігія постають як певні проміжні етапи на шляху звільнення волі від зовнішнього авторитету. Право реалізує навернення до моральності через виключно зовнішній примус. Релігія, так само несучи в собі ідею довершеної моральності як "царства небесного", скеровує людство до моральних учинків і дій. Відмінним між релігією і правом є те, що вона несе в собі ідею самовдосконалення, комбінуючи її із зовнішніми приписами, а отже, містить вимогу як зовнішньої, так і внутрішньої відповідності до закону. Проголошуючи право і релігію похідними від моралі, а не навпаки, як вважалося до цього, Кант продовжує традицію фундаментального перегляду засадничих положень просвітницької філософської традиції, яку він розпочав "коперніканським поворотом" у теоретичній філософії. Філософія історії постає як погляд на історичний процес із намаганням віднайти в ньому закономірності морального вдосконалення людства загалом. Кант, аналізуючи історичний процес, приходить до висновку, що моральний прогрес людства є очевидним. Уся історія – це шлях до моральної досконалості. Історія має свій "можливий" початок – вигнання людини із раю внаслідок гріхопадіння<sup>11</sup>, і кінцеву мету

---

<sup>11</sup> Свої думки стосовно можливого початку історії Кант виклав у невеликій праці "Можливий початок людської історії" (1786) [9]. Він зазначає, що неможливо сформулювати чіткого уявлення стосовно початку історії людства, оскільки подібне судження виходило б далеко за межі можливого досвіду, а отже, єдине, що можна зробити, висловити розумно виправдану гіпотезу, яка ґрунтувалася би на відомих людству фактах тих давніх часів. Таким фундаментальним свідченням Кант визнає Біблію (у частині книги Буття і далі), і пропонує накласти на інформаційне поле цього стародавнього джерела сучасне розуміння природи людини і останні наукові досягнення. Ця праця постає гіпотетичним тлумаченням Старо-



– усезагальне правове громадянське суспільство. Ознака і водночас наслідок досягнення людством такого стану є вічний мир, стан, у якому війна не тільки відсутня як факт, а в якому вона відсутня на рівні можливої загрози. Тільки діставшись високого рівня розвитку моральності, людство стає спроможним втілити цю цілком реальну, на думку Канта, ідею.

Для підсумку слід зазначити таке. Етична доктрина Канта посідає центральне місце в системі його критичного ідеалізму. Мислитель встановлює примат практичного розуму над теоретичним, проголошуючи інтерес<sup>12</sup> практичного розуму спільним і в теоретичному, і в практичному застосуванні. Етика дає відповідь на одне із трьох центральних питань критичного ідеалізму мислителя – "що я маю робити?", а також уможлиблює появу прикладної практичної філософії Канта (філософії релігії, філософії історії та філософії права). Фундаментальною особливістю етичного вчення мислителя, яка відрізняла його від усіх попередніх, була спроба віднайти основу моральності не в емпіричних спонукальних причинах поза людиною, а тільки в межах людського розуму, оскільки тільки в такому випадку можна говорити про всезагальність та необхідність моральних законів. Таке дослідження стає можливим тільки завдяки відкриттю Кантом автономії людської волі і теоретичному окресленню надзвичайно важливого в системі практичної філософії мислителя поняття "обов'язок". Автономна воля і чистий обов'язок є умовою можливості категоричного імперативу – основного, всезагального і необхідного морального закону. Іншою принциповою особливістю етики Канта, яка тісно пов'язана і автономією моральності, є спроба порушити традиційний зв'язок між моральністю та релігією, що був визначений у попередніх та сучасних мислителях філософських традиціях. Кант проголошує мораль незалежною від релігійної свідомості і настанов церкви. Моральність у людині своїм джерелом має виключно практичний розум. Але, як зазначає В. Ф. Асмус "Кант не довів свій задум автономної етики до

---

заповітних текстів у ключі трансцендентальної філософії мислителя. Початок історії людства, за Кантом, – це гріхопадіння, оскільки саме в той момент, коли перші люди порушують дану їм "голосом Бога" (інстинктом) заборону, і куштують плоди від "дерева пізнання добра і зла", вони виходять із тваринного стану, демонструючи пробудження в них розуму, а отже, волі і свободи. Саме з цього моменту історія може вважатися людською, оскільки розум навіки стає між людським світом, де панує свобода, та світом всіх інших живих істот, у якому діє інстинкт.

<sup>12</sup> Під інтересом Кант розуміє таке: "Кожній здатності душі можна приписати інтерес, тобто принцип, що містить в собі умову, за якої тільки і може бути успішним застосування цієї здатності. Розум як здатність давати принципи визначає інтерес усіх душевних сил, а також і свій власний інтерес. Інтерес його спекулятивного застосування полягає в пізнанні об'єкта аж до вищих апріорних принципів. Інтерес практичного застосування – у визначенні волі щодо кінцевої і повної мети". Інтерес розуму в спекулятивному застосуванні проголошується мислителем практично обумовленим. "Але не можна вимагати від чистого практичного розуму, щоб він підкорився спекулятивному і таким чином змінив порядок, оскільки кожен інтерес у кінцевому підсумку є практичним і навіть інтерес спекулятивного розуму є обумовленим і отримує сенс тільки в практичному застосуванні" [8, с. 519].

кінця. Він тільки обмежив авторитет релігії, але ні в якому разі не відмовився від релігійної віри" [1, с. 321].

**Релігійна свідомість як умова можливості постання Кантової етики.** Кант в "Основах метафізики моральності" принципово наголошує на тому, що людина, яка прагне чинити морально, не потребує ґрунтовної теоретичної підготовки у вигляді пропедевтики, а може досягнути дієвості і всеобов'язковості максими морального закону, виключно відштовхуючись від принципів буденної свідомості. "...Отже, для того щоб знати, як чинити, щоб бути чесними і добрими і навіть мудрими і добродійними, ми не потребуємо ніякої науки і філософії... Не було б тому бажаніше у справах моралі вдовольнятися буденним судженням розуму, і ... привносити філософію тільки для того, щоб повніше і доступніше представити систему моральності..., але не для того, щоб в практичних цілях відчувати буденний людський розсудок від його щасливої простоти і скеровувати його за допомогою філософії на новий шлях досліджень і повчань?" [7, с. 174–175]. Теоретичний виклад системи моральності у вигляді "Критики практичного розуму" потрібен лише для більш узагальненого викладу і більш суттєвого теоретичного обґрунтування. Але за більш прискіпливого погляду на етичну доктрину Канта стає зрозумілим, що вона сповнена і підтверджена величезною кількістю понять і смислових побудов, які мають своїм корінням релігійну свідомість її автора. Моральна (практична) діяльність ні в якому разі не могла б бути достатньою мірою досліджена, якби не центральне засадниче поняття практичної філософії Канта – поняття віри розуму. Саме це поняття через запроваджений примат практичного розуму над теоретичним дозволяє теоретичному розумові, тільки виходячи із практичної потреби, не розширюючи якісно сферу умоглядних сутностей, припустити можливість існування найвищої інтелігенції – Бога. Кант абсолютно переконаний у тому, що спроба якісного атрибутивного пізнання найвищої сутності – це перевищення можливостей раціо, але ми завжди лишаємося у стані раціональної "впевненої невпевненості" щодо Його буття. Невпевненість породжена неможливістю раціонального доведення та спростування, а впевненість – необхідною практичною потребою розумної віри, оскільки тільки в такому випадку стає можливим пояснити ту частину людської природи, що не підкорена всезагальному закону причинності феноменального світу. Віра в Бога – це необхідна умова можливості моральності і її фундаменту – свободи. Етика Канта постає перед дослідниками як певна раціоналізована, неортодоксальна, нетрадиційна форма релігійної свідомості. Вона, за словами самого Канта, частково реалізує завдання етикотеології, тобто впевнює нас в існуванні Бога, виходячи з моральної особливості людської природи.

Якщо поглянути на питання походження етики Канта історично, то висновок про релігійну обумовленість її постання отримує ще додаткові підтвердження. З формального погляду, релігія виступає як позитивною так і негативною умовою можливості появи етичної доктрини мислителя. З одного боку, Кант використовує релігію як негативне визначення для

обумовленості моралі, а з іншого, не заперечує позитивних релігійних висновків із своєї практичної філософії. Також у найзагальнішому сенсі факт релігії необхідно був потрібен для початку трансцендентального дослідження моралі, оскільки релігійне життя, на думку Канта, імпліцитно містить повсякчасне воління категоричного імперативу, тільки у формі частково зовнішнього обов'язку.

Кант обґрунтував потенційну автономність чистої моралі в сенсі незалежності її від безпосередніх приписів з боку зовнішніх чинників та обставин. Мораль автономна в тому сенсі, що людина потенційно здатна завдяки свободі чинити відповідно до обов'язку. У такому самому ключі слід розуміти і конкретну автономність моралі від релігії. Моральність – фундаментальна властивість людської природи. Свідченням моральності в людині є свобода. Людина народжується свobodною, а отже, потенційно моральною. Свобода і моральність нерозривно пов'язані в системі Канта і є взаємообумовленими<sup>13</sup>. Релігія не може жодним впливом породити моральність у людській природі, оскільки вона має справу з її даністю ще до можливості будь-якого впливу. Але Кант ні в якому разі не позбавляє релігію надзвичайно важливої ролі в розвитку потенції моральності в людині до її практичної реалізації. Релігія виховує мораль, але не породжує її. Релігія – необхідна умова можливості входження морального закону в феноменальний світ. Вона є "інструментом" моралі, що покликаний до життя феноменальною частиною людської природи.

Таким чином, теоретичне оформлення Кантової етичної доктрини відбувається протягом довгого часу під впливом певних визначних передумов та обставин. Щодо обставин раннього дитинства, то до них слід зарахувати вплив родинного виховання, та пієтистське оточення, у якому виховується і навчається майбутній мислитель. Саме пієтистське виховання формує в свідомості моральні канони і принципи, що будуть пізніше предметом для ґрунтового теоретичного оформлення та переосмислення в працях з моральної філософії. Теоретичний шлях Канта до етичної системи проходив під гаслом відмови від принципів раціональної метафізики Х. Вольфа та поступового оформлення критичного методу у метафізиці. Кант відходить від природничо-наукової проблематики "докритично" періоду і прагне розробити систему метафізики моралі, але реально

---

<sup>13</sup> На думку В. Ф. Асмуса, така нерозривна пов'язаність та взаємообумовленість свободи та необхідності викликана суворим розмежуванням чуттєвого та інтелектуального світів. У своєму вченні про свободу Кант дотримується непохитної позиції, що немає ніякої свободи у феноменальному світі причинності. Таким чином, за межами можливості реалізації в них свободи лишаються всі сфери реальних людських практичних відносин. Свобода лишається тільки в сфері моральності. Це, на думку В. Ф. Асмуса, крайнє звуження Кантом сфери свободи. "...Сама сфера свободи в Канта надзвичайно звужувалася. Оскільки причинність через свободу завжди треба шукати, за Кантом, за межами чуттєвого світу – у світі "умоглядному", і оскільки інші істоти, окрім чуттєвих, не дані нам для сприйняття та спостереження, – то основоположенням свободної та нечуттєвої причинності може постати тільки основоположення моральності" [1, с. 359].

отримує можливість здійснити свій задум тільки після завершення роботи над "Критикою чистого розуму".

На думку автора, етична доктрина Канта в найзагальнішому сенсі виходить із релігійної свідомості, використовує релігію для свого обґрунтування, та в кінцевому підсумку зміцнює сподівання релігійної свідомості, виводячи її на принципово якісно новий теоретичний рівень. Іншими словами неможливо до кінця слідувати нормам Кантового морального вчення, будучи атеїстом. Можна жити за принципами, приймати в максимі волі імперативи доцільності чи майстерності, усвідомлювати свою свободу, розуміти і усвідомлювати силу моральних задатків в собі, але не можна при цьому не вірити в Бога. У разі відсутності віри в Бога і для буденної, і для теоретичної свідомості Кантова мораль утрачає сенс. Для теоретичної свідомості без цього поняття етика лишається необґрунтованою, а для буденної свідомості постійна боротьба зі схильностями, самообмеження, вічна перевірка максим на відповідність до чистого обов'язку втрачають свою абсолютну та необхідну мету – надію на відповідну до міри добродійності міру можливого щастя, гармонічне поєднання яких може здійснити лише творець морального порядку світу.

Кантова етика одночасно і потребує для її сприйняття розвинутої релігійної свідомості, і фундаментально її обґрунтовуючи, значно зміцнює релігійну свідомість.

#### **Список використаних джерел:**

1. Асмус В. Ф. Иммануил Кант: 1724–1974. / В. Ф. Асмус // К 250-летию со дня рождения И. Канта. АН СССР. Ин-т философии. – М. : Наука, 1973. – 534 с., портр.
2. Гаер М. Світ Канта: Біографія / Манфред Гаер ; пер. з нім. Леся Харченко. – К. : Юніверс, 2007. – 336 с., с іл. – (Життєписи).
3. Гусейнов А. А. Иррлицц Г. Краткая история этики / А. А. Гусейнов, Г. Иррлицц. – М., 1987. – 589 с.
4. Кант И. Критика чистого разума / Иммануил Кант. // Сочинения : В 8 т. – М. : ЧОРО, 1994. – Т. 3. – С. 5–622.
5. Кант И. Лекции. Избранные письма / Иммануил Кант // Сочинения : В 8 т. – М. : ЧОРО, 1994. – Т. 8. – С. 266–589.
6. Кант И. Религия в пределах только разума / Иммануил Кант // Сочинения : В 8 т. – М. : ЧОРО, 1994. – Т. 6. – С. 5–224.
7. Кант И. Основоположения метафизики нравов / Иммануил Кант // Сочинения : В 8 т. – М. : ЧОРО, 1994. – Т. 4. – С. 153–247.
8. Кант И. Критика практического разума / Иммануил Кант // Сочинения : В 8 т. – М. : ЧОРО, 1994. – Т. 4. – С. 373–562.
9. Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории / Иммануил Кант // Сочинения : В 8 т. – М. : ЧОРО, 1994. – Т. 8. – С. 72–89.
10. Кушаков Ю. В. Нариси з історії німецької філософії Нового часу : навчальний посібник / Ю. В. Кушаков. – К. : Центр навчальної літератури, 2006. – 572 с.
11. Мінаков М. А. Учення Канта про віру розуму / М. А. Мінаков. – К. : Центр практичної філософії, 2001. – 140 с.

**Надійшла до редколегії 10.01.17**

**В. А. Титаренко**

**ЭТИКА КАНТА: РЕЛИГИОЗНЫЕ ИСТОКИ, ВЕХИ СТАНОВЛЕНИЯ,  
ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ**

*Изложены основные результаты авторского исследования происхождения, становления и основных теоретических особенностей кантовской этической доктрины. Основной целью проведенного исследования является историко-философская реконструкция, теоретическое обобщение и критическая оценка нравственной философии Канта. Внимание автора было сосредоточено на установлении обстоятельств формирования кантовской этики и ее связи с религией вообще и религиозностью её автора в частности. Текстуальной основой проведенного исследования выступают как основные теоретические труды мыслителя, так и его эпистолярное наследие.*

*Ключевые слова: И. Кант, этика, религия, моральная философия.*

**V. A. Titarenko**

**KANT'S ETHICS: RELIGIOUS SOURCES, MILESTONES, THEORETICAL FEATURES**

*Main results of author's study of E. Kant's ethical doctrine, its sources and correlation with phenomenon of religion are summarized. Main purpose of author's research consist in rational reconstruction, generalization and critical review of Kant's ethics.*

*Keywords: Kant, ethics, moral philosophy, religion.*

## ІСТОРИОГРАФІЯ ВИВЧЕННЯ ЖІНОЧИХ МІФОЛОГІЧНИХ ОБРАЗІВ

*Висвітлено питання історіографії дослідження жіночих міфологічних образів, культів, традицій. Визначено актуальні питання значення жіночого начала і зв'язок з релігійними цінностями. Описано методи історично-фемінологічного та ґендерного аналізу дослідження статусів, ролі жінки в культурі. Різноманітність підходів до проблеми вивчення жіночих міфологічних образів із залученням ґендерної методології надає широкі можливості для переосмислення культури та історії.*

*Ключові слова: жінка, архетип, духовна культура, релігійність, віра.*

**Актуальність.** Роль жінки в соціумі здавна є конфліктогенним чинником. Питання рівності та якості морального ставлення до жіночої статі, що обумовлено історичним свідомством, стає, як ніколи, актуальним, якщо враховувати стрімкий цивілізаційний прогрес і маніфестацію свободи.

Питання ґендерного характеру неодноразово висвітлювались у різноманітних наукових дослідженнях. Фундаментальні дослідження цієї проблематики провели зарубіжні науковці. Еволюція положення жінки на різних етапах розвитку соціуму та релігії, зокрема і християнства, докладно подається в книзі Сімони де Бовуар "Друга стаття", а також у тритомному виданні доктора Г. Плосса "Жінка". Ґрунтовні ґендерні дослідження релігії висвітлено такими вченими, як Д. Пласков, Ж. Гранд, К. Кріст, М. Гімбутас, М. Делі та іншим теоретиками.

Вітчизняні вчені також порушували це питання у своїх творах, насамперед прагнучи об'єктивно оцінити точки перетинання ґендеру та релігії.

**Мета статті** – це аналіз наукової літератури, статей, довідників, джерел щодо становлення історіографії, вивчення жіночих міфологічних образів, розгляданні проблем осмислення ролі жінки в сім'ї, релігії та суспільстві.

**Методи дослідження.** Для виконання сформульованих у дослідженні завдань було використано комплекс взаємопов'язаних методів дослідження: теоретичні, порівняння, систематизація, узагальнення; історично-фемінологічного та ґендерного аналізу з метою аналізу та оцінювання історичних подій і явищ минулого.

**Викладення основного матеріалу.** Вітчизняна історія про участь жінок у суспільному житті зумовлює переосмислення проблеми взаємин статей, їх співвідношення, особливості та форми соціальної організації, взаємин жінок і чоловіків у суспільстві.

Науково-творчий доробок М. Драгоманова свідчить про те, що вчений розглядав поширені в різних релігіях, зокрема православ'ї, погляди на жінку як такі, що спрямовувалися на її психологічне та фізичне підкорення чоловікові. Ученого цікавили природа стереотипного уявлення

про жінку як утілення гріховності, проблеми жіночої національної ідентифікації. На ґрунті пісенного фольклору М. Драгоманов презентував біполярну палітру жіночих образів, у якій відомі героїні могли виступати своєрідним уособленням жіночого вибору. Дослідник уважав, що для українського народу подібний вибір утілювався в образах Марусі Богуславки і Роксолани [1].

У праці О. Єфименко "Народні юридичні погляди на шлюб" аналізувалося народне ставлення до шлюбу, передусім як до громадянського акту. Дослідниця доводила, що реалії народного життя мали розбіжності із церковними канонами, насправді видаючись різноманітнішими, що свідчило про гнучке ставлення селян до справ одруження та розлучення. У своїх працях О. Єфименко дослідила історію шлюбу та процес проникнення церковних впливів. Зважаючи на отримані дані, вона дійшла висновку, що формальне шлюбне право формувалося під впливом греко-римської законодавчої традиції, у якій на початку переважали винятково світські елементи.

Відповідно висвітлені ці проблеми були в дослідженні Ю. Сіциньського, де історик вибудував картину сімейних відносин, проаналізував феномен "цивільного шлюбу" і відповідного до нього "вільного" сімейного статусу жінки, причини довготривалого існування цього явища. Цивільний шлюб має свої особливості. Перша, можливо найсуттєвіша з них, – це відсутність формального укладання шлюбу, який підтверджувався би відповідним актом цивільного стану.

О. Кривоший на основі широкого кола історичних джерел досліджував масштаби впливу релігійного чинника на процес становлення образу жінки. Учений аналізував істотні відмінності, що існували між українцями та росіянами в інтерпретації та сприйнятті православних канонів, різні світоглядні орієнтири, зокрема у ставленні до жінки. Не тільки в узагальненому образі матері князів та козаків, вірних дружин, учасниць українських обрядових дійств, архетипу матері-землі як прообразу Богоматері, але й доводить її значущість в історії козацької доби жінка (матір, сестра, дружина козака), яка уособлює любов до рідної землі, душу України, завжди перебуває поряд із чоловіком [8, с. 33–43]. Наведені в дослідженні факти дають підстави вченому вважати, що "образ Богородиці в свідомості українського народу відігравав роль своєрідного духовного стержня, навколо якого виростала значна кількість релігійних, духовних та ідеологічних зв'язків, пов'язаних з наявністю жіночого чинника. Насичення ментальності народу ідеями та поглядами, що сформувалися під впливом дохристиянської релігійної традиції шанування жінки та християнського культу Богоматері, сприяло виробленню на українських землях своєрідної традиції ставлення до жінки та жінки-матері. На основі цієї традиції та під впливом цілого комплексу різнорідних взаємопрониклих елементів відбулося становлення "світського" ідеалу української жінки" [7]. Національне уявлення про жінку-матір, що виявило себе у сакральній символіці, у культурі та міфах про Богиню-Матір, Матір-Землю та Матір-Україну [9, с. 15–16].

Християнство, іудаїзм та іслам – це релігії, що сходять до загальної традиції, основу якої в давні часи заклав пророк Авраам. Авраамістична релігійна традиція почала домінувати у світі. Вона впливає на витлумачення різних суспільних проблем навіть іншими релігіями. Незважаючи на єдине ядро, яким вважається Одкровення, кожне з відгалужень має фундаментальні відмінності в поглядах на певне питання. І одним з таких суперечливих феноменів є питання про жінку, її природу та права. Тому проблема жіночого буття, релігійне питання про сутність жінки та її місця в релігійному житті є актуальним багато століть. Зважаючи на релігії сучасного світу, маніфестацію свободи, глобалізацію, постмодернізм і проголошений ним стан "після оргії", що перенасичений усебічними вадами, проблема жінки актуалізується як ніколи гостро.

Проблема осмислення ролі жінки в сім'ї, релігії та суспільстві, ставлення релігій до неї тривалий час залишалася білою плямою в релігієзнавчій науці. Еволюція становища жінки на різних етапах розвитку соціуму та релігії, зокрема і християнства, докладно подається в книзі Сімони де Бовуар "Друга стать", а також у тритомному виданні доктора Г. Плосса "Жінка". Ґрунтовні ґендерні дослідження релігії належать таким ученим, як Д. Пласков, Ж. Гранд, К. Кріст, М. Гімбутас, М. Делі та іншим теоретикам.

Вітчизняні вчені також порушували це питання в своїх творах, намагаючись об'єктивно оцінити точки перетину ґендеру та релігії. Дослідженням феномену жінки в релігії та суспільстві присвячені роботи Л. Погорілої, О. Кись, А. Колодного, П. Ніколаюк, Н. Чухим, В. Мухтерем, З. Абдураїмова, А. Черній, Л. Буряк, Н. Недзельської та інших.

Досліджуючи авраамістичні релігії, усі дослідники наголошують на численних, іноді гранично конфліктних позиціях, яких дотримуються у напрямках, незважаючи на загальний витік.

Питання про жінку є чи не найбільш суперечливим. Майже в кожному канонічному сповіданні авраамістичних релігій жінка сприймається істотою другорядною. Інколи їй приписують сатанинську природу спокусниці й заохочують гоніння чи суворе ставлення. Наприклад, в арабському світі жінка, до проповіді Мухаммеда, була створінням не зовсім людським, часто навіть товаром.

Н. Недзельська у праці "Проблема жінки в релігіях авраамістичної традиції" досліджує початкові принципи авраамістичних релігій у ставленні до жінки і, зокрема, те, як вони трансформувалися під впливом суспільних змін. У цій праці вчена аналізує ставлення християнської релігії до проблеми статі, її походження, взаємини між статями, що є визначальним для розуміння сутності жінки, а також з'ясовує ставлення в релігії до сім'ї та шлюбу як місця, де насамперед реалізується призначення жінки. У цій самій праці Н. Недзельська розкриває особливості вимог авраамістичних релігій до функціональної ролі жінки в суспільстві взагалі та в сім'ї зокрема [6].

Першим наріжним каменем є питання про створення людини. Н. Недзельська наголошує на тому, що в віросповідних системах релігій авраа-



містичних традицій відсутня єдина відповідь на питання, якої статі була перша людина. Дослідниця навіть додає ремарку про те, що британські вчені спробували довести, що Єва на 84 тисячі років старша за Адама [11].

Н. Недзельська визначає два підходи щодо розгляду цього питання. Канонічний підхід ґрунтується на тих біблійних рядках, де йдеться, що першою людиною був чоловік, а пізніше з його ребра була створена дружина. Однак існують аргументи проти, зокрема божественне благословення плодитися і розмножуватися, або ж акцентування на некоректному перекладі слова "ребро". Іудейські богослови вважають неправильним грецький переклад, яким користуються християни. З іврити "ребро" – це грань, бік, тому зведення тільки до одного анатомічного змісту хибне. "Дружина створена не з ребра, а з частини єдиного людського людства. Вона є межею, стороною людства, яке вийшло з життєвої сутності Адама, тобто з першої людини" [11]. На цьому наголошують як іудейські, так і християнські богослови.

Зважаючи на Книгу Буття, богослови роблять висновок, що чоловік і жінка були створені водночас, одним тілом і душою. Перша людина тому була і чоловіком, і жінкою одночасно. Слово "Адам" у перекладі з давньоєврейської мови означає "людина". Воно не є власним ім'ям чоловіка і як ім'я зустрічається в Старому Завіті тільки тричі в Книзі Буття і один раз у Книзі Давида. У решті випадків Адам означає людину взагалі [11].

Для розуміння ґендерної проблеми авраамістичних релігій важливою є біблійна розповідь про гріхопадіння, що має безліч інтерпретацій. Саме з гріхопадінням релігії авраамістичних традицій пов'язують остаточне становлення особливостей статі, відносин між ними, їх прав та обов'язків. Адам двічі давав ім'я жінці. Уперше – після її творіння, удруге – після гріхопадіння. "Єва" – та, хто дає життя, тобто мати людей, життя.

Отже, спочатку жінка – помічниця, частина чоловіка, навіть власність, яка підпорядкована і підвладна йому, як тварина, потім вона – матір людей, усіх народжених, смертних, мати грішників і гріха [11].

Священні книги релігій авраамістичних традицій у міфах про творіння жінки і гріхопадіння фіксують накладення різних подій в історії людства одна на одну. Після гріхопадіння чоловіче і жіноче начала перейшли до іншого сприйняття, наповненого взаємною ворожнечею, конкуренцією, що триває донині.

У християнській традиції існують два протилежні твердження про правильне ставлення до жінки. З одного боку, є образ Божої Матері – їй поклоняються, ушановують, а також поважають жінок святих та великомучениць. Проте з іншого – жінка створена з ребра Адама і є втіленням потойбічних сил, першою грішницею, причиною падіння та винною у вигнанні з раю, спокусницею, нечистою та неповноцінною.

Роль жінки в християнстві визначалася здебільшого культурно-соціальними вимірами, її функції в релігійному житті постійно змінювалися. У зв'язку з інституціоналізацією церкви деякі з її функцій зникли. Релігійними образами та функціями жінки виявлялися: церковний лідер; учитель, провідник; пророк; удова; діва; супутниця чоловіка-служителя; мучениця [2].

На думку дослідника і богослова П. Євдокимова, висловлену в книзі "Жінка і порятунок світу", християнською відповіддю на проблему жінки є архетип Матері ("дружини, одягненої в Сонце" з Апокаліпсису), яка "в своїй суверенній і незалежній волі, на чому особливо наполягає православ'я, "народжує Божественну форму на землі і форму людську в небі". Жінка – це перше обожнене людське буття, у якому виконуються покликання людського роду і світу. Марія є "архетипом Королівського жіночого священства" [3].

Іудейська віра не приймає християнської концепції первородного гріха та наполягає на початковій доброті творіння. Згідно з Торою, чоловік і жінка внутрішньо взаємопов'язані: тільки разом, у родині, доповнюючи одне одного, вони становлять цілісну істоту. Тому чоловік і жінка створені Богом для взаємного кохання і поваги. Однак рівність чоловіка і жінки перед Богом не означає їх рівності в релігійному житті. Їм призначено виконувати різні заповіді. Релігійні вимоги до жінки істотно м'якші, ніж до чоловіка. Різниця служіння знайшла відображення і в молитві. Чоловік щодня дякує Богові за те, що Він не створив його жінкою, жінка – саме за те, що створив її жінкою [6].

Про повагу до жінки в іудаїзмі свідчить те, що належність дитини до єврейства визначається не за батьківською, а за материнською лінією. Однак Танах подає і негативні приклади ставлення до жінки. В окремих фрагментах жінка розглядається як частина матеріальної власності чоловіка, поряд із житлом, рабами, худобою та іншими необхідними речами. У релігійному житті ортодоксальних іудеїв жінка вважається неповноцінною, тому синагоги розділені на жіночу і чоловічу частини. Також жінка не може бути священнослужителем, що характерно майже для всіх релігій світу [2]. В ісламі чоловік у всіх сферах має переваги над жінкою. Безумовна покірність жінки чоловікові у всьому проголошується ідеалом та головним принципом. Як і в інших напрямках авраамістичної традиції, мусульманство вважає Єву винною, а головна біда в тому, що Адам її послухав, з цього робиться висновок – чоловіки ніколи не мають слухати жінок, довіряти їм чи радитися з ними. На відміну від дочки, сестри чи дружини, матір посідає почесне місце в родині й повага до неї, шанування дітьми є обов'язковим, але це не стосується чоловіка. Обов'язок мусульманки – підкорятися чоловікові, а його обов'язок – карати неслухняних жінок. У повсякденному житті мусульманка обмежена багатьма правилами поведінки. Проте багато дослідників зазначають, що жінки в ісламі зовсім не пригнічуються і можуть бути підприємцями, політичними лідерами або можуть активно впливати на соціальне життя [6].

Таким чином, основними питаннями, що стосуються теми взаємин релігії і жінки, є: 1) чи має вплив сама жінка та історія питання про неї на зміну поглядів на роль жінки в історії та релігії; 2) жіноче уявлення про релігію в сучасності; 3) чи існує переоцінювання колишніх поглядів і чи впливає вона на залучення сучасної жінки до релігійного життя?

Отже, проблема жінки в релігії набуває актуалізації, що сприяє розширенню горизонту релігієзнавчих та компаративних досліджень та сту-

дій. Це, безумовно, впливає на всю культуру і змушує переосмислити як історію релігії, так і історію людства загалом.

У православній традиції канонічно формується образ жінки-жертви, їй приписують якості покірності, підкорення, меншовартість. Проте в українському суспільстві довгі віки плекався зовсім інший образ – яскрава, багатогранна жінка, наділена силою, емоційністю, душевністю, чуттєвістю, мудрістю і загадковістю. Ці та інші подібні якості сформували стереотип жінки-Берегині.

В українській науковій думці цей стереотип уперше виокремлений Соломією Павличко у статті "Прогрес затримується: консервативні лики жінок в Україні" [10]. Згодом він активно розробляється В. Агеевою, О. Кісь, В. Слінчук. Загалом стереотип Берегині виявляється у багатьох образах як символ жінки-матріарха (О. Кісь), вічний образ матері, хранительки домашнього затишку, опікунки дітей та чоловіка [5].

Українська дослідниця С. Димитрова пише, що "Первозданна Жінка стає союзником і вчителем, жінка починає бачити не парою очей, а багатоокою інтуїцією. Перед такою жінкою, її силою та владою над людьми постає страх, виправданий в українському суспільстві, як страх перед відьмою, що асоціюється з чаклунством. Хоча походження слова "відьма" – від "відати, знати". Споконвіку люди пов'язували секрет жіночої чарівності з чаклунством відьом. Відьма – це жінка, яка володіє таємницями лісу, знає закони природи, життя людини, тварин і рослин" [10].

Невід'ємним атрибутом стереотипу Берегині є мудрість, що також не обходять увагою у сучасному світі, формуючи образ Ділової Жінки. Міфологічні Афіна і Софія в українському суспільстві перевтілюються в образ новітньої бізнес-вумен, яка обіймає керівну посаду та бере активну участь в суспільному житті [10].

Поряд зі стереотипом Берегині в українському суспільстві позначається стереотип жінки-Барбі, що був виокремлений у дослідженнях С. Павличко та О. Кісь. Цей образ виявився збірним, він був сформований під впливом "християнської традиції меншовартості та недалекоглядності жінки, а також під впливом міфічних жіночих образів, що символізують красу, легковажність, холодний розрахунок – спочатку Єва, потім – Персефона, Афродіта, Венера" [10]. Зважаючи на сучасні реалії подібною жінкою-Барбі виявляється красуня, яка здебільшого зайнята своєю зовнішністю та комфортним існуванням. Вона не звертає уваги на суспільне життя країни.

О. Кісь також досліджує питання образу Берегині та його вплив на українське суспільство. Дослідниця пише, що "для українців матріархат – не абстрактна поняття, його національним втіленням є образ Берегині, яка уособлює всі чесноти справжнього Матріарха. Процес екстраполяції образу і функцій Берегині з мікрорівня (сім'ї) на макрорівень (суспільно-політичну сферу) став особливо інтенсивним, коли вищі українські державні діячі та посадові особи – чоловіки – почали активно експлуатувати цей образ, усіяло підкреслюючи суспільне значення універсального материнства для сім'ї і держави. Материнство стає політичним покли-

канням жінок" [5; 4]. О. Кись наголошує, що в сучасній україністиці спостерігається парадоксальне явище: "З одного боку – формальне визнання і повсюдне наголошення особливої ролі та місця жінки в культурі, суспільстві та історії України, оспівування Матері і Материнства. З іншого – цілковита відсутність ґрунтовних досліджень ґендерних аспектів традиційної української культури. Нам доведеться визнати, що ми практично нічого не знаємо про повсякденне життя простих українських жінок у нашому історичному минулому, крім того, що "загальновідомо". Міф про Особливу Українську Жінку-Берегиню наразі підмінив собою глибокі наукові дослідження" [5]. Ґрунтуючись на здійснених дослідженнях, О. Кись доходить висновку, що "небезпека, яка чатує на прихильниць Берегині, полягає в створенні і підтримці ілюзії про особливе і високе становище української жінки. Для жінок матриархальний міф – ідейний наркотик, самообман, спосіб утечі від жорстокої реальності (де жінка – зневажена, експлуатована, безправна, безмовна) у світ мрії (де весь український космос обертається навколо Берегині, що гордо стоїть на постаменті). Він суттєво перешкоджає українським жінкам усвідомити власні проблеми і перспективи в суспільно-політичній сфері. Вся попередня історія України – це чоловіча історія. Матриархатний міф і Берегиня – яскраве свідчення цього", пише дослідниця [5].

Монографія Буряк Лариси "Жінка в українському історичному наративі: автори, ідеї, образи (друга половина ХІХ – перша третина ХХ ст.)" є безсумнівно одним з серйозніших наукових трудів. До ключових тематичних блоків дослідження про жінок, що розглядає авторка, належать соціально-правовий статус жінки, жінки і політична сфера, жінки та релігійне життя, жінки в приватно-побутовій сфері, жінки й освіта. Крім того, дослідниця докладно розглядає процес формування ідеалізованого образу матері (який називає "материнським дискурсом") та його роль у творенні національного жіночого взірця [1].

Звертаючи увагу в дискусії про вплив християнства на правове становище жінок у подружжі та формування амбівалентного суспільного образу жінки (стереотип Марії та Єви), Л. Буряк відстежує залежність дослідницьких стратегій авторів від їхніх особистих переконань (насамперед релігійних поглядів): "Якщо одні науковці переконливо доводили суперечність поміж консервативними релігійними догмами щодо шлюбу та гнучкішими реаліями подружнього життя і статевих стосунків, то інші прагнули показати вирішальну роль релігійного чинника у зміцненні родини та моралі" [4].

Отже, Л. Буряк демонструє, що ця дискусія точилася фактично в руслі давніх релігійних протистоянь, у контексті яких віросповідання було одним із маркерів національної ідентичності, і жіноче питання стало одним із аргументів у цих дебатах.

**Висновки.** Отже, здійснений теоретичний аналіз наукових джерел та літератури засвідчив, що інтеграція жінки в суспільне та релігійне життя має відбуватися на тлі переосмислення важливості традиційного середовища та усвідомлення важливості впливу, ролі та значення жінок у

ньому. Гендерні, компаративні, історичні, культурологічні та філософські дослідження та історіографія спрямовані на вивчення місця, ролі, активності, волевиявлення й самореалізації чоловіків і жінок у змінних історичних умовах. Результатом досліджень науковців із різних галузей знань стало створення сучасної історіографії з урахуванням набутків гендерної теорії, системи наукових поглядів на взаємини й статусів жінок і чоловіка, їхніх соціально-рольових характеристик та особливостей.

Таким чином, дослідження жіночого питання, позначеного релігійною проблематикою, мали реконструювати процес утвердження християнських традицій у приватній сфері, відтворити механізми їхніх впливів на родину та її членів; надати інтелектуальний імпульс осмисленню загострених національним відродженням історично-культурних процесів, конфесійних трансформацій української еліти, православно-католицького протистояння, протестантських впливів в українському середовищі, що мало сприяти усвідомленню історичного вибору України, її місця у системі європейської цивілізації.

Отже, зрозуміло, що вітчизняні вчені приділяють значну увагу питанню жіночих образів в релігії. Їхні наукові розробки відрізняються фундаментальністю і багатоплановим оглядом проблематики, не поступаючись закордонним дослідникам. Однак варто зазначити недостатній рівень наукової неупередженості, оскільки деякі автори інтерпретують проблему на свій розсуд.

#### Список використаних джерел:

1. Буряк Л. Жінка в українському соціумі: історичні студії другої половини XIX ст. – початку XX ст. [Електронний ресурс] / Л. Буряк. – Режим доступу : [uaznavstvo.univ.kiev.ua/ua/Almanac/Almanac%2006/buriak.pdf](http://uaznavstvo.univ.kiev.ua/ua/Almanac/Almanac%2006/buriak.pdf)
2. [Гурьева К. А. Религиоведческий аспект – "women's studies" [Електронний ресурс] / К. А. Гурьева. – Режим доступу : [www.gramota.net/materials/3/2014/8-1/10.htm](http://www.gramota.net/materials/3/2014/8-1/10.htm)].
3. Евдокимов П. Женщина и спасение мира [Електронний ресурс] / П. Евдокимов. – Режим доступу : [http://denort.inf.ua/read/rescue\\_world/content.htm](http://denort.inf.ua/read/rescue_world/content.htm)
4. Кись О. Кого оберегає Берегиня, или Матриархат как мужское изобретение [Електронний ресурс] / О. Кись. – Режим доступу : [http://gazeta.zn.ua/SOCIETY/kogo\\_oberegayet\\_bereginya\\_ili\\_matriarhat\\_kak\\_muzhskoe\\_izobretenie.html](http://gazeta.zn.ua/SOCIETY/kogo_oberegayet_bereginya_ili_matriarhat_kak_muzhskoe_izobretenie.html)
5. Кись О. Рецензія. Буряк Лариса, Жінка в українському історичному наративі: автори, ідеї, образи (друга половина XIX – перша третина XX ст.) : Монографія [Електронний ресурс] / О. Кись. – К. : Національна академія управління, 2010. – 368 с. – Режим доступу : [http://uamoderna.com/images/archiv/19/um\\_19\\_kis.pdf](http://uamoderna.com/images/archiv/19/um_19_kis.pdf)
6. Костенюк В. В. Місце і роль жінки в релігійному просторі [Електронний ресурс] / В. В. Костенюк, М. М. Вакарік. – Режим доступу : [http://www.rusnauka.com/12\\_ENXXI\\_2011/Philosophia/5\\_85613.doc.htm](http://www.rusnauka.com/12_ENXXI_2011/Philosophia/5_85613.doc.htm)
7. Кривоший О. П. До питання про роль релігійного чинника в процесі становлення образу жінки в історії України (X – перша половина XVII ст.) [Електронний ресурс] / О. П. Кривоший. – Режим доступу : [http://zounb.zp.ua/sites/default/files/news/2015/04/Do\\_pitannya\\_pro\\_rol%60\\_religijnogo\\_chinnika\\_v\\_protsesi\\_stanovlennya\\_obrazu\\_zhinki\\_v\\_istorii%60\\_Ukrai%60\\_ni\\_\(X\\_-\\_persha\\_polovina\\_XVII\\_st.\)pdf](http://zounb.zp.ua/sites/default/files/news/2015/04/Do_pitannya_pro_rol%60_religijnogo_chinnika_v_protsesi_stanovlennya_obrazu_zhinki_v_istorii%60_Ukrai%60_ni_(X_-_persha_polovina_XVII_st.)pdf)
8. Кривоший О. П. Жінка в суспільному житті України за козацької доби / О. П. Кривоший // *Україні в історії / за заг. ред. В. Борисенко*. – К. : Либідь, 2006 – С. 33–43.
9. Личковах В. А. Філософія етнокультури. Теоретико-методологічні та естетичні аспекти історії української культури / В. А. Личковах. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2011. – 196 с.
10. Маслова Ю. П. Релігійно-міфологічне підґрунтя гендерних стереотипів [Електронний ресурс] / Ю. П. Маслова. – Режим доступу : [http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis\\_nbuv/cgiirbis\\_64.exe?](http://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbuv/cgiirbis_64.exe?)

C21COM=2&I21DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&IMAGE\_FILE\_DOWNLOAD=1&image\_file\_name=PDF/NznuoairD2009\_2010\_3\_15.pdf.

11. Недзельська Н. І. Проблема жінки в релігіях авраамістичної традиції : дис. канд. філос. наук: 09.00.11 [Електронний ресурс] / Н. І. Недзельська. – К., 2004. – Режим доступу : <http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/29786.html>

Надійшла до редколегії 14.01.17

Д. Д. Чувашова

## ИСТОРИОГРАФИЯ ИЗУЧЕНИЯ ЖЕНСКИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ОБРАЗОВ

*Освещены вопросы историографии исследование женских мифологических образов, культов, традиций. Определены актуальные вопросы значения женского начала и связь с религиозными ценностями. Описаны методы исторически-феминологического и гендерного анализа исследования статусов, роли женщины в культуре. Разнообразие подходов к проблеме изучения женских мифологических образов с привлечением гендерной методологии предоставляет широкие возможности для переосмысления культуры и истории.*

*Ключевые слова: женщина, архетип, духовная культура, религиозность, вера.*

D. D. Chuvashova

## HISTORIOGRAPHY OF MYTHOLOGICAL FEMALE IMAGES STUDY

*Issues of the historiography of the study of female mythological images, cults, traditions. Identified current issues of feminine values and its relationship with religious values are illuminated. The methods historically females and gender analysis study of status of women's role in culture. The diversity of approaches to the problem of female mythological images with zachans gender methodolgy provides opportunities for rethinking culture and history.*

*Keywords: historiography, woman, gender, archetype, spiritual culture, religion, faith.*

## СКЛАДНОЩІ ВИТЛУМАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ "ПОВАГА" У СУЧАСНОМУ ГУМАНІТАРНОМУ ДИСКУРСІ

*На підставі аналізу філософської наукової та довідникової літератури виявлено складнощі у витлумаченні поняття "повага" у сучасному гуманітарному дискурсі, а також обґрунтовано авторське розуміння поняття поваги. Запропоновано розглядати повагу як історико-філософський концепт. Під повагою у такому розумінні мається на увазі визнання самоцінності та потенціалу будь-якої форми буття, незалежно від її статусу та наявності у ній інтелекту або свідомості, враховуючи всі можливі прояви та особливості цього буття, а також незалежно від нашого соціального статусу, культурної належності та вподобань.*

*Ключові слова: повага, гідність, толерантність, честь, повага як історико-філософський концепт*

Актуальність дослідження феномена поваги навряд чи може бути предметом дискусії. Феномен поваги відіграв важливу роль не тільки у формуванні світової філософської думки щодо розуміння міжособистісних відносин, але й у створенні відповідних правових норм. Зазначене стосується і сучасних суспільно-політичних процесів як в Україні, так і всьому світі. Повага є одним з основних елементів у функціонуванні таких інституцій, як держава, суд, сім'я, бізнес, освіта, культура тощо. Це потребує комплексного дослідження цього явища, що, у свою чергу, тягне за собою необхідність аналізу та критичного осмислення минулих поглядів на повагу. Необхідність дослідження поваги визначається історичною динамікою людини, суспільства, природи, світу загалом.

Проблема поваги як напрям багатогранних людських відносин цікавила багатьох філософів. Проте історико-філософській складовій зазначеної проблеми не завжди приділялося достатньо уваги. Довгий час повага розглядалася як суто етична категорія, проте з розвитком гуманітарних наук та наук, що мають міждисциплінарний характер, стало можливим залучення для дослідження проблеми поваги спеціалістів із різних галузей для глибшої розробки нових наукових теорій. Зараз феномен поваги досліджується в межах таких дисциплін, як історія філософії, етика, аксіологія, психологія, соціальна філософія, філософія права, філософія освіти тощо. Проблему поваги ставили у своїх роботах Р. Декарт, Т. Гоббс, Дж. Лок, Д. Г'юм, І. Кант, Е. Левінас, М. Бубер, М. Гайдеггер, Дж. Дьюї, Дж. Ролз, Р. Дворкін, А. Гоннет та інші.

Потужну традицію дослідження феномена поваги розвивають американські філософи та юристи. Серед них можна зазначити: Дж. Файнберга, А. Донагана, Е. Андерсон, Р.С. Ділона, Р.С. Доні, С. Дел'ю, У. К. Франкена, С. Д. Хадсона, П. У. Тейлора, Т. Г. Бірча, С. Дарвала та інших. У межах їхніх досліджень робилася класифікація типів поваги, здійснювався аналіз споріднених з повагою явищ, а також розглядалось те, як повага корелює з різними сферами життя людей. Окремо варто

згадати дослідження ролі поваги у праві та функціонуванні судової інстанції. Дослідженню проблем людської гідності присвячені праці багатьох учених, які є представниками різних наук. Значний внесок у дослідження проблематики людської гідності зробили А. Анісімов, Л. Архангельський, Г. Бандзеладзе, Б. Безлепкін, А. Власов, М. Гуренко-Вайцман, В. Капіцин, А. Козловський, М. Козюбра, А. Ковлер, Є. Лукашева, С. Максимов, В. Малахов та інші.

Мета цієї статті – на підставі аналізу філософської наукової та довідникової літератури виявити складнощі у витлумаченні поняття повага у сучасному гуманітарному дискурсі, а також обґрунтувати авторське розуміння поняття поваги.

Дослідження будь-якого поняття неможливе без визначення особливостей його тлумачення у межах традиції, що цікавить дослідника. Саме тому необхідним є глибокий аналіз не тільки першоджерел та оригінальних праць з проблеми розуміння поняття, але й розгляд довідникової літератури різного спрямування. Оскільки мовна традиція є вираженням культурних особливостей, вважаємо, треба зосереджуватися на аналізі особливостей розуміння поняття, що нас цікавить, різними мовами. Це стає особливо актуальним, коли йдеться про поняття поваги, що є досить проблемним для однозначного розуміння, ураховуючи велику різницю між його тлумаченням англомовною та україномовною традиціями, що цікавлять нас у цьому дослідженні. Звернемо увагу, що в межах цієї роботи повага досліджується як поняття, концепт і феномен.

Поняття поваги є досить складним, цей феномен різні філософи розуміли по-різному. Як зовсім різну категорію, модус поведінки, форму ставлення, спосіб оцінення, вид уваги, мотив, почуття, данину, принцип, обов'язок, моральну якість тощо. Жодну з цих категорій не можна поставити на центральне місце. Багатозначність поняття поваги демонструє й історичний аналіз поглядів на повагу.

Повага виявляється на практиці по-різному. Вона може поставати як самоповага, гідність, толерантність (до конкретної людини або всіх людей), як одна з фундаментальних складових у турботі або в байдужості. Крім того, поважати можна не тільки людину, але і природу, навколишнє середовище тощо.

Зазначимо, що розрізняють різні види поваги. Наприклад, у статті "Respect" у Стенфордській енциклопедії з філософії ("Stanford Encyclopedia of Philosophy") розглядаються такі різновиди поваги: *respekt* (повага), *observantia* (моральнісний аналог поваги), *reverentia* (пошана, вшанування), *evaluative respect* (оцінювальна повага), *obstacle respect* (повага до перешкоди), *directive respect* (установча повага), *institutional respect* (інституційна повага), *care respect* (турботлива повага), *recognition respect* (повага визнання), *appraisal respect* (повага як цінування) [9].

З огляду на таку специфіку цього явища, варто дослідити не тільки термін "повага", але й інші, споріднені з ним терміни, а саме "гідність", "самоповага", "толерантність", "честь".



Оксфордський тлумачний словник ("Oxford Advanced Learner's Dictionary") визначає ці слова таким чином: "Повага (*respect*) – 1) почуття захоплення кимось або чимось через хороші якості, досягнення; 2) ввічливе ставлення до або турбота про когось або щось, що ви вважаєте важливим; 3) особливий аспект або деталь чогось" [11, р. 1088]. "Повага, пошана (*deference*) – поведінка, що показує що ви поважаєте когось/щось" [11, р. 329]. "Повага, вшанування, респект (*esteem*) – велика повага (*respect*) та пошана: хороша думка про когось" [11, р. 426].

Окремо варто згадати термін "честь" (*honour*). Цікавим він є ще тому, що визначається як синонім поваги, проте має інший відтінок. У зазначеному вище Оксфордському тлумачному словнику "честь" репрезентується, як багатомірне поняття, а повага постає лише як один з вимірів цього явища. Проте, як ми акцентували вище, фактично "честь" у більшості значень постає як абсолютний синонім слова "повага". Тому, на нашу думку, можна зробити висновок, що хоч поняття "честь" і позиціонується як ширше за поняття "повага", але все-таки є видовим щодо останнього. Тому варто вважати поняття "повага" засадничим для визначення поняття "честь", останнє фактично і є повагою, просто має певний відтінок піднесеності і особливих якостей її носія. "Honour: 1) честь [повага] велика повага та пошана до когось (Американський варіант відрізняється від варіанта решти носіїв англійської мови написанням, а саме "*honor*" та "*honour*" відповідно); 2) [привілей] (формальне) щось, що ви дуже раді і горді робити, бо люди демонструють вам велику повагу; 3) [моральна поведінка] якість знати та чинити так, як правильно з морального погляду (людина честі); 4) [репутація] хороша репутація; повага від інших людей; 5) [хтось/щось, що викликає повагу] – до чогось/когось, людини або речі, яка спрочиснюється у інших повагу до чогось/когось; 6) [нагорода], офіційний титул тощо, наданий комусь як відзнака за щось, що вони зробили; 7) [в університеті/школі] (*honours, honors*) університетський курс, який стоїть на вищому рівні, ніж базовий курс (у США також використовується для описання класу, який розміщується на вищому рівні, ніж інші класи); 8) якщо ви склали іспити або закінчили університет чи школу з відзнакою, ви заслуговуєте особливої оцінки/звання за досягнення дуже високого стандарту; 9) [суддя/мер] (Його/її/Ваша честь) титул поваги, що використовується, коли ми говоримо з або про суддю чи мера у США; 10) [у карткових іграх] карти, що мають найвищу цінність". Як дієслово "*honour*" має таке смислове навантаження: "1) прояв поваги; 2) нагородження, надання титулу; 3) тримання слова, обіцянки" [11, р. 624]. Також "*honour*" корелює з гордістю, наприклад у вислові "*be/feel honoured*".

Суттєво важливою є одна особлива відмінність у сенсах слів "*honour*" та "*respect*". Честь ("*honour*") може надати лише інша людина, причому та, що уповноважена надавати високу оцінку нашим здібностям та заслугам у вигляді певних нагород. Наприклад, король надає честь і посвячує у лицарі. Тобто з такого боку це можна вважати пова-

гою, як-от у розумінні її Т. Гоббсом, який, проте, застосовує слово "*respect*" для описання цього феномена.

Також у цій роботі не можемо не згадати термін "*admire*", який корелює з поняттям поваги. "*Admire* (захоплення, пошана): 1) поважати когось за те, ким вони є, або за те, що вони зробили; 2) дивитись на щось і думати, що воно привабливе і/або вражаюче" [11, р. 16].

Окремої уваги заслуговує проблема перекладності термінів, які часто розуміють як тотожні терміну "*respect*". Прикладом тут служить текст мовою оригіналу [10] та текст перекладу російською мовою [7] твору Д.Юма "A treatise of human nature". Англomовний текст серед решти розділів містить такі два: "Of our esteem for the rich and powerful" та "Of respect and contempt". Обидва розділи перекладені С. І. Церетелі словом "повага". На перший погляд, це не викликає жодної плутанини в розумінні, проте ігнорувати це все-таки, на нашу думку, не варто. Адже в розділі "Про повагу та зневагу" ("Of respect and contempt") в одному реченні присутні разом обидва слова "*esteem or respect*" [10], а це суттєво змінює ситуацію. Річ у тому, що англійською мовою слова "*esteem*" та "*respect*" мають дещо різний відтінок. Дослідження дають нам змогу зробити висновок, що сенс слова "*esteem*" передає зв'язок з особливо сильною повагою та пошаною до когось, пов'язаною з його діями, якостями, становищем. Натомість "*respect*" виступає чимось на кшталт загального терміна, що об'єднує у собі всі якості цього феномена, а також виступає базовим для визначення багатьох споріднених з повагою понять. Наприклад, слово "*respect*" використовується у визначенні термінів "*esteem*", "*admiration*", "*honour*" та ін.

Дослідження цих термінів англійською мовою та їхніх відповідників українською дало змогу зробити висновок, що англomовна традиція схильна визначати всі ці терміни, якщо не як синоніми поваги, то принаймні розуміти під ними поняття, сенс яких визначається через поняття поваги. Отже, ми приходимо до висновку, що англomовна традиція приділяє більшу увагу поняттю поваги як базовому поняттю для багатьох термінів сфери моралі та міжособистісних відносин.

Однією зі сфер, де повага проявляється специфічним чином, є правові відносини. Повага тут посідає важливе місце, адже саме на повазі як одній із фундаментальних характеристик міжсуб'єктних відносин будуються такі важливі позиції, як рівність прав усіх людей, справедливість тощо, а також такі ключові поняття, як "злочин проти людства" та "злочин проти людяності". Їх визнання міжнародним правом свідчить про місце моралі у праві, а отже, і місце поваги у правових відносинах.

Розглядаючи сенси дотичних до поваги понять, звернемося до аналізу найбільш поширених англomовних філософських словників. В Оксфордському філософському словнику ("Oxford dictionary of philosophy") немає терміна "повага", проте є термін "повага до людей" (*respect for persons*), який визначається як основний термін Кантівської моральної філософії. "Ключове поняття у Кантівській моральній філософії. Повага пов'язана з кожною розумною істотою, тому її слід відрізнити від симпа-

тії, захоплення або пошани. Її найкраще можна зрозуміти через те, що вона забороняє, а саме, ставлення до людини як до простого засобу, від якого можна отримати користь, тобто ігноруючи її особистісність або її гуманність" [8, р. 317].

У Кембриджському словнику філософії ("Cambridge dictionary of philosophy") за редакцією Р. Ауді немає визначення поняття "повага" (*respect*), а також понять "*admiration*" та "*honour*". Натомість там є визначення поняття "гідність" (*dignity*), яке частково визначається через посилання до Кантівської традиції. "Гідність, моральна вартість чи статус зазвичай пов'язана з людськими особами. Особи, як кажуть, мають гідність, так само, як можливість її виражати. Особи, як зазвичай вважають, мають (1) "людську гідність"; і (2) "почуття власної гідності". ... З точки зору І. Канта, рівна гідність всіх людей, людська гідність ґрунтується на здатності до практичної раціональності, особливо на здатності до автономного самоврядування законодавства відповідно до категоричного імперативу. Кант вважає, що гідність контрастує з ціною і що немає нічого – ні задоволення, ні загальний добробут, ні інші хороші наслідки, – для чого вона є морально прийнятною, щоб жертвувати людською гідністю" [12, р. 234-235].

У "Філософському енциклопедичному словнику" (Москва, 1989 р.) немає визначення термінів "повага", "толерантність", "гідність", "самоповага", "честь". У "Новітньому філософському словнику" (Мінськ, 2003 р.) також відсутні визначення зазначених понять. У російському "Філософському енциклопедичному словнику" (Москва, 2001 р.) немає визначення поняття поваги, є визначення понять "гідність людини", "толерантність", "честь". У "Новій філософській енциклопедії" (Москва, 2010 р.) немає визначення понять "повага", "самоповага", "честь", є визначення понять "толерантність" та "гідність".

У єдиному авторитетному вітчизняному філософському енциклопедичному словнику "Філософський енциклопедичний словник" 2002 року відання відсутній термін "повага", що може свідчити про недостатню увагу до цього терміна як до проблемного та цікавого. Відсутність цього терміна є проблемним явищем, зважаючи на досить велику традицію філософування щодо феномена поваги. На нашу думку, цей термін має існувати не лише у спеціалізованих словниках з етики, але й у філософських енциклопедичних словниках, адже він є досить популярним у західній філософській традиції. Дослідження з цієї проблематики можна знайти у Т. Гоббса, І. Канта, Е. Левінаса, М. Бубера, а також численних сучасних американських філософів, тобто це англо-, німецько- та франкомовна традиції. Все це свідчить про багатогранність терміна "повага", що робить його універсальне визначення вкрай складним на філософському рівні.

У зазначеному вище вітчизняному філософському енциклопедичному словнику є лише терміни "гідність" та "толерантність". "Гідність – одна з основних позитивних ознак людини як особистості; міра ствердження в людині особистісного начала. Психологічно постає як належний рівень самооцінки і дійовий механізм самоконтролю, що спирається

на чітке розрізнення особою припустимого для неї і неприпустимого. Як етична категорія гідність позначає загальнообов'язкове визнання самоцінності людини, її здатності і доконечної потреби бути моральним суб'єктом. ... Умовою формування і потвердження гідності є потреба в повазі з боку інших людей (гідним є те, що гідне поваги). ... Особливо значущою є роль гідності як загальнолюдської цінності в обґрунтуванні прав людини, в теорії і практиці не насилля" [5, с. 119].

Незважаючи на те, що в самому визначенні гідності показано, що вона прямо корелює із повагою, все-таки поняття "гідність" постає як самостійне, не як похідне від поняття "повага". Це, на нашу думку, не є коректним, адже "повага" як родове поняття тут посідає центральне місце, яке вміщує і гідність як її різновид.

Термін "толерантність" у зазначеному словнику визначається так: "Толерантність – термін, що ним позначають доброзичливе, або принаймні стримане ставлення до індивідуальних та групових відмінностей (релігійних, етнічних, культурних, цивілізаційних). Світоглядною основою толерантності є цінування різноманітності – природної, індивідуальної, суспільної, культурної" [3, с. 642].

Тут у визначенні терміна "толерантність" узагалі відсутні хоч якісь посилення на поняття "поваги", хоча толерантність безпосередньо корелює з повагою до іншого та до людства загалом. На нашу думку, це є недоліком такої позиції.

У більшості словників не зазначено багатогранності терміна "повага", зазвичай присутні визначення дотичних до нього термінів. Відсутня згадка про те, що повага як явище проявляється і в гідності, і в толерантності, і в справедливості тощо. Це спрощує статус феномена поваги. Наприклад, в Оксфордському тлумачному словнику ("Oxford Advanced Learner's Dictionary") містяться такі визначення: "Самоповага (self-respect) – відчуття гордості за себе, за те, що ви робите, говорите і т. д. правильно і добре" [11, р. 1160]. "Гідність (*dignity*): 1) спокійна і серйозна поведінка, що заслуговує поваги; 2) явище надання честі та поваги з боку людей. 3. Відчуття власної значущості та цінності" [11, р. 350]. "Толерантність (*tolerance*): 1) готовність приймати або бути терпимим до когось/щось, особливо погляди або поведінка, з якою ми можемо не погоджуватися, або людей, які відмінні від нас; 2) здатність переживати страждання, особливо біль, складні умови тощо, без відчуття заповідяної шкоди; 3) величина, за допомогою якої система цінностей може змінюватися без спричинення проблем" [11, р. 1368].

У радянському словнику з етики за редакцією І. С. Кона (1983 р.) подане таке визначення поваги: "Повага – одна з найважливіших вимог звичаєвості, що передбачає таке ставлення до людей, у якому практично визнається гідність особистості. ... Повага передбачає: справедливість, рівність прав, можливо, більш повне задоволення інтересів людей, надання їм свободи; довіра до людей, уважне ставлення до їх переконань, устремлень; чуйність, ввічливість, делікатність, скромність. ..." [6, с. 367]. У цьому визначенні поваги зазначені

шляхи, у яких остання виявляється на практиці. Проте повага тут подана як суто етична категорія і про її значення для інших сфер філософії, а також для інших наук нічого не сказано.

У російському енциклопедичному словнику з етики 2001 р. "Этика. Энциклопедический словарь" за редакцією Р. Г. Апресяна та А. А. Гусейнова немає визначення понять "повага" та "самоповага", наявні тільки дефініції понять "гідність", "толерантність", "честь". У вітчизняному "Сучасному словнику з етики" 2014 р., автором якого є М. Г. Тофтул, наявний термін "повага". Він визначається як оцінка почуття честі і гідності того, на кого спрямована ця оцінка. Вважаємо, що таке визначення поваги, що містить коло, не розкриває суті цього поняття, а лише заплутує читача.

Дослідивши визначення поняття "повага" та споріднених з ним понять, ми бачимо, наскільки відрізняються англійська та українська традиції розуміння феномена поваги. Вітчизняна традиція пропонує нам розуміння споріднених з повагою понять без згадування самої поваги, тобто врешті ми отримуємо абсолютно не пов'язані між собою поняття, які навіть важко розглядати разом. Така ситуація має своїм результатом недооціненість як самого феномена поваги, так і величезної традиції його дослідження. На противагу цьому ми бачимо, що в англійській традиції всі ці терміни визначаються через повагу як ключове поняття у більшості слів, що окреслюють моральний вимір людської комунікації. Таке розуміння дає змогу легше дослідити джерела та причини виникнення цих понять, а також побачити їх тісний зв'язок між собою.

Виходячи з цього, ми можемо зробити висновок, що українські філософські словники мають містити визначення термінів моральної філософії з урахуванням феномена поваги, як важливого елементу кожного із зазначених понять. Це дасть змогу продемонструвати всю глибину зв'язку поваги та всіх рис людської моральності.

Не зважаючи на поширеність поняття "повага" у неспеціалізованих англійських тлумачних словниках, а також потужну традицію філософування над цим феноменом, англійська філософська література так само, як й українська, майже не містить принаймні короткого визначення поняття "повага". Це може свідчити про необхідність глибокого аналізу цього поняття з подальшою розробкою його загального визначення.

Звернімося до історико-філософської інтроспекції зазначеної проблеми задля кращого розуміння нашої позиції. Одним із перших серед тих, хто говорив і писав про повагу, варто, на нашу думку, згадати Р. Декарта. Аналіз позиції Р. Декарта не є одним із ключових для нас у дослідженні формування поняття поваги як новочасного феномена через те, що ми вважаємо його позицію важливою для історії філософії, але не такою, що вплинула на формування саме того розуміння поваги, на якому ми зосереджуємося, говорячи тут про сучасне розуміння поваги. Саме тому вважаємо за необхідне детально зупинитися лише на британській традиції дослідження поваги як такої, що найбільше вплинула на формування сучасного розуміння поваги, адже саме в роботах

цих філософів ми бачимо думки про виховання джентльмена – традиції, яка існує і досі як канон виховання шляхетної людини.

У "Пасіях душі" Р. Декарт вважає повагу однією з перших пасій душі, що з'являються після подиву. "Повага або зневага, благородство або гордість, смиренність або ницість. До подиву приєднується повага або зневага залежно від того, чому ми дивуємося – значущості предмета чи його нікчемності. Таким само чином ми можемо поважати себе або нехтувати собою; звідси виникають пасії, а потім і риси благородства або гордості, смиренності або ницості" [2, с. 507]. Р. Декарт визначає повагу через її стан пасії і говорить, що повага є схильністю душі уявляти собі цінність того, що поважають [2, с. 546–547]. Зазначений фрагмент частково пояснює наше ставлення до позиції Р. Декарта. Незважаючи на те, що його розуміння поваги корелює з нашим розумінням, причини почуття поваги автор пояснює таким чином, який конфліктував би з ідеями, які послужили подальшому розвитку традиції поняття поваги, а саме з відмовою від теорії божественної природи моралі, вроджених ідей, а також людини як істоти з напередзаданою долею, моральні вчинки якої керуються християнськими релігійними приписами. Тобто йдеться про все те, від чого Новий час відмовився на користь світської освіти, не забуваючи при цьому про духовну сферу, що чудово демонструє Дж. Лок, остаточно заперечуючи існування будь-яких вроджених ідей.

Визначний внесок у формування сучасного розуміння поваги зробив, на нашу думку, Т. Гоббс. Він у своїй роботі "Левіафан..." визначив повагу як прояв цінності людини для нас. Чим вище ми поцінуємо людину, тим більше ми її поважаємо. Отже, наша повага до людини проявляється у знаках уваги до неї, або в тому, що ми звертаємося до неї по допомозі [1, с. 67]. Повага, що описана Т. Гоббсом, має спірну природу, що і робить цікавим аналіз його позиції. З неоднозначності точки зору Т. Гоббса на природу поваги можна вивести одразу два розуміння ним поняття поваги, які можуть бути предметом вивчення різних філософських дисциплін. По-перше, можна говорити про повагу до людини як Іншого, як окремого буття, за яке ми відповідаємо певним чином. У цьому разі ми потрапляємо в багато царин філософії, які стосуються самого буття людини. По-друге, можна говорити про повагу до людини як до самостійного суб'єкта права, і який має свободу вибору і права, і який, таким чином, є рівний нам. Окремо зазначимо про відхід автора від погляду на мораль як дану Богом у закінченому вигляді. Саме тому ми вважаємо його позицію визначною для всієї традиції філософування над проблемою поваги.

Д. Юм будує свою моральну теорію у зв'язку з його теорією пізнання. Він пов'язує певні переживання зі сприйняттями розуму. Найбільшу в цьому контексті цікавість викликає десята глава другої книги "Про пристрасті (афекти)", під назвою "Про повагу та приниження". Тут Д. Юм розкриває повагу та приниження як ті афекти, що мають у собі суміш кохання та ненависті. "Хороші якості інших з першого погляду породжують кохання; з другого погляду – смиренність; і з третього погляду –

повагу; що є сумішшю цих двох афектів" [10]. Він робить висновок, що ці почуття (кохання, повага, зневага та інші) проростають зі спостереження цієї пропорції, яка, у свою чергу, виникає з порівняння. У деяких аспектах позиція Д. Юма щодо специфіки поваги, на нашу думку, дуже схожа з позицією Т. Гоббса, що підтверджує певну однаковість і системність у досліджуваній лінії розуміння феномену поваги.

Дж. Лок будує свої думки про повагу в контексті його теорії виховання. Найцікавішою для нашого дослідження є така думка Дж. Лока: "З огляду на те, наскільки великий вплив суспільства і як ми всі, особливо діти, схильні до наслідування, я дозволю собі звернути увагу батьків на таку річ: хто бажає, щоб його син ставився з повагою до нього і до його приписів, той повинен сам ставитися з великою повагою до свого сина. Ви нічого не повинні робити в його присутності такого, у чому ви б не хотіли, щоб він наслідував вас" [4, с. 465]. Це має стосуватися всіх людей, які користуються авторитетом в очах дітей, а також тих, повагу дитини до кого батько бажає їй прищепити. Сказане демонструє всю важливість поваги для виховання дитини у позиції Дж. Лока. Ми можемо зробити висновок, що саме в епоху Модерну повага набуває свого найбільш наближеного до сучасності значення та місця у суспільстві.

Існує величезний доробок класичних праць, які належать найвідомішим мислителям епохи модерну та сучасності, пов'язаних з проблемою поваги. Проте, на нашу думку, роботи представників британського емпіризму епохи Нового часу вплинули на формування цієї традиції філософування найбільше. Надалі проблемою поваги цікавилися як представники англо-американської філософської традиції, так і представники континентальної філософії, такі як Ж.-Ж. Русо, І. Кант, Е. Левінас, М. Бубер, Дж. Дьйої, Дж. Ролз, Р. Дворкін, Р. Ділон, Дж. Файнберг, А. Донаган, Е. Андерсон та інші.

Зважаючи на численні праці, важко уявити відсутність поняття "повага" у філософських словниках. Проте можливо саме це і є однією з основних причин складності створення загального визначення поваги, такого, яке задовольняло би всі традиції тлумачення цього поняття. Урешті-решт, ми потрапляємо у порочне коло – ми не можемо сформулювати загальне визначення поваги, оскільки воно багатогранне і навіпаки, люди часто не можуть зрозуміти, що таке повага, оскільки його визначення немає у філософській довідниковій літературі.

Іншим боком проблеми створення загального визначення поняття поваги є соціокультурний аспект цього явища. Оскільки розуміння будь-якого явища обумовлене історично, визначення цього явища буде прямо залежати від соціокультурного тла в момент дослідження. Отже, з погляду ситуативного розуміння поняття поваги, набагато корисніше розробити відповідне визначення, проте з позиції перспективи розгляду всієї складної традиції дослідження поваги це буде відігравати негативну роль, адже, засвоївши однобічне визначення, нам буде важко зрозуміти інші боки цього феномена або взагалі можливість існування будь-якихось інших боків, окрім уже визначеного.

Отже, виходячи із вищезазначеного, можна виокремити такі складнощі витлумачення поняття "повага" у сучасному гуманітарному дискурсі. По-перше, багатогранність цього поняття, через що немає чіткого розуміння різниці в сенсах між ним (як родовим поняттям) та похідними від нього (видовими) поняттями. По-друге, велика різниця між традиціями розуміння поваги та її ролі в людському світі, оскільки цей феномен значною мірою обумовлений соціокультурним тлом, особливостями розвитку суспільства, науки та культури кожного періоду історії, а отже, пов'язаний з тими цінностями, які сформовані на цьому підґрунті. По-третє, відсутність у більшості філософських словників визначення терміна "повага". Наявні тільки визначення деяких похідних (на нашу думку) від нього термінів, таких як-от: "гідність", "толерантність", "пошана", "честь". Коли людина вперше намагається зрозуміти сенс поняття поваги, вона просто може не знайти визначення цього поняття у філософській довідниковій літературі, не кажучи вже про відсутність цього терміна в деяких спеціальних словниках з етики. Вважаємо, що зазначена складність пов'язана ще з однією, четвертою, а саме, з різницею у розумінні ролі феномена поваги у моралі як форми суспільної свідомості, а також ролі поваги як родового поняття щодо зазначених вище споріднених з нею (видових) понять ("самоповага", "гідність", "честь", "толерантність", "пошана").

Насамкінець хотілося б зазначити, що однозначне і всеохопне визначення поняття "повага" є досить проблематичним. Проте досліджена література та її аналіз дає нам змогу запропонувати широке та універсальне розуміння поваги, що вже наблизить нас до створення найбільш вдалого визначення цього терміна. Вважаємо, що повага може розглядатися як історико-філософський концепт, оскільки у класичних філософських роботах вона постає концептом ідеї, яка є складником їх загальнонотеоретичної побудови. Під повагою у такому розумінні мається на увазі визнання самоцінності та потенціалу будь-якої форми буття незалежно від її статусу та наявності в ній інтелекту або свідомості, урахувавши всі можливі прояви та особливості цього буття, а також незалежно від нашого соціального статусу, культурної належності та вподобань. На нашу думку, розгляд поваги як історико-філософського концепту буде корисним для витлумачення зазначеного поняття у філософській довідниковій літературі, яка, вважаємо, має містити визначення термінів моральної філософії з урахуванням феномена поваги як важливого елементу кожного з дотичних до неї понять.

#### **Список використаних джерел:**

1. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс ; сост., ред., авт. примеч. В. В. Соколов ; пер. с лат. и англ. А. Гутермана // Соч. в 2 т. – М. : Мысль, 1991. – Т. 2. – С. 3–590.
2. Декарт Р. Страсти души / Р. Декарт // Соч. в 2 т. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – 654 с.
3. Лісовий В. Толерантність // Філософський енциклопедичний словник / гол. редкол. В. І. Шинкарук. – К. : Абрис, 2002. – С. 642.
4. Локк Дж. Мысли о воспитании / Дж. Локк // Соч. в 3 т. – М. : Мысль, 1988. – Т. 3. – С. 407–608.
5. Нестеренко В. Гідність // Філософський енциклопедичний словник / В. Нестеренко ; гол. редкол. В. І. Шинкарук. – К. : Абрис, 2002. – С. 119.



6. Словарь по этике / под. ред. И. С. Кона. – 5-е изд. – М. : Политиздат, 1983. – 445 с.
7. Юм Д. Трактат о человеческой природе / Д. Юм ; пер. с англ. С. И. Церетели. – Мн. : ООО "Попурри", 1998. – 720 с.
8. Blackburn S. Oxford dictionary of philosophy / Simon Blackburn. – Second edition revised. Oxford : University Press, 2008. – 407 p.
9. Dillon R.S. Respect [Electronic resource] / R. S. Dillon // Stanford Encyclopedia of Philosophy. – First published Wed Sep 10, 2003; substantive revision Tue Feb 4, 2014. – Access mode : <http://plato.stanford.edu/entries/respect/#ConRes>
10. Hume D. A treatise of human nature [Electronic resource] / D. Hume/ – Access mode : [https://www.gutenberg.org/files/4705/4705-h/4705-h.htm#link2H\\_4\\_0064](https://www.gutenberg.org/files/4705/4705-h/4705-h.htm#link2H_4_0064)
11. Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English. Sixth edition / Ed. by Sally Wehmeier ; Phonetics Ed. Michael Ashby. – Oxford : University Press, 2000. – 1541 p.
12. The Cambridge dictionary of philosophy / Gen. Ed. Robert Audi. – Second edition. – Cambridge : University Press, 1999. – 1101 p.

Надійшла до редколегії 11.01.17

**Н. С. Щербина**

### **СЛОЖНОСТИ ТОЛКОВАНИЯ ПОНЯТИЯ "УВАЖЕНИЕ" В СОВРЕМЕННОМ ГУМАНИТАРНОМ ДИСКУРСЕ**

*На основании анализа философской научной и справочной литературы определены сложности в толковании понятия "уважение" в современном гуманитарном дискурсе, а также обосновано авторское понимание понятия уважения. Предложено рассматривать уважение как историко-философский концепт. Под уважением в таком понимании имеется в виду признание самоценности и потенциала любой формы бытия независимо от её статуса и наличия в ней интеллекта или сознания, учитывая все возможные проявления и особенности этого бытия, а также независимо от нашего социального статуса, культурной принадлежности и предпочтений.*

*Ключевые слова: уважение, достоинство, толерантность, честь, уважение как историко-философский концепт.*

**N. S. Shcherbyna**

### **DIFFICULTIES OF INTERPRETATION OF THE NOTION "RESPECT" IN MODERN HUMAN STUDIES DISCOURSE**

*On the basis of philosophical scientific and referential literature difficulties in the interpretation of the concept of "respect" in modern human studies discourse are revealed and also, justifies author's understanding of the concept of respect. Suggested considering respect as a concept of history of philosophy. Respect in this sense refers to the recognition of self-worth and potential of any form of being, regardless of their status and the presence of intelligence or consciousness in it, considering all possible manifestations and features of this being, and regardless of our social status, cultural identity and preferences.*

*Keywords: respect, dignity, tolerance, honour, respect as a concept of history of philosophy.*

## **ЗМІСТ**

### **НАУКОВІ СТАТТІ**

<b>Білоус А. О.</b> Аргументативний аспект трансформації тексту в інтернет-дискурсі .....	3
<b>Боднарчук Л. С.</b> Суспільно-політична діяльність Б. Рассела в США.....	13
<b>Бондаренко О. О.</b> До проблеми визначення літературного тексту в парадигмі текстоцентризму .....	19
<b>Волик Н. Г.</b> Філософія в системі вищої освіти: її місце та роль .....	27
<b>Гриненко М. А.</b> Опозиція "схід – захід" у політико-філософському вченні М. Шлемкевича (за матеріалами праці "Галичанство").....	34
<b>Калач Д. М.</b> Міжконфесійний діалог у контексті об'єднання українських церков.....	43
<b>Коцюба М. П.</b> Досвід етичного як допредикативний досвід .....	53
<b>Кожем'якіна О. М.</b> Цінність довіри у філософії особистісної та суспільної самореалізації.....	61
<b>Крук О.</b> Вільна демократична партія (ВДП): польська перспектива.....	71
<b>Максюта М. С., Коломієць А. І.</b> Особистісність національно-об'єднувачих інтенцій у вітчизняній філософії другої половини ХІХ – перших десятиліть ХХ століття (методологічний аспект) .....	80
<b>Манделіна О. С.</b> Зміст поняття "нові медіа" та його місце в теорії медіа .....	97
<b>Маслікова І. І.</b> Моральне почуття, спільне благо та моральні вимоги в етичному сентименталізмі Френсіса Хатчесона.....	107
<b>Пархоменко І. І.</b> До проблеми класифікації концепцій економіки культури .....	116
<b>Приходько В. В.</b> Концептуалізація просторового повороту у філософуванні: "структуралістське епохе", "екзистенційна географія", "топографічна методологія" .....	123
<b>Самойленко Л. О.</b> Проблема взаємозв'язку психології та логіки в концепції В. Карпова.....	132
<b>Свистун В. В.</b> Нова музика – нова рецепція .....	139
<b>Соболевський Я. А.</b> "Американський Сократ": практична філософія Вільяма Пенна .....	149
<b>Титаренко В. А.</b> Кантова етика: релігійні джерела, віхи становлення, теоретичні особливості .....	157
<b>Чувашова Д. Д.</b> Історіографія вивчення жіночих міфологічних образів.....	174
<b>Щербина Н. С.</b> Складності витлумачення поняття "повага" у сучасному гуманітарному дискурсі .....	183

## **СОДЕРЖАНИЕ**

### **НАУЧНЫЕ СТАТЬИ**

<b>Белоус А. А.</b> Аргументативный аспект трансформации текста в интернет-дискурсе .....	3
<b>Боднарчук Л. С.</b> Общественно-политическая деятельность Б. Рассела в США .....	13
<b>Бондаренко О. О.</b> К проблеме определения литературного текста в парадигме текстоцентризму .....	19
<b>Волик Н. Г.</b> Философия в системе высшего образования: её место и роль .....	27
<b>Гриненко М. А.</b> Оппозиция "восток – запад" в политико-философском учении М. Шлемкевича (по материалам работы "галичанство") .....	34
<b>Калач Д. М.</b> Межконфессиональный диалог в контексте объединения украинских церквей .....	43
<b>Коцюба М. П.</b> Опыт этического как допредикативный опыт .....	53
<b>Кожемякина О. Н.</b> Ценность доверия в философии личностной и общественной самореализации .....	61
<b>Крук А.</b> Свободная демократическая партия (СвДП): польская перспектива .....	71
<b>Максюта Н. Е., Коломиец А. И.</b> Личность национально-объединительных интенций в отечественной философии второй половины XIX – первых десятилетий XX века (методологический аспект) .....	80
<b>Манделина О. С.</b> Содержание понятия "новые медиа" и его место в теории медиа .....	97
<b>Масликова И. И.</b> Моральное чувство, общее благо и моральные требования в этическом сентиментализме Фрэнсиса Хатчесона .....	107
<b>Пархоменко И. И.</b> К проблеме классификации концепций экономики культуры .....	116
<b>Приходько В. В.</b> Концептуализация пространственного поворота в философствовании: "структуралистское эпохе", "экзистенциальная география", "топографическая методология" .....	123
<b>Самойленко Л. А.</b> Проблема взаимосвязи логики и психологии в концепции В. Карпова .....	132
<b>Свистун В. В.</b> Новая музыка – новая рецепция .....	139
<b>Соболевский Я. А.</b> "Американский Сократ": практическая философия Уильяма Пенна .....	149
<b>Титаренко В. А.</b> Этика канта: религиозные истоки, вехи становления, теоретические особенности .....	157
<b>Чувашова Д. Д.</b> Историография изучения женских мифологических образов .....	174
<b>Щербина Н. С.</b> Сложности толкования понятия "уважение" в современном гуманитарном дискурсе .....	183

## CONTENTS

### RESEARCH ARTICLES

<b>Bilous A. O.</b> Argumentative aspect of the text transformation in the internet-discourse.....	3
<b>Bodnarchuk L. S.</b> Social and political activities of Bertrand Russell in the USA .....	13
<b>Bondarenko O. O.</b> The problem of the definition of a literary text into a paradigm of text as center.....	19
<b>Volyk N. G.</b> Philosophy in the system of higher education: its place and role .....	27
<b>Grunenko M. A.</b> Opposition "East – West" in political-philosophical teachings M. Shlemkevycha (based on work "Halychanstvo").....	34
<b>Kalach D. M.</b> Interfaith dialogue in the context of the association ukrainian churches.....	43
<b>Kotsiuba M. P.</b> Ethical experience as prepredicative experience .....	53
<b>Kozhemiakina O. M.</b> The value of trust in the philosophy of personal and social self-fulfillment.....	61
<b>Kruk A.</b> The free democratic party (FDP): a Polish perspective .....	71
<b>Maksyuta M. E., Kolomiets A. I.</b> Personality of national unificatory intentions in the national philosophy of the second half of XIX – the first decades of the XX century (methodological aspect).....	80
<b>Mandelina O. S.</b> The meaning of the new media and its place in the media theory.....	97
<b>Maslikova I. I.</b> Moral sense, common good and moral requirement in Francis Hutcheson'S ethical sentimentalism .....	107
<b>Parkhomenko I. I.</b> The classification problem of the concepts of cultural economy.....	116
<b>Prykhodko V. V.</b> Conceptualization of spatial turn in philosophizing: "structuralist epokhe", "existential geography", "topographical methodology" .....	123
<b>Samoylenko L. O.</b> The problem of connection of logic and psychology in V.Karpov's philosophy.....	132
<b>Svistyn V. V.</b> The new music – the new reception .....	139
<b>Sobolevsky Y. A.</b> "American Socrates": William Penn's practical philosophy.....	149
<b>Titarenko V. A.</b> Kant's ethics: religious sources, milestones, theoretical features.....	157
<b>Chuvashova D. D.</b> Historiography of mythological female images study.....	174
<b>Shcherbyna N. S.</b> Difficulties of interpretation of the notion "respect" in modern human studies discourse .....	183

Наукове видання

# ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 29

*Друкується за авторською редакцією*

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"



Формат 60x84<sup>1/16</sup>. Ум. друк. арк. 22,9. Наклад 200. Зам. № 217–8102.  
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл25.  
Підписано до друку 29.03.17

Видавець і виготовлювач  
Видавничо–поліграфічний центр "Київський університет"  
б–р Т. Шевченка, 14, м. Київ, 01601  
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; факс (38044) 239 31 28  
e-mail: vpc@univ.kiev.ua  
WWW: <http://vpc.univ.kiev.ua>  
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02