

**НАУКОВИЙ
ВІСНИК
ЧЕРНІВЕЦЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ**

Рік заснування 1996

Випуск 539-540

Філософія

**Збірник
наукових праць**

Чернівці
Чернівецький національний університет
2011

Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць.
Випуск 539-540. Філософія. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2011. – 223 с.

Naukoviy Visnyk Chernivetskoho Universitetu: Zbirnyk Naukovykh Prats.
Vypusk 539-540. Filozofia. – Chernivtsi: Chernivtsi National University, 2011. – 223 s.

У науковому збірнику висвітлюється широкий спектр актуальної проблематики методології гуманітарно-наукового пізнання, розширюються гуманітарно-наукові горизонти розвитку сучасної культурології.

Для викладачів, аспірантів і студентів, усіх небайдужих до сучасної світоглядно-філософської та гуманітарно-методологічної думки.

The philosophical issues of humanitarian and scientific methodology of knowledge, horizons of contemporary culture studies are considered in this scientific digest.

For the scientists and teachers, postgraduated students, high scholars, everyone, who is interested in the religious, philosophic, world outlook and humanitarian methodological reflection.

Редколегія випуску:

Марчук М.Г. – доктор філософських наук, професор (головний редактор);

Балух В.О. – доктор історичних наук, професор (заст. головного редактора);

Чорний І.П. – кандидат філософських наук, доцент (відповідальний секретар);

Вовк С.М. – доктор філософських наук, професор.

Гасяк О.С. – кандидат філософських наук, доцент.

Докаш В.І. – доктор філософських наук, професор.

Кисельов М.М. – доктор філософських наук, професор.

Козьмук Я.Р. – кандидат філософських наук, доцент.

Починок Б.В. – кандидат філософських наук, доцент.

Сидоренко М.М. – доктор філософських наук, професор.

Филипович Л.О. – доктор філософських наук, професор.

Чуйко В.Л. – доктор філософських наук, професор.

Рекомендовано до друку вченою радою
Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича

Збірник входить до переліку фахових видань ВАК України

Свідоцтво Міністерства юстиції України
про державну реєстрацію засобу масової інформації
Серія КВ № 15876-4348Р від 28.10.2009 р.

Загальнодержавне видання

Адреса редколегії випуску “Філософія”:
кафедра філософії, філософсько-теологічний факультет,
національний університет, вул. Коцюбинського, 2,
м. Чернівці, Україна, 58012.
Тел.: (0372) 58-48-78. E-mail: animus@ukr.net

МЕТОДОЛОГІЯ ГУМАНІТАРНО-НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ

УДК 167/168:168.522

© Іван Чорний

Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича

**ВІЛЬГЕЛЬМ ДІЛЬТАЙ ТА ЙОГО ПОНЯТТЯ
«GEISTESWISSENSCHAFTEN»: ПРОБЛЕМА ІНТЕРПРЕТАЦІЇ**

Аналізується поняття «духовні науки», запроваджене класиком філософської герменевтики В.Дільтаєм. Розкрито його витоки й дискусію навколо нього, з огляду на тривалі спроби визначити сферу знань про людину, її духовність і культуру як специфічну галузь наукового знання. Ключові слова: «Geisteswissenschaften», духовні науки, природничі науки, психологія.

Не буде перебільшенням, якщо сказати, що постаті практично всіх мислителів попередніх епох посіли своє, визначене їм історією думки й наступниками, місце у «філософській галереї» з відповідними ремарками щодо основних віх їхнього творчого життя та внеску у світову філософську думку. Щодо них майже немає жвавих дискусій, хоча продовжуються деякі уточнення творчих біографій чи витлумачення відповідних місць з їхніх творів. Певною мірою стихають суперечки навколо змісту й багатовимірності справді голографічної Denkkennetze М.Гайдегера, влягаються пристрасті навколо епатажної філософії постмодернізму, адже найвище піднесення цього напрямку, за словами британського вченого А.Пікока, минуло вже два десятиліття тому.

Натомість дедалі більше уваги в останні роки (принаймні, в українських та російських дослідженнях) почали приділяти філософській спадщині німецького мислителя Вільгельма Дільтає, що відзначається різноспрямованістю наукових інтересів, а також потребою визначення його місця в неперервному процесі функціонування філософської думки в європейському та світовому контексті. Адже якщо він і не був таким популярним, як, скажімо, його молодші сучасники Бергсон чи Гусерль, однак ніколи не випадав з поля зору європейських мислителів, чого, на жаль, не можна сказати про українських дослідників радянської доби.

Зростання інтересу до непересічної постаті В.Дільтає – в тому числі з боку українських та російських дослідників – на межі двох десятиріч нашого століття робить **актуальним** виявлення основних чинників такого звернення до філософсько-методологічної спадщини мислителя. **Мета** цього дослідження полягає в аналізі цих чинників та з'ясуванні методологічного потенціалу і смислових колізій засадничого Дільтаєвого поняття «Geisteswissenschaften».

Першою вагомою підставою, що викликала своєрідну «реставрацію Дільтає», можна назвати *відсутність належної теоретично-методологічної бази*, спільної для природничих і духовних (гуманітарних) наук, яка б сприяла конвергенції та синтезу цих основних напрямів пізнавальної діяльності, а також відповідної інтерпретації знань, здобутих у зазначених сферах. Тож і досі поняття «наука» здебільшого асоціюється саме з природничими науками, оскільки тут встановлюється чітка опозиція «суб'єкт – об'єкт», і вчений не може (і не повинен) привносити в результати досліджень

та їх теоретичні узагальнення свої особистісні враження, оцінку чи гадку. (Наприклад, ніхто не може сказати щодо законів Ньютона: «я так гадаю...»). Натомість соціо-гуманітарні галузі знання (з більш чи менш вираженою суб'єктивною позицією) прагнуть набути статусу науки, зокрема, й через запозичення методологічних настанов і дослідницьких процедур природничих наук – як це було і за часів Дільтая. Тому для більшості природознавців такі науки, як, приміром, лінгвістика, історія, естетика залишаються «нібито наукою». Тож їхнє кредо у всі часи виражалося в переконанні «Чим більше математики у відповідній галузі знання, тим більше науки». Це проявилось, як відомо, в тому, що в Канта за взірця для філософії править математика, а Конт у своєму «Курсі позитивної філософії» соціологію попервах називав соціальною фізикою, застосовуючи до нової науки свою позитивістську методологію.

Ситуація в сучасній філософії науки виглядає подібною до тієї, що склалась у другій половині дев'ятнадцятого століття й виразилась у знаменитому заклик: «Назад до Канта!». Сьогодні якщо й не проголошується, то принаймні, реалізується своєрідна настанова «Назад до Дільтая!», до його класифікації наук, визначення критеріїв їх поділу та пошуків спільних методологічних підстав для синтезу природничих та духовних галузей знання.

Другою вагомою причиною є фактична відсутність оригінальних (німецькою мовою) текстів творів або навіть перекладів В.Дільтая в радянські часи з огляду на політико-ідеологічні настанови, адже тоді він кваліфікувався здебільшого як «буржуазний» і «реакційний» філософ. В Україні це ускладнювалося ще й тим, що не виробилася (краще сказати – знищувалася) перекладацька традиція в галузі гуманітарних наук, філософії в тому числі. Переконливим і водночас абсурдним підтвердженням цього є те, що твори класиків «наукового комунізму» Маркса й Енгельса перекладалися в Україні не з німецької, а з їх російського перекладу. Поодинокі переклади українських авторів або замовчувались (як це сталося з перекладом В.Підмогильного праці Гельвеція «Про людину, її розумові здібності та її виховання», перше видання якого було здійснено 1932 року, а друге – 1994.), або ж не заохочувалися й не набували поширення. На жаль, ми й сьогодні не маємо перекладів українською основних творів В.Дільтая. Виняток становлять хіба що стаття «Виникнення герменевтики» та «Додатки з рукописів», надруковані у хрестоматії «Сучасна зарубіжна філософія», а також нещодавно видана біографія Гегеля. І це тоді, коли російські колеги з 2000-го року друкують шеститомове видання тих праць філософа, які ще за його життя були опубліковані й викликали жваву дискусію серед його сучасників.

Тож і сьогодні українські дослідники творчості В.Дільтая змушені звертатися до російських перекладів, що не наближає українського читача до первісного авторського смислу, а віддаляє од нього, позаяк, за словами Гадамера, будь-який переклад – то є витлумачення. Іншими словами, ми *перетлумачуємо* російське тлумачення німецького автора, що викликає сумнів в автентичності відтворення українською первинного змісту і смислу (як переконаємося ми в цьому, аналізуючи винесене в заголовок поняття).

Третій чинник проявляється як увиразнення тенденції зближення й синтезу природничих та духовних наук, а також прагнення філософії та методології науки створити універсальну світоглядно-філософську картину світу, де б належне місце посіли також і позанаукові (позараціональні) форми та способи функціонування знання. Адже Дільтаявій творчості були притаманні як раціоналістично-позитивістські, так й ірраціонально-екзистенціалістські підходи та їх реалізація.

Зростання масиву текстів з різних галузей знання – як теоретичних, так і технічних та побутово-прикладних, стирання меж між різними видами мистецтва, міграційні процеси не лише в демографічно-соціологічному розумінні, а і як тектонічні зрушення культурних материків, збільшення місткості й потужності засобів поширення й кодифікації інформації – всі ці явища – як *четвертий* чинник – вмотивовують

вивчення багатогранної творчої діяльності В.Дільтая. Адже вони потребують не лише простого засвоєння змісту, а й розкриття їх смислотворчих потенцій. Аж надто, коли всі феномени людського існування, а також природу (Космос) сучасні філософи закликають розуміти як текст, у якому й належить віднайти і збагнути прихований смисл і вжитися в нього й пережити (*erleben*) його. І тут знову треба вчитися в Дільтая – класика філософської герменевтики, який не лише виробив методологію нової філософської галузі, а й випрацював методику тлумачення й застосував її до пояснення виділених ним наук, а також до історичних явищ, літератури й мистецтва, що їх виправдано сам і назвав *духовними науками* (*Geisteswissenschaften*).

П'ятий момент, що актуалізує дільтаєвську проблематику, став сплеск інтересу до творчої спадщини мислителя на тлі своєрідного «параду ювілеїв», а саме: 2008 року минуло 175 років від дня його народження (1833), 125 – від дня опублікування найвизначнішої його праці «Вступ до духовних наук» (1883). І якщо 2009 року минуло сто років від часу його інтенсивних студій з проблеми визначення сутності історії та її тлумачення як «духовної науки», то, 2010 також ювілейний з огляду на те, що «Побудова історичного світу в духовних науках» вийшла друком 1910 року. Нарешті, в цьому, 2011 мінає сто років від дня його смерті. Однак не відходить у минуле його багата, глибока, плідна, хоча й контраверсивна, спадщина.

У довідкових виданнях радянських часів творчість Вільгельма Дільтая подавалася назагал негативно, оскільки він не поділяв марксистських поглядів. Натомість останніх два десятиліття відзначаються тим, що в доступних українських чи російських дослідженнях майже відсутня критика, й автори прагнуть не лише дати об'єктивний виклад, а й надолужити колишній безпідставний критицизм з позицій марксизму-ленінізму. Майже у всіх пізніших виданнях, у тому числі історико-філософського характеру, В.Дільтая називають одним із представників філософії життя, істориком культури, психологом, фундатором класичної філософської герменевтики. А «Всемирная философская энциклопедия. XX век» подає його, крім того, у двох іпостасях: Дільтай-психолог і Дільтай-класик герменевтичного методу [див.: 1, с.235].

Звернення до його основних праць підтверджує таку багатогранність творчих інтересів мислителя та його внеску в зазначені галузі гуманітарних наук, їх методології, класифікації та інтерпретації. Все це підтверджує тезу про те, що творчість мислителя здійснювалася на перехресті основних річищ передусім європейської думки, культури та соціально-історичних реалій, а також й особливо – німецької філософської, культурно-історичної та літературно-естетичної спадщини.

Не зайвим буде сказати й те, що якщо Гегель, за словами його недоброзичливців, був «офіційним філософом Пруської монархії», то В.Дільтай був сучасником і певною мірою речником нової імперії. Тож його історичні студії ґрунтувалися на аналізі бурхливих подій у його батьківщині. «Для нього в історії, – зазначає його учень та послідовник Е.Троельч (Troeltsch), – завжди на першому місці стояли її живий смисл і зміст. Це насправді було перетворення Гоетевсько-гегелівської епохи й перехід до Германської імперії...» [5, с.414]. Своїм «учуванням» («вживанням», за його ж терміном) у нерв національної історії та культури мислитель прагнув визначити місце німецької нації та її духу в перебігу всесвітньої історії, хоча назагал заперечував смисл і призначення, тобто метафізику історичного поступу.

Отже, спробуємо й ми простежити основні напрями філософської творчості В.Дільтая, а також, з урахуванням нових публікацій, дати їх стислу характеристику. Попервах будемо говорити про нього просто як про *філософа*, без «додатків» та «епітетів». Його творчість значною мірою визначилася тими настановами, які свого часу виголосив І.Кант: «Зоряне небо наді мною, і моральний закон у мені», що було зрозуміло як наявність двох рядів законів, а отже, й двох класів наук, які ці закони вивчають. Розбіжність між законами й, відповідно, науками виявили неокантіанці, а відтак і

В.Дільтай. Якщо перші закони панують у природі й представлені у природничих науках (Naturwissenschaften), то другі – в духовних науках (Geisteswissenschaften). За природознавством та його окремими галузями на той час уже ustalився статус наук, які здебільшого почали називатися «позитивними», що значно підносило цей статус. Натомість дисципліни, спрямовані на вивчення сфери людської культури, моралі, історії, мистецтва тощо, лише відвойовували собі право називатися науками.

Однак питання стояло не лише про відмінність між цими класами законів і наук, а й про пошуки спільних (або відмінних) методологічних засад і критеріїв: чи поширювати на «духовні науки» методи дослідження природних явищ, які ґрунтуються передусім на експериментах і математичному апараті, чи сфера реального людського життя має свої специфічні закони, а тому потребує й інших методологічних підходів. Виникла потреба у класифікації наук, яку здійснювали, зокрема, представники позитивістського напрямку Дж.Міль, а пізніше Г.Спенсер в Англії, О.Конт у Франції, неокантіанці й Вунт у Німеччині. Всі ці мислителі, як його попередники й сучасники, справили, більшою чи меншою мірою, свій вплив на В.Дільта, як і навпаки.

Так, окрім зазначеного у відповідній літературі впливу на В.Дільта французького позитивіста О.Конта, варто вказати на таку деталь. Як відомо, О.Конт у своєму «Курсі позитивної філософії» закликав створити спеціальне об'єднання таких учених, які б займалися узагальненням усіх наук. Він був переконаний, що: «За наявності особливого класу вчених... винятковим обов'язком яких було б встановлення зв'язку кожного нового відкриття із загальною системою, не буде більше підстав боятися, що надмірна увага до окремих частин заважатиме досягненню цілого» [4, с.62]. Гарантією такого «порядку», за словами мислителя, має бути постійна перевірка з боку всіх інших учених. Після доповнення системи позитивних наук «соціальною фізикою», або ж *соціологією* (обидва терміни належать Конту) відпаде потреба в теології й метафізиці, і внаслідок цього «організація наукового світу буде цілком завершена й буде розвиватися безмежно...» [там само].

Тож на долю В.Дільта випало стати одноосібним ученим, який дав визначення й тлумачення духовних наук, що становлять «самостійне ціле поруч із природничими науками»: «Сукупність духовних явищ, які підпадають під поняття науки, зазвичай поділяється на дві частини; одна позначається іменем природничих наук (Naturwissenschaften); для іншої, як не дивно, загальновизнаного позначення немає. Я приєднуюся до слововживання тих мислителів, які цю другу півкулю інтелектуального глобусу називають духовними науками» (Geisteswissenschaften) [1, с.281-282]. І хоча В.Дільтай, як і Конт, критикує традиційну метафізику, що апелює до трансцендентних сутностей, однак розбіжність у нього з французьким філософом полягає в тому, що «соціальна фізика»: а) не є природничою наукою і б) не завершує класифікацію наук. Адже реальне життя містить такі феномени, як мова, міф, мистецтво, релігія, що їх Е.Касієр назвав «символічними формами» як результатами діяльності духу, а тому не можуть бути описані за допомогою математичного апарату. І навіть саму науку Касієр також відносив до «символічної форми» [4]. А тому, за словами Дільта: «Факти духу є верхньою межею фактів природи, факти природи утворюють нижчу зумовленість духовного життя» [3, с.298].

Водночас між верхньою і нижньою частиною «фактів» існує динамічна єдність: «Усі цілі людини, по суті, належать винятково до духовного життя, позаяк лише воно для неї по-справжньому важливе; проте засоби для досягнення цих цілей вишукуються в системі природи» [3, с.294]. Іншими словами, будь-яка сфера людської діяльності зумовлена відповідною мотивацією, сукупністю прагнень, бажань, пористрастей тощо, які можуть бути описані й систематизовані, або ж стати предметом певної науки. Відомо, що ця сфера духовного життя й діяльності стала предметом аналізу Н.Гартмана в його праці «Основні засади онтології»; тут подана

своєрідна гієрархія: від метафізики об'єктивного духу й логіки до метафізики мистецтва і прекрасного та метафізики історії [див.: 2, с.95-122].

Усвідомлення відмінності між двома рядами наук зумовило пошуки філософом у загальній сукупності наук таку галузь знання, яка має свою специфіку в предметі, а також у методах і способах його осягнення. І якщо природничі науки вже чимало зробили для вивчення «зоряного неба», то для духовної сфери, або ж, за Кантом, «морального закону» проблема полягала в його принциповій відмінності од явищ та процесів, притаманних природі. Систематизовані знання про людину, її душу (дух) виборювали собі належне місце і право бути наукою в уже наявних на той час працях (Дж.Міль, О.Конт, Г. Спенсер, В.Вунт), однак усі вони переймали методи природничих наук. Те, що Конт науку про людське суспільство (соціологію) пропонував назвати соціальною фізикою, вказувало на нерозуміння ним специфіки суспільного життя та мотивації людських учинків. З іншого боку, хоча Кант у математиці вбачав взірєць для філософії, однак саме він наполягав на принциповій відмінності людини од речей: людина є річчю серед інших речей, однак відрізняється од них спроможністю починати причиновий ряд, тобто наділена вільною волею до вмотивованих та цілеспрямованих дій. Тож від найпростіших операцій людини з предметами до значущих історичних дій і творення мистецької штуки – все здійснюється завдяки цим та їм подібним проявам людської сутності, яку В.Дільтай назвав Духом, а тому це є сфера, що має вивчатися саме *духовними науками* (*Geisteswissenschaften*). Як зазначає австрійський філософ Е.Корет, «Дільтай першим сформулював дуалізм «природничих і духовних наук», відмінність між якими в тому, що в перших діє аналітично-пояснювальний метод, а в других – розуміючий описувальний акт» [9, с.29].

Спроба Конта завершити природничі науки соціальною фізикою засвідчило те, що французький філософ розумів суспільство як агрегат, що підлягає описові так, як інші фізичні, хай навіть і складні, об'єкти. І хоча до нього в європейській думці сформувалась ідея соціального поступу, тобто розвитку суспільства, в діяхронічному й синхронічному вимірі, однак соціальна фізика – то є синхронічний вимір, статика зв'язків між соціальними суб'єктами – індивідами й спільнотами, які радше поставали як об'єкти. Натомість діяхронічний зріз, динаміка історичного поступу, аж надто метафізика і смисл історії, заперечувалися й критикувалися.

Запропонований Дільтаєм термін «*духовні науки*» («*Geisteswissenschaft*») викликав ще при житті автора шалену критику, хоча й набув поширення в європейській філософії як своєрідна калька, переклад, тлумачення (коли знання, віднесені до «духовно-душевної» сфери називалися й називаються як *культурні, гуманітарні, соціокультурні, історичні* й, нарешті, «*науки про дух*»). Хоча саму назву *Geisteswissenschaften* Дільтай запровадив також як кальку з Мілевої «Логіки моральних наук...», тобто тієї сфери, яку Кант називав «моральним законом у мені». А вже згодом в англійських текстах доволі часто автори вдавалися до німецького терміну. Натомість у німецькомовному середовищі воно (поняття) викликало гостру критику, особливо коли йшлося про особливості методів та інтерпретації результатів цих наук. Якщо в природничих науках це має бути фактичне безстороннє *пояснення* (об'єкта суб'єктом – адже об'єкт цих наук не має мотивації), то у сфері духовних наук (гуманітарного знання) основним методом повинне стати розуміння (з-розуміння, по-розуміння, проникнення у внутрішній стан) саме внутрішніх детермінант, навіть якщо йдеться не лише про індивіда, а й будь-яку спільноту.

Проти запропонованого Дільтаєм поняття виступили, зокрема, неокантіанці Г.Рікерт та В.Віндельбанд. Так, «Рікерт ... відкидає назву «духовна наука», а натомість природничим наукам протиставляє історію та історичні культури. Поняття «духовні науки», отже, було проблемним уже в той час. Різницю між типами наук Рікерт визначав тим, що природа пояснюється через закони, а історія й історичні культури стають зрозумілими через цінності» [9, с.33]. До речі, варто сказати, що сам

Корет не був категоричним щодо терміну, вживаючи поруч з із терміном *духовні науки* поняття *історичні* та *культурні* науки. Такої позиції мають дотримуватися й перекладачі Дільтая, тобто не поспішати замінювати в тексті *Geisteswissenschaften* на культурні, соціогуманітарні, науки про дух тощо, адже в такому разі незрозумілим стає зміст дискусії навколо цього поняття.

Що ж до В.Дільтая, то він також заперечував (не без впливу Конта) метафізику як філософську настанову загалом і метафізику історії зокрема. Все ж він виділив те специфічне в людині (Дух), а разом й онтологію людського буття, що розгортається в історії. Іншими словами, якщо за Контом людина підлягає природним закономірностям, і навіть людські спільноти мають жити за законами фізики та біології, то для Дільтая буття людини здійснюється як трансценденція в історію, піднесення над природою; однак людина при цьому залишається природною (тілесною) істотою і своїми тілесними органами впливає на решту природи.

Проте не лише цим і не так цим людина підноситься над природою, зберігаючи водночас органічний зв'язок з нею. В системах наук, які розроблялися в часи Дільтая, формувалася ще одна наука, яка відгалужувалася зі спільного філософсько-метафізичного джерела. Йдеться про психологію, що зусиллями Фехнера, Вундта, а відтак Фройда і Юнга справді ставала експериментальною наукою. Особливість її в тому, що вона вже не потребувала філософсько-теологічних доказів існування душі, а засобами інтроспекції чи емпатії (а згодом за допомогою психоаналізу й аналітичної психології) відтворювала справжні стани людини, які свідчили про наявність душі (психе). Ба більше, Дільтай навіть уважав, що саме своїми переживаннями людина входить в історію і конкретно творить її, тож це позбавляє потреби шукати в історії метафізичного смислу. Однак запропонована ним категорія (перша частина складного слова *гайст...*) німецькою означає не лише дух, а й *душу*. Звідси, зокрема, його увага до людського переживання, тобто перебігу людських почуттів, які, хоча й по-різному, проявляються як в історичного (політичного) діяча, так і в митця або в будь-якої людини, що через притаманні їй почуття опановує свій «життєвий світ». У такий спосіб Дільтай прагнув зберегти вплив філософії на сферу психології як «експериментальної науки». Тож цілком логічно виглядає потреба психологів емансипуватися від філософії та її методологічних настанов щодо психічного життя людини. І вже К.-Г.Юнг, так само, як і фундатор Львівсько-Варшавської школи К.Твардовський стверджували, що філософські судження впливають з опису психологічного досвіду. З цього погляду цікавим є той факт, що «філософ од психології» К.Ясперс пише цілий трактат «Смисл і призначення історії» [6], тобто аналізує історію з позицій метафізики, натомість «психолог од філософії» В.Дільтай предметом історії вважає реальні події та їх реальні переживання, що вже робить його філософію життя «історією життя і переживання (Erlebnis)». Крім того, у своїх фундаментальних працях («Психологія світоглядів») й уже названій («Смисл...») Ясперс навіть не згадує Дільтая. Те саме стосується й провідних неокантіанців Е.Касієра, В.Віндельбанда й Г.Рікєрта, а також цілої низки менш відомих мислителів які замість «*Geisteswissenschaften*», уживають термін «*Kulturwissenschaften*». Усі вони вважали другий термін коректнішим і методологічно більш виправданим, оскільки на духовність претендували не лише представники науки, а також й особливо теології (як раціоналізованої форми знання), зближення з якими не могли припустити неокантіанці як представники теоретико-пізнавального спрямування, а тому почасти й прихильники позитивізму. Що ж до методів цих двох основних напрямів – *пояснення* для природничих наук і *розуміння* для духовних, – то дискусія, започаткована ще за життя філософа, не вщухає й донині, про що свідчить бібліографія до вже згаданого російського видання. А той таки професор Корет з Інсбрука в лекційному курсі «Основні питання герменевтики» викладає дещо інший аспект розуміння того, що Дільтай називає «духовними науками». Додамо лише,

що навіть термінологічні розбіжності щодо назви відповідного напрямку засвідчують методологічну позицію та способи інтерпретації предметного поля й релевантності запропонованого Дільтаєм поняття. Хоча варто зазначити, що сам автор дав підстави для таких розбіжностей та дискусій. Від першої визначної праці (1883) до «Структури історичного світу в духовних науках» (1910) він урахував позицію своїх опонентів, а тому постійно уточнював зміст, не відступаючи од самого поняття. «Я виходжу, – каже мислитель, – з того всеохопного факту, який утворює міцну основу для духовних наук... Такими науками є історія, політична економія, юридичні й політичні науки, релігієзнавство, дослідження у сфері літератури та поезії, образотворчого мистецтва й музики, філософських світоглядів та систем, і, нарешті, психологія» [4, с.123-124]. А оскільки духовність – то є сутнісна характеристика людини, то саме на цю рису звертає увагу філософ: «...Найбільш загальну властивість, яка об'єднує нашу групу наук, ми визначили б так: усі вони безпосередньо стосуються людини, людства» [4, с.128].

Як ми вже відзначали, в сучасних публікаціях поширені, зокрема, терміни *соціальні*, або *гуманітарні* науки, проте найбільшого поширення набуло словосполучення *науки про дух* (в українській, польській, російській та ін.). Однак там, де йдеться про історію та методологію науки чи філософської герменевтики, подибується й питома німецьке, авторське *Geisteswissenschaften*, яке не може – у відповідному контексті – бути замінене іншими, наведеними вище. Тож своєрідним застереженням перекладачам з німецької є деякі місця з «Основних питань герменевтики» Корета. Так, у параграфі «Проблема розуміння», де він подає критику Дільтаєвого поняття розуміння з боку Дройзена, Віндельбанда й Рікєрта, автор в одному реченні про методи тлумачення вживає – коли йдеться про Дільтає – термін *Geisteswissenschaften*, а з іншого боку, коли йдеться про його опонентів – «історичні» науки. Про це варто говорити, оскільки в сучасних дослідженнях Дільтає, а також проблем герменевтики, ці терміни виступають як тотожні, а тому спотворюють зміст полеміки Дільтає з його критиками [див.: 10, с.30].

Виділені нами окремі причини «активного несприйняття» Дільтаєвого поняття впродовж XIX-XXI ст., зумовлені не лише конкретною ситуацією у філософії та методології науки. Зростання ролі людини, «суб'єктивного чинника в історії», актуалізація ціннісного аспекту науки загалом виходять далеко за межі духовно-культурної ситуації та становища «наук про дух» лише XIX-XXI століття. Можна припустити, що пошуки єдиної, спільної основи природничих наук і наук про дух лежать на шляху розв'язання так само задавленої *гендерної* проблеми, що своїми витокami сягає тих доісторичних часів, коли утверджувався патріархат і формувалася здатність маскулінного Его до пошуків істини, онтологічних коренів усього існуючого. Зрозуміло, що таке припущення чи констатація стали можливими після видатних досягнень у сфері психоаналізу, глибинної та трансперсональної психології, нового погляду на первісну міфологічну психіку й реальність.

Як відомо, первинною основою для всього наявного (й уявного) в доісторичному суспільстві була, згідно з міфологічними уявленнями, Земля, Природа-Матір, Натура, Софія. Тож справжнім випробуванням на фізичну, психологічну й інтелектуально-раціональну зрілість були пошуки первісними чоловічими гуртами сутності життя у глибоких печерах, шлях до яких був надзвичайно важким і тривалим (кілька десятків кілометрів) і відомий лише втаємниченим. А там, при світлі смолоскипів, з еротично-мисливськими зображеннями на стінах чоловіки в містично-ритуальному екстазі здійснювали колективний коїтус із Матір'ю-Землею, тобто досягали істини, зливаючись із нею [див.: 7, с.131-148]. Відтоді не лише війна чи ремесло стали визначальними галузями діяльності чоловічої статі, а й те, що називається наукою. Тож не випадково марксисти додавали епітет «матеріалістична» як ознаку справжності науки, теологи – щонайменше, як марноти світу цього, натомість для сучасних учених і філософів науки

(Капра, Гроф, Вілбер, Ласло) слово *матеріалістичний* має геть негативний відтінок, синонім відсталості, догматизму чи навіть обскурантизму. Реально це означає атавізм жіночого архетипу в діяльності чоловіків-науковців у всі часи, його подолання й виведення до рівня свідомості у формі науки.

Що духовність була прорегативною монотеїстичної, тобто патріархальної релігії (теології), то про це свідчить уся історія культури. Однак лукаво-негативне ставлення до земного й матеріального з боку чоловічого кліру (особливо в католицькій церкві), врівноважувалося культом Діви-Марії, який компенсував з відповідними наслідками безшлюбність чернецтва й обітницю цілібату з боку священників, і таємничість Діви-Марії, ірраціональність її сутності (взяти хоча б присутність її шіснадцятилітньої – на полотнах деяких художників – біля тридцятилітнього сина Ісуса Христа). А саме приміщення церкви класичного православ'я чи католицизму – то є символ лона Матері-Землі (Magnus Mater), у якому вірні перероджуються завдяки досягненню істини. Іншими словами, йдеться про архетипну природу прагнень і мотивацій до пізнання істини, а тому дослідження галактичних процесів, як і субатомна фізика – це монополія чоловічого «ордену вчених», які зі зростанням функціональних можливостей лівої півкулі (Ян) – рівнобіжно з дедалі досконалішим технічно-лабораторним оснащенням – намагаються зрозуміти сутнісну реальність матеріально-жіночого (Інь). Можна припустити, що прагнення представників німецького класичного ідеалізму створити філософію як *науку*, а з іншого боку, позитивістське «скасування» філософії (як вище творення духу) – були детерміновані глибинними несвідомими мотивами з відповідним спрямуванням. Натомість таке порушення гендерної рівноваги впродовж усієї історії компенсується «допуском» жінок до сфери соціально-гуманітарних наук, що за своїм спрямуванням та змістом є набутком саме чоловічої статі, а тому приваблює до себе жінок-учених, які через духовну сферу намагаються збагнути таїну чоловічого первня як космічної потенції. Адже *нус*, *спірітус*, *гайст* в культурно-історичній еволюції розподілу діяльності стали надбанням саме чоловічої половини людства. І для Платонового Бога-геометра, й для сучасного філософа їхня праця є чоловічим ремеслом, що спричинене духовним первнем – розумом. (До речі, перший найбільший розподіл праці, що в російському варіанті марксизму набув формули «фізична й розумова види праці», може бути – залежно від контексту й згідно з особливостями німецької мови – замінена іншою, семантично повнішою: «фізична та духовна праця»).

Така експлікація дає підстави говорити про наявність в історії науки (чи наук) своєрідної модифікації Едіпового комплексу, який, на протигагу Фройдівій інтерпретації, насправді є проявом у сфері знання універсального принципу діалектики поєднання й роз'єднання односутнісних протилежностей. А це породжує відповідні пізнавальні настанови й галузі наук (природничі й духовні), які в останні десятиріччя прагнуть до синтезу не лише між собою, а й з так званими ненауковими й позанауковими, ірраціональними сферами й до створення системи універсального світоглядно-наукового чи світоглядно-філософського знання. Тож біля витоків цього процесу якраз і стояв В.Дільтай, що своїм прагненням визначити статус позаприродничого знання як науки сприяв зростанню інтересу до цієї сфери й подальшого поглиблення розуміння кожної з галузей *Geisteswissenschaften*.

Варто вказати на ще один чинник несприйняття Дільтаєвої назви й дискусій навколо неї. Йдеться про такий собі «конфлікт інтерпретацій» (Рікьор) запропонованого Дільтаєм поняття. Річ у тому, що перша частина цього складного слова *Geist...* є німецькою калькою з латини (*Spiritus*) з того часу, як німецькі філософи (Ляйбніц, Вольф, класики ідеалістичної філософії) почали писати свої твори німецькою. Ці обидва слова побутували одночасно, а крім того, в дев'ятнадцятому столітті, коли творив В.Дільтай, були поширені різноманітні окультні, теософські об'єднання, що проводили так звані спірітуалістичні сеанси з викликанням духів

померлих. Езотеричний характер їх учень і практик, використання експериментів з хімічними реактивами чи з «тваринним магнетизмом» (гіпнозом) був далеким од науки. Це, зокрема, спричинилося до того, що в колах тодішніх науковців вони зажили недоброї слави. Прикладом може слугувати критика І.Кантом відомого шведського спірітуаліста Сведенборга, яким, до речі, захоплювався Гегель. Звідси випливало, що дух (*спірітус, тайст*) у такій інтерпретації не міг мати нічого спільного з наукою, а тому Дільтаєве (читай: «спірітуалістичні науки») загрожувало, щонайменше, науковій респектабельності тодішніх учених, а також філософів-неокантіанців, що розвивали теоретико-пізнавальні настанови свого вчителя. Тож саме в середовищі цих філософів з'являється поняття *Kulturwissenschaften* (культурні науки), оскільки воно, на їхню думку, більше відповідало змістові того, що розумів під своїм поняттям Дільтай.

А оскільки будь-яка наука, за Касіером, є результатом творення духу, то й фізика з математикою, як і міф, релігія, поезія тощо, є носієм духовно-матеріального, суб'єктивно-об'єктивного, індивідуально-колективного, – тобто всі вони постають як символи; і вже на цьому шляху можна зняти напругу між духовним і матеріальним і різними таборами, що намагаються дати цим феноменам протилежну інтерпретацію.

Висновок. Адекватне тлумачення змісту поняття *Geisteswissenschaft* має допомогти усунути розбіжності між науковими та ненауковими формами знання й у такий спосіб досягти справжнього синтезу та універсально-космічної картини світу, в якій людина постає і як спостерігач, і як експериментатор-творець, наділений божественною здатністю духовності. Тож первісна філософія, що постала як наука наук не завдяки лише практичним знанням чи сумі знань (на чому наполягали марксистки), а й знанням містичним і світоглядно-смысловим, уже була духовною наукою – *Geisteswissenschaft*. А для сучасних представників природничих і гуманітарних наук й позанаукових сфер – (із питанням: *У чому смисл?*) – взірцем і модератором процесів нового синтезу. На цьому шляху може плідно продовжитися титанічна праця і здійснитися мрія Вільгельма Дільтая, а відтак і речників філософії науки та філософської антропології про єдину науку.

Література

1. Всемирная энциклопедия. Философия XX век. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2002. – 976 с.
2. Гартман Н. К основоположению онтологии /Н. Гартман. – СПб.: «Наука». – 639 с.
3. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. /В.Дильтей; [под ред. А.В.Михайлова и Н.С.Плотникова]. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.
Т.1. Введение в науки о духе – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – 730 с.
4. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. /В.Дильтей; [под ред. А.В.Михайлова и Н.С.Плотникова]. – М.: Три квадрата, 2004.-
Т.3. Построение исторического мира в науках о духе – М.: Три квадрата, 2004. – 418 с.
5. Кассирер Э. Философия символических форм: в 3-х т. – Т.2. Мифологическое мышление /Э.Кассирер. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – 280 с.
Т.3. Феноменология познания. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. – 398 с.
6. Трельч Э. Историзм и его проблемы /Э.Трельч; [пер. с нем.]. – М.: Юрист, 1994. – 719 с.
7. Франкл Дж. Археология ума. – М.: Астрель – АСТ, 2007. – 254 с.
8. Ясперс К. Психология світоглядів /К.Ясперс. – К.: Юніверс, 2009. – 464 с.
9. Ясперс К. Смысл и назначение истории /К.Ясперс; [пер. с нем.]. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
10. Coreth E. Grundfragen der Hermeneutik. HERDER. Freiburg /E.Coreth. – Basel – Wien, 1969. – 22 s.

Summary

Chorny I. Wilhelm Dilthey and His Concept of «Geisteswissenschaften»: the Problem of Interpretation. The notion of "spiritual science " introduced by the classic of philosophical hermeneutics W.Dilthey. The origins and discussion around it are revealed. The author makes an attempt to give a definition to the scope of knowledge about people, their spirituality and culture as a specific area of science. **Keywords:** «Geisteswissenschaften», spiritual science, natural science, psychology.

СТАНОВЛЕННЯ НАУК ПРО ДУХ ТА ЇХ ЕПІСТЕМНИЙ ПОТЕНЦІАЛ

Досліджуються соціокультурні та ідейно-теоретичні передумови становлення наук про дух, їх кореляція з природничим знанням. Розкривається особливість гуманітарного знання та потенції його методології крізь призму сучасних епістемологічних настанов. Ключові слова: герменевтика, гуманізація, гуманітарні науки, В.Дільтей, історичність, методологія, описова психологія, пояснення, розуміння, філософія життя, філософія науки.

Сьогодні однією з найбільш **актуальних** проблем філософії науки є проблема становлення, потенціалу та евристичного значення гуманітарної методології. Біля витоків проблеми гуманітарного знання та, відповідно, його методології стояв засновник філософії життя – Вільгельм Дільтей. Саме з його ім'ям ми пов'язуємо становлення методології гуманітарного знання та постановку актуальних сьогодні проблем його співвідношення зі знанням природничим, а також меж застосування гуманітарної методології та її потенцій загалом. Для останніх десятиліть ХІХ століття та початку ХХ проєкт Дільтея відрізнявся своєю новизною та ґрунтовністю, а виклик природничій методології, що панувала в той час, підніс його принципи на якісно новий рівень – рівень гуманітарно-наукової парадигми. Тут пріоритетним є не стільки протиставлення природничого та гуманітарного знання, скільки можливість їх зближення на ґрунті внутрішнього епістемного потенціалу, що їм притаманний [див.: 6, с.3]. Проте навіть сьогодні немає однозначної чіткої відповіді на питання про природу наукового знання загалом і гуманітарного зокрема. «Хоча вивчення природи гуманітарного знання має досить тривалу історію, рівень розробки багатьох проблем тут міг би бути кращим» [2, с.45].

Розв'язанням різних аспектів гуманітарно-наукової проблематики, в тому числі й питаннями генези і статусу наук про дух займалися такі автори, як Р.Арон, А.Бергсон, Г.-Г.Гадамер, М.Гайдегер, Е.Гусерль, П.Гайденко, П.Гуревич, В.Губін, С.Гусєв, С.Кошарний, В.Кузнєцов, І.Ляшенко, А.Огурцов, В.Розін, Г.Шпет і багато інших.

Мета статті – показати основні передумови становлення гуманітарного знання та з'ясувати роль В.Дільтея у розвитку гуманітарно-наукової парадигми знання. Метою визначаються й **завдання**: проаналізувати сутність поняття «Geisteswissenschaften» у філософських настановах Вільгельма Дільтея.

Сам Дільтей, розвиваючи ідею становлення та розвитку наук про дух намагався також якомога повніше осмислити і зрозуміти механізм розвитку та постання наук про природу, а також їх методології. «Коли європейські народи в новітній історії, що досягли повноліття в часи Гуманізму та Реформації вийшли у другій половині ХVІІ століття зі стадії метафізики і теології та вступили в стадію самостійних прикладних наук, цей процес здійснювався більш повно, ніж у греків у ІІІ столітті до н.е. Тоді математика, механіка, астрономія та математична географія також звільнилися від логіки та метафізики. Вони виявилися взаємопов'язаними через свою взаємозалежність, однак, у цьому випадку індукція та експеримент ще не отримали свого істинного статусу та значення... Лише в нерабовласницьких індустріальних і торгових містах... при дворах, в академіях і крупних університетах... стало потужно розвиватися свідоме втручання в природу, механічна праця, винахід, відкриття, експеримент [1, с.134-135]. Завдяки зусиллям Дж.Лока, Д.Г'юма, І.Канта й інших мислителів ХVІІ-ХVІІІ ст., які займалися ґносеологічною проблематикою, природниче знання набрало потужності та

повністю розкрило весь потенціал. Універсалізм постав базовим принципом цієї системи та детермінував індуктивний метод, що став основним у практиці наукової діяльності. Поряд з універсалізмом та індуктивізмом постає ще один компонент, який впливає з двох попередніх – редукціонізм. Ці гносеологічні принципи визначили методологічний апарат природничих наук і посприяли досягненню об'єктивності як основного способу отримання нового знання [див.: 7, с.277].

Отож, «побудова наук про природу визначалась у спосіб, яким постає і сам їх предмет – природа. Образи постійно змінюються, вони зіставляються з предметами, ті у свою чергу заповнюють емпіричну свідомість, з них і складається об'єкт описового природознавства. Проте вже навіть емпірична свідомість зауважує, що ті чуттєві якості, що містяться в образах, залежать від кута зору, від відстані, від освітлення. Щораз більш чітко фізика і фізіологія показують феноменальність цих чуттєвих якостей» [1, с.135]. Тобто навіть ті, хто вбачав у природознавстві досконалий спосіб пізнання і підкорення природи, не могли ігнорувати очевидного – методи природничого знання не є універсальними і не можуть бути застосовані до всіх сфер людської діяльності.

В.Дільтей для позначення гуманітарних наук обирає еквівалент поняття «moral science», або за іншою версією – просто аналог терміна «науки про природу» (Naturwissenschaften). Проте застосування поняття «Geisteswissenschaften» в силу філософської традиції (використання старомодного «Geist») одразу кинуло на нього тінь німецького ідеалізму, що певною мірою спричинило його відверте неприйняття та нерозуміння. «Поряд із науками про природу виникла певна група знань, до того ж виникла природно, продиктована завданнями самого життя, що пов'язані одні з одними спільністю предмета. Такими науками є історія, політекономія, юридичні та політичні науки, релігієзнавство, дослідження в галузі літератури і поезії, образотворчого мистецтва і музики, філософські погляди та системи, і зрештою психологія. Всі ці науки так або так мають предметом свого вивчення – людський рід. Вони описують і повідомляють, утворюють судження та теорії, формують поняття стосовно свого предмета» [1, с.123-124]. Однією з основних ознак гуманітарного пізнання, що здійснюється передусім у художній формі, є орієнтація на дослідження чи осмислення життєдіяльності людини в суспільстві крізь призму чи хоча б з урахуванням складного світу особистості [див.: 8, с.8].

Як зазначає сам Дільтей, якщо для наук про природу мав величезне значення період першої половини XVII ст., то «для наук про дух мав важливе значення невеликий період, що ознаменувався діяльністю *Вольфа, Гумбольдта, Нібура, Ейхгорна, Савіні, Гегеля, Шляєрмахера, Бона і Якоба Гріма*» [1, с.138]. Завдяки діяльності цих філософів постала можливість по-новому організувати духовні науки – пріоритетним стало застосування ідеї розвитку до всіх сфер духовного світу крізь призму взаємозв'язку самих духовних наук. «Отож проблема наук про дух вступила в нову стадію, і кожен зроблений, або ще не зроблений крок на шляху розв'язання цієї проблеми відтепер буде залежати від заглиблення в цей новий фактичний взаємозв'язок наук про дух, у контексті якого повинні трактуватись усі більш пізні досягнення аж до сьогодення» [1, с.138]. Дільтей зауважує, що саме *Гердер* був одним із перших, хто відкрив для гуманітарних наук можливість поступу, і це дозволило їм «завоювати своє місце поряд з науками про природу» [1, с.140]. Будучи поборником філософії Гегеля, Дільтей водночас не погоджувався з позитивістською редукцією історичного світу до природи засобами каузально-детерміністичної схеми. «Повернення до Канта» він пов'язував з поворотом проблематики всередині соціально-історичних наук, з розумінням людини як вольової істоти, а не лише істоти, що пізнає. Саме це спонукає його створити критику історичного розуму.

Отже, криза методологічних настанов XIX – початку XX ст., що була пов'язана зі зміною та переоцінкою методологічних принципів природничого знання, які формувались і панували в попередні два століття, спонукала представників німецької філософії до пошуків нового методологічного ґрунту, а загалом і нових онтологічних засад. Ці пошуки завершилися формуванням принципу історичності, що розглядався згодом як основа нового типу наук – наук про дух [див.: 6, с.3-4].

Можна сміливо констатувати той факт, що проблема історичності *ratio* виникла вже у XVIII ст. Раціоналізм XVII – першої половини XVIII ст. вважав, що розум мислить буття і що в цьому справжня сутність, що гарантує об'єктивність, доконечність наукового знання. Тобто принципи раціоналізму повинні зберігати своє значення в будь-яку епоху, в будь-якому культурно-історичному регіоні. А вже в XIX ст. ця теза піддається сумніву – з одного боку позитивізмом в особі Сен-Сімона та Конта, а з іншого – німецьким ідеалізмом. У результаті було знівельовано жорстку дихотомію наукового і ненаукового, хибного й істинного знання; з'явилося поняття відносно істинного й істинного для свого часу; істина, отже, набула нового значення – стала історичною.

Отже, хоча все XX століття було пронизане проблемою розвитку гуманітарної методології та формування так званої гуманітарно-наукової парадигми, передумови для такого поступу були сформовані ще в XIX столітті представниками філософії життя й зокрема Вільгельмом Дільтеєм. «Поряд з ним і після нього рішуче намагалися змінити парадигму представники екзистенційної, феноменологічної та герменевтичної філософії, які переорієнтували методологічні зусилля зі світу науки на життєвий світ, у результаті чого наукова картина світу знову стало людиномірною» [6, с.5]. Тобто специфіка самого гуманітарного пізнання значною мірою залежить не лише від об'єкта, а й від суб'єкта дослідження. Так, наприклад, для суспільних процесів повторення тих або тих явищ є винятком із правила, а не закономірністю чи законом для природничих наук. Також у контексті гуманітарного пізнання ми говоримо не про пояснення, а про розуміння. Зрештою складно говорити про принципи об'єктивації, коли дослідник є частиною системи, яку досліджує [див.7, с.280-281].

Сфера гуманітарного – сфера людської діяльності, в якій є всі підстави розрізняти об'єктивний і суб'єктивний складники. Об'єктивний – соціально-історичні закони, що діють у суспільстві та визначають поведінку людей. Суб'єктивний складник – індивідуальні інтереси, наміри, тобто партикулярні інтенції людини, яка переслідує в суспільстві свої цілі, застосовуючи для цього, на її погляд, оптимальні засоби. Звісно, розподіл об'єктивного і суб'єктивного в людській діяльності – аналітичний прийом. Практично соціальні закони та механізм їх реалізації в індивідуальній активності людей – нероздільні [див.: 3, с.263].

Зважаючи на таку особливість гуманітарного знання, методологічні прийоми, що були ефективні в природничих дисциплінах, для дисциплін гуманітарних є неприйнятними. Повертаючись до проблеми «розуміння», протиставленого «поясненню», варто зауважити, що для Дільтея цей метод був одним із найбільш адекватних. Також підкреслимо, що його суб'єктивна достовірність не підлягала обґрунтуванню за допомогою логіки та її законів. «Розуміння нами самих себе й інших людей можливе лише завдяки тому, що ми вносимо власне життя в кожен вид вираження як свого життя, так і життя чужого. Тому методом «наук про дух», за Дільтеєм, є описова психологія, яка лиш описує душевні стани, що їх переживає людина. Він протиставляє описову психологію пояснювальній, мета якої – давати причинові пояснення психічних явищ. Дільтей називає свою описову психологію, її предмет і метод герменевтикою, а зв'язок переживання, вираження та розуміння постає у Дільтея єдиною процедурою, завдяки якій нам стає доступним розуміння життя» [9].

Тут перед нами постає важлива проблема так званого герменевтичного повороту в пізній творчості В.Дільтея – проблема різкого відходу від концепції описової психології на користь герменевтики як основного методу духовних наук. Багато дослідників ХХ століття саме так уявляли і трактували творчість Дільтея – як внутрішньо суперечливу, де більш ранні концепції кардинально розходяться із пізньою його творчістю. Саме завдяки М.Гайдегеру герменевтика оцінювалася позитивно, а психологія – негативно. Навіть йшлося про подолання герменевтикою психології. Проте сучасні дослідження заперечують таке трактування його творчості. «Теза про поступ у творчості Дільтея і відсутність у ньому так званого герменевтичного повороту, може бути підкріплена двома основними фактами. По-перше, опис і аналіз психічного життя продовжує відігравати важливу роль при розгляді наук про дух також і в його пізніх роботах... По-друге, протиставлення пізніх праць Дільтея його ранній творчості, що формулюється як поворот від психології до герменевтики, виправдане лише тією мірою, якою сама герменевтика розглядається у вузькому розумінні, в першу чергу як метод розуміння і тлумачення текстів. Широке трактування герменевтики як методу розуміння будь-яких життєвих проявів, до яких входить також її рефлексія, дозволяє, навпаки, говорити про те, що Дільтей, звертаючись до герменевтики у своїх пізніх роботах, знаходить вдале формулювання для підходів, які розвиває в більш ранній період. У такому широкому розумінні центральною проблемою постає взаємозв'язок цілого і частин, а також неперервний... процес розуміння. Тому завдання «структурного взаємозв'язку життя» – починаючи з психологічного взаємозв'язку і завершуючи взаємозв'язком історії – є завданням за своєю суттю герменевтичним» [1, с.12-13].

Вагомий внесок у розвиток герменевтики зробив *Ф.Шляєрмахер*. «Здобуток Шляєрмахера в тому й полягає, що він, прагнучи подолати “цехову” роз'єднаність, неузгодженість і конфлікти різних шкіл і традицій інтерпретації, вперше вичленовує і ставить герменевтичну проблему в загальному вигляді, стосовно всіх ситуацій розуміння – хай то буде мовний діалог співрозмовників, читання літературних джерел чи осягнення смислу історичного документу або ж якої завгодно культурної пам'ятки минулих епох [4, с.9]. Саме Шляєрмахер переосмислив усі старі проблеми герменевтичного методу і його вплив прослідковується аж до сучасності. Саме Шляєрмахер вперше спробував перетворити герменевтику, яка до нього розумілась як спеціальна дисципліна, на універсальну методологію з претензією на розв'язання філософських завдань. Він досліджував основні поняття, поставив головні проблеми, ввів термін «розуміння» у філософську термінологію [див. 5].

У подальшому В.Дільтей продовжив розвиток герменевтики, який передбачав перетворення її з конкретної методології на загальну дисципліну та інструмент, який потенційно спроможний був розв'язувати більш глобальні завдання. Спроба обґрунтування гуманітарних наук якраз і базувалася на можливостях герменевтичної методології. З цією метою Дільтей і висунув метод «розуміння» як безпосереднє осягнення певної духовної цілісності – цілісного переживання. Розуміння, як певне інтуїтивне проникнення в життя він протиставляє методу пояснення, що, як уже говорилося, застосовується в природничих науках, які спираються на *ratio*. «Вказані два класи наук досить відносно відрізняються один від одного за предметом і специфікою методів дослідження. Це зумовлено тим, що світ природи і духовний світ тісно пов'язані один з одним. Природа є чинником, умовою та моментом діяльності людського духу, чітко визначає життя людини. І водночас людина здійснює зворотній вплив на природу, змінюючи природний світ і себе як частину цього світу. Невідворотна дія природних, незалежних від людини сил і вільний людський дух сплітаються в єдиний універсум властивостей, зв'язків і взаємин, частини якого існують незалежно від цілого й одна від одної лише в мисленні. Стає зрозуміло, – писав

Дільтей, – наскільки умовним є відмежування двох класів наук один від одного... Знання одного й іншого класів постійно змішуються один з одним в обох граничних сферах між вивченням природи і вивченням духовних явищ... Пізнання наук про природу змішуються з пізнанням наук про дух» [5].

Саме інтроспекція (самоспостереження, рефлексія) і є засобом досягнення розуміння власного внутрішнього світу. А «співпереживання» допомагає досягти розуміння світу чужого. Герменевтика у Дільтея постає методом інтерпретації культурних нашарувань минулого. Основою такої герменевтики є, на його думку, розуміюча психологія – саме як засіб безпосереднього досягнення цілісності духовного життя особистості. Відповідно головною проблемою герменевтики є розкриття того, як індивідуальність може постати предметом загального, об'єктивного пізнання в чуттєвому прояві чужого унікального життя. Концепція «розуміння» життя, протиставлена «поясненню» природи, дала змогу критикам Дільтея звинуватити його в надмірному психологізмі та суб'єктивізмі, хоча всі його зусилля були спрямовані на побудову об'єктивно-наукової методологічної концепції без будь-яких суб'єктивно-психологічних нашарувань.

Висновок. Проблема зіставлення природничонаукового та гуманітарного знання виявляється зазвичай у дихотомічному їх протиставленні (наприклад, у філософії життя). Зусиллями В.Дільтея було закладено засади сучасної філософії науки, які передбачають пошуки нової методології з антропологічними та аксіологічними мотивами. Зважаючи на тенденції в сучасній методології науки, це дозволяє шукати точки дотику на підставі внутрішніх пізнавальних можливостей обох сфер знання.

Література

1. Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. /В.Дильтей; [под ред. А.В.Михайлова и Н.С.Плотникова]. – М.: Три квадрата, 2004. – Т.3. Построение исторического мира в науках о духе – М.: Три квадрата, 2004. – 418 с.
2. Ильин В.В. О специфике гуманитарного знания /В.В.Ильин //Вопросы философии, 1985. – № 7. – С.45-53.
3. Ильин В.В. Философия науки: учебник /В.В. Ильин. – М.: Изд-во МГУ, 2003. – 360 с.
4. Кошарний С. О. Біля джерел філософської герменевтики (В.Дільтей і Е.Гусерль) /С.О.Кошарний. – К.: Наукова думка, 1992. – 124с.
5. Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание [электронный ресурс] /В.Г.Кузнецов. – Режим доступа до журн.: <http://elenakosilova.narod.ru/studia3/kuznetsov12.htm>
6. Марчук М. Вільгельм Дільтей: «Філософія життя» та гуманітарно-наукова методологія. /Михайло Марчук //Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. – Випуск 462-463. Філософія. – Чернівці: Рута, 2009. – С. 3-7.
7. Плюснин Ю.М. Тенденции гуманизации естествознания /Ю.М.Плюснин //Проблемы гуманитарного познания. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 275-289.
8. Семенов Е.В. Теория исторического материализма и гуманитарное познание /Е.В.Семенов //Проблемы гуманитарного познания. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 7-18.
9. Старовойтов В.В. Специфика гуманитарного познания и психоанализ [электронный ресурс] /В.В.Старовойтов //Журнал практической психологии и психоанализа. – Режим доступа до журн.: <http://psyjournal.ru/j3p/pap.php?id=20040107>

Summary

Rusnak I. The Establishment of Sciences of Spirit and Their Epistemic Potential. The article considers the socio-cultural, ideological, and theoretical premises of science and spirit in terms of their correlation with natural knowledge. The feature of human knowledge and methodology of its potency through the prism of modern epistemological guidelines are disclosed. **Keywords:** Dilthey, hermeneutics, humanization, humanities, historicity, methodology, descriptive psychology, explanation, understanding, philosophy of life, philosophy of science.

ЕМПІРИЧНЕ І ТЕОРЕТИЧНЕ В ГУМАНІТАРНОМУ ПІЗНАННІ

Показано, що особливості змісту та співвідношення емпіричного й теоретичного в гуманітарному пізнанні зумовлені ціннісно-смысловим характером його предметності. Ключові слова: гуманітарне пізнання, історія, емпіричне, закон, наративізм, пояснення, теоретичне, факт.

В сучасній філософії науки проблема співвідношення емпіричного і теоретичного в науковому пізнанні не втрачає своєї гостроти та актуальності. Вона є стабільною у багатьох навчальних виданнях з філософії і наукових публікаціях. Належна її розробка дозволяє глибше осягнути особливості генези науки, її зрілість, структуру, евристичний потенціал і практичну значущість. Ці питання отримали ґрунтовну розробку в працях Г.Давидової, В.Ільїна, В.Лекторського, А.Никифорова, В.Розіна, В.Стьопіна, В.Швирьова та інших. Але що характерно, ці дослідження здійснені переважно на матеріалі природознавства і майже не торкаються гуманітаристики. Аби хоча б частково ліквідувати цю прогалину, в цій статті ми поставили за мету проаналізувати особливості емпіричного і теоретичного в гуманітарному пізнанні.

Зазначимо, що на розв'язання проблеми співвідношення емпіричного і теоретичного в “науках про дух” вплинула неопозитивістська модель науки, яка була сформована на основі природознавства і претендувала на загальнонауковий методологічний стандарт. Ця модель передбачала чітку демаркацію зазначених рівнів і визнання епістемного пріоритету емпіричного базису, що розглядався як сукупність отриманих у результаті спостережень та експериментів чуттєвих даних – абсолютно достовірних, ціннісно й теоретично нейтральних фактів, які слугують основою т.зв. протокольних речень, формулювання емпіричних законів, перевірки істинності теорій, обґрунтування знання в цілому. Щодо теорії, то у вченні неопозитивізму вона постає як дедуктивно-аксіоматична система, змістовність якої забезпечується емпіричною верифікацією її вихідних принципів. Відношення між емпірією і теорією вибудовується тут як редукція термінів теоретичних висловлень до термінів мови спостережень, а критерієм підтвердженості теорії є передбачення нових фактів.

Ця модель, як з'ясувалося, дуже спрощує реальну наукову практику. Її обмеженість чітко проявилася на тлі ціннісно-смыслового характеру емпіричних і теоретичних засад “наук про дух”. На подолання цієї обмеженості, а відтак на розв'язання проблеми співвідношення емпіричного і теоретичного в гуманітарному пізнанні, особливо вплинули висновки постпозитивізму про те, що: а) нейтральність емпіричного базису – це міф; факти науки завжди “теоретично навантажені”; б) теорія має власні критерії селекції та концептуалізації фактів, а тому факти не є вирішальним чинником істинності теорії; демаркація між емпірією і теорією – не абсолютна, а умовна й відносна; в) не може слугувати критерієм дихотомії емпіричного і теоретичного принцип спостережуваності, оскільки розвиток вимірювальної техніки постійно порушує межу між цими рівнями; г) не обґрунтованим є протиставлення емпіричного і теоретичного рівнів через їх ототожнення відповідно з синтетичним і аналітичним.

Відтак співвідношення емпіричного і теоретичного як проблема “наук про дух” опинилася в епіцентрі дилеми “фактуалізм-теоретизм”. Цьому сприяло не лише поширення в гуманітаристичі сцієнтистських ідей, а й “ідеографічне” обґрунтування специфіки “наук про культуру” в Баденському неокантіанстві. Абсолютизація моментів індивідуального та неповторного предметів гуманітарного пізнання фактично закріплювало за цими науками статус описових і означало визнання їх теоретичної

“неповноцінності”. Недовіра до теорій нині особливо помітна в історичних науках, літературознавстві, лінгвістиці, етнографії тощо. Водночас у руслі цих підходів виникли проблемні вузли, що безпосередньо торкаються проблеми співвідношення емпіричного і теоретичного “наук про дух”. По-перше, за низького в цілому рівня теоретизації гуманітарного пізнання в ньому значно зростає роль теорії. “В принципі з огляду на рухливість, розпливчастість емпіричного базису гуманітарної теорії його функції вельми пасивні. Роль теоретичного базису гуманітарного знання більш вагома, значна: він повністю має монополію на генерацію ідей, теорій” [2, с.277]. По-друге, парадоксально, але теоретизація гуманітарних дисциплін як доконечна передумова їх наукової зрілості проблематизує їх гуманітарно-епістемну специфіку як наук про власне гуманістичне, духовне, ціннісно-сміслові в людині. Саме на перетині предметних особливостей “наук про дух”, властивих їм методологічних настанов та екзистенційних проблем людського буття виокремлюється специфіка співвідношення емпіричного і теоретичного в гуманітарному пізнанні. Головними тут є питання про особливості фактів, концептуальних узагальнень, законів і теоретичних побудов гуманітарних наук, а вихідним принципом їх аналізу є спрямування пізнання відповідно на явище чи сутність об’єкта цих наук.

В гуманітарних науках специфіка емпіричного рівня зумовлена передусім трикомпонентною структурою їх об’єкта та його осягненням у схематичі суб’єкт-об’єктної та суб’єкт-суб’єктної взаємодії. В гуманітарному пізнанні “світ заданий людині не речовинно-натуралістично, а духовно-смісловим способом як ціннісна сутність, що підлягає розумінню й витлумаченню” [2, с.267], тобто, тут об’єкт “утворює не простір емпірично-фактуальних даностей, а простір людських значень, цінностей і смислів, які виникають при засвоєнні та освоєнні культури” [там само]. Ця обставина звужує евристичні можливості таких усталених методів емпіричного пізнання, як спостереження й експеримент. Звичайно, тонкі спостереження ритуалів, звичаїв, традицій, як і удосконалення методик проведення економічних, соціальних, психологічних експериментів дозволяють отримати цінну інформацію, але вони мало враховують символічну, ціннісно-сміслову специфіку “матерії” гуманітарного об’єкта. Особливо помітною ця обмеженість стає у пізнанні історичного минулого, пам’яток культури, духовних феноменів, осягнення яких зазвичай опосередковане текстами і вимагає застосування “розуміючих” методик. Разом з об’єктивуючими настановами та інтерпретативними підходами вони утворюють досвідно-емпіричну основу “наук про дух”.

Гуманітарна методологія долає споглядальну, натуралістично-позитивістську інтерпретацію факту як “ситуації”, “події”, “стану справ” самих собою, що їх “відкриває” суб’єкт в дійсності. Не заперечуючи об’єктивності фактів, вона визнає їх теоретичну та ціннісну опосередкованість, соціокультурну зумовленість, а також активну роль суб’єкта в їх конституванні. Адекватне розуміння природи факту досягається лише за діяльнісного підходу. “Людина не “відкриває” заздалегідь заготовлені природою факти, а активно впливає на природу, роблячи на ній відбиток своєї особистості й діяльності, розглядаючи її з погляду своїх практичних завдань, винаходячи й удосконалюючи духовні та матеріальні засоби пізнання і перетворення світу, розчленовуючи дійсність на ситуації і стани справ за допомогою створених нею концептуальних засобів, виокремлюючи в дійсності практично важливі для неї аспекти тощо. Факти виникають як підсумок діяльності людини, як результат її активного творчого впливу на світ” [3, с.166-167].

В гуманітарних науках сутність факту (від лат. *factum* – зроблене, здійснене), його гносеологічна роль і наукове значення тлумачаться наразі неоднозначно. В контексті гуманітарного пізнання поняття “факт” має такі основні значення:

1. Факт – це певний фрагмент світу людини, соціокультурний чи історичний процес, подія, феномен. Тут факт має онтологічне значення. Як результат суб’єктивних діянь людини він існує об’єктивно, як щось реальне, що протистоїть

ілюзорному. В гуманітарному пізнанні особливо важливими є факти, якщо фіксують індивідуальне і унікальне як вираження цілісності об'єкта.

2. Факт – це соціально значущі події минулого, що втілені в історичних джерелах, текстах. Текстова фактичність – важлива ознака не лише емпіричного рівня гуманітарного пізнання, але й “наук про дух” в цілому. Вона є основою гуманітарних досліджень у герменевтиці, фундаментальній онтології, аналітичній філософії, психоаналізі, постмодернізмі. Проте факт і його джерело – поняття не тотожні. Гносеологічна цінність факту похідна і передбачає з'ясування достовірності джерела, яку розкривають за допомогою методу критики, її випробування питаннями, переведення у проблемні ситуації, теоретичні та ціннісні контексти тощо.

3. Факт як об'єктивно-істинне знання про той чи інший фрагмент світу людини, що отримане на основі інтерпретації текстів. Гуманітарно-теоретична реконструкція текстів дозволяє проникнути до позатекстової реальності – подій минулого, їх історичних передумов, тих об'єктивних і суб'єктивних чинників, що вплинули на творчість автора тексту. Це уможливорює знання “як насправді було” (*Л. Ранке*) і зрозуміти автора “краще, ніж він сам себе розумів” (*В. Дільтей*). У цьому значенні факт-знання розглядають як “доказову річ”, “хліб ученого”, “повітря науки”, що утворюють емпіричну основу теорії.

4. Факт як результат спеціально організованих (методично і теоретично) емпіричних досліджень, що відповідають нормам наукової раціональності. Такі факти особливо поширені в історіографічних, етнографічних, психоаналітичних дослідженнях. Вони фіксують відповідні феномени в аспекті їх якісних ознак, просторових і часових координат, регулярностей, ціннісних вимірів, набуваючи форми емпіричних узагальнень.

Гуманітарно-науковий факт нерозривно пов'язаний з основними ознаками факту в їх взаємоопосередкуванні та цілісності. Науковість факту визначається його відношенням до світу людини, існуючої системи наукового знання та ролі у виробництві гуманітарних істин. Його головними критеріями є:

1. Здатність репрезентувати відповідні властивості й ознаки гуманітарної предметності, особливо її загальнолюдські та духовні атрибути. Гуманітарний дослідник прагне за індивідуальними та унікальними моментами історико-культурних феноменів досягнути загальне, універсальне, смислове світу людини. Побудоване на цій основі наукове знання має предметну віднесеність і може характеризуватися в модусі достовірності та істинності.

2. Спостережуваність: безпосередня, наприклад, сприйняття історичної події її учасником чи очевидцем, або опосередковано за допомогою інтерпретацій пам'яток культури, текстів, символів. Об'єкт гуманітарного пізнання “винесений назовні природнього буття у світ людяності, різноманітних міжсуб'єктних стосунків, які осмислюються не безпосереднім спостереженням і спогляданням, а реконструкцією засад, форм людської діяльності, проникненням у сутність характеру, способу її організації” [2, с.269]. В “науках про дух” принцип спостережуваності повною мірою не виконується, але він зберігає гносеологічну значущість. Перцептивна компонента важлива як у конституюванні факту, так і в реалізації його епістемного потенціалу.

3. Вербальність. У гуманітарному пізнанні побачене, почуте, пережите набуває статусу наукового факту лише за умов вираження у відповідних висловленнях-судженнях. Лінгвістична компонента факту виражає його предметний зміст, ціннісне ставлення до нього суб'єктів, вона забезпечує його інтеграцію у ті чи ті контексти, входження в царину загальності. В гуманітарно-епістемних дослідженнях факт постає у контексті буденної, літературної та спеціально-наукової мови.

4. Теоретична “навантаженість”. У гуманітарних науках, як і в інших галузях наукового пізнання, пізнавальний процес теоретично опосередкований. Тут дійсність досліджується крізь призму відповідного “теоретичного каркасу”, “парадигми”, “науково-дослідницької програми”, через те й факти несуть на собі

відбиток “концептуальних схем” і первинних інтерпретацій. Гуманітарний факт набуває якості наукового, якщо він є елементом логічної структури системи наукового знання про світ людини та інтегрований в цю систему.

5.Ціннісна опосередкованість. Це одна з особливостей гуманітарного факту. Її узагальненням є принцип “віднесення до цінностей”. У гуманітарному пізнанні “ціннісна віднесеність” факту передбачає: врахування змісту втілених у ньому цінностей, зіставлення його з внутрішньонауковими та соціокультурними цінностями, його оцінювання на предмет відповідності потребам, інтересам та ідеалам соціального суб’єкта. Оскільки у факті, як і в гуманітарній предметності в цілому, сутнє поєднане з належним, це актуалізує і водночас проблематизує значення факту як критерію істинності гуманітарного знання.

6.Полісемантичність. Вона зумовлена системним характером детермінації гуманітарного факту. В “науках про дух” факт є квінтесенцією речовинної, символічної та смислової “матерії” гуманітарної предметності. Сутність цієї “матерії” не існує як сукупність певних інваріантів, що жорстко її визначають, вона конститується суб’єктно-діяльнісно, контекстно й інтерпретаційно. Звичайно, той або той феномен історії чи культури як факт-подія існує об’єктивно, але й тут він багатозначний, втілюючи розмаїття та особливості економічного, політичного, соціального, духовного життя епохи, держави, етносу. Така полісемія факту ще більше зростає за умов його включення в дослідницькі контексти і набуття ним ознак факту-знання. Цим зумовлюється мінливість і постійна оновлюваність емпіричного базису гуманітарних наук.

Отже, гуманітарний факт опосередкований активністю суб’єкта, він перебуває у полі його практичних, пізнавальних і ціннісних інтересів. Попри об’єктивність фактів, вони є результатом творчої діяльності суб’єкта. На емпіричному рівні гуманітарного пізнання фактоконститутивна діяльність теоретично регулюється цілеспрямованою постановкою питань, формулюванням проблем і гіпотез, застосуванням принципів наукової раціональності, творчих евристик. Відтак актуалізується проблема характеру теоретичного рівня гуманітарного пізнання і в цьому контексті – пояснення фактів в аспекті їх сутності, причин і закономірностей. Гуманітарно-епістемні особливості розв’язання цієї проблеми проявляються передусім в історичних науках.

Слід зазначити, що в історичних науках наразі відсутня теорія, аналогічна природничонауковій з властивими їй жорсткою дедуктивною структурою, концептуальною замкнутістю, математичним забезпеченням, системністю тощо. В них усе ще переважають ідеали опису та пере-опису історії та недовіра до теоретичних побудов. Водночас серед істориків, гуманітаріїв у цілому, зростає усвідомлення необхідності врахування в наукових дослідженнях реальної діалектики одиничного-особливого-загального. Гуманітарій-науковець не може оминати той факт, що індивідуальне, неповторне та унікальне опосередковані загальним, повторюваним та універсальним, які мають смисл лише в контексті певних цілісностей, а розрізнення емпіричного і теоретичного залежить від того, на який рівень цих цілісностей спрямовано пізнавальний інтерес. Врахування ідеї цілісності та її концептуалізація є найпершою умовою раціонального дискурсу на емпіричному рівні, який водночас зворотньо впливає на її теоретичну модель. “Теорія має справу лише з історичними цілісностями, але її погляд спрямований на категорії, які займають більш високе місце в ієрархічній структурі цих цілісностей, і навпаки, історія має справу лише з теоретичними цілісностями, але її погляд спрямований на самі елементарні акти структуризації, що властиві цим цілісностям. Отже, насправді теоретичне та історичне пізнання суть лише різні аспекти однієї й тієї ж пізнавальної активності духу, в процесі якої він утворює теоретичні та історико-нарративні поняття” [7, с.139].

Розв’язання проблеми, пов’язаної зі способами побудови гуманітарної теорії, спирається на емпіричний базис “наук про дух” і враховує досвід рефлексії процесів

теоретизації природознавства та ідеї філософії історії, мови, культури тощо. Звичайно, ці ідеї сприймаються критично й переосмислюються. Так, попри те, що філософія історії обґрунтовує існування в історії закономірностей та смислів, забезпечуючи тим самим цілісність історичних наук, вона не сприймається істориками як теоретичний ідеал історичного знання. Її обмеженість убачають в абстрактності, відірваності від історичної емпірії, ігноруванні відкритості історії та її штучному “призупиненні”, бездоказовості й неможливості верифікації її принципів і висловлень. Однак оскільки ефективність історичних досліджень залежить не лише від глибини аналізу їх емпірії, а й від теоретичних і ціннісних контекстів, які охоплюють історичну реальність у діапазоні сутнього й належного, то ідеї філософії історії в цих дослідженнях є неусувними та доконечними. Саме вони утворюють когнітивно-ціннісну основу цих досліджень. Дещо незвично у зв'язку з цим, але такою, що відповідає настановам постнекласичної наукової раціональності, є, наприклад, така констатація: “Опис чистої сутності, чи “належного”, є завданням усіх суспільних наук, кожної гуманітарної науки в цілому. Немає такої гуманітарної науки, яка не була б “наукою про належне” (наукою про норму), тобто наукою про речі, як вони є за своєю сутністю та своїм поняттям (своєю “досконалістю”, “належним”, своєю нормою). Такою наукою про досконалість, належне чи норми, є за своєю природою й історія” [7, с.156].

Теоретизація гуманітарного знання спирається на сукупність емпіричних даностей (фактів, індуктивних узагальнень) та ідеї попереднього розвитку “наук про дух”. Вона передбачає поєднання та використання усіх тих засобів, які забезпечують пояснення гуманітарних феноменів і тих герменевтичних процедур, які уможливають розуміння мотиваційно-сміслових аспектів цих феноменів. Якщо перше дозволяє у побудові гуманітарної теорії орієнтуватися на природничонаукову теорію, то друге – враховувати власне гуманітарну специфіку теоретичних побудов “наук про дух”.

Коректність такого підходу демонструє, зокрема, *М.Бахтін*. У праці “Проблеми поетики Достоевського” він цілком в дусі природничонаукової теорії вибудовує різні теоретичні (ідеальні) об'єкти (стосунки “автор-герой”, “Я-Інші”, діалогічність, поліфонія голосів), редукує до них і осмислює через їх призму нові явища, обґрунтовує знання, задаючи водночас для процесу теоретизації онтологію – особливу реальність у формі профанного світу як об'єктної та смислової дійсності, своєрідної системи правил і норм конституювання ідеальних об'єктів і операцій з ними. Водночас очевидна й гуманітарна специфіка теоретичної компоненти гуманітарного пізнання: а) більш поширений, ніж у природознавстві, вплив суб'єкта на об'єкт – тут суб'єкт визначає “тип і спосіб існування” об'єкта, контролює його поведінку та ідентичність тощо; б) ставлення до об'єкта змінюється з монологічного на діалогічне, об'єкт опиняється в полі уваги багатьох суб'єктів з різними гносеологічними та ціннісними позиціями, що зумовлює плюралізм його інтерпретацій і теоретичних пояснень, їх постійне оновлення; в) теоретично осягаючи об'єкт, гуманітарій використовує отримане знання для обґрунтування відповідних світоглядних позицій і окреслює перспективи духовного зростання особистості; г) значно розширюються методичні можливості теоретичного пізнання й залежно від його інтенцій на ті чи ті аспекти об'єкта в ньому можуть використовуватись ідеографічні, генералізуючі, діалогічні, інтерпретаційні та пояснювальні підходи [5, с.359-371]. Все це значно підвищує епістемну строгість гуманітарної теорії, головним елементом якої є поняття закону.

В “науках про дух”, як і в природознавстві, існують об'єктивні закони, виявлення і використання яких – важливе завдання гуманітарного пізнання. Проте це “неточні”, “розпливчасті” закони, “закони-тенденції”, які досить важко виокремити в гуманітарному предметі з огляду на його підвищену складність (духовна, ціннісно-смістова, мотиваційна “субстанція”). Але “за всієї складності предмета соціально-гуманітарних наук настанова на об'єктивне його вивчення і пошук законів є обов'язковою характеристикою наукового

підходу” [6, с.100-101]. “Онтологічні параметри гуманітарного матеріалу, – стверджує В.Ільїн, – витримують випробування на відповідність закону: наявність стандартних духовних (етичних, естетичних, поведінкових, аксіологічних тощо) орієнтирів, ідеалів, зразків дозволяє констатувати тут істотні, доконечні, повторювані, інваріантні, тобто закономірні зв’язки та відношення” [2, с.268]. Відтак досягнення світу людської суб’єктивності з боку сутності забезпечується двома типами законів. Якщо гуманітарій досліджує суспільне буття в аспекті його впливу на процес формування структур світу людини, він апелює до культурно-історичних законів, що відповідають загальногносеологічному критерію повторюваності, якщо ж гуманітарій прагне зрозуміти ці структури, він звертається до екзистенційних законів, які виражають інваріантне в людині як особистості – носієві гуманітарного. Попри усе розмаїття суб’єктивних потенцій людини, їх реалізація прив’язана до таких ключових і стандартних первнів, як діяння, мова, відчуття життя. “У законах розвитку та функціонування діяння (праця, а також інші взаємодії людей в суспільстві), мові (універсальний засіб категоризації явищ), відчуття життя (прагнення до самореалізації, максимального задоволення потреб) можна виокремити певну вісь – спільність практичного, духовного, екзистенційного освоєння світу, що виражається в спільних правилах творення себе й один одного. Вона, ця спільність, і дозволяє наводити мости між унікальними особистостями, культурами, адекватно відтворювати їх інтимні риси, ознаки. Основні ідеї гуманітарного дослідження, власне, обертаються довкола цих фундаментальних первнів, які задають єдине тло оцінки самопрояву людського” [2, с.269-270].

Розв’язання проблеми закону і теоретизації гуманітарних наук відбувалось і на інших, редукаціоністських засадах з використанням принципу натуралізму та ідеї родової єдності науки. Йдеться про перенесення в ці науки пояснювальних схем механіки, біології, географії, поширення в історичному пізнанні дедуктивно-номологічної моделі (*К.Гемпель, П.Оппенгейм*). Згідно з цією моделлю, пояснювана подія (експланандум) розглядається як наслідок вихідних умов, конкретних причин і закону (експлананс), причому зв’язок між наслідком і причиною постає у формі доконечності, що й дозволяє здійснювати наукові передбачення та емпіричні перевірки висновків. Проте в “науках про дух” ця модель виявилася не релевантною, а її вимоги стосовно пояснення гуманітарних феноменів не виконуються. Вона не враховує системний характер детермінації цих явищ, їх ціннісно-смыслову природу, свободу людських діянь, семантичну неоднозначність логічних генералізацій гуманітаристики. У зв’язку з цим послаблюється номотетичний ригоризм ідеалу науковості, науково-теоретичними вважаються й інші типи пояснень (структурно-функціональні, генетичні, цільові, системні), а історичні пояснення тлумачуться лише як “нариси пояснень” (*К.Гемпель*), ефективність яких залежить від відкриття “охоплюючих законів” історії.

Такій теоретизації історичного знання протиставляється інтерпретаційна парадигма, в якій головним є розуміюче досягнення мотивів і смислів суб’єктів історичних діянь. Науковість пояснення тут пов’язується не з підведенням явища під закон, а зі змістовним збагаченням принципу каузальності та універсалізацією його методологічного значення. Так, *В.Дрей* у теорії раціонального пояснення доводить, що в історичному пізнанні, якщо його об’єктом є історія як людські діяння, каузальний тип пояснення є цілком достатнім. Ці діяння не фатально неминучі, вони не впливають з необхідністю з об’єктивних умов і законів, їх можливість і реалізація ґрунтується на раціональних міркуваннях суб’єктів історії. Історичне пояснення досягає мети, якщо воно розкриває розумність діянь суб’єктів як певного сплаву знання історичних умов і мотивів, намірів, планів суб’єктів.

Ще більший відхід від законів як основи історичних пояснень здійснює *Г.фон Врігт*. У своїй концепції інтенціонального пояснення він апелює не до закону та багатозначного поняття раціональності, а бере за основу інтенцію, мету суб’єкта діяння. Суть цієї моделі пояснення демонструється т.зв. практичним силогізмом,

де першим засновком є мета діяння, другим – його способи і засоби, а висновком – саме діяння. Врігт розглядає телеологічну модель пояснення в науках про людину як альтернативу моделі “охоплюючого закону”.

В останнє десятиліття зазначеним вище підходам у розв’язанні проблеми співвідношення емпіричне-теоретичне в “науках про дух” протистоять наративізм (від лат. *gnarus* – той що знає, обізнаний, експерт). Виступаючи проти сцієнтистсько-раціоналістичних схем пояснення в гуманітаристиці, він розвиває її герменевтичні традиції на засадах постмодернізму. Наративізм виходить з того, що історія та культура як об’єкти гуманітарного пізнання адекватно відтворюються не з позицій “стороннього спостерігача”, а їх учасниками як суб’єктами історичних діянь та пізнання у формі розповіді, опису (наративу). Історія – то її репрезентація в текстах: міфах, легендах, драмах, романах, трагедіях, комедіях тощо. Розгортання їх сюжетів означає таку реструктуризацію та організацію історичного досвіду, яка забезпечує цілісність і смисл самого досвіду та його елементів. При цьому наратив виконує функції опису, пояснення та розуміння [див.: 4, с.255-328]. Саме тому розрізнення емпіричного-теоретичного умовне. Емпіричний рівень – це сукупність конкретних фактів, які мають просторово-часову визначеність, контексти і ціннісну насиченість, а їх узагальнення чи первинне пояснення забезпечується доволіно прийнятим “концептуальним каркасом”.

Гранично широкою постає й гуманітарна теорія. Її еталоном є не гіпотетико-дедуктивна модель, а радше сукупність різних видів і форм термінів, понять як засобу дескрипцій, а в ідеалі – така концепція, котра б уможливлювала номотетичні пояснення історичних процесів. Але такий теоретичний синтез можливий лише на рівні філософії історії, яка, проте, не вельми узгоджується з головними інтенціями наративізму [див.: 1, с.11-24]. Граничними тут є радикальні висновки про відсутність принципової різниці між дискурсами науковими і позанауковими, жодний з них не є привілейованим (*Р.Порті, Р.Харре*). Своєрідною компенсацією “дефіциту теорії” в історичній науці було перенесення в неї теоретичних побудов лінгвістики (*Ф.де Соссюр, Р.Якобсон*) та структурної антропології (*К.Леві-Стросс*), що не завжди було виправдано з огляду на динаміку й відкритість об’єкта історичного пізнання. Наративізм у тлумаченні проблеми емпіричного й теоретичного в історичному пізнанні недостатньо враховує принципи наукового аналізу, відсуваючи на периферію проблему істини.

На основі сказаного можна дійти **висновку**, що особливість змісту та співвідношення емпіричного й теоретичного в гуманітарному пізнанні зумовлюється передусім ціннісно-смысловим характером його предметності.

Література

- 1.Данто А. Аналитическая философия истории /А.Данто; [пер. с англ. А.Л.Никифорова, О.В.Гавришиной]. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 292 с.
- 2.Ильин В.В. Философия науки: учебник /В.В.Ильин. – М.: Изд-во Москов. ун-та, 2003. – 360 с.
- 3.Никифоров А.Л. Философия науки: история и методология: [уч. пособ.] /А.Л.Никифоров. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. – 280 с.
- 4.Рикер П. Память, история, забвение /П.Рикер; [пер. с франц.]. – М.: Изд-во гуманитарной лит-ры, 2004. – 728 с.
- 5.Розин В.М. Наука: происхождение, развитие, типология и новая концептуализация: [уч. пособ.] /В.М.Розин. – М.: Изд-во Москов. психолого-социального института; Воронеж: Изд-во НПО «МОДЕК», 2008. – 600 с.
- 6.Степин В.С. Теоретическое знание /В.С.Степин. – М.: «Прогресс-Традиция», 2000. – 744 с.
- 7.Шпанн О. Философия истории /О.Шпанн; [пер. с нем. К.В.Лошевского]. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2005. – 485 с.

Summary

Pochynok B. Empiric and Theoretical Levels in Humanitarian Cognition. It is shown in the article, that peculiarities of the contents and the ratio of empiric and theoretical levels are first and foremost determined by the valuable and meaningful character of its subjects. Keywords: humanitarian cognition, history, empiric level, law, narrativism, explanation, theoretical level, fact.

НАРАТИВ І ПРОБЛЕМА НАУКОВОСТІ ІСТОРИЧНОГО ПІЗНАННЯ (стаття друга)¹

Показано, що наратив є важливим чинником формування постнекласичної наукової раціональності. Ключові слова: доведення, історичне пізнання, знання, наратив, обґрунтування, опис, постмодернізм, пояснення, смисл, цілісність.

Раніше ми охарактеризували загальні ознаки наративу як розповідної форми акумуляції і трансляції соціокультурного досвіду. Актуалізуючи цілісність і смисловий потенціал цього досвіду, наратив забезпечує осмисленість і людиновимірність історичного процесу. Водночас герменевтично-інтерпретативний характер наративної історії імплікує низку проблем, які стосуються співвідношення історії реальної та розповідної, наукової та літературної, об'єктивно-закономірної та суб'єктивно-діяльнісної. Цілком очевидно, що наративна історія мало узгоджується з її епістемологічною моделлю на кшталт ранкеанської ідеї "як це було насправді", так само як методи історіографії не збігаються зі способами літературної репрезентації історії. Проте якби розповідна та наукова історії були абсолютно різними чи ідентичними, то не було б сенсу та можливості їх зіставляти. Наративна історія не виключає елементів науковості, як і наукова модель історії неявно передбачає властиві кожній культурі розповідні історії. На наш погляд, з'ясуванню характеру цього співвідношення може сприяти аналіз наративу та історичного пізнання в контексті таких усталених норм науковості, як ідеали опису і пояснення, доведення і обґрунтування знання, його побудови та організації. Наративна і наукова історії ґносеологічно випробовуються тут такими критеріями епістемних стандартів, як об'єктно-предметні особливості наукового дослідження та його образ в культурі. Як зазначає В.Стьопін, у системі функціонування та розвитку цих нормативів "виражений певний образ пізнавальної діяльності, уявлення про обов'язкові процедури, які забезпечують досягнення істини. Цей образ завжди має соціокультурну розмірність. Він формується в науці під впливом соціальних потреб, зазнаючи дії світоглядних структур, що лежать у фундаменті культури тієї чи іншої історичної епохи" [8, с.248]. Іншими словами, у цьому разі наративна історія зазнає когнітивно-ціннісної верифікації.

Ідеал опису і пояснення. Зазначимо, що історичне пізнання в цілому має наративний характер; термін "історія" означає оповідь про минуле, дослідження людських діянь, знання про хронологічну послідовність суспільних подій, з'ясування достовірності історичних джерел тощо. Наратив – то власне людське бачення історії, мовно-розповідна організація розмаїття історичного досвіду, яка забезпечує осмисленість життєдіяльності його суб'єктів. Наративна раціональність не зводиться ні до парадигмального дискурсу, як підведення явищ під універсальні закони, ні до комунікативного дискурсу, зорієнтованого на соціальні норми. Вона конститується і розгортається за умов усвідомлення ідеї, проекту, смислу суспільного цілого і значення в ньому його частин. Людські переживання та діяння, зазнаючи тих чи інших впливів – зовнішніх і внутрішніх, реальних і уявних, різночасових – набувають відповідних значень у горизонті ціннісно-смислових цілісностей. На відміну від об'єктивно-детерміністичного плину історії, наративна історія структурується і організовується

¹ Продовження. Початок див: Починок І. Наратив і проблема науковості історичного пізнання (стаття перша) //Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Випуск 534-535. Філософія. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2010. – С.28-31.

розповідним сюжетом за допомогою його початку, середини, кінця та центральної теми у їх зіставленні та взаємодії з відповідними подіями людського життя. Незалежно від того, чи наратив лише виражає порядок і смисл, які неявно уже існують в історії, чи вносить їх в історію – це питання наразі дискусійне – важливо, що він є головним способом осмислення історії, який відповідає історичності людського буття.

Історичний наратив зазвичай передбачає певні світоглядні ідеї. Так, попри аісторичність античності, як її підпорядкування долі-вічності, циклічність останньої у поєднанні з традиціоналізмом культури того часу націлювали античних істориків на чітку просторово-часову фіксацію подій, адже минуле повністю не зникає, воно повторюється і повертається в інших формах, а тому треба бути готовим до зустрічі з ним. Характерно, що вже на етапі своєї генези наратив не лише смислотворчо перекомпоновує часовість історії, але й охоплює різні причинні залежності (генетичні, цільові, мотиваційні, матеріальні, навіть астрологічні) суспільних подій та їх суб'єктів, демонструючи у такий спосіб єдність описових, пояснювальних і розуміючих функцій. Ці можливості наративу значно розширюються з виникненням християнської філософії історії. Проблемне поле наративу збагачується ідеями лінійності та передвизначеності історії, її есхатологічного тлумачення як цілісного всесвітньо-історичного процесу, що реалізується на ціннісно-сміслових засадах перемоги Добра над Злом та особистісної відповідальності людини. Така онтологія історії уможливила її різні наративні моделі – раціоналістичну, аксіологічну, герменевтичну тощо. Залежно від того, у яких чинниках – об'єктивних чи суб'єктивних – убачають підставу рішень і діянь суб'єктів історії, наративні оповіді набувають переважно когнітивного або ціннісного змісту. При цьому, хоча описи фіксують в основному просторові, часові, якісні, кількісні, структурні, функціональні характеристики історичних подій, а пояснення націлені на їх каузальні залежності, але в наративних історіях ці процедури зазвичай не протистоять, а взаємодоповнюють одна одну. Коли історика “попросять пояснити певні події, – зазначає А.Данто, – він у більшості випадків мимовільно дасть нам певну розповідь. Та й сам він, коли хоче віднайти пояснення деякої події, намагається створити “розповідь”, тобто представити послідовність подій, що привела до даної події. Проте це властиво не лише історикам” [3, с.194]. І справді, в сучасній науці опис безпосередньо даних досвіду суб'єкта, що асоціюється з поясненням, дуже поширений, він відомий як принцип феноменалізму.

Разом з легітимацією у XIX ст. історії як науки співвідношення опису і пояснення в наративних історіях проблематизується. Тривалий час тісний взаємозв'язок цих процедур в історичних дослідженнях забезпечувався інтерпретативним характером останніх і смисловою цілісністю християнської філософії історії. Перехід науки до аналітично-каузальних пояснень і криза універсалістсько-метафізичних схем історії виявило епістемну обмеженість наративних історій, їх несумірність усталеним ідеалам опису та пояснення, номотетичним та інтерсуб'єктивним характером наукового знання. Якщо історія – наука, то, за сцієнтистською методологією вона повинна спиратися на факти, формулювати проблеми, пропонувати гіпотези, їх підтверджувати/спростовувати, зрештою відкривати закони і будувати теорії. А проте історики з цього питання мали іншу думку і вважали, що галузь історичного пізнання, де не мають вирішального значення процедури вимірювання, зважування, експерименти, дедуктивні доведення тощо, спроможна, тим не менше, досягти наукового рівня. Апологія описово-розповідної історії аргументувалася маніфестацією докорінної відмінності історичної реальності від природи, обґрунтуванням індивідуального та унікального характеру історичних подій, що імплікувало доконечність використання в їх дослідженні не генералізуючих понять і методів, а ідеографічних підходів, посиленням на той факт, що історики у своїх дослідженнях зазвичай не послуговуються законами.

Ці аргументи особливо посилилися після невдач реалізації в історичних дослідженнях ідеї “усеохоплюючого закону” і пов'язаної з цим дедуктивно-

номологічної моделі пояснення (К.Гемпель, П.Оппенгейм). Відтак склалося дві альтернативні позиції з цього питання. За першої з них чітко розрізняються історія як предмет наукових досліджень і наративна історія. Вони націлені на один і той же об'єкт – передусім політичну історію, тобто історію політичних подій, діяння історичних особистостей, які, проте, внаслідок своєї індивідуальності та неповторності більше релевантні для наративних описів, аніж для номотетичних пояснень. Об'єктивність подій там і там не заперечується, але про них ми дізнаємося лише на основі їх описів, які розглядаються як один із способів ознайомлення з результатами інших, в т.ч. пояснювальних, досліджень. Епістемна обмеженість цих описів особливо проявляється за умов досліджень соціальної історії, коли у пізнанні будь-якого її об'єкта доводиться враховувати системність і контекстуальність його детермінацій, застосовуючи процедури пояснень. Як відомо, свого апогею протиставлення історичних описів і пояснень досягло в німецькому історизмі.

За другої позиції розповідна історія означає водночас пояснення історії. При цьому пояснення не обов'язково пов'язують з науковими формами, воно ґрунтується на аналізі логіки і семантики висловлювань, що виражають причини, мотиви, цілі, прескрипції людських діянь та суспільних подій. В наративних історіях опис-пояснення має холистський характер, і означає з'ясування значення конкретної події як похідної від її попередніх умов й водночас як чинника наступних наслідків в горизонті відповідної цілісності. Щоправда, при цьому виникає низка методологічно важливих питань: якою мірою наративні пояснення враховують неспостережувані, сутнісні, глибинні детермінанти подій? Чи покривається пояснюване явище законом? Як співвідноситься евристичний потенціал мови (буденної та наукової) наративу зі спеціалізованою мовою понять і категорій як засобів наукових пояснень? Очевидно без відповіді на ці питання вважати наратив універсальною формою пояснення не коректно, а тому мова повинна йти наразі про зближення в історичних наративах процедур опису та пояснення. На підтвердження цієї думки вкажемо на такі моменти, що стосуються ідеалу опису та пояснення в історичних дослідженнях.

- Нові можливості взаємодоповнюваності “опису” і “пояснення” в історичному пізнанні розкриваються у зв'язку з формуванням світ-системної методології (І.Валлерстайн), в якій сучасна цивілізація постає не у лінійному вимірі, а як багатofакторний і стохастичний процес соціальної історії, динаміка якої конститується поєднанням суспільних взаємодій (народів, держав, культур, етносів тощо) на макрорівні і повсякденних ментальних рішень людей на мікрорівні. Кожна структура того і того рівня має просторово-часову визначеність, зазнає постійно змін і може бути описана наративно у термінах початку і кінця. Побудова моделей майбутнього цивілізації передбачає синтез пояснення відносно тривалих і глибинних макрозмін сучасної історії та розуміння й опису її ціннісно-сміслових засад на мікрорівні на спільній основі усвідомлення гостроти проблем постмодерного суспільства та його суб'єктів.

З'ясування в налітичній філософії історії умов, за яких дедуктивно-номологічна модель пояснення може бути релевантною в історичному пізнанні. К.Гемпель – автор цієї моделі вважав, що попри розмаїття предметів наук, їх пояснення здійснюється за єдиною схемою підведення явища під загальний закон і умови. Усвідомлюючи проблематичність реалізації такої моделі пояснення в історичних науках, він понизив її строгість ідеєю “начерку пояснення”, який не містить загальних законів, а лише припускає їх потенційне існування. Справді, пише аналітик А.Данто, хоча історики у поясненнях зазвичай не послуговуються загальними законами, але вони так чи інакше апелюють до певних цілісностей. У цьому разі адекватність пояснення має прагматичний характер і залежить від повноти й точності опису пояснюваної події та його когерентності з описом цілісності. При цьому описи повинні охоплювати як об'єктивні, так і суб'єктивні чинники ситуації, стосуватися одних і тих же суб'єктів і каузальних залежностей, їх часового інтервалу тощо. Наративні історії, зазначає А.Данто, використовуються для пояснення широкомасштабних змін, а історія повинна

“виявити ці зміни, організувати минуле у часові цілісності і пояснити ці зміни, одночасно розповідаючи про те, що відбулося і використовуючи часову перспективу, яка відображається у мові у формі наративних речень” [3, с.41].

• Значний потенціал взаємодії “опису” та “пояснення” в історичному пізнанні міститься у т.зв. “ситуаційних дослідженнях” (англ. case studies) – міждисциплінарній методології дослідження унікальних об’єктів культури та історії. Вона розглядає ці об’єкти як цілісні та самодостатні утворення, що характеризуються ситуаційними (мінливими і локальними) особливостями їх детермінації. В case studies історія реалізується не як низка подій, що зумовлюють майбутнє, відходячи у минуле; кожний історичний феномен – самоцінний, він максимально репрезентує усі свої часові виміри та детермінанти, а через те й історія постає у формі плюралізму подій та суб’єктів, що існують у спільному полі універсального діалогічного дискурсу. В такій історії кожна подія “не долучається до деякого усезагального, що знаходиться поза нею, а навпаки, це усезагальне проявляється в ній самій і через спілкування з іншою особливою подією. В теорії, в логіці історії на передній план висувається спілкування, замість узагальнення” [6, с.421]. Цілком зрозуміло, що досягнення таких об’єктів передбачає їх феноменологічну дескрипцію та розуміння, які цілком сумісні з каузальними поясненнями.

• Виявлення в нових системах логік (деонтичній, модальній, норм і оцінок) двоїстого – описово-оціночного – характеру принципів і загальних законів наукових та інших теорій. Як показав А.А.Івін, вони є дескриптивно-прескриптивними висловлюваннями, які слугують важливим засобом обґрунтування і систематизації наукового знання. Залежно від ситуації свого використання ці висловлювання або описують, або оцінюють, часто реалізуючи ці функції у єдності [4, с.49-51]. Для історичного наративу вирішальним у цьому відношенні є те, що його висловлювання описують/пояснюють історичні події і водночас їх оцінюють з позицій відповідного ідеалу, виносячи тим самим ціннісний вердикт їх суспільної значущості, а отже, їх підтримки чи не підтримки.

• Найбільш продуктивним в епістемному відношенні можна вважати спроби протиставлення “описового” і “пояснювального” підходів в історичних дослідженнях в контекстах: методологічного обґрунтування взаємодоповнюваності номотетики та ідеографії концепції “ідеальних типів” (М.Вебер); приведення духу і природи до єдиних трансцендентально-феноменологічних засад (Е.Гуссерль); тлумачення “пояснення” як моменту екзистенційно-онтологічної інтерпретації “розуміння” (М.Гайдеггер); аналізу “опису” і “пояснення” як моментів герменевтики людського життя (Г.-Г.Гадамер); двох аспектів розуміння (П.Рікер); сторін діалогіко-гуманітарного контексту науки в цілому (М.Бахтін). В наративних історіях “опис” передбачає “пояснення”, і навпаки. Ефективність наративних пояснень особливо проявляється в навчально-освітньому процесі і реалізації гуманітарних експертиз суспільно важливих проектів і програм.

Ідеал доведення і обґрунтування знання. Норматив обґрунтування знання є один з основних у методологічній свідомості науки, він дозволяє відрізнити наукове знання від довірливих припущень, з’ясувати його загальний і доконечний характер, забезпечити інтерсуб’єктивну прозорість істин науки тощо. “Обґрунтувати дану теоретичну систему, – зазначає В.Лекторський, – це означає вийти за її межі, включити у більш глибокий синтез, розглянути у більш широкому контексті” [5, с.265].

Обґрунтування гуманітарного, зокрема історичного, знання має підвищену проблемність. Тривалий час його здійснювали на засадах фундаменталізму, що передбачало відповідність наукового знання “абсолютно достовірним первням – “вродженим ідеям”, “апріорним формам”, “чуттєвому досвіду”. Існувало припущення, що аподиктична достовірність цих засад гарантує остаточне обґрунтування знання, а основними засобами тут були експерименти і логічні процедури доказовості. Хоча в гуманітарних науках цей підхід мав свою специфіку, але його головні моменти були відносно незмінні, зберігаючи квазіметафізичні засновки на кшталт ідей про єдину природу людини, єдиний або основний ідеал історії тощо. Так, у філософії життя В.Дільтея обґрунтування “наук про дух” здійснюється на основі тріади “переживання-вираження-розуміння”, яка засвідчує сумірність історії та історичного знання. У Баденському

неокантіанстві (В.Віндельбанд, Г.Ріккерт) основою обґрунтування “наук про культуру” є трансцендентальні цінності, які історично і логічно зумовлюють специфіку чуттєвої, інтелектуальної та вольової сфер життєдіяльності людини та їх пізнання.

В цілому класичне обґрунтування знання характеризується логіцизмом, воно не виходить за межі трансцендентального суб'єкта, що, зрештою, зумовлює три однаково неприйнятні підходи до розв'язання цієї проблеми (т.зв. “трилема Мюнхаузена” за Г.Альбертом): логічне коло, нескінченний регрес у доведеннях, довільна зупинка і розрив процесу обґрунтування. Але чи не найбільшою проблемою в обґрунтуванні гуманітарного (історичного) знання є його інтенція на суб'єктивне, індивідуальне, унікальне, належне, ціннісно-смісловне, що унеможлиблює його підведення під усталену схему обґрунтування. У постпозитивізмі і особливо постмодернізмі ця трудність не розв'язується, а долається пониженням критерію обґрунтування наукового знання, що супроводжується урівнюванням ґносеологічної значущості науки та інших форм культури і трансформацією наукових суджень у наративні висловлювання, які назагал “глухі” до критеріїв науковості. Такий висновок поширюється передусім на історичні наративи. Крайньою формою тут є припущення, що історії науковців не мають переваги перед історіями, які розповідаються пересічними людьми чи романистами, оскільки всі вони є результатом суб'єктивного уявлення про історію.

Обґрунтування історичного знання має переважно опосередкований і комплексний характер. Крім досягнення предметної адекватності знання, важливим тут є його узгодження з пізнавально-методологічним інструментарієм історіографії, ціннісними інтенціями науковців, соціокультурними орієнтаціями епохи. Ядром обґрунтування історичного знання є його життєво-практичне випробування ідеями гуманізму. Цей процес включає низку важливих моментів. Передусім він передбачає актуалізацію та артикуляцію таких його передумовних засад, як світоглядні ідеї про людину, історію, культуру, ментальність людей, цінності, картини світу тощо. Вони утворюють обґрунтовуючу основу науки в цілому, але, якщо, скажімо, у природничонауковому пізнанні їх значення проявляється неявно і тематизується лише в період парадигмальних змін у природознавстві, то в методології історіографії вони є предметом спеціальної рефлексії, результати якої включаються у зміст історичного знання. При цьому встановлюється тісний зв'язок між процесом обґрунтування та розвитку історичного знання, що зазвичай супроводжується виникненням нових методів, понять, категорій, ідей історичного знання і перебудовою його системи.

В обґрунтуванні історичного знання суттєвою є позиція вченого не лише як суб'єкта наукового дискурсу, але й виразника суспільних потреб, інтересів, ідеалів. Його когнітивно-ціннісний потенціал націлений на доведення науковості історичного знання та експлікацію його суспільної значущості. Для історика з'ясування достовірності історичного знання не самоціль, а засіб подолання міфологічно-утопічних уявлень про історію та обґрунтування такого її ідеалу, реалізація якого відповідала б потребам всебічного розвитку особистості. Оскільки обґрунтування переходить тут від знання сутнього до належного, воно, звичайно, втрачає свій науковий ригоризм і стає гіпотетичним, але ці його “недоліки” компенсуються його гуманітарною виправданістю в контексті цілісного бачення історії. З огляду на нерозривну єдність в людському бутті сутнього та належного, історія змушена здійснювати не просто спорадичні екскурси у сферу належного, ціннісно-нормативного і смислового, а сприймати цю сферу як важливий предмет своїх досліджень. Цей висновок, стверджує О.Шпанн, “має значення стосовно будь-якої науки, предмет якої – цілісності, а отже, історіографії. Історія повинна бути або природознавством – і тоді вона повинна відмовлятися від самої себе; або наукою про цілісності – і тоді вона повинна досягати чистої внутрішньої сутності свого предмета, а ця чиста внутрішня сутність і є належне буття, норма. Втім зрозуміло, чим керуються історіографи, коли говорять про “розквіт” чи “занепад”, про “щасливі” чи “нещасливі” події, про “вдалі” чи “невдалі” діяння, перетворення, про успіхи чи крахи... Адже в історії реструктуруються смислові цілісності” [9, с.156-157].

В обґрунтуванні історичного знання пріоритетне значення мають теорії і цінності, якими послуговується науковець. Теоретично-аксіологічна компонента історичних

наук визначає особливості їх об'єктно-предметної реальності, методичну специфіку, селекцію та способи інтерпретації емпірії, організацію знання тощо. "Сьогодні все більше авторів намагаються побачити в історії не так опис подій минулого, як конструювання теоретичних моделей, за допомогою яких можна було б пояснити суть соціальних процесів..." [2, с.29]. При цьому історики або самі створюють теоретичні конструкти на кшталт концепту "всесвітня історія", або запозичують їх з філософії історії чи соціогуманітарних дисциплін (соціологія, політологія, культурологія). Водночас на основі відповідних цінностей вони намагаються здійснити теоретичну реконструкцію мотиваційно-сміслових засад життєдіяльності минулих поколінь, зрозуміти типові в їх поведінці за тих чи тих умов. Обґрунтованість історичного знання вимірюється тут його значущістю як головного чинника самопізнання людини в історії і розв'язання екзистенційних проблем сучасності.

Суб'єктна, теоретична і ціннісна опосередкованість обґрунтування історичного знання імплікує також плюралізм обґрунтовуючих підходів. Полісемантичність історичного знання, його ціннісна насиченість, умовність та релятивність зумовлюють множинність теоретичних пояснень і герменевтичних інтерпретацій. Тут неприпустима "обґрунтовуюча монополія" тієї чи іншої теорії чи концепції. Крім того, така ситуація унеможлиблює "остаточне" обґрунтування знання, його доведення/спростування має переважно контекстуальний і прагматичний характер. Це особливо стосується обґрунтування наративних історій, якому ще більше властива умовність. Воно реалізується як іманентне взаємоузгодження значень наративних висловлювань у межах цілісності тексту з урахуванням особливостей його сюжету.

Сказане свідчить про творчий характер обґрунтування історичного знання.

Ідеал побудови і систематизації знання. Проблема епістемної організації історичного знання актуалізується разом з легітимацією історії як науки. Її розв'язання відбувається на основі механіцизму як "еталонної" на той час науково-дослідницької програми, репрезентованої передусім позитивістською методологією. Відповідність історичного знання її нормативам вважали доконечною передумовою його науковості. Це означало, що його організація повинна була вибудовуватися за зразком моделі природознавства, яка претендувала на загальнонаукову значущість. Її фундамент утворювали сукупність емпіричних даних як результатів спостережень та експериментів, а вершину – теоретичні узагальнення. Основною формою конституювання знання вважали гіпотетико-дедуктивну модель пояснення на основі законів. Відтак головним завданням історії було з'ясування достовірності історичних джерел і визначення у зв'язку з цим історичного факту як прямого відображення їх змісту, тобто об'єктивний опис подій. Наступним кроком тут було узагальнення фактів, виявлення закономірностей і теоретичні генералізації.

З різних причин ця програма не була виконана. Позитивістське зведення історії до фактів і політичних подій вельми спрощувало її багатство і глибину. Зрештою, це призвело до кризи історіографії, що проявилось у знеціненні ідеї єдності історії та сумнівах у достовірності історичного знання.

Методологічне оновлення історії було зумовлене загальним соціокультурним поворотом в історичній науці, започаткованим школою "Анналів" і продовженим антропологічними, постмодерністськими і наративістськими напрямками в історіографії. Було очевидно, що в історичних науках способи побудови та організації знання мають специфіку. "Історія як соціально-гуманітарна наука має свої особливості: В ній відсутні строгі дедуктивні теорії, що мають математичну форму, часто в якості теорії для історичної науки приймаються положення філософії історії, соціальної філософії чи історіософії. В історії розроблені специфічні способи отримання емпіричного матеріалу – вивчення письмових джерел, свідочств, документів, залишків матеріальної культури – і неможливе застосування експерименту у природничонауковому значенні для отримання та перевірки знання. Предметом дослідження є не лише реальна подія в її минулому, але й документальні свідчення про цю подію, що суттєво ускладнює завдання історика. За всієї специфіки історія є повноцінною наукою..." [1, с.336-337].

Чітко виражена теоретична і ціннісна навантаженість історичних фактів, їх індивідуалізованість та смислова насиченість ведуть до розмивання логічної строгості

нормативу організації історичного знання. Способи його побудови та систематизації значною мірою залежать від епістемно-ціннісних настанов дослідника та ідеологічних контекстів суспільства. Тут навіть в межах однієї і тієї ж дослідницької програми чи парадигми важко досягти загальнозначущого знання і побудувати теорію, яку б визнавало все наукове співтовариство. В історіографії систематизація історичного знання розглядається здебільшого як прояв фізикалістського схематизму і радше осуджується, аніж підтримується. В ній зазвичай переплітаються моменти герменевтично-феноменологічних інтерпретацій та описів з науковими обґрунтуваннями знання та публічними дискурсами. Така нестрогість теоретичних узагальнень в історичних науках зумовлена не лише специфікою їх предмета, методів, мовно-поняттєвих засобів пізнання, але й неусувною інтенцією цих наук на майбутнє, належне людської цивілізації і розробку сценаріїв можливої типової поведінки людей у світі неперервних і важкопередбачуваних змін. Ці зміни в царині історичних досліджень уможливають зближення їх наукових і наративних форм у перспективі “метаісторії” (Х.Уайт), що має важливе значення для утвердження духу науковості усіх гуманітарних дисциплін. Саме від історії як епістемного еталону гуманітарного знання йдуть імпульси, які свідчать “про зростаючу потребу гуманітаріїв у створенні методологічних засобів, що дозволяють переходити від опису зібраних даних та їх первинного узагальнення, до пояснення сутності виявлюваних феноменів, а відтак і до прогнозування можливої поведінки людей (у глобальному значенні – людства) в ситуаціях, з якими вони поки що не стикалися. Лише у разі реалізації всіх цих трьох функцій, які визначають існування науки як особливої сфери пізнавальної діяльності, можна буде вести мову й про гуманітарне пізнання як про галузь справді наукового пізнання, за всієї його специфіки” [2, с.32]. Водночас зазначені зміни сприяють новому баченню проблеми співвідношення емпіричне-теоретичне, подолання протиставлення ідеографічного і номотетичного підходів, а відтак росту ефективності співпраці “наук про дух” і “наук про природу”.

Отже, аналіз змістовних і функціональних особливостей наративу в контексті історичного пізнання дозволяє зробити висновок про його суттєвий вплив на пом'якшення методологічного ригоризму усталених норм науковості як симптом формування постнекласичної наукової раціональності.

Література

- 1.Вышегородцева О.В., Счастливцев В.А. Философия и методология истории /О.В.Вышегородцева, В.А.Счастливцев //Философия науки. Методология и история конкретных наук; [коллектив авторов]. – М.: «Канон + РООИ «Реабилитация», 2007. – С.326-380.
- 2.Гусев С.С. Гуманитарное познание: от универсальных ценностей к типовому поведению /С.С.Гусев //Философские науки, 2008. – №12. – С.19-33.
- 3.Данто А. Аналитическая философия истории /А.Данто [пер. с англ. А.Л.Никифорова и О.Гаврюшиной]. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 292 с.
- 4.Ивин А.А. Понимание и ценности – логическая структура понимания /А.А. Ивин //Вопросы философии, 1986. – №9. – С.49-51.
- 5.Лекторский В.А. Субъект, объект, познание /В.А.Лекторский. – М.: Наука, 1980. – 359 с.
- 6.Маркова Л.А. Общие модели истории науки /Л.А.Маркова //Философия и методология науки; [под ред. В.И. Купцова]. – М.: Аспект-Пресс, 1996. – С.388-426.
- 7.Мир-системный подход (мир-системный анализ) /[под общ. ред. В.Е.Кемерова] //Современный философский словарь. – Лондон... Минск: «ПАНПРИНТ», 1998. – С.492-496.
- 8.Степин В.С. Теоретическое знание: структура, историческая эволюция /В.С.Степин. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 743 с.
- 9.Шпанн О. Философия истории /О.Шпанн; [пер. с нем. К.В.Лощевского]. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 485 с.

Summary

Pochynok I. Narration and the Problem of Scientificity of Historical Cognition. The article shows that narration is an important factor of the formation of postnonclassical scientific rationality. **Keywords:** demonstration, historical cognition, knowledge, narration, substantiation, description, postmodernism, explanation, sense, integrity.

ПРОБЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТІ В ІСТОРІЇ

Досліджується історичне минуле як суспільний ресурс, який здатний плекати порозуміння, терпимість, співпричетність. Акцентується увага на евристичному потенціалі практик минулого в розв'язанні проблем сьогодення. Ключові слова: досвід минулого, толерантність, терпимість, порозуміння.

У лексиці науковців і пересічних громадян дедалі частіше вживається слово толерантність, яке означає одну з неодмінних умов взаєморозуміння в суспільному житті. Вона розглядається як фундаментальна ознака культури, покликана звільнити людську спільноту від духу ворожості, нетерпимості, ненависті та сприяти поступовому вкоріненню в соціум емпатії, доброзичливості, поваги до іншої людини. Фактично йдеться про філософську стратегію нової соціологізації людини, зорієнтованої на виявлення та розвиток її гуманістичного потенціалу. Така людина, за переконанням *Ю.Терещенка*, «спроможна здебільшого не лише бачити та розуміти, а й відчувати таємничу святість будь-якого життя крізь призму наносного шару поверхових відмінностей» [12, с.79].

Етимологічно це поняття походить від багатозначного латинського терміна *tolerancia*, що означає стійкість, витривалість, терпимість, допущення, припустиме відхилення [13, с.382]. Слід зазначити, що сутність терміна формувалась упродовж століть і цей процес триває і нині.

Утвердження ідей толерантності відбувалося через ототожнення її з віротерпимістю. Взірцем захисту віротерпимості науковці вважають працю англійського філософа *Джона Лока* «Послання про віротерпимість», у якій стверджується, що релігійні вірування не можна запровадити за допомогою жорсткого зовнішнього примусу, оскільки вони потребують свідомої згоди. Істинна функція держави полягає, на думку філософа, у підтриманні порядку та забезпеченні громадської безпеки, а отже, релігійна нетерпимість може бути виправдана тільки у тому разі, якщо постає необхідність у досягненні цих цілей [13, с.123]. Подібні думки висловлює і автор твору «Про свободу» *Стюарт Міль*. Він доводить, що узвичаєння толерантного ставлення необхідне й для соціального та наукового прогресу, і для наукового та духовного розвитку індивіда [див.: 13, с.157].

Сучасна наукова література презентує різні погляди щодо сутності цього поняття. *Т.Колосок* виокремлює декілька дослідницьких позицій з окресленої проблеми: толерантність як внутрішня настанова, як прийняття і терпимість до іншого, чужого; толерантність як культурологічна норма, іншими словами її можна назвати толерантністю зовнішнього вираження; толерантність як неупередженість, як байдужість до іншого; толерантність стосовно тих, які наносять нам шкоду; і, нарешті, толерантність стосовно тих, які наносять шкоду не нам, а комусь іншому, але нам це байдуже. Толерантність, на думку *Т.Колосок*, варто виявляти до кожного вираження думки, включаючи ті думки, що захищають інтолерантну позицію [див.: 7, с.494].

Загалом ідеєю толерантності фахівці окреслюють як виважене, терпиме, доброзичливе ставлення до індивідуальних, групових відмінностей. Так, дослідник *Ю.Терещенко* кваліфікує толерантність як здатність людини випробувати себе на духовну зрілість радше, на спроможність визнати себе та інших людиною [див.: 12, с.76]. У цьому випадку толерантність, підкреслює *В.Лекторський*, «постає як повага до чужої позиції в поєднанні з настановою на взаємну зміну позицій» [див.: 8, с.52].

Підсумовуючи вищевикреслені думки, слід зауважити, що толерантність постає в якості певного вектора суспільних стосунків, стратегії нової соціологізації, покликаної виважено та неупереджено розв'язати гострі проблеми буттєвості, дбати про порозуміння та співробітництво з метою збереження неушкодженого багатогранного світу. Особливого соціокультурного звучання вона набуває як чинник, який здатен

подолати протистояння та ворожнечу, сприяти налагодженню спів-життя, спів-діяльності людей з різними світоглядними позиціями, постає дійовим способом збереження соціальної рівноваги. Толерантність повсякчас засвідчує терпиме ставлення до відмінного, визнання його права на унікальність, суверенність, є тим камертоном, який задає тональність звучання гуманізму в буттєвості.

Плекання виваженого, доброзичливого, терпимого ставлення до відмінного буття неможливе без вивчення історії, культури, релігійно-моральних надбань людства, оскільки досвід минулого несе в собі різноманітні образи світу та способи його розуміння, що не «зникають» у пільмі віків, а трансформуються в реаліях сьогодення, набуваючи нових значень і смислів.

Метою статті є акцентування уваги на спадщині минулого як суспільному ресурсі, здатному плекати порозуміння, терпимість, співпричетність.

Історія людського буття накопичила досвід як непримиренного ставлення до чужого, ворожого *Іншого*, що нерідко супроводжувалося кровопролиттям, так і порозуміння, співпраці, мирного, толерантного співжиття різних народів та етнічних груп. Такі приклади слугують моральними координатами, що об'єднують, позбавляють ворожості, конфронтаційності в суспільстві, звільняють свідомість молодого покоління від непримиреності до *Іншого*, плекаючи у них терпимість, гідність, співпричетність до долі *Іншого*. Погляд на історичне життя наших пращурів, на переконання *Л.Івиної*, має відбуватися «через нервові вузли зіткнень наших інтересів і спільне освоєння духовного цивілізаційного простору» [5, с.3]. Історія в такому розумінні постає як чинник консолідації суспільства, а не як інструмент ідеологічного протистояння в руках політиків.

Минуле може стати вихователем сучасної людини, знаходити відгук в її душі, пробуджувати причетність і відповідальність за долю людства. Історичний процес не сприймається лише як феномен, явище зовнішнього світу, котре належить зрозуміти й осмислити, але і як духовна сутність людини. «Для того, щоб проникнути в таїну «історичного», я маю насамперед досягнути це історичне та історію як глибини власного мого (я), як до глибини мою історію, як до глибини мою долю, я маю поставити себе в історичну долю і історичну долю в свою власну людську глибину. У глибині людського духу розкривається присутність будь-якої історичної долі. Усі історичні епохи, розпочинаючи з первісних часів і закінчуючи вершиною історії, епохою теперішнього, – усе це моя історична доля, все це моє», – писав *М. Бердяєв* [1, с.15]. Людина творить історію як продукт свого буття в часі, будучи водночас продуктом історії, тобто істотою, не полишеною історичного виміру. Звертаючи увагу на взаємовплив історії та людини, *Х.Ортега-і-Гасет* зауважує: «Людина є тим, що з нею сталося, тим, що вона зробила... Людина володіє не природою, а ... історією» [10, с.468].

Цінності минулих епох постають творцями культурної особистості, позбавляючи її безлику та абстрактності, розширюючи обрії її буття. «За допомогою історії людина вдивляється в саму себе. Занурюючись у власні глибини, ми знаходимо тут чисельні сліди, полишені нашими попередниками, прадавні вірування, форми почуттів та думок, котрі кожен з нас, того не відаючи, успадковує у мить власного народження», – стверджує *В.Табачковський* [11, с.103].

Повернення з глибини віків втрачених духовно-моральних основ світовідчуття сучасної людини дозволить їй відчути повноту власного буття, усвідомити самоцінність власної особистості, переорієнтує осьові принципи суспільного поступу із людини-конформіста, що споживає надані їй життєві блага, на людину-творця, котра виявляє здатність універсально мислити у великому історичному просторі. Розуміння минулого, включення його системи цінностей у реалії сьогодення зумовлює розуміння людини як системи розвитку, що здійснюється на основі культурно-історичного досвіду того чи того суспільства.

Пояснення історично-суспільних реалій через призму вселюдських і національних цінностей, що були виплекані українським народом упродовж багатьох століть, зумовить морально-духовне «одужання» українського соціуму, дозволить ліквідувати ті прогалини вітчизняної історії, що утворилися в результаті заміни досвіду попередніх поколінь ідеологічними декларативними ідеями, формуватиме підвалини толерантного співжиття різних спільнот у майбутньому. Така морально-етична «модернізація» суспільства, на

переконав *А.Єрмоленка*, «не обмежується горизонтом «внутрішньої» моральності, а трансформується в універсалістську етику, що ґрунтується на вселюдських цінностях і правах людини, особливо необхідна за умов, коли Україна стала рівноправним членом світового співтовариства і коли саме людство перестає бути неоформленою сумою окремих суспільних сукупностей, а перетворюється насправді (а не лише ідея) в єдиний організм, який функціонує на основі діалогічного принципу взаємності, рівноправ'я усіх націй і культур та колективної відповідальності за спільне буття» [4, с.227].

Самопізнання через історію відкриває нові обрії буття людини у перипетіях власної долі та допомагає відновити втрачену систему морально-духовних координат. У цьому контексті історична спадщина отримує дещо інший аспект, позбавлений відчуженості та абстрактності історичного знання, зорієнтований на пошук, формування світоглядних орієнтирів сучасної людини, її здатності до конструктивного, виваженого розв'язання соціальних суперечностей, готовності плекати у суспільстві паростки терпимості та взаєморозуміння.

Дискусійною залишається проблема толерантного ставлення до історичного минулого, здатності виважено та неупереджено висвітлити події життя попередніх поколінь. Зрозуміло, що історія не може бути написана такою, «якою вона є насправді», оскільки історичний процес завжди реконструюється, ідеалізується, схематизується, моделюється у світлі тієї чи тієї ідеї. У будь-якому випадку здійснюється викривлення історичної дійсності. Особливості теоретичного осягнення історії пов'язані з історіософськими уявленнями дослідника, його ціннісними орієнтаціями та пізнавальними пріоритетами, що «нав'язуються» минулим поколінням. *А.Гуревич* стверджує, що історик – дитя свого часу, а тому його праця несе на собі відбитки його епохи: «Бачення минулого, як недавнього, так і дуже віддаленого, в кінцевому рахунку визначаються історичною ситуацією, в якій історик творить. Змінюється перспектива, змінюється “точка відліку”, і історія набуває нового образу, отримує нову оцінку» [3, с.5].

Тому, якщо дослідник і має оцінювати минуле, то, в першу чергу, враховуючи гуманістично-ціннісні орієнтації, світовідчуття, світорозуміння, світопереживання людей тієї доби, яка вивчається. Щоб стати «сучасником» минулого, необхідно проникнутися «духом» історичної епохи. Давати оцінку діяльності людини в минулому можна лише за шкалою цінностей того часу, оскільки в силу часової віддаленості світовідчуття минулого погано розуміється сучасністю, зумовлює викривлення, фальсифікації, ідеологічні штампи у трактуванні історичних подій, спотворення історичного буття. Кожна епоха – унікальне виявлення людського духу з притаманними їй культурою та цінностями. Історик має намагатися зрозуміти кожну епоху в її власних категоріях, сприйняти її власні цінності та пріоритети.

Вивчення трансформації культурно-ціннісного досвіду минулого в сучасне можливе за допомогою концепції інтерсуб'єктивності, що передбачає визнання культурних епох, які досліджуються, виявом іншості. Осмислення історичного минулого з позицій свого ж суспільно-культурного середовища зумовлює зміни в соціально-рольовій функції пізнання, зміст яких *М.Блок* пояснює як дилему: історик або судить минуле, або його розуміє. Автор підкреслює, що місія історика – бути суддею, який хвалить чи клеймить ганьбою героїв, які загинули, є проявом міцно вкорінених пересудів і забобонів, що склались у суспільній свідомості і в кінцевому рахунку відбивають бажання пояснювати. *М.Блок* переконаний, що лише «за умови, коли історія відмовляється від зазіхань архангела, що карає, вона зуміє нам допомогти вилікувати суспільство від цієї пристрасті» [2, с.79-80]. Розуміння, а не осуд дозволить уникнути зневажливого, упередженого ставлення до минулого, подивитися на історію «із середини», зі світоглядних позицій безпосередніх учасників тих або тих подій, що жили в певну історичну епоху, виробити у часовому просторі соціальний слух.

Вищеокреслену позицію підтримує *Р.Дж.Коллінгвуд*. Він вбачає місію історика не у тому, щоб «видавати судження, а пояснювати. Пояснювати ж – це завжди виправдовувати, доводити розумність пояснюваного...» [6, с.542]. Така пізнавальна орієнтація ґрунтується на відкритості, взаємності, визнанні тієї обставини, що істина має незавершений характер, оскільки завжди перебуває в русі. «У поясненні минулого ви маєте виходити з того, що становить найвищу силу сучасності. Лише

шляхом найвищої напруги ваших благородних рис ви будете здатні вгадати у минулому те, що в ньому виявляється вартим пізнання й збереження, і що є у ньому великого. Рівне пізнається лише рівним, інакше ви завжди будете принижувати минуле до себе», – радив *Ф.Ницше* [див.: 140, с.24].

Толерантний, виважений, розуміючий підхід у пізнанні історичних явищ і процесів націлений на вивчення людини, її внутрішнього духовно-психологічного світу, різноманітності практик суспільного життя, тобто сфокусований на зростанні особистості через призму людської суспільності, вимальовуванні нових обріїв її поступу. Сутнісним компонентом розвитку суспільства є культура, покликана звільнити соціум від прояву ворожості, нетерпимості, ненависті та сприяти вкоріненню в життєві практики соціуму емпатії, доброзичливості, поваги до *Іншості*, звільненого від духу ворожості, ненависті, нетерпимості.

Сучасник, спрямовуючи свої духовні запити, морально-ціннісні орієнтації, світоглядні пошуки у сферу минулого, позбавляє її відстороненості, сцієнтичної заангажованості та стереотипності в транслюванні досвіду пращурів, оскільки використовує в осмисленні історичного буття не лише потенції розуму, а й духовно-емоційний ресурс. Відтак, історичний феномен не може бути пояснений та оцінений поза межами свого історичного часу.

Висновок. Отже, толерантність повсякчас засвідчує терпиме ставлення до *Іншого*, відмінного буття, визнає за ним право на унікальність і суверенність. Позбавляючи можливості нав'язувати культурні цінності та пріоритети іншим культурам, вона творить мультикультурний вимір суспільного життя, допомагає віднайти оптимальні способи збереження соціальної рівноваги. Соціокультурний поступ людства сприймається як нелінійний, імовірнісний рух різноманіття на протигагу уніфікованим, запрограмованим об'єднавчим процесам, що є продуктивним у формуванні полікультурного мислення української спільноти, у пошуках та підтримці її власної ідентичності.

Література

- 1.Бердяев Н. Смысл и назначение истории /Николай Бердяев. – М.: Мысль, 1997. – 365 с.
- 2.Блок М. Апология истории или Ремесло историка /М.Блок; ред. А.Я.Гуревича; АН СССР. – 2-е изд. доп.; пер. с фр. Е.Лысенко. – М.: Наука, 1986. – 256 с.
- 3.Гуревич А.Я. Территория историка /А.Я.Гуревич //Одиссей. Человек в истории. Ремесло историка на исходе XX века. – М.: Наука, 1996. – С.134-142.
- 4.Єрмоленко А.Є. Комунікативна практична філософія: підручник /А.Є.Єрмоленко. – К.: Лібра, 1999. – 487 с.
- 5.Івшина Л. Передмова /Л. Івшина //Війни і мир; за заг. ред. Л.Івшиної. – К.: Укр. прес-група, 2004. – С.5-10.
- 6.Коллінгвуд Р. Дж. Ідея історії. Автобіографія /Р.Дж.Коллінгвуд; [пер. з анг. О.Мокровольського]. – К.: Основи, 1996. – 615 с.
- 7.Колосок Т. С. Толерантність як критерій активного діалогу культур /Т.С.Колосок //Людина – світ – культура. Актуальні проблеми філософських, політологічних і релігієзнавчих досліджень: матеріали Міжнар. наук. конф. – К, 2004. – С.492-494. – (До 170-річчя філос. фак. Київ. нац. ун-ту ім. Т.Шевченка).
- 8.Лекторский В.А. О толерантности, плюрализме и критицизме /В.А.Лекторский //Вопр. философии. – 1997. – № 11. – С.46-54.
- 9.Ницше Ф. Несвоевременные размышления: о пользе и вреде истории для жизни [Электронный ресурс] /Ф. Ницше. – 42с. Режим доступа: www.lib.ru/NICSH/razmyshleniyal.txt.
- 10.Ортега-и-Гассет Х. История как система /Х.Ортега-и-Гассет //Избр. тр. – М.: Весь мир, 1997. – С.420-487.
- 11.Табачковський В. Людина – екзистенція – історія /В.Табачковський. – К.: Наук. думка, 1993. – 184 с.
- 12.Терещенко О.І. Творчий дух толерантності /О.І.Терещенко //Віче. – 2004. – № 9. – С.74-80.
- 13.Философский словарь /сост. И.В.Андрущенко, О.А.Вусатюк, С.В.Линецкий, А.В.Шуба. – К.: А.С.К., 2006. – 1056 с.

Summary

Hanaba S. The Problem of Tolerance in History. This article deals with the problem of historical past as the social mutual understanding, tolerance, complicity. Attention is paid to the evristique potential of the practice of past times and solving the problems of nowadays. Keywords: experience of the past, tolerance, patience, mutual understanding.

ФЕНОМЕН ТОЛЕРАНТНОСТІ В ІСТОРИЧНОМУ ДИСКУРСІ

*Світ не можливо утримати силою.
Його можна лише досягти розумінням*
Альберт Ейнштейн

Досліджено тенезу та еволюцію феномену толерантності. Проаналізовано, які чинники сприяють формуванню толерантності в сучасному суспільстві. Ключові слова: толерантність, повага, мультикультурність, терпимість, діалог.

Постановка проблеми. Сьогодні ми стоїмо на зламі двох тисячоліть, коли закладається фундамент нової філософії толерантності для позитивного, стійкого розвитку цивілізації, об'єднання зусиль народів для розв'язання глобальних проблем людства. Минуле століття принесло багато безцінних наукових відкриттів, але також, на жаль, і дві найжорстокіші та найруйнівніші війни в історії людства. Все це створило умови розвитку глобалізації в світі. Кордони між країнами і цивілізаціями стали прозорими завдяки небувалому стрибку інформатизації суспільства, розширенню міжнародної співпраці. Ці явища загострили етнічні, релігійні та економічні проблеми між народами та у сфері міжособистісних стосунків. Як наслідок, ми спостерігаємо конфліктність світу, що змушує задуматися над «теорією світового спілкування народів». Сьогодні проблема толерантності стала вельми актуальною саме через стрімкі процеси глобалізації.

В історії сучасного наукового знання мають місце різні підходи до розуміння феномену толерантності через його багатоаспектність. Методико-біологічний контекст висвітлює адаптацію організму до несприятливих впливів середовища. Філософський аспект пропонує розгляд толерантності як готовності постійно та з гідністю сприймати особистість або річ, проявляючи терпіння, витримку, примирення. Політичний контекст концентрує увагу на повазі до свободи іншої людини, її поглядів, думок, поведінки. Соціологія трактує толерантність як милосивість, делікатність, прихильність до іншого.

Метою статті є спроба, заглибившись в історію поняття «толерантність», дослідити процес виникнення й становлення ідей толерантності, з'ясувати, які чинники були і є сприятливими для формування толерантності в сучасному суспільстві.

Історико-філософський аналіз свідчить, що хоча ідея толерантності й почала набувати концептуалізації тільки у Новий час, значною мірою під впливом реформаційних процесів і боротьби за утвердження принципу свободи совісті, але споріднені ідеї, які стосуються виховання в особистості терплячого та поважного ставлення до інших, завжди були наявні у філософському та філософсько-освітньому дискурсах. Ці ідеї глибоко закорінені і в релігійному світогляді. Тексти священних книг Біблії та Корану навчають любити, поважати ближнього, слухати повчання батьків, старших за віком, берегти старих, слабких, незахищених.

Теоретичне підґрунтя проблеми толерантності становлять ідеї та праці міжпредметного кола філософських, педагогічних і психологічних напрямків. Ці наукові розробки можна поділити на три групи: перша група джерел – ті, що передували розвитку ідеї толерантності, за змістом були її предтечею; друга група – джерела, які вже були присвячені питанням толерантності й заклали її фундамент для подальшого розвитку; третя – праці вчених і міжнародні документи, в яких осмислюються вже окремі аспекти толерантності як філософської категорії.

До першої групи джерел віднесено ідеї та праці філософів Античності (софісти, Сократ, Аристотель, епікурійці, стоїки, скептики) і Середньовіччя (Августин, Тертуліан, Т.Аквінський), де йшлося про моральний вимір людини та людського життя, гармонізацію стосунків людини із собою і навколишнім світом. Ці ідеї стали теоретичним підґрунтям для концептуальної розробки толерантності вже як філософської категорії, починаючи з доби Відродження та у Новий час

(М.Монтень, Е.Роттердамський, М.Лютер, Дж.Лок, Ф.Вольтер, Д.Дідро, К.Гельвецій, І.Кант і ін.). Суттєвий внесок у теорію толерантності зробили українські та російські релігійні філософи XIX-XX сторіч (М.Бердяєв, С.Булгаков, В.Зеньковський, І.Ільїн, М.Лоський, В.Соловйов, П.Флоренський). Для розвитку ідеї толерантності в освіті велике значення мають діалогічні концепції (М.Бахтін, М.Бубер, В.Біблер). Ідеї розуміння та сприймання іншого, співвідношення особистісного буття з культурою розробляються у герменевтичній та феноменологічній філософії (Б.Вендельфельс, Г.-Г.Гадемер, М.Гайдегер, В.Дільтей, Е.Левінас, П.Рікьор), прагматизмі (Ч.Пірс, У.Джеймс, Дж.Дьюї, Р.Рорти), екзистенціалізмі (С.К'єркегор, Ж.-П.Сартр, К.Ясперс), комунікативній філософії (К.-О.Апель, Ю.Габермас).

Другу групу джерел створюють праці вчених, присвячені розвитку філософського концепту толерантності: в англо-американській традиції теорію толерантності у співвідношенні з мораллю розробляв Б.Вільямс, толерантність у контексті лібералізму розглядали Д.Грейс, С.Мілл, С.Мендус. Розвиткові теорії толерантності сприяли концепція трансгресивності, критична педагогіка П.Фрейре, педагогічна антропологія О.Больнова, теорія мультикультуралізму та її окремі твердження Ч.Тейлор; осмислення парадигмального оновлення освіти в сучасному світі (В.Андрущенко, Г.Балл, Бех, В.Бондар, О.Глузман, В.Кремень, М.Култаєва, В.Лутай, О.Пехота, О.Романовський).

До третьої групи джерел віднесено міжнародні документи, які стали важливими для розвитку теорії толерантності, передусім її практичного виміру. Найбільш значущий серед них – Декларація принципів толерантності (Париж, 1995).

У перекладі з латинської *"tolerantia"* означає "терпіння". В медицині це слово позначає здатність організму переносити вплив тих або тих чинників. У французькій мові це слово означає терпимість особистості щодо ідей або вчинків, які ця особистість внутрішньо не сприймає, не схвалює. Толерантність за всіх часів вважалася людською чеснотою.

Значення поняття «толерантність», його розуміння й трактування упродовж європейської історії змінювалося залежно від культурних і світоглядних контекстів, властивих тій чи тій добі. Різниця в інтерпретаціях у різні часи дає комплексне уявлення стосовно того, що толерантність, толерантну поведінку в історичному вимірі поступово почали розглядати і застосовувати як один із важливих чинників, який сприяв конфліктній превенції, розв'язанню соціального напруження. На загал онтологічною передумовою толерантності в міжлюдських і міжкультурних комунікаціях є принципи прийняття єдності та різноманіття, поваги права іншого.

Поняття толерантності можна досліджувати у світоглядних вимірах як детермінанту свободи, у гносеологічних трактуваннях як політичну категорію, яка зумовлює лейтмотиви формування та створення політики на засадах і принципах міжкультурної комунікації, взаємної поваги та взаємодії, забезпечення реалізації колективних прав громадян на етнічну самобутність (мова, освіта, культура, свобода слова, релігія).

Хоча поняття «толерантність» у світовій культурі та філософській думці застосовувалося ще з часів античності, втім, тодішнє розуміння і трактування цього феномену як соціокультурного явища відрізнялося від сьогоденного. Давньогрецький філософ *Сократ* був одним із перших філософів, хто проголошував право людини на власні переконання внаслідок самопізнання, незалежно від того, наскільки вони відповідають існуючим у суспільстві нормам. Як стверджував мислитель, вищим у людині є те, що набувається культурою, вихованням. Він називає благочестиву ту людину, яка до інших ставиться правильно, виявляючи шану, дотримуючись визначених законом правил поведінки людей. Культура людини виявляється не в її моральній поведінці, а саме в чинниках, які роблять її поміркованою, доброзичливою у ставленні до інших. Людина повинна осмислювати власні вчинки і будувати свої взаємини з іншими на гуманній і доброзичливій, толерантній основі. *Аристотель* визначав терпимість як можливість рівноцінного існування речей та людей. Як суспільне явище толерантність віддзеркалювала потребу в виявах релігійної терпимості під час діалогу та взаємодії різноманітних культурних традицій та практик, слугувала однією з підстав для пізнання інших культур, створювала передумови розуміння та прийняття.

У європейській філософії слово *tolerance* вперше з'являється в 1361 році та пояснюється як "здатність терпіти біль". Уже в XVI ст. поняття "толерантність" стали використовувати у значенні "дозволу", "стриманості". До речі, політичними документами, які трактують як ілюстрацію виявів релігійної толерантності та її визнання як суспільної цінності, вважають едикти Раннього Середньовіччя та Доби Відродження. Ці документи насамперед пов'язані з формулюванням принципів релігійної терпимості. Наприклад, Міланський едикт (313 р.) і Нантський едикт (1598 р.). Отже, у 313 році візантійський імператор Костянтин фактично легітимізував Християнську церкву та заборонив переслідувати християн на території всієї Римської імперії. У 232 р. було також видано політичний документ, який заборонив владі примушувати християн до участі в язичницьких церемоніях. У 1598 р. було видано Нантський едикт, який підсумовував епоху релігійних війн. У цьому політично-правовому акті визначалися громадянські та політичні права французьких протестантів, яким надавалася свобода віросповідання.

Представники епохи Відродження, зокрема *Ф.Рамбле*, *М.Монтень*, *Е.Роттердамський*, *Т.Мор*, *Я.Каменський*, *Дж. Лок*, надавали великого значення турботі про зовнішній прояв почуттів і думок людини, культурі спілкування з іншими, а також людяності, чемності, толерантності у взаєминах. Найвизначнішим представником толерантності в ті часи був *Вольтер*, який сказав свою знамениту фразу: "Ваша думка для мене глибоко ворожа, але за ваше право висловити її, я готовий віддати своє життя".

Вчені не дійшли єдиної думки щодо виникнення в світовій культурі терміна «толерантність». Дехто пов'язує його появу з підписанням уже згаданого вище Нантського едикту, коли протестанти і католики знайшли компроміс між своїми конфесіями. Цій події передувала одна з найкращих ночей у світовій історії – Варфоломієва.

Важливою главою в історії толерантності також вважають просвітницький період англійської історії (XVII ст.). На той час серед різних пуританських сект, які входили до армії Кромвеля, були дві – інDEPENDенти і левелери, які відстоювали інтереси свободи і терпіння. Згідно з їхніми поглядами, жодне з тверджень не може бути настільки непогрішним, аби йому в жертву можна було принести інші переконання, що існують у суспільстві. *Джон Солтмарш*, один із захисників ідеї толерантності в епоху Кромвеля говорив: «Твої погляди будуть настільки ж темними для мене, як і мої погляди для тебе, доки Господь не відкриє нам очі».

Розширення значення категорії толерантності в історичному контексті у філософській думці Нового часу пояснювалося потребою знаходження дієвих можливостей для пошуку шляхів зменшення негативного впливу релігійних конфліктів на суспільство. Воно стало інтелектуальною відповіддю на тогочасні виклики, породжені релігійними війнами тієї доби. Коли в 1686 році з'явився відомий трактат британського філософа Дж. Лока "Листи про толерантність", то філософська категорія «толерантність» формувалась у ньому в контексті існування проблеми релігійної нетерпимості. Праці Локка навіюють на думку, що характеризує трактування можливостей існування вільного розуму в контексті толерантності: розум неможливий без свободи думки, без свободи дослідження, сумніву, без релігійної свободи, без толерантного ставлення до іншої віри, інших поглядів на світ. Категорія толерантності розглядалася в контексті віротерпимості.

Екзистенціаліст і релігійний філософ *Габріель Марсель* у праці "Феноменологія і діалектика толерантності", досліджуючи релігійні та екзистенційні виміри цього явища, дійшов висновку, що толерантність внутрішньо іманентна людям. В екзистенційному вимірі толерантність як цінність і ключова детермінанта особистісної свободи з'явилося ще у Д.Міля ("Про свободу"). Ця категорія трактується ним не тільки як чинник існування свободи, але і як засаднича передумова для існування індивідуальності. Толерантність стає запорукою свободи індивіда від державного втручання в його приватне життя і впливу більшості суспільства на нього, свобода сприяє різноманіттю світу – саме в цьому є цінність толерантності.

Життя суспільства, як і життя окремої людини, ґрунтується на впливі ідей, поглядів, теорій. За часи історії людства їх промайнуло чимало. Вони оволодівали розумом людей на більший чи менший термін. Деякі з них закликали до барикад,

призводили до війн, ставали підставою для створення "образу ворога" з іншого народу. Але з розвитком суспільства до людей прийшло розуміння, що Земля не є надто великою, вона – наш спільний дім, всі люди в якому – сусіди. А для того, щоб людство успішно розвивалося, треба знаходити спільну мову. У безмежному морі різноманітних культур, релігій, думок, ідей, що належать людям різних країн на планеті на допомогу має прийти "рятувальне коло" – толерантність.

Вже у XX столітті, коли відбувалося поступове переосмислення проблем і підвалин культурного діалогу та лунала критика концепцій євроцентризму, толерантність поступово ставала однією з домінуючих характеристик, завдяки якій уможлиблювалося співіснування та міжкультурна взаємодія. Так один із фундаторів конструктивізму *К.Леви-Строс* фактично обґрунтував цінності міжкультурних діалогів збереження самотності та розмаїття: "світова цивілізація може бути тільки коаліцією, у світовому масштабі, культур, кожна з яких зберігає свою самотність... Треба врятувати факт розмаїтості, а не історичне стримування, що надається йому кожною епохою... Толерантність не є споглядальною позицією, роздачею індульгенцій тому, що було, і тому, що є. Це динамічна настанова, вона полягає в передбаченні того, що бажає бути..." [1, с.353-356].

Відомою є позицією одного з дослідників толерантності Владислава Лекторського, який у праці "Про толерантність, плюралізм та критицизм" визначає чотири можливі способи розуміння толерантності: толерантність як байдужість; толерантність як неможливість взаєморозуміння (як повага до іншого, якого я водночас не можу зрозуміти і з яким не можу взаємодіяти); толерантність як поблажливість (до слабкості інших, що поєднується з деякою часткою презирства до них); толерантність як розширення власного досвіду і критичний діалог (повага до чужої позиції у поєднанні з настановою на взаємну зміну позицій у результаті критичного діалогу) [2, с.46-54].

16 листопада світ святкує Міжнародний день толерантності. У 1995 у Парижі 185 державами – членами ЮНЕСКО було прийнято Декларацію Принципів Толерантності – основний міжнародний документ, в якому сутність толерантності детермінується як "повага, прийняття та правильне розуміння всієї багатоманітності культури, форм самовияву та прояву". У статті 6 Декларації зазначено: "з метою мобілізації громадськості, звернення уваги на небезпеки, приховані в нетерпимості, зміцнення прихильності й активізації дій на підтримку поширення ідей толерантності та виховання в її дусі, ми урочисто проголошуємо 16 листопада урочистим днем, присвяченим толерантності, що відзначається щорічно [3].

Висновки. Сьогодні толерантність – яскравий показник ступеню демократичності кожної держави і одна з умов її розвитку. Політична толерантність є основою для плідних міжнародних відносин. Для того, щоб досягти успіху у власному житті, не витрачати сил на конфлікти, "побутові війни", кожному доцільно сформувати в собі толерантність як рису характеру. Для цього потрібно: бути готовим до того, що всі люди різні – не кращі й гірші, а просто різні; навчитись сприймати людей такими якими вони є, не намагатися змінити в них те, що нам не подобається; цінувати в кожній людині особистість і поважати її думки, почуття, переконання, незалежно від того, чи збігаються вони з іншими; зберігати "власне обличчя", знайти себе і за будь-яких обставин залишатися собою.

Література

- 1.Леви-Стросс К. Раса и истории /К.Леви-Стросс //Путь масок. – М., 2000.
- 2.Лекторский В.А. О толерантности, плюрализме и критицизме /В.А.Лекторский //Вопросы философии. – 1997. – №11.
- 3.Декларація принципів толерантності (прийнята 16 листопада, 1995 р.): [електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.tolerance.org.md/rom/docs/decl u.htm>

Summary

Suljatycka T. The Phenomenon of Tolerance in Historical Discourse. This Article sheds light on the Genesis and of the phenomenon of tolerance. Factors hindering the development of tolerance in modern society are analyzed. **Keywords:** tolerance, respect, dialogue, cultural variety.

ТОЛЕРАНТНІСТЬ – КЛЮЧОВИЙ ЕЛЕМЕНТ ДУХОВНОГО РОЗВИТКУ ЛЮДСТВА

Окреслено проблемне поле зростання рівня агресії та можливостей системи педагогіки, виховання сприяти формуванню толерантного та гармонійного суспільства, при цьому важлива роль належить ідеалам ненасилля, любові. Ключові слова: толерантність, ненасилля, благоговіння перед життям, любов.

У вихорі глобальних проблем, які хвилюють людство, значне місце належить питанням благоговіння перед життям, духовності, толерантності, полікультурної терпимості, любові як у філософсько-психологічному, культурологічному, педагогічному аспектах, так і в повсякденному вимірі. На шпальтах газет і журналів, теле- і радіоефіру – від шоу до наукових – у різних констатаціях і ракурсах подибуємо слово “толерантність”. Найбільш уживаний цей термін у контексті освіти, виховання, релігії, культури. При цьому, кожен респондент має своє тлумачення поняття “толерантності”, його змістовне наповнення. Навіть побіжний аналіз цього феномену свідчить про те, що він убирає в себе досить широкий спектр значень, за якими стоять: сформований світогляд, ідеологія, національна ментальність. Зазначимо, що автори не завжди його тлумачать, вважаючи зрозумілим, визначеним.

Особливе місце проблема толерантності посідає у філософських поглядах і системах Конфуція, Лао-цзи, Будди, Сократа, Платона, Аристотеля, Августина, Фоми Аквінського, І.Канта, Г.Гегеля, В.Соловйова, М.Бердяєва, Л.Шестова, П.Флоренського, В.Зеньковського, в роздумах неомістів Нібура, Тілліха, Бульмана, “бунтуючого теолога” Ганса Кюнга, в політиків Махатми Ганді, М.Л.Кінга, в філософсько-літературних працях С.К’єркегора, Л.Толстого, Ж.П.Сартра. На сучасному етапі ідеали толерантності осмислюють і творчо доповнюють А.Гусейнов, Р.Апресян, В.Назаров, Г.Кюнг, Дж.Шарп, М.Михальченко, В.Ардрушенко, В.Бех, В.Малахов; представники Римського клубу: Л.Медоуз, Д.Медоуз, М.Месарович, Е.Пестель, Дж.Боткін, М.Герньє, Б.Гаврилишин; застосовувала на практиці мати Тереза.

У педагогіці, на яку покладаються завдання не лише визначити шляхи, засоби та методи формування духовних якостей, знань, умінь, а й прищепити та розвинути здібності, риси характеру і толерантної поведінки людини, підходи до розуміння і трактування толерантності змінювалися залежно від політичних реалій, ідеологічних завдань, суспільно-економічного устрою. Особливо це спостерігається під час переходу суспільства від одних до інших координат життєдіяльності, коли відбуваються глобальні суспільно-культурні трансформації та кардинальні політичні зміни. Досить загострено проблема людського порозуміння виринала на тих етапах суспільно-економічного розвитку, коли посилювалися деструктивні процеси суспільних взаємин. Перехідні етапи розвитку суспільних відносин вимагають максимально ефективної реалізації принципів, які дають можливість гарантувати паритет соціальних інтересів на колективному та індивідуальному рівні. В цьому плані, важливим є дослідження ролі толерантності в системі освіти та виховання, які, трансформуючись у соціокультурні коди, стають консолідуючим чинником у суспільстві та виступають гарантом мирного співіснування у світі.

Наразі, ми перебуваємо в процесі реалізації нових ідей з “розмитим нечітким уявленням” про історичне минуле і майже непередбачуваним майбутнім. Неабияке місце посідають проблеми толерантності в культурологічно-антропологічному, релігійному, морально-етичному та педагогічному розумінні. Все це свідчить про доцільність аналізу феномену духовних пошуків в історії розвитку людської думки, як чинника формування громадянина і як частини та сутності процесу становлення цілісної особистості у сьогоdnішньому проблемному полі економіки, політики, педагогіки.

У річизі означених проблем ми актуалізуємо концепцію педагогіки толерантності, терпимості в сучасному конфліктному суспільстві.

Мета цієї статті – окреслити роль сучасної освіти всіх рівнів у глобалізаційних світових змінах як сукупності процесів, спрямованих на консолідацію світової спільноти, з метою протистояти деструктивним впливам, послуговуючись ідеями толерантності (терпимість до всього “іншого”) та ідеалами духовності (розв’язання усіх конфліктів без застосування сили).

Останнім часом у політиці частішають звернення до толерантності. Більшість можновладців, науковців, педагогів,TRIBЮНИКІВ толерантності вбачають у ній панацею від усіляких соціальних бід і негараздів. Але водночас потрібно зрозуміти, що толерантність лише рівень духовного зростання, щабель, проміжний етап у порухові від конфлікту до дійсного взаєморозуміння та взаємодії.

Сьогодні багато проблем найчастіше зводяться до проблем нетерпимості (нетолерантності), ніж до питань нерівноправності, експлуатації або несправедливості. А як вирішальна панацея на перший план виходить якраз толерантність, а не емансипація політична чи навіть збройна боротьба. Ось коло питань, у межах яких здійснюватиметься наша рефлексія. Зараз спостерігаємо, як терміни толерантність, гуманізм, людське порозуміння стають модними, що не завжди означає розуміння глибинних процесів у світі. Безсумнівно, толерантність є найбільш вживаним і найменш проясненим і незрозумілим, політично ефективним словом (гаслом, зброєю в суперечці) останніх років і залишиться таким у найближчий час. Згодом захоплення цією термінологією мине, але певні смисли, які стоять за цим, стануть реальністю і впливатимуть на цивілізаційний розвиток.

Важливість проблеми толерантності сьогодні досить часто викликає спокус у теоретичного перевантаження цього поняття. Подібно до термінів “ненасилля”, “милосердя”, термін “толерантність” постає певною мірою семантичним атрактором, що вбирає в себе багато змісту та породжує широке трактування цієї категорії.

Зокрема, толерантність (від лат. *tolerantia* – терпимість) – доброзичливе або, принаймні, стримане ставлення до індивідуальних і групових відмінностей (релігійних, етнічних, культурних, цивілізаційних). Світоглядною засадою толерантності є врахування різноманітності – природної, індивідуальної, суспільної, культурної. В.Малахов пропонує визначення латинське *tolero* – несу, витримую, терплю; звідси історичний смисл вимоги “терпіти”, “витримувати” іншого в його іншості, визнавати за ним права вчиняти і мислити по-своєму.

І.Кант у “Лекціях з етики” (1780-1782) підкреслював, що толерантна та людина, яка терпляче зносить усе, що для неї неприємно, з метою уникнути суперечки. Для нього терплячий – толерантний. Не толерантний той, хто без ненависті не може терпіти недосконалості інших... З цього філософ доходить висновку, що терпимість є всезагальним людським обов’язком.

Толерантність – це не обов’язково відмова від власних поглядів. Вона засвідчує відкритість учасників діалогу, їхню комунікабельність. Відчуття моральної недосконалості – неодмінна умова інтелектуального самозростання особи, воно можливе лише при порівнянні себе з іншими, попередньо відмовившись від привілею бути домінуючою персоною. Якщо поєднати погляди раціонально, то відбудеться зусилля, котре буде супроводжуватись відмовою від пріоритету, домінування і носитиме моральний характер взаємин. Перефразовуючи Канта, можна сказати, що моя добра воля у стосунках зробить з “нього” зовсім інше власне “я”.

Розмірковуючи над проблемою толерантності у площині діалогу культур, ми вважаємо, що діалог передбачає не лише злагоду та порозуміння, а й створення своєрідної межової ситуації між толерантністю до опонента та відстоюванням (часом жорстким і навіть жорстоким) власної позиції. Толерантність у цьому разі може стати етичним чинником пошуку примирення та злагоди, що передбачає певні вчинки та, певною мірою, навіть, нехтування власними інтересами, у крайніх проявах – жертвність. При цьому імператив толерантності буде діалогічним. Сучасна толерантність є терпимістю в ситуації паралельного існування з усім культурним і соціально “інакшим” без насильницького уподібнення або ототожнювання.

Толерантність – не безмежна, має певний ресурс, її не варто прирівнювати до байдужості, відмови від моральних або політичних оцінок, безініціативності, але інколи виникає бажання усунути від оцінок взагалі, з’являється пасивна згода, соціальна пасивність, і це не лише рівень теорії, таке ставлення спостерігається у

повсякденній практиці, вона позначена аполітичністю українського електорату, безініціативністю педагогічних працівників.

Важливою умовою педагогіки толерантності є відмова від монополії на володіння істиною. У навчальному процесі, міжособистих стосунках не повинно бути ніякої людської абсолютної зверхності та упередженості. Досить ризиковано на початку виховання заявляти про хибність позиції, яка відрізняється від нашої, бо може виявитись, що це лише інший ракурс або підхід до розуміння проблеми. Варто уникати конфлікту інтересів, визнаючи лише власну правоту, а помилку відсилати іншій стороні, хоча б тому, що абсолютна істина сьогодні вже завтра може виявитись відносною. Відстоюючи власну позицію, ми повинні бути толерантними до думок наших опонентів. Світ людей багатовекторний та різноплановий у біологічних, політичних, культурних й інших взаєминах, щоб уникнути конфронтації, розколу суспільства, взаємної агресії ми повинні вибудовувати наші стосунки на засадах толерантності. Вона передбачає різноголосся, поліфонію. Толерантність не вимагає відмови від своїх переконань, а, навпаки, закликає до існування різних поглядів, здавалося б несумісних інтелектуальних і духовних світів. Якраз її існування зумовлене наявністю великої кількості релігійних конфесій, культів, традицій та звичаїв у сучасних українських реаліях.

Серед світових та українських соціологів, футурологів, філософів ідея толерантності надзвичайно актуальна, оскільки в сучасному суспільстві зростає напруга, неприязнь і ворожнеча. Україна є поліетнічною державою, тому побудова громадського суспільства повинна припускати не лише створення толерантних міжетнічних стосунків, а й формування уявлень про культурний і соціальний плюралізм. Аналізуючи особливості толерантної суспільної свідомості, відзначимо, що ідеологічний і духовний вакуум призвів до нечіткості суспільних норм, зниження терпимості, що виявляється в зростаючих агресивності та ворожості. Підставою для цього є посилення соціального розшарування; спостерігається різко негативне ставлення не лише до іншої нації, а й до своєї влади, держави, громади, сім'ї. Постійні негаразди в економічному та політичному житті, політиці та культурі роблять наше суспільне життя вибухонебезпечним.

Розмірковуючи про наше суспільство та цінності, наразі зауважимо, що воно переживає моральну кризу, спричинену втратою духовних цінностей, орієнтацію на індивідуалізм, прагматизм і споживацтво в особистому та суспільному житті.

Ми переконуємося, що філософ, соціолог, психолог, педагог і будь-яка пересічна людина (не науковець) погодяться з твердженням, що проблеми, пов'язані з людськими цінностями, є найважливішими для кожної з наук, які вивчають людину та суспільство. У наявності цілісної та стійкої системи цінностей полягає найважливіша умова як внутрішнього соціального миру, так і миру міжнародного, який повинен послуговуватись ідеями толерантності. Руйнація ціннісного підґрунтя неминуче призводить до кризи (це стосується як особи, так і суспільства загалом), вихід з якої можливий лише шляхом здобуття нових цінностей, що допоможуть побудувати соціальний мир і спокій на ідеалах толерантності, ненасилля та любові.

Напевно мають рацію автори тих концепцій, які вважають, що вісьовий смисл людського буття у світі, його змістовний центр зазвичай становлять ті чи ті цінності або система цінностей. Варто зазначити, що виникнення у вісьовий час більшості релігій дає нам приклад побудови суспільств без застосування насилля та будь-якого втручання у ціннісний світ особистості. Щоправда, цінності розуміються представниками різних напрямів філософської думки по-різному. Який тільки зміст не вкладається в цей термін. У більшості випадків вважають, що цінності – все те, що в організації науково-педагогічного та виховного процесу, формуванні наукового знання, наявного конгломерату емпіричних і теоретичних законів поєднує воедино весь соціокультурний спадок людства. Втрата ціннісних орієнтирів катастрофічна для будь-якої культури. Це показово для наших реалій, бо духовний вакуум охопив усі структурні підрозділи державної влади, систему освіти і виховання. Втрачено засади християнського світогляду, внаслідок чого неможливе формування підґрунтя об'єднуючої національної ідеї; у змісті освіти спостерігається світоглядний хаос, орієнтація на бездуховний інтелектуалізм. Усе це негативно позначається на духовному

та фізичному здоров'ї особистості, у дитини втрачається смисл життя, впевненість у власному майбутньому та майбутньому своєї країни.

У дитячому та молодіжному середовищі поширюються такі негативні явища, як алкоголізм, наркоманія, токсикоманія, суїцид, злочинність, бродяжництво, проституція, педофілія. Пригадаймо сексуальні скандали за участю народних депутатів у міжнародному дитячому таборі "Атрек" і причетність доктора наук, професора, ректора вишу з Міністерства водного транспорту України до дитячого розбещення та порнобізнесу наприкінці 2009 року. На розвиток дитини негативно впливають продукція секс-індустрії, засоби масової інформації, особливо телебачення. Державна політика спрямована не на створення та підтримку молоді сім'ї, а на стимуляцію позашлюбного життя, пропагуючи статеві знання та поширюючи засоби контрацепції.

Якраз тому нагальним є завдання створення концепції національної освіти та виховання. Для цього потрібно звернутися до духовно-освітньої спадщини нашого народу. Проблема духовного виховання підростаючого покоління сьогодні стає глобальною. Вона усвідомлюється багатьма політичними лідерами провідних країн світу, духовними лідерами народів, інтелектуалами та науковцями сьогодення. Однак, ця проблема висвітлена недостатньо і полягає в тому, що в державі та суспільстві немає погодженості в оцінці основних цінностей, на засадах яких можна і потрібно виховувати молодь. А духовне відродження української нації неможливе без змін у всіх сферах життя: в економіці, культурі, політиці й свідомості. Тому проблему поживлення національної свідомості нинішнього покоління українців і формування такої свідомості називають і морально-етичною, і психолого-педагогічною, і суспільно-політичною. Її правильне розв'язання може стати для України рятівним у вирі економічних, політичних і духовних криз.

Наша держава ідеологічно, політично та економічно ще вельми слабка. Це робить її неспроможною інтенсивно сприяти множенню життєвих сил народу, через зростання його потенціалу шляхом об'єднання індивідуальних "я" в могутнє національне "ми". Окремі політики та науковці намагаються черпати сили з джерел українського націоналізму. Нам видаються небезпечними заклики до націоналізму, й ті, що вихваляють такий шлях державотворення. Пригадаймо заклик М.Міхновського в його праці "Самостійна Україна": "Усі, хто на цілій Україні не за нас, ті проти нас. Україна для українців, і доки хоч один ворог-чужинець лишиться на нашій території, ми не маємо права покласти оружжя"[4, с.433]. Так само Д.Донцов у роботі "Націоналізм – всесвітня сила" наголошує: "Головна причина нещастя нашої нації – брак націоналізму серед широкого загалу" [4, с.66]. Досить небезпечні заклики. Особливо у конфліктній ситуації, за соціальної нестабільності, якогось переділу, загрози тощо. Національні почуття можуть зісковзнути на спотворений механізм протиставлення "ми – вони", коли вступає в силу феномен дегуманізації етнічних і релігійних ворогів – їм відмовляють у правах і гідності, вважають негідниками, виявляють до них немислиму з погляду нормальної моралі жорстокість. І найголовніше – реанімується принцип крайнього, коли причину всіх бід і невдач шукають не в об'єктивних обставинах чи у власній недолугості, а в чужинцях і сусідах, які живуть поруч. Розвивається високий рівень нетерпимості до їх звичаїв, культури, релігії.

Порух українського народу до формування суверенної та незалежної держави, відродження та розвитку національної культури потребує нової ідеології – ідеології національного відродження, злагоди, толерантної співдружності та співтворчості народів, що проживають на території України та за її межами. Ідеї національної злагоди вистрадані всім суперечливим розвитком української культурно-національної традиції, живуть у свідомості, почуттях і волі більшості народних мас.

Уважне дослідження соціокультурної традиції українців показує, що головними є ідеї національної злагоди, співробітництва народів і держав, толерантності та порозуміння. Ідея національної гармонії зберігається у звичаях українського народу і є найсокровеннішою чеснотою української духовності. Вона відтворена в поезіях Т.Шевченка і Л.Українки, творах І.Франка і В.Стефаника, М.Рильського і Д.Павличка, І.Драча і О.Гончара та інших видатних майстрів слова. Ідея національної злагоди не містить у собі закликів до насильницьких дій, а передбачає мирне врегулювання конфліктних ситуацій.

Людство, переконуючись у тому, що військові конфлікти, тероризм, силове протистояння не вдається розв'язати за допомогою сили, звертається до ідеалів толерантності. Показовим є те, що 16 листопада 1995 року, країни-члени ЮНЕСКО прийняли Декларацію принципів толерантності та, за ініціативи Генеральної асамблеї ООН, урочисто проголосили цей день Міжнародним Днем толерантності, а 1995 рік – Всесвітнім роком толерантності [див.: 5, с.595]. Щорічно усі цивілізовані країни світу, до яких нам приємно віднести Україну, 16 листопада відзначають день толерантності, порозуміння, людяності та злагоди.

У Декларації принципів толерантності зазначалося, що світ недосконалий і є всі підстави побоюватися, що він ніколи таким не стане. “Насилля, смерть, інтолерантність можуть його зробити ще більш жорстоким і похмурим. Немає альтернативи толерантності, яка хоч і не розв’язує всіх проблем, але дозволяє підходити до них у дусі відкритості, прогресу і миру” [2, с.36]. У цьому ж документі вказується на особливості поняття “толерантність”, відсутність єдиного погляду на його трактування, її контекстуальний характер, значення її не так цінності, як інструменту розв’язання конфлікту, емпіричний характер толерантного вибору, її культурологічний характер, можливість пошуку стосунків толерантності практично в будь-якій культурі та відмова від розділення культур, народів й цивілізацій на толерантні і нетолерантні. Приємно, що ми не відстаємо від світового процесу – на “загальнодержавному рівні 15.11.2001 року в Україні проведене урочисте засідання з нагоди Міжнародного Дня толерантності” [3, с.28]. З цього часу проводяться Всеукраїнські конференції, присвячені толерантності, злагоді та порозумінню, видається журнал “Педагогіка толерантності”.

Яким би складним не було завдання теоретичного переосмислення проблеми толерантності, її практична реалізація вимагатиме ще більших зусиль. Вона не може бути просто інтегрованою в існуючий тип взаємин. Потрібно здійснити низку заходів, які сприятимуть формуванню не закомплексованої свідомості, котра буде позбавлена надмірного та упередженого підходу в стосунках між людьми. В зв’язку з цим потрібно внести зміни в систему освіти та виховання, бо виникає важливе завдання “поєднати традиційні її (освіти. – В.Д.) цілі, що полягають у передачі знань і цінностей, з новими цілями” [1, с.142], яка виховуватиме підрастаюче покоління на ідеалах толерантності. Для цього пропонується, щоб АПН України утворила центр (або науковий підрозділ) з питань дослідження толерантності [6, с.80]. Хочеться вірити, що в третє тисячоліття людство покрокує з педагогікою толерантності, “покладаючи на неї усі свої надії, бо іншого вибору у нього не залишилось: Або толерантність – або смерть!” [3, с.30]. Маємо збагнути, що, звертатися до толерантності потрібно не як до якоїсь святині чи магічного слова. Мало лише задекларувати ідеї толерантності, їх потрібно втілити у реальні справи за допомогою педагогіки толерантності та спробувати викоринити з життя прояви нетерпимого ставлення до інших людей та соціокультурних відмінностей.

Література

- 1.Бунакова І.В. Морально-етична складова сучасної освіти /І.В.Бунакова //Вісник Дніпропетровського університету. – 2007. – С.139-143.
- 2.Валитова Р.Р. Толерантність: порок или добродетель? /Р.Р.Валитова //Вестник Московского университета. – Филос. Сер. 7. – 1996. – № 1. – С.33-37.
- 3.Міжнародний День толерантності в Україні /Педагогіка толерантності. – 2005. – № 4; – 2006. – №1. – С.16-31.
- 4.Націоналізм: антологія /[упорядкув.: О.Проценко, В.Лісовий]. – К.: Смолоскип, 2006. – 684 с.
- 5.Основи демократії: [навч. п-к для студ. вищ. навч. закл.] /[за заг. ред. А.Колодій]. – К.: вид-во Ай Бі, 2002. – 684с.
- 6.Терещенко Ю.І. Творчий дух толерантності /Ю.І.Терещенко //Віче. – К., 2004. – № 9. – С. 74-80.

Summary

Dudchenko V. Tolerance as a Main Element of a Social and Cultural Development of Mankind. The author analyzed the functions and role of education in formation of inhostile society. He pays a lot of attention to problems of tolerance in the modern world. Keywords: tolerance, inhostile society, mutual understanding, harmony, education.

КОНЦЕПЦІЇ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА ГЕРБЕРТА МАРКУЗЕ ТА ДЕНІЕЛА БЕЛЛА

Здійснено компаративно-критичний аналіз духовного, економічного та політичного аспектів концепцій сучасного суспільства, запропонованих провідними західними мислителями XX ст. – Г.Маркузе та Д.Беллом.

Бурхливий розвиток науки у другій половині XX ст. значно вплинув на всі сфери суспільного життя. Незворотність цих змін є очевидною, а тому потребує філософського осмислення. Проблема технологічного впливу на людину і соціальний розвиток приділяли увагу чимало соціальних філософів сучасності. Серед них німецько-американський філософ і соціолог Герберт Маркузе (1898-1979), один із засновників Франкфуртської школи, і сучасний американський мислитель Деніел Белл (1919 р.н.), один з найбільш відомих учених сучасності, праці якого значно вплинули на розвиток світової філософсько-соціологічної думки.

У творчості цих мислителів можна знайти багато спільного: вони критикували марксизм і виявляли вади капіталістичного суспільства, пропонували шляхи подолання духовної кризи, яка виникла у вік техніки і прагнули спрогнозувати майбутнє людства. А проте це дві самостійні постаті в соціальній філософії, творчість яких швидше протиставляють, ніж уподібнюють. Адже Г.Маркузе, для прикладу, у творах [10], [11], виступає критиком сучасного йому західного суспільства, тоді як Д.Белла, аналізуючи його твори [1], [2], можна назвати радше апологетом цього суспільства. Дослідженням творчості Г.Маркузе і Д.Белла, з'ясовуючи в основному характерні особливості концепту сучасного суспільства, займалися, зокрема, А.Бичко [3], О.Бузгалін [4], В.Іноземцев [5-7], С.Круглов [8], які проте не намагалися зіставити міркування цих мислителів між собою. Тому метою цієї статті є компаративно-критичний аналіз поглядів на сучасне суспільство цих двох видатних соціальних філософів, які творили приблизно в один і той самий час і мали значний вплив на сучасників.

Розкривши сутнісне значення духовного, економічного та політичного аспектів, що мали місце в баченні Г.Маркузе і Д.Беллом сучасного суспільства, ми з'ясуємо, чому ці двоє мислителів стоять на різних позиціях і, взагалі, чи сприяють їх міркування розв'язанню суспільних проблем.

Духовний аспект. Погляди обох філософів на рівень духовності суспільства, а точніше окремої людини, як правило, збігаються. Д.Белл, хоч і був позитивно налаштованим до динаміки економічних і політичних процесів у сучасному суспільстві, однак розумів, що сфера культури є доволі автономною і за сучасних умов спостерігається зростаюче роз'єднання економічної, культурної та політичної сфер суспільного життя. Він пише, що "осьовим принципом сучасної культури є вираження і перетворення "Я" заради досягнення самореалізації та самоздійснення" [2, с.260].

Крайній індивідуалізм Західної культури призвів до поступового збайдужіння людини до інших людей. Духовний зв'язок, як основа комунікації між людьми, перейшов на зовсім іншу основу – матеріальну. Г.Маркузе занепокоєний фальшивою фамільярністю людської комунікації. Аналізуючи структуру та функціональне забарвлення різних елементів сучасної англійської мови, він зауважує, що в мові побільшало понять, контраверсійних за своєю суттю, численних аббревіатур, речень, у яких людина втрачає свою самобутність, стаючи додатком до

певних територій, підприємств тощо. “Мова, в якій багато скорочень та уніфікацій, і є мовою одновимірного мислення” [10, с.125]. І саме така мова, позбавлена багатовимірності й нездатна охопити усі прояви дійсності, зумовлює спосіб нашого мислення. Матеріалізація ідеалів, кількісні виміри будь-якої якості поступово стають реальністю; раціоналізм сучасності нівелює духовність.

Д.Белл також стурбований наслідками раціоналізму. Він зазначає, що “нігілізм постає кінцем процесу раціоналізму” [2, с.252]. І що найважливіше, з чим погоджуються як Д.Белл, так і Г.Маркузе, – нігілізм став однією з ознак сучасної філософії, одного з ключових вимірів духовності. “Нігілізм став поспішною філософією, як це було для Базарова, коли було що руйнувати, і що класти на його місце. Але що сьогодні втрачено для руйнування в минулому і хто має надію на прийдешнє майбутнє?” [2, с.273]. Д.Белл ставить риторичне запитання, оскільки вкрай занепокоєний тим станом, який панує не лише у філософії, а й в культурі. Досить часто сучасна філософія не сприяє формуванню цілісності гармонійного світогляду особистості, а навпаки, руйнує його. Белл робить висновок, що “модернізм уже вичерпався, й різні види постмодернізму є розпадом “Я”, в намаганні стерти індивідуальне еґо” [2, с.273]. В такому руслі подій цілісність особистості перетворюється на фрагментарність, втрачається єдність “Я”, зникає духовність.

Г.Маркузе вбачає у результатах пошуків представників аналітичної філософії крах людських цінностей, їх значущості. Маркузе вважає, що аналітиків однаково цікавлять такі терміни, як “свобода”, “влада”, “мітла” чи “ананаси”, між сутностями яких уже не має відмінностей, є просто якісь кількісні параметри, де змінною “х” можна без вагань замінити будь-яке з цих понять.

Найбільше ж Г.Маркузе критикує філософію Л.Вітгенштайна, тому що той називає філософію “заняттям, яке залишає все як є” [10, с.241]. Для Маркузе філософія – це передусім можливість змінити соціальну дійсність, це спосіб впливу на різні сфери суспільного життя. Наявна ж ситуація в межах аналітичної філософії, на думку Маркузе, негативно позначилась і на духовному вимірі західної цивілізації, що втратила гуманістичні параметри розвитку. У зв’язку з цим він говорить про проблему відчуження, яка виникла в процесі розвитку техніки. Відчуження веде до викривлення в свідомості людей їх реальних життєвих відношень. Маркузе пише про те, що “поняття відчуження стає сумнівним, коли індивіди ототожнюють себе зі способом буття, який їм нав’язаний” [10, с.15]. Це ототожнення зумовлює нові ступені відчуження. Останнє стає повністю об’єктивним, і відчуження суб’єкта поглинається формою відчуженого буття. Це призводить до існування лиш одного виміру. Життя та людські потреби перестають бути багатограничними, втрачається критичність мислення. Щоправда, й самого Маркузе критикували – не так представники аналітичної філософії, як марксистки, за “маркузеанське перекичування принципів історичного матеріалізму тісно переплетеним з його суб’єктивним трактуванням основ марксистської діалектики” [8, с.36]. Марксистки зовсім не вважали Маркузе неомарксистом, оскільки хоч він і послуговувався у своїй філософії категоріальним апаратом марксизму, але надавав йому зовсім іншої інтерпретації та використовував його як проти капіталізму, так і проти марксизму. Виникає логічне запитання: які шляхи розв’язання проблеми, пов’язаної з кризою духовності людини, пропонують Д.Белл і Г.Маркузе?

Д.Белл пише, що “реальна проблема сучасності (modernity) – проблема віри” [2, с.273]. Він доходить висновку, що в наш час є розірваний зв’язок з минулим, і взагалі життя стало надто фрагментарним. А тому те, “що може відновити релігія, то це послідовність поколінь, повертаючи нас до скрутних екзистенційних ситуацій, які є основою смиренності й турботи про інших” [2, с.274]. Духовна трансформація суспільства потребує морально-вольових зусиль, переоцінки цінностей сучасного

суспільства. З цією думкою погоджується й один з найвідоміших дослідників творчості Д.Белла – В.Іноземцев, який зазначає, що “основою для переходу до суспільства постіндустріального типу є не так нові технології і знання, як зміна самої людини, набуття нею якісно нової мотивації...” [6, с.151].

Г.Маркузе, проникаючи в анатомію соціальної деструктивності, прагне зробити людину здатною усвідомити свою людську багатовимірність. Це доволі складний процес, який потребує відмови від багатьох нав'язаних суспільством консюмерних потреб кожним членом цього суспільства. “Умиротворене існування”, тобто стан, до якого призводить задоволення суспільних потреб, сприяє тому, що “в наш час, у процвітаючих державах, орієнтованих на війну й добробут, такі людські якості умиротвореного існування, як відмова від будь-якої жорстокості, клановості, непокора тиранії більшості ... чуттєва інтелігентність ... схильність до неефективних і осміюваних акцій протесту – видаються асоціальними і непатріотичними” [10, с.318]. А тому досягнення “нових життєвих стандартів” можливе лише тоді, коли критичність нашого мислення і вміння самостійно приймати рішення будуть невід’ємними ознаками нашої духовності.

Спостерігаючи за динамікою духовних процесів західного суспільства у XXI ст., можна дійти висновку, що до пропозицій порятунку духовності людини, висловлених Г.Маркузе і Д.Беллом, не прислухались. І мабуть не лише тому, що західне суспільство вибрало інший шлях розвитку, через що воно й зараз переживає духовну кризу, яка лише загострюється, а й тому, що шляхи подолання духовної кризи, запропоновані Маркузе і Беллом, на мою думку, розроблені не найкращим чином. А тому, розглянувши інші аспекти їхніх концепцій суспільства, спробуємо дати оцінку цих концепцій у цілому.

Економічний аспект. Д.Белл сучасне розвинуте суспільство називає постіндустріальним. Сутнісне значення цього поняття доцільно розкрити саме в економічному аспекті, оскільки поняття постіндустріального суспільства стосується в основному змін у соціальній структурі, способу, в який змінюється економіка та переформатовується система зайнятості. Зауважимо, що Г.Маркузе не використовує терміна “постіндустріальне суспільство”. Він вживає термін “високорозвинуте індустріальне суспільство”. Лише дев’ять років пройшло з того часу, коли Маркузе написав “Одновимірну людину”, як Белл говорить у праці “Прихід постіндустріального суспільства” уже про суспільство нового типу. Це свідчить про те, що швидкість змін у сфері науки в наш час настільки динамічна, що кожне десятиліття – це ціла епоха в розвитку науки і техніки.

В самому розвитку суспільства Д.Белл виокремлює три періоди: доіндустріальний, індустріальний і постіндустріальний. Кожен з них характеризується новим типом взаємодії. Так, для доіндустріального суспільства основний тип взаємодії – це “людина і природа”. Вирішальним типом взаємодії для суспільства індустріального типу є взаємодія “людини з перетвореною природою”. Для суспільства постіндустріального типу основним типом взаємодії є “гра між людьми”. В.Іноземцев вважає такий поділ “одним із найважливіших теоретичних досягнень автора” [7, с.10].

Поняття постіндустріального суспільства включає в себе перехід від товаровиробничої сфери до сфери послуг, перевагу професійно-технічного класу, провідну суспільну роль теоретичного знання як джерела нововведень і політичних формулювань, створення нових інтелектуальних технологій тощо. Загалом ми можемо помітити позитивне ставлення Д.Белла до постіндустріального суспільства. Але цей оптимізм можна протиставити песимістичній позиції Г.Маркузе, який серед основних тенденцій сучасного суспільства називає такі: “Концентрація національної економіки довкола потреб великих корпорацій ... включення цієї економіки у світову систему воєнних альянсів, грошових домовленостей ... проникнення громадської думки в приватне домашнє господарство...” [10, с.26-27].

На перший погляд видається, що Г.Маркузе і Д.Белл говорять про два цілком різні типи суспільства, що суспільство, про яке веде мову Белл, – це його прогноз виключно на майбутнє, а суспільство, описуване Маркузе, – це сучасне суспільство. Потрібно принципово наголосити, що мова йде про те саме високорозвинуте західне суспільство 1960-х рр. Просто Белл акцентує увагу на його позитивах, а Маркузе – на негативах.

За таке некритичне ставлення до сучасного суспільства Д.Белл був підданий гострій критиці. Зокрема, О.Бузгалін доводить гіпотезу, що “система глобальних небезпек людства свідчить про безвихідність існуючої моделі постіндустріального розвитку” [4, с.36]. Він вважає, що наявна схема розвитку постіндустріального суспільства самовичерпала себе. Однією з причин цього є недооцінка ролі менш розвинутих країн у світовій історії.

Інший критик постіндустріального суспільства І.Левяш взагалі вважає, що ніякого постіндустріального суспільства в наш час немає. Він каже, що об’єктивно перед нами тенденція до пізньоіндустріального суспільства. “Пізнього тому, що знання, інформаційна революція ... принципово не змінили архетип індустріальної цивілізації, її спосіб виробництва, її дегуманізоване ставлення до суб’єкта праці” [9, с.159].

Загалом і сам В.Іноземцев констатує “вкрай повільне поширення постіндустріальних ідей” [6, с.151]. Він також вважає, що методологічно неправильно говорити про становлення в західних країнах постіндустріального суспільства, оскільки зараз існують його принципово різні моделі.

Центральною ідеєю своєї концепції “технічної раціональності” Г.Маркузе вважає розуміння сучасного суспільства як утілення “технічного універсуму”. Безперервна акумуляція абстрактно-доцільних методів уже призвела до того стану, коли техніку стає неможливо контролювати. “Технологічність” індустріального суспільства веде до вдосконалення всіх форм контролю й до уніфікації потреб і свідомості членів суспільства. Автоматизація виробництва та зростаюча виробнича дисципліна сприяють швидкому зростанню матеріальних благ, а разом з тим сприяють досягненню високого рівня споживання великою кількістю населення. В міру вирівнювання життєвого рівня населення свідомість ставатиме дедалі більш одновимірною щодо того, що відбувається. “Одновимірність як наслідок панування “технічної раціональності” в суспільстві характеризується Гербертом Маркузе передусім як нівелювання потреб і втрата політичних і ідеологічних вимог” [12, с.143]. Він вважає, що індивідам нав’язують хибні потреби, які люди починають вважати неодмінними. До категорії хибних потреб Маркузе зараховує більшість потреб у відпочинку, жартах, поведінці та споживанні відповідно до реклами, любові та ненависті того, що люблять і ненавидять інші. Лише вітальні потреби – потреби в харчуванні, одязі, помешканні та певному досягнутому рівні культури – мають беззастережне право на їх задоволення. Та, на жаль, “Велика Відмова”, до якої він закликає, залишається по суті абстрактним гаслом.

Як було зазначено, філософія Г.Маркузе була піддана різкій критиці з боку марксистів. Зокрема, про сферу економічних зв’язків та їх розуміння Маркузе писали: “Відриваючи продуктивні сили від виробничих відносин суспільства ...” Герберт Маркузе показує тим самим повне нерозуміння їх соціальної природи ...” [12, с.146]. Критика з боку марксистів була доволі гострою і досить часто, на мою думку, некоректною. Та критикували Маркузе й «свої». Зокрема Е.Фром пише: “Маркузе є, по суті справи, прикладом відчуженого інтелектуала, який видає свій власний відчай за радикальну теорію” [цит. за: 8, с.55].

Найважливішою проблемою постіндустріального суспільства, на думку Д.Белла, буде забезпечення достатньої кількості підготовлених професійних і технологічних кадрів. Наукові кадри – це головний ресурс постіндустріального суспільства: це також

один із найбільших позитивів цього суспільства. Ще один позитив, на який звертає увагу Белл, – це роль жінки в суспільстві за нових економічних умов. У постіндустріальному суспільстві наявні великі можливості зайнятості для жінок, оскільки в індустріальному секторі працювали переважно чоловіки. “Можна сказати, що вперше жінки отримали надійну основу для економічної незалежності” [1, с.CLVI].

Г.Маркузе не пише про роль жінки у високорозвиненому суспільстві. Його більше цікавить проблема людини загалом. Це і не дивно, оскільки Белл підходить до суспільства більше як соціолог, а Маркузе – як філософ. Тому економічний аспект концепції Белла розроблений значно краще, ніж у Маркузе. Однак у того ж таки Маркузе набагато краще розкрито духовний аспект концепції. Тому доцільно розглянути ще й політичний аспект їх концепцій сучасного суспільства, який якісно розроблений обома мислителями, і який дуже важливий для цілісного й адекватного розуміння суті їх концепцій.

Політичний аспект. Міркування Г.Маркузе і Д.Белла щодо політики та її ролі в житті суспільства розгортаються в різних площинах. Так, політичні міркування Маркузе зорієнтовані переважно на критику політичної системи сучасного суспільства, і акцентовані на виявлення проявів тоталітарного контролю з боку політичної еліти, у той час як Белл зосереджує свою увагу на особливостях трансформації сучасної еліти в еліту нового зразка. Він вважає, що цей процес викликаний науковими й технічними змінами в суспільстві, будучи незворотним.

Г.Маркузе вважає, що в межах сучасного суспільства дедалі важче стає реалізувати одну з його таких демократичних ознак, як свободу, яка “відступає як у сфері думки, так і в суспільстві” [11, с.526]. Незалежність думки, автономія і право на політичну опозицію стають позбавленими своєї фундаментальної критичної функції в суспільстві. В умовах покращення добробуту населення непокоя системі видається соціально безглуздою. Як пише Г.Маркузе: “Сам спосіб організації своєї технологічної основи сучасним індустріальним суспільством змушує його бути тоталітарним ...” [10, с.4]. Річ у тому, що воєнно-ядерний комплекс, може забезпечувати мільйони робочих місць, тоталітарна влада може сприяти ефективній експлуатації ресурсів, а смертоносні помилки і злочини з боку лідерів можуть бути просто способом життя.

Принципово інше бачення справи у Д.Белла. Інколи суперечність між їхніми поглядами просто вражає. Так, В.Іноземцев, коментуючи погляди Белла, пише: “Політична система набуває в постіндустріальному суспільстві значення, якого вона не мала мабуть ніколи раніше. Одне з найважливіших досягнень постіндустріального устрою – це формування умов для раціонального управління соціальним організмом, скоординований розподіл і перерозподіл благ і забезпечення максимальної свободи індивіда” [5, с.XLV]. Отже, як можна помітити, цей розподіл благ зовсім не усуває, а навпаки, сприяє свободі індивіда. Водночас Г.Маркузе заявляє, що “тоталітаризму сприяє не лише специфічна форма правління чи правлячої партії, але також специфічна форма виробництва та розподілу” [10, с.4].

Якщо підсумувати міркування Белла і Маркузе, то можна дійти висновку, що у першого раціоналізація сприяє свободі, у другого – веде до несвободи. Кардинально протилежне розуміння ситуації можна пояснити, швидше за все, світоглядними настановами мислителів і тим фактом, що їхня позиція щодо політичної системи має характер політичного прогнозування, а тому є імовірнісною. Річ у тім, що Белл і Маркузе, відзначаючи певні тенденції у сферах суспільного життя, прагнуть екстраполювати їх на все суспільство і на його майбутнє. Але сучасне суспільство – а з цим погоджується й Маркузе – є доволі контраверсійним за своєю суттю. Особливо контраверсійними є потреби і бажання індивідів, які виникають при такій організації суспільних стосунків. Маркузе критикує політичну організацію західного суспільства за

те, що “творці політики та їхні постачальники масової інформації систематично підтримують одновимірність мислення” [10, с.19]. Адже одновимірність (некритичність) – це неможливість зміни, несправедливої за своєю суттю, соціальної структури. А проте Маркузе вважає, що в суспільстві наявні такі сили, які ще можуть його змінити. Це в основному сили, які “залишилися за бортом демократичного процесу, і їх життя являє собою безпосередню та реальну необхідність відміни нестерпних умов та інститутів ” [10, с.336]. Однак із цього, на мою думку, зовсім не випливає, що Маркузе закликав до політичної революції. Ніякого проекту політичної революції в Маркузе немає. Зміни в суспільстві слід починати з самого себе, борючись за зростання вільного часу, наявність якого забезпечить умови реалізації власних можливостей.

Ці думки дуже імпонували настроям, які були поширені серед студентської молоді Франції в 60-ті роки ХХ-го ст., однак самі марксистки вважали, що “філософія Маркузе – це не лише відображення суперечностей ідейно-теоретичних поглядів автора, суперечностей у політичній свідомості ліворадикальної молоді, а й важлива частина тієї гострої ідеологічної боротьби, яка триває в наш час між двома протилежними політичними системами” [8, с.116]. Окрім того, вважалося, що ідеї Маркузе далеко не нові: “В багатьох випадках він запозичив твердження, висунуті ще на початку 60-х років прогресивним мислителем Р.Мілсом...” [3, с.104]. Марксистки не сприйняли бажання Маркузе поєднати ці дві антагоністичні за своєю суттю системи. Однак зараз уже можна стверджувати, що ця ідея поєднання, ідея “третього шляху”, провалилась, і міркування Маркузе виявились необґрунтованими.

Іншою, по суті справи, виглядає позиція Д.Белла, який переконаний, що потужний імпульс, викликаний бурхливим розвитком науки і техніки, вплине на трансформацію також і політичної сфери суспільного життя. Нові реалії вимагатимуть і нових керівників – високоосвічених професіоналів. Белл говорить про побудову меритократії, тобто суспільства, в якому при владі перебувають люди, соціальне становище яких визначається їх інтелектуальним потенціалом, здатністю генерувати нове знання. Однак чимало дослідників, у тому числі й В.Іноземцев, говорять, що сама ідея меритократії породжує соціальну несправедливість, оскільки “означає фактично непереборну спадкову нерівність, в основі якої лежить вроджена властивість людини субординувати і продукувати знання” [5, с.L].

Високо оцінював роль інтелектуалів і Г.Маркузе. Він пише, що “наукова раціональність, перетворена в політичну владу, стає вирішальним чинником у розвитку історичних альтернатив” [10, с.302]. Філософ усвідомлює високу роль саме науковців у можливості порятунку суспільства від негативного впливу тоталітарного адміністрування, яке веде до обмеження вільного часу, інтелекту, здатного розуміти й аналізувати можливості самовизначення, якості товарів і послуг.

Реальний перебіг історичного процесу на сучасному етапі розвитку людства Г.Маркузе розумів надто заполітизованим і втягнутим у протистояння, а це нагадаю 60-ті роки ХХ ст., двох систем: капіталізму США і комунізму СРСР. Д.Белл не акцентує свою увагу надміру на конфлікті цих двох держав, оскільки вважає, що міждержавні конфлікти в епоху постіндустріалізму, настання якої є невідворотним процесом, повинні відійти на другий план. На його думку, “головні конфлікти інтересів будуть мати місце між ситусними групами ...” [1, с.CLVII]. Під ситусами американський мислитель розуміє політичні одиниці – економічні підприємства, державні заклади, університети, соціальні комплекси тощо. Активна взаємодія між цими політичними одиницями сприятиме динамічному розвитку самого суспільства, адже осьовим принципом сучасної політики, з чим важко не погодитись, на думку Белла, є співучасть.

Висновки. Отже, критичний аналіз духовного, економічного та політичного аспектів концепцій сучасного суспільства, запропонованих Гербертом Маркузе і Деніелом Беллом, було з'ясовано особливості їх світоглядних уявлень, здійснено порівняльний аналіз їх поглядів, наведено критичні міркування дослідників їх творчості, які виявляють і позитиви, і негативи цих філософських концепцій.

Концепція Г.Маркузе являла собою спробу дати відповідь на тогочасні проблеми західного суспільства. Однак його ідеї “Великої Відмови” і “третього шляху” виявилися надієвими і не втілились у життя. Сам конфлікт капіталізму і комунізму, на якому він акцентує свою увагу, став уже частиною історії. Але твердження Маркузе про одновимірність людини в консюмерному суспільстві, не втратило, на мою думку, своєї актуальності й досі.

Актуальними видаються й ідеї Д.Белла про важливу роль науковців і теоретичного знання в сучасному суспільстві, про можливість побудови меритократії. Однак, на мій погляд, недооцінка Беллом ролі менш розвинутих країн у системі світових відносин, недооцінка конфліктів, які спалахують на релігійному ґрунті, робить його міркування про прихід постіндустріального суспільства дещо передчасними.

Незважаючи на це, дослідження засвідчило, що концепції сучасного суспільства Маркузе і Белла – це дві оригінальні, самостійні теорії, два способи розуміння проблем людства і шляхів їх розв’язання, й тому творчість цих філософів потребує майбутніх досліджень.

Література

1. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: опыт социального прогнозирования /Д. Белл. – М.: Academia, 1999. – CLXX, 786 с.
2. Белл Д. Культурні суперечності капіталізму /Д. Белл //Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія: [навч. посібник]. – К.: Либідь, 1996. – С. 251–274.
3. Бычко А. К. Критический анализ философских концепций молодежного бунтарства /А. К.Бычко. – К.: Вища школа, 1985. – 152 с.
4. Бузгалин А. В. “Постиндустриальное общество” – тупиковая ветвь социального развития? /А.В.Бузгалин //Вопросы философии. – 2002. – № 5. – С. 26–43.
5. Иноземцев В. Л. Постиндустриальный мир Даниела Белла /В. Л.Иноземцев //Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: опыт социального прогнозирования. – М.: Academia, 1999. – С. VII–LXXXIV.
6. Иноземцев В. Л. Постиндустриальное хозяйство и постиндустриальное общество /В. Л.Иноземцев //Общественные науки и современность. – 2001. – № 3. – С. 140–152.
7. Иноземцев В. Л. Социология Даниела Белла и контуры современной постиндустриальной цивилизации /В. Л.Иноземцев //Вопросы философии. – 2002. – № 5. – С. 3–12.
8. Круглов С. М. Критика філософії дрібнобуржуазного анархізму Герберта Маркузе /С. М.Круглов. – К.: Наукова думка, 1974. – 117 с.
9. Леваш И. Я. Постиндустриализм: проблема адекватности концепта /И. Я. Леваш //Общественные науки и современность. – 2001. – № 3. – С. 153–161.
10. Маркузе Г. Одномерный человек /Г.Маркузе. – М.: “REFL-book”, 1994. – 367 с.
11. Маркузе Г. Разум и революция: Гегель и становление социальной теории /Г.Маркузе. – СПб: “Владимир Даль”, 2000. – 541 с.
12. Социальная философия Франкфуртской школы (Критич. очерки). – М.: “Мысль”; Прага, “Свобода”, 1978. – 356 с.

Summary

Synytysa A. Conceptions of Modern Society by Herbert Marcuse and Daniel Bell. Comparative and critical analysis of the spiritual, economic and political aspects of modern society conceptions, proposed by leading Western thinkers of the XX century – G. Marcuse and D. Bell, is realized in the article. **Keywords:** modern society, Herbert Marcuse, Daniel Bell.

ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІ МОДЕЛІ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ Л.ГОСМАНА, С.БАНА ТА Д. ЛА КАПРА У СВІТЛІ СИСТЕМНОГО ПІДХОДУ

Проаналізовано моделі сучасної постмодерністської філософії історії Лайонела Госмана, Стівена Бана та Домініка Ла Капра, що трактуються в системному вимірі. Встановлено, що вони сконцентровані на розв'язанні проблеми співвідношення об'єктивної історичної реальності та реальності тексту історичного наративу. Реалізуючи гуманітарний стандарт науковості, постмодерністські моделі філософії історії пропонують нові параметри фіксації історичних подій, позначають кореляти знайдених параметрів з реальною дійсністю. Ключові слова: постмодерністська філософія історії, текстуальність, історичний наратив, історична реальність.

Постмодерністська філософія історії, на відміну від постмодернізму як філософського напрямку, донедавна майже не привертала серйозної уваги філософів та істориків-професіоналів. Фахівці-історики, за рідкісним винятком, не схильні концентруватися на осмисленні специфіки свого ремесла, його методологічних особливостей, “переадресовуючи” ці питання філософам. Як наслідок, дві близькі за своєю природою дисципліни – філософія історії та історична наука – існують майже ізольовано одна від одної: з одного боку, фахівці-історики розробляють свою конкретну проблематику; з іншого – філософи історії займаються осмисленням методологічних і світоглядних питань історичного пізнання.

У такій інтелектуальній ситуації потрібно, на наш погляд, критично проаналізувати й осмислити провідні тенденції сучасної постмодерністської філософії історії, систематизувати коло нових проблем, які перед нею виникли.

Мета статті – охарактеризувати напрями постмодерністських пошуків розуміння філософії історії, викладені у працях її знаних представників – Лайонела Госмана, Стівена Бана та Домініка Ла Капра. Теоретичний аналіз цих моделей дозволить глибше проникнути в просторово-часову сферу історичного дослідження, краще збагнути суперечливу діалектику минулого та сьогодення.

Об'єктом дослідження є моделі сучасної постмодерністської філософії історії, що досліджуються в системному вимірі. Підкреслимо, що типологія моделей сучасної філософії історії аж ніяк не претендує на створення завершеного образу. Здійснюється лише попередня “розмітка”, закладаються підвалини її синтетичного розуміння, намічаються шляхи подальшого поглибленого вивчення.

В останні десятиліття постмодерністська філософія історії збагатилась іменами С.Бана, Д. Ла Капра, Л.Госмана, Х.Келлера і багатьох інших. Вони сконцентрували свою увагу на проблемах референціальності та риторичності історичного тексту, співвідношенні тексту і контексту, історичній репрезентації, професійній ідентичності історика. За класифікацією М.Кукарцевої, послідовники Хейдена Уайта сформували напрям так званого деконструктивізму [2]. Такий поділ, на наш погляд, не має ґрунтовних підстав, що ми йі спробуємо довести коротким викладом теорій та поглядів декількох філософів історії вказаного напрямку.

Наслідуючи текстуалістський аргумент, постмодерністські філософи історії “трансмутовали значну частину (якщо не всю) референціальної сторони історії

винятково в її репрезентативну та наративну (інтерпретаційну) сторони, що неминуче руйнує імператив смислової та подієвої фактуальності, яка первинно, за визначенням, властива історичній продукції” [7, с.449]. На думку ж самих постмодерністів, подібна процедура трансмутації дуже потрібна у філософсько-історичних конструкціях, оскільки саме вона має “владу над читачем” і відкриває перед сучасною історіографією “плюралізм нових можливостей”, навіть якщо зникнуть усі прикмети об’єктивності здійснюваного дослідження. У цій ситуації історія ризикує своєю унікальністю заради “референціальності” та “зрозумілого й прозорого історіографічного стилю”; тільки заради того, щоб, “змусити факти говорити самі за себе”.

У зв’язку з цим у середовищі постмодерністських філософів історії розгортається дискусія про природу й ефективність референціального підходу до тексту наративу, причому більшість виступає за те, щоб зберегти референціальність, якій під впливом зростаючого інтересу до риторики загрожує майже повне зникнення.

Концепцію постмодерністського філософа історії *Лайонела Госмана* можна вважати спробою максимально можливого збереження традиційності. У своєму есеї “У напрямку до раціональної історіографії” [9] він закликає “кинути виклик інтелектуалізованій межі між “історією” та “літературою”, показавши, що історичний дискурс є таким самим видом аналізу, як будь-який інший” [9, с.12]. Госман стурбований “моментом абсурду” – тенденцією знищення референціальності та загрозою розчинення історії в літературі. Як барикаду на шляху цієї загрози він звів постулат “раціональної історії” – ідею історії як діючої дисципліни, що має точні та зрозумілі професійні стандарти. Він вважає, що історія є колективним заходом і всередині історичного співтовариства повинні діяти правила і коди, раціонально наслідувати які зобов’язаний кожен історик і філософ історії. “Історики повинні визнати, що існують процедури верифікації та критерії встановлення істини різних історичних гіпотез і наративів” [9, с.32].

Також він пропонує встановити “раціональність історичного аргументу”, що перебуває десь посередині між абсолютною істиною (метафізичною і логічною), базованою на кореспонденції або внутрішній пов’язаності й системності, та ірраціональною арбітражністю [див.: 9, с.63]. Встановивши подібний стандарт, Госман доводить, що дистинкція “раціональність – ірраціональність” є передусім “методологічною, а не фундаментальною відмінністю”. Проте, як сучасна наукова дисципліна, історія “глибоко залучена в процес раціоналізації та втрати ілюзії, який Вебер назвав “долею нашого часу”. Як така, історія наслідує ті правила і процедури висновків, які відмінні від творчих процесів у мистецтві” [9, с.67].

У статті “Історія і література” Госман, критикуючи текстуалістський аргумент за руйнування референціальності, пише: “Історичний наратив часто конститується не на самій реальності і не на враженнях від неї, а на тих значеннях, які історики власними діями трансформують у знаки” [10, с.32]. Теоретичною засадою цієї позиції стала концепція історичного дискурсу Р.Барта, який вважав, що реалізм історичного дискурсу є частиною особливого культурного патерну, в якому люди відмовляються від своєї свободи та ролі індикаторів значення історичних подій. Барт прагнув довести тотожність поезії та історії як семіотичних систем і критикував будь-які спроби провалити визнання домінанти лінгвістичної характеристики історичного тексту. Госман вважає, що риторичний абсолютизм несумісний з раціональною історіографією. “Коли форма історичного наративу детермінується риторичними тропами, які самі собою не є предметом історичного дослідження, а лише функцією в дусі кантіанських категорій, тоді історичний наратив стає абсолютно ірраціональним” [9, с.26-27].

Подібними заявами Госман буцімто відсікає свою позицію від загального настрою постмодерністської філософії історії. Це турбує його: «В контексті історичних

досліджень небезпека – не в акцентуванні лінгвістичної та літературної частини історичної роботи, що нібито підриває довіру до природи історичного знання, а в постійній наполегливій байдужості до праць Х.Уайта й інших філософів, які намагаються змусити істориків зрозуміти, що саме вони роблять, коли пишуть історію” [10, с.9]. На відміну від інших постмодерністів, Госман скептично ставиться до використання риторичних тропів в історіографічному дискурсі, але він переконаний, що “історичний наратив так само детермінує очевидність, як очевидність детермінує наратив” [10, с.26].

Тезу Госмана про неодмінність створення інтерпретативного співтовариства істориків досліджує *Стівен Бан* у праці “Винахід історії: есеї про репрезентацію минулого” [4]. Бан знаходить закон (або принцип) професії історика, “складно залучений у самореалізацію історичної професії: він разом з історією використовується в дискусійній методології та висновках, так що іноді історики докладають чималих зусиль, щоб звільнитися від його обіймів” [4, с.30-31]. Приклад такого закону – теологія з її принципом наперед установленної гармонії. Бан скептично ставиться до ідей Госмана про раціональні методи встановлення професійної ідентичності історії й акцентує увагу на проблемі внутрішніх риторичних кодів історії. Він, за його словами, здійснює “структуралістський або, в загальнішому вигляді, “риторичний” аналіз історіографії, що приводить нас до формулювання фундаментальних питань про статус історичного дослідження і до розуміння того, що відношення історичного тексту до реальності є найцікавішою проблемою історіографії” [4, с.34].

Бан схильний до інновацій щодо внесення невербальних елементів репрезентації в історичне дослідження. У праці “Романтизм і підйом історії” він здійснює “романтичну інвестицію в минуле” [6, с.9], досліджуючи великий історичний період, який передував Великій французькій революції. У цей час історія, вважає Бан, породила нові коди або шифри, які за своєю семантикою схожі на трансцендентальні шифри Ясперса. На цій підставі історія сформулювала нову мову, яка транслювалася в наступні століття. Щоб зрозуміти дух тієї (й наступної) епохи, потрібно розшифрувати коди і навчитися читати мову того часу. Для здійснення цього завдання Бан концентрує увагу на дослідженні психології та особливостей особового складу й соціальних обставин таких історичних персонажів, як Жанна Д’Арк і Генріх IV, використовуючи матеріал психоісторичних досліджень і матеріали школи “Анналів”.

Постмодерністська філософія історії звертається до психіки людини і психологічних досліджень. Співвідношення між свідомими та несвідомими проявами психіки, можливість вирішальної ролі механізмів несвідомої психіки в конкретних актах освоєння деяких цінностей життя й культури, нарешті, підпорядкованість психічної діяльності принципу історизму – ось не повний перелік причин, через які психіка людини може стати аспектом, а за певних обставин, і предметом філософсько-історичних досліджень, як вважав, наприклад, Г.Зімел.

С.Бан з його вимогою негайного емоційного ефекту, який текст справляє на читача, перетворює дослідження психологічних обставин дій історичних осіб на один із головних прийомів текстуального аналізу. На його думку, при позитивістському підході до історичного дослідження втрачається “антикварний” елемент історичного інтересу, пов’язаний з “негайним наближенням до минулого”. Професіоналізація історіографії, на думку Бана, також спричиняє відхід від читача, який хотів би ставитися до історії в миттєво-емоційній манері [див.: 5]. У своїх теоретизуваннях про історію Бан, як і інші постмодерністські філософи історії, дотримується ідеї Р.Барта, погоджуючись із ним у тому, що немає помітнішої риси тексту, ніж референціальність, яка гарантує дистинкцію історії та вигадки. Якщо ж ця дистинкція зникне, то вигадка й історія перетворяться на колапс і будуть невід’ємні одна від одної. Бан підкреслює

риторичний характер історичного нарративу, однак не здійснює свої дослідження на межі знищення референціальності, а ретельно піклується про її наявність.

Модель філософії історії Госмана-Бана можна назвати референціальною субсистемою епістемологічної підсистеми філософії історії. Її концептом є референціальний підхід до філософсько-історичних досліджень, структурою постає раціональність історичного аргументу, субстратом – миттєво-емоційний контакт.

Філософа історії *Домініка Ла Капра* називають “спікером постмодерністського підходу, який робить написання історії неможливим” [13, с.7]. Якщо Деріда стверджував, що без тексту немає історії, то Ла Капра переконаний, що нічого немає і в самому тексті. Ла Капра облюбував “експериментальну гіперболічну” модель історіографічного дискурсу з метою максимально чіткої репрезентації своєї позиції та максимально повного творчого самовираження. Ла Капра наполегливо опирається тенденції знищення референціальності. Він критикує есеї Уайта “Момент абсурду” за “конструктивістські” інтенції до руйнування референціальності та водночас пантекстуалізм. Проте ідеї Уайта дещо інспіровані думками Деріда про “провідний текст”, тоді як сам Ла Капра неодноразово підкреслював, що ставиться до ідей Дерріда гіперболічно [див.: 14]. Ла Капра нескінченно цитує Деріда й стверджує, що, якщо хтось не приймає його позиції, то він просто її не розуміє, але якщо розуміє, то неодмінно приймає. Ла Капра стверджує, що, якщо абсолютизовано саму ідею тексту, всі спроби дати певну істинну й адекватну інтерпретацію історії відхиляються або принаймні відкладаються.

Ла Капра жорстко відмовляється визнати знаменитий афоризм Деріда “немає нічого поза текстом” як запрошення “до інтертекстуального нарцисизму” чи визнання вільної гри звільнених значень. Ця фраза Деріда, а також заява Барта “факт – це завжди не більше, ніж мовне існування”, яку Уайт використав як епіграф до своєї праці “Зміст форми” [19], на думку Ла Капра, є гіперболою, екстравагантним перебільшенням, що створює стійке оманливе враження – для риторичного ефекту. Ла Капра намагається “скинути” семіотичний редукціонізм, який асоціюється з пантекстуалізмом. Він засуджує “творче невірне-тлумачення” (creative misreading), яке оголошує законною односторонньою суб’єктивною агресією автора в інтерпретації тексту. Минуле має власні голоси, і це повинно бути вшановано, особливо, якщо ці голоси чинять опір тим значенням, які їм намагаються надати.

Ці роздуми Ла Капра приводять його до нової редакції ролі історичного нарративу в інтерпретації історії. Він критикує позицію П. де Мана, згідно з якою риторика спочатку оголошується істотною частиною будь-якої літературної та історичної роботи, а відтак редукується до рівня складної тропологічної техніки. На думку Ла Капра, ця позиція є переходом від можливості до неодмінності, апологія привабливої тенденції повернути апорію в “приховану сферу цілей мови”. Ла Капра не бажає, як він говорить, “потурати” хворобливій насолоді апоріями в сучасному інтелектуальному житті, дозволяти вільно вирівнювати політичний радикалізм і формальний інтелектуальний інноваціонізм під будь-якою їх маскою і за будь-яких умов.

Ці характеристики властиві, вважає Ла Капра, сучасній французькій філософії постструктуралізму й літературному критицизму *Ж.-Ф.Ліотара, Ю.Крістевої, Р.Барта*. “Чарівність дискурсивної безвиході та дивного інтересу до випадкових тенденцій загрожує ідентифікації контрольних обмежень історіографічної майстерності та руйнує будь-яку концепцію критичної раціональності” [16, с.141]. Ла Капра пов’язує крайні підходи з ідеями *П.де Мана, М.Фуко, Ф.Лакана, Р.Барта* – практично з усіма знаваними постструктуралістами, окрім Деріда. Прямуючи “переобтяженою самовпевненістю стежкою”, вони, на думку Ла Капра, занурили сутнісну ідею деконструкції в

“універсальний розчинник”, і їм потрібний час для того, щоб бути готовими змагатися з Деріда. Тому, запропонований ними тип дискурсу, приречений на саморуйнування.

Поділяючи загальну інтенцію постмодерністського дискурсу, Ла Капра, вірить у раціональність історіографії, в референціальний детермінізм і акцентує увагу на категоріях єдності, порядку, тотожності, які розуміє не як діалектичні, а як етичні.

Сам Ла Капра вважає, що деконструкція – не просте руйнування або заміна місцями членів бінарної опозиції, а знищення їх протистояння. Деконструкція “повинна шукати нові способи встановлення відповідальності дослідження тих кодів, які були взяті з етики та політики” [15, с.60]. Ла Капра бачить небезпеку, яка “фіксується вже на стадії простої зміни домінуючих конвенціональних припущень: єдність – неузгодженість, порядок – хаос, центр – децентралізація, детермінація – неконтрольована плюральність або дисперсія значень” [15, с.68-69], для наукового дискурсу загалом і для філософсько-історичного зокрема. Ця небезпека – у відсутності здорової раціональності, адекватних засобів дескрипції понять. Такий висновок стимулює дослідницький інтерес Ла Капра до “когерентної”, тобто традиційної історіографії, в якій зв’язок (когерентність) об’єктивний, незалежний від автора і читача, зв’язок викладених і аналізованих подій. У “старій” філософії історії Ла Капра шукає раціональні моменти, які могли б бути використані в постмодерністській практиці. Ці пошуки приводять його до оновлення редакції значення історичного нарративу в інтерпретації історії.

Ла Капра підкреслює особливу роль читача в актуалізації минулого, викладеного в історичному нарративі, але засоби підкреслення обирає інші. Він включається в особливе коло дебатів постмодерністської філософії історії – обговорення проблем взаємовідношення тексту й контексту, що розуміються, зазвичай, відповідно як текст нарративу і текст джерела. На думку Ла Капра, історик працює переважно з контекстом і здебільшого на його основі будує текст, тому вкрай важливо знайти правильний баланс тексту і контексту, визначити правильну стратегію прочитання контексту, з’ясувати, що саме може слугувати контекстом.

Проблема контексту або субтексту – не нова. У найзагальнішому вигляді контекстом є те оточення, в якому перебуває текст. Контекст потрібний для того, щоб “замінити невизначеність, властиву тому чи тому аспектові тексту, визначеністю чи, навпаки, породити невизначеність з визначеності” [1, с.26]. І.Дмітрівська, виходячи не із змістовних, а зі структурних засад, виокремлює серед семіотичних властивостей тексту знаковий, смисловий, предметний (денотативний), прагматичний контексти, на теоретико-системних властивостях тексту – конструктивний, ідентифікуючий, диференціюючий, варіативний, мігруючий, детермінуючий та інші види контексту [1, с.28-38]. Кожен з видів контексту, межа між якими змінна, виконує властиві йому регулятивну, уточнюючу, доповнюючу й інші функції, потрібні цьому тексту.

У постмодерністській філософії історії проблема контексту з’явилась у зв’язку з оформленням в її межах так званого “нового історизму”. Зазначимо, що термін “історизм” використовують у багатьох значеннях, що нерідко призводить до плутанини. Попер, наприклад, розумів історизм як науковий підхід, який має головною метою передбачення історичних подій, У.Дрей – як постулат існування лише історично конкретного, такого, що заперечує загальні закони. Для Маркса історизм є вимогою послідовно розглядати предмет у розвитку, протиставляючи один одному різні моменти і рівні історичного руху. Ф.Мейнеке трактував історизм як граничну індивідуалізацію історичних подій. Е.Соловйов виокремив чотири особливості історизму як оформленої філософської доктрини: фіналістичний детермінізм; ідея провіденціальної доконечності; виправдання зла, несправедливості

та насильства як знарядь прогресу тощо [див.: 3, с.353]. Таке розуміння історизму здійснюється в межах екзистенційного підходу до буття світу.

Новий історизм постмодернізму “не є архівним рухом, його тріумф полягає не у відкритті нових документів, а в приголомшуючих ре-інтерпретаціях і реконфігураціях існуючих матеріалів, тих, які відкрив “старий” історизм”, – пишуть його теоретики Х.Даброу і Р.Страйер [8, с.4]. Під “старим” історизмом вони мають на увазі німецький історизм XIX століття, що мав на меті зробити динамічним статичний погляд на світ, властивий добі Просвітництва. Сучасний “новий” історизм має на меті позбавити історичну науку риторики та сконцентрувати її дослідження на фактографії. Сам собою такий підхід теж не новий. Реальність минулого на основі вивчення архівних документів і інших історичних джерел намагалися відтворити різні концепції філософії історії. Представники нового історизму вважають, що факти повинні викладатися в наративі, а їх конфігурація визначатиметься уявою історика. Наратив і є новим видом історизму, який “здирає” усі метафізичні покриви зі старого історизму Гумбольдта й Ранке, залишаючи субстанціалізм.

Новий історизм вважає за потрібне інтеграцію історії та літератури. Він стверджує, що “літературні тексти беруть участь у конструюванні культурно-історичних систем значно більше, ніж є їх фіксованими і замороженими продуктами. Наприклад, дебати про поетичну метрику тюдорівської Англії стали частиною новонародженого проекту англійського національного самомоделювання” [11, с.278].

Новий історизм, а разом з ним і вся постмодерністська філософія історії, прагне повернутися до реальності, вільної від усіх філософських та ідеологічних передумов, прагне здолати розмежування між мовою (мисленням) і реальністю для того, щоб досягти прямого і негайного (“миттєво-емоційного” – С.Бан) контакту з реальністю, тобто здійснити рух від мови до досвіду. Д.Ігерс назвав це прагнення “новим реалізмом” в історіографії. Новий історизм стає особливою жорсткою, тотальною високополітизованою формою деконструкції, бо робить акцент не лише на інтеграції з літературою, а й з політикою. Він пропонує ідею гомогенізації тексту наративу та контексту (образу реальності), поєднання їх у категорію “соціальний контекст”.

При цьому спостерігається тенденція звести політичні аспекти тексту на рівень алюзійних структур, синонімізувати «політику» з «реальним» часом і простором автора тексту. Манера деконструкції такого тексту, за задумом нового історизму, оголяє ідеологічну позицію цієї історичної роботи в цілому. «Запропонований тип інтерпретації розуміється як переписування або ре-структуризація апріорного історичного чи ідеологічного субтексту. Субтекст не просто представлений, він не є певною загальнозрозумілою внутрішньою реальністю і навіть не конвенціональним наративом історії, він завжди (ре)конструюється після факту» [12, с.81].

Новий історизм постмодернізму вважає, що результати подібної інтерпретації завжди запрошуються в термінах формальних, логічних і, що особливо важливо, семантичних умов можливих «ре», а потім деконструкції контексту (його змісту, наративних парадигм, стилістичної та лінгвістичної практики), і робиться це для того, щоб текст у цілому був прочитаний в його «унікальній історичній специфічності» [12, с.57-58]. В результаті контекст, спочатку представлений як проста ізольована виїмка з текстуальної логіки, починає діяти як керівний принцип текстуального мислення. Логіка тексту компаративне протиставляється логіці «соціального», тобто логіці контексту, яка й детермінує текст у цілому. Контекст для нового історизму є образом реальності, отже текст – сама реальність.

Вважаємо, що в цьому випадку ми маємо справу з контекстом реляційним, тобто контекстом стосунків. Новий історизм має справу не з теоретико-системним, а з семіотичним описом тексту, тому тут працює відповідна типологія контекстів і

найбільш затребуваним є предметний контекст, який описує предметну ситуацію, відображену в змісті тексту. В результаті протиставлення тексту і контексту, за задумом нового історизму, формується шукана модель зовнішньої і внутрішньої, індивідуальної і соціальної динаміки досліджуваного історичного періоду, яку потім можна використовувати для ре-інтерпретації всього аналізованого об'єктивного соціально-історичного ансамблю.

Новий історизм, отже, використовує постструктуралістську теорію для того, щоб отримати новий методологічний підхід до традиційного історичного поняття «контекстуалізації». Ла Капра і Уайт вважають, що контекстуалізація – найважливіший метод історичного розуміння, іноді просто тотожний із цим розумінням. Але принцип нового трактування контексту не прояснений до кінця в новому історизмі. Залишається відчуття «розлому» тексту і потреби знайти нові зв'язки, що збирають його до купи. Новий історизм вважає, що ці зв'язки повинні реалізовуватись як фундаментальне зчленування трьох рівнів історичної роботи: самого тексту, його автора і контексту (соціуму).

Це зчленування парадоксально постає як суперництво (в термінології «старої» філософії історії – «протилежність») вказаних рівнів з метою їх ре-, а потім деконструкції. У цьому відношенні методологічне значення запропонованого новим історизмом підходу має два наслідки. По-перше, формується можливість раціонального і ретельнішого вивчення джерел і у зв'язку з цим зміцнюються референтні схеми. По-друге, стає більш радикальною критика контекстуалізму, запропонована Х.Уайтом. «Неправильно припускати, що контекст має більшу конкретність і можливість, ніж історична робота в цілому; що легше усвідомити реальність минулого, досліджуючи тисячі історичних джерел, ніж один історичний текст. Історичні документи не прозоріші, ніж один такий текст, представлений літературній критиці. Одне не доступніше, ніж інше» [18, с.42-43].

Саме цю тезу Уайта розвинув Ла Капра. Він вважає, що контекст є рід тексту і не може бути основою редуccionістського прочитання тексту, як це здійснюється в новому історизмі. Навпаки, контекст провокує існування проблем, у чомусь аналогічних проблемі «текстуальності», а розв'язання загальної проблеми історичного розуміння є поле обговорення взаємин тексту і цілого ланцюга доречних контекстів. Такий компаративний підхід створює єдиний «контекст», необхідний для специфікації будь-якого окремого контексту.

Ла Капра заперечує поняття контексту як синхронічного цілого, розташованого у визначеному місці й часі. Він наполягає на «інтерактивному контексті», тобто переважному відношенні «текст – читач». Для Ла Капра очевидна складність взаємодії тексту і його контекстів, і він бачить основне питання в тому, як саме текст приходить до узгодження зі своїм контекстом [див.: 16]. Йому ясно, що каузальні структури не повинні вибудовуватися в напрямі «контекст – текст», об'єкт історичного дослідження не поміщається в контекст історичної роботи. Саме тут доречне «інтертекстуальне» прочитання, якому чуже редуccionістське спрощення перетворення контексту на домінуючу структуру тексту або навпаки [див.: 16, с.117]. Ла Капра пропонує, щоб усі джерела тексту були не просто документованими елементами: документи (образи реальності) не мають бути просто «випотрошені» в цілях отримання максимального обсягу корисної інформації, вони й без цього дають багатий урожай історичної інтерпретації. Документи читаються і для відшукування «подібних роботі» (worklike) [15, с.29-30] елементів, наприклад літературних текстів, які слугують багатим матеріалом для дослідження тієї історичної епохи, віддзеркаленням якої вони є. В цьому випадку, вважає Ла Капра, інтерпретація минулого здійснюється не лише текстом історичного наративу і не лише автором

цього тексту та його інтенцією. Тут зв'язок «текст-автор» другорядний, важливішими є інтелектуальні зусилля самого читача, процес читання тексту.

Це твердження Ла Капра цілком відповідає головній характеристиці постмодерністської філософії історії, яка припускає повну інтелектуальну самостійність читача, «перед-розуміння» читачем операцій, здійснюваних автором тексту, збіг до певної міри авторського досвіду розуміння історичного минулого, способів його символізування та інтерпретації з читацьким. У зв'язку з цим Ла Капра не випадково звертається до ідей М.Бахтіна, підкреслюючи, що історики мають діалогові взаємини з минулим: ні історик, ні саме минуле не має абсолютної гегемонії в історичній роботі, їх поєднує тільки письмо читача [див.: 15, с.291-324]. Пізнання в історії здійснюється через досягнення смислів, тобто через діалог текстів і читача. В цьому висновку Ла Капра полягає, на наш погляд, один із значних елементів збереження, притаманних постмодерністській філософії історії.

Ще одним важливим методологічним наслідком підходу нового історизму до проблеми використання контексту стає те, що інтерпретація реконструкції як «переписування» історично-документованих історичних джерел у кінцевому підсумку приводить до повної дисперсії протиставлення вигадки і факту, тобто до результату, протилежного щодо первинного задуму нового історизму. Припустимо, що буде позбавлена смислу сама ідея об'єктивності історичного дослідження, референція реальності буде безнадійно втрачена серед різних означень і все стане одним суцільним текстом у той самий момент, коли цей текст стане недоступним прямому аналізу. Тоді текст просто перетвориться на нескінченний і безглуздий артефакт.

У цілому саме Ла Капра якнайповніше виразив загальну дослідницьку інтенцію деконструкції постмодерністської філософії історії: мова гнучка і летюча, вона не просто дзеркало реальності, вона частина цієї реальності. Його модель філософії історії можна назвати деконструктивістською субсистемою епістемологічної системи філософії історії: концепт – деконструкція когнітивних принципів історичного знання, структура – переінтерпретація, контекстуалізація, субстрат – сформоване знання: текст, контекст.

«Час і історія дають нам право здійснювати необхідні лінгвістичні дослідження, без яких ми не зможемо відчувати дух нашого часу... З іншого боку, ці риторичні дослідження, які, як здається, єдино роблять історію можливою, не так уже обов'язкові. Ми можемо скільки завгодно розповідати історію, щоб пояснити самих себе, але ми ніколи не зможемо зробити це правильно», [17, с.6-13] – пише американська дослідниця сучасної філософії історії Лінда Опп. Адекватно викласти історію ще ніколи нікому не вдалося. Науковий, сюжетний, ідеологічний рівні дослідження, індексовані Х.Уайтом, у різних мірах виразності справді мають місце в конструюванні філософсько-історичних і власне історичних теорій, і з цим сперечатися важко. Полеміка ведеться довкола запропонованої Уайтом теорії тропологічної стратегії.

Висновок. Підводячи підсумок, зазначимо, що охарактеризовані постмодерністські моделі філософії історії сконцентровані на розв'язанні проблеми співвідношення об'єктивної історичної реальності та реальності тексту історичного наративу. Проаналізовані моделі філософії історії є, на наш погляд, особливими субсистемами епістемологічної підсистеми філософії історії. Їх концепт – пізнання когнітивних і дослідницьких принципів риторики, референціальності, лінгвістики, необхідних для вивчення історії та побудови філософсько-історичних конструкцій. Ці субсистеми філософії історії реалізують гуманітарний стандарт науковості: у своїх конструкціях вони не просто демонструють специфічні для цієї гуманітарної сфери епістемологічні закономірності, а й розробляють (різною мірою успішності) нові параметри фіксації цих закономірностей, позначають кореляти знайдених параметрів з реальною дійсністю.

Література

- 1.Дмитревская И.В. Текст как система: понимание, сложность, информативность: [уч. пособ.] /Ирина Владимировна Дмитревская. – Иваново: издательство Ивановского государственного университета, 1985. – 84 с.
- 2.Кукарцева М.А. Современная философия истории США /Марина Алексеевна Кукарцева. – Иваново: Ивановский государственный университет, 1998. – 215 с.
- 3.Соловьев Э.Ю. Судьбическая историософия Хайдеггера /Э.Ю.Соловьев //Прошлое толкует нас. (Очерки по истории философии и культуры). – М.: Политиздат, 1991. – С. 346-388.
- 4.Bann S. The Inventions of History: Essays on the Representation of the Past /Stephen Bann. – Manchester: Manchester University Press, Distributed exclusively in the USA and Canada by St. Martin's Press in Manchester, UK, New York, NY, 1990. – 246 p.
- 5.Bann S. Structuralism and the Revival of Phetoric /Stephen Bann. – London: Central European University Press, 1991. – 612 p.
- 6.Bann S. Romanticism and the Rise of History /Stephen Bann. – New York: Twayne Publishers, 1995. – 260 p.
- 7.Berkhofer R. F. The Challenge of Poetics to (Normal) Historical Practice /R.F.Berkhofer //Poetics Today. – 1988. – № 8. – P. 435-452.
- 8.Dubrow H. The Historical Renaissance: New Essays on Tudor and Stuart Literary Culture /H.Dubrow, R.Strier. – Chicago: Uof Chicago Press, 1988. – 286 p.
- 9.Gossman L. Towards a Rational Historiography /Lionel Gossman. – Philadelphia: American Philosophical Society, 1989. – 368 p.
- 10.Gossman L. History and Literature: Reproduction and signification /L.Gossman //The Writing of History. History. Literary Form and historical Understanding /Ed. by. R.H.Canary and H.Kozicki. – Madison, 1978. – P.3-39.
- 11.Helgerson R. Barbarous Tongues: the Ideology of Poetic Form in Renaissance England /R.Helgerson //In Dubrow H., Strier R. The Historical Renaissance: New Essays on Tudor and Stuart Literary Culture. – Chicago: Uof Chicago Press, 1988. – P.273-286.
- 12.Jamison F. The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act. /Frank Jamison. – Ithaca: Cornell University Press, 1981. – 312 p.
- 13.Kloppenber J. Deconstructive and Hermeneutic Strategies for Intellectual History: the Recent Work of Domenic La Capra and David Hollinger /J.Kloppenber //Intellectual History Newsletter. – 1987. – № 9. – P.3-22.
- 14.La Capra D. Of Lampers and Readers /D. La Capra //Intellectual History Newsletter. – 1978. – № 19. – P.118-134.
- 15.La Capra D. Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language /Dominic La Capra. – Ithaca: Cornell University Press, 1983. – 382 p.
- 16.La Capra D. History and Criticism /Dominic La Capra. – Ithaca: Cornell University Press, 1985. – 364 p.
- 17.Orr L. The Revenge of Literature: a History of History /L. Orr //New Literary History. – 1989. – № 18. – P.5-17.
- 18.White H. Historical Writing as a Literary Text /H. White //The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding. – Madison; Wisconsin, 1978. – P.39-47.
- 19.White H. The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation /Hayden White. – Baltimore: The John Hopkins University Press, 1987. – 247 p.

Summary

Dobrolyubskaja J. Postmodernist Models of Philosophy of History of L. Gossman, S. Bann and D. La Capra in the Light of System Approach. The models of modern postmodernist philosophy of history of L. Gossman, S. Bann and D. La Capra which are examined in the system measuring are analyzed. It is set that they are concentrated on the decision of problem of correlation of objective historical reality and reality of text of historical narrative. Realizing the humanitarian standard of scientific character, the postmodernist models of philosophy of history offer the new parameters of fixing of historical events, give the correlates of the found parameters with the real reality. Keywords: postmodernist philosophy of history, textualness, historical narrative, historical reality.

ПОСТМОДЕРНІСТСЬКІ ТРАНСФОРМАЦІЇ НІЦШЕАНСЬКИХ ІДЕЙ У Ж.ДЕЛЬОЗА

Здійснено аналіз постмодерністських трансформацій ніцшеанських ідей у філософії Дельоза, зокрема його критики діалектики та вчення про вічне повернення в контексті такого методологічного підходу, як повторення. Ключові слова: вічне повернення, відмінність, повторення, діалектика, сила.

Жиль Дельоз належить до тих філософів, для яких як у філософії, так і в творчій біографії постать *Ніцше* відіграє надзвичайно важливу роль. Як зазначає *І.Льїн*, Дельоз не приховує своєї пристрасті до антираціоналістичної традиції в історії філософії, його приваблюють автори, які протистоять раціоналістичній традиції цієї історії, і для нього між *Лукрецієм*, *Г'юмом*, *Спінозою* та *Ніцше* існує таємний зв'язок, утворений критикою негативу, культурою радості, ненавистю до внутрішнього, зовнішнім характером сил і відношень, розвінчуванням влади й ін. Як зазначив сам Дельоз, він понад усе ненавидів гегельянство і діалектику, шкодуючи, що в його перших книгах було ще дуже багато “університетського апарату”, тобто традиційного поняттєвого апарату, того стану науковості, з якого його вивів Ніцше [див.: 6, с.11]. Позиція Дельоза щодо Ніцше не може залишитися поза увагою дослідників методологічних засад як наукового, так і філософського пізнання. Сьогодні вже існує низка досліджень цієї проблематики (*О.Аронсон*, *А.Бадью*, *А.Дьяков*, *С.Комаров*, *І.Льїн*, *Д.Скопін*, *С.Фокін*, *М.Фуко*, *В.Ярошовець* та ін), але вони далеко не є вичерпними.

Мета статті – з'ясування позиції Дельоза щодо ідей Ніцше, зокрема, його критики діалектики та вчення про вічне повернення, що стали підґрунтям концепції відмінності та повторення.

Серед інших прихильників і критиків Ніцше Дельоз почав якісно вирізнятися, коли на початку 60-х рр. XX ст. опублікував фундаментальну монографію “Ніцше і філософія”. Це дослідження кардинально змінило шляхи французької ніцшеани середини XX століття. Дельоз відмовляється від звичних екзистенціалістських витлумачень спадку Ніцше й акцентує увагу на осмисленні його внеску в деконструкцію традицій європейської метафізики. Як зазначає *Ж.Рюс*, у 1962 р., опублікувавши книжку, присвячену Ніцше (“Ніцше і філософія”), Дельоз виходить на нове поле думки, де немає місця для діалектики. Він повністю заперечує діалектику. Вона йому уявляється відображенням не творчої негативності, а негативної діяльності, що створює примари та оманливі видимості. Тривалий час у діалектиці вбачали фіксацію того процесу, в якому негативне рятує та конструює позитивне. Але діалектика, спростована ще Ніцше, безсила творити й продукувати, вона є лиш однією з граней волі до влади, спрямованої на “ніщо”. Вона виявляється думкою, прив'язаною до нігілізму, це ідеологія злопам'ятності, творчої безпорадності [див.: 8, с.501].

Окрім праці “Ніцше і філософія” ця тема розгортається Дельозом у праці “Ніцше” та багатьох окремих статтях. Дельоз зазначає, що творчість Ніцше спрямована проти діалектики з трьох причин: діалектика не розуміє смислу, оскільки їй невідома природа сил, які реально панують над феноменами; вона не розуміє сутності, оскільки вона не знає справжнього елемента, з якого походять сили, їх якості та відношення; вона не розуміє зміни та перетворення, оскільки задовольняється перестановкою абстрактних та ірреальних термінів. Джерелом усіх цих недоліків діалектики є незнання питання “хто?” [див.: 4, с.314-315].

Діалектика розгортається в межах реактивних сил. Вона – ідеологія злопам'ятства та нечистого сумління. Це винятково християнська думка, яка нездатна створювати нові способи мислення. Неприйняття діалектики Фрідріхом Ніцше Дельоз пояснює не її незнанням, а принциповими розбіжностями з усією попередньою традицією. Зокрема він зазначає, що у нас є всі підстави вважати, що Ніцше глибоко осягнув гегельянський рух:

від Гегеля до Штірнера. Філософські знання автора належить оцінювати не за цитатами, які він наводить, а за апологетичною чи полемічною спрямованістю самої його творчості. Якщо ми не бачимо “проти кого” спрямовані головні поняття ніцшеанського вчення, то це означає, що ми погано розуміємо його вчення загалом. Гегелівські теми у цій творчості постають як вороги, з якими він веде боротьбу. Ніцше розвінчує теологічний та християнський характер німецької філософії, безсилля цієї філософії уникнути нігілістичної перспективи (негативний нігілізм Гегеля, реактивний нігілізм Фойєрбаха, крайній нігілізм Штірнера), нездатність цієї філософії досягнути чогось іншого, аніж “я”, “людина”, містифікаторський характер діалектичних перетворень [див.: 4, с. 322-323].

Дельоз успадковує думки Ніцше, аналізує їх, піддає деконструкції, інколи говорить замість самого Ніцше. За словами О.Аронсона, Дельоз намагається йти за Ніцше так, ніби те, що написано у “Народженні трагедії” чи в “Заратустрі”, є самою матерією думки, де кожне висловлення припускає стільки смислів, скільки сил здатні вступити у торг чи в боротьбу за право інтерпретації. “Можна сказати, що в цьому випадку “Ніцше” – ім’я для певного зрізу матерії, наслідування якій і є думка” [1, с.13].

Ключовим поняттям філософії Ніцше Дельоз вважає поняття “сила”, пов’язане зі смислами та цінностями. Він звертає увагу на доволі незвичне відношення, яке встановлює Ніцше, між силами та смислами. Сила, на відміну від традиційного її розуміння, виявляється у Ніцше носієм смислу, вона не є тотожною насильству, яке справді, протистойть розуму та логосу. Сила – це не прагнення бути найсильнішим, не прагнення панувати над іншими, не бажання панувати над слабкими; сила – це чиста влада, тобто абсолютне бажання, що не обмежує себе якимись окремими бажаннями. Дельоз, співвідносячи філософію Ніцше з гегелівською діалектикою “пана” і “раба”, виявляє, що в ній, на відміну від ніцшеанської позиції, рушійними силами думки та історії постають заперечення, негативність, нігілізм, смертельна боротьба за панування. Натомість Ніцше дотримується принципу активного самоутвердження життя, волі до вічного повернення.

Як зазначає А.Бадью, головне в дослідженнях Дельоза – захист, розгортання, постійне поглиблення базової інтуїції Ніцше, яка стосується вічного повернення [див.: 2, с.92]. Справді, вчення Ніцше про вічне повернення Дельоз досліджує надзвичайно прискіпливо, оскільки вважає, що воно є одним із ключових і без його розуміння філософія Ніцше залишиться для нас закритою. Дельоз виокремлює кілька аспектів ніцшеанського вчення про вічне повернення. Найперше виклад учення про вічне повернення, на думку Дельоза, як воно замислено Ніцше, передбачає критику стану рівноваги. Якби всесвіт міг досягнути рівноважного стану, якщо б становлення мало мету чи кінцевий стан, то це вже б реалізувалося. Проте теперішня мить, як і мить, що минає, доводить, що такого кінцевого стану не досягнуто. Отже, рівновага сил неможлива. Але чому, якщо рівновага та завершальний стан можливі, вони повинні бути вже досягнуті? [див.: 4, с.116-118]. Причиною цього є те, що Ніцше називає нескінченністю минулого часу. Становлення не могло розпочатися, воно не є чимось таким, що сталося. Минулий час, який є нескінченним, дозволив би становленню досягнути кінцевого стану, якщо б такий був. Ніцше не вірить у становлення, яке протиставлене буттю, а буття того, що перебуває у становленні, і не має початку та кінця – це є повернення. Якщо вічне становлення інтерпретувати з позицій механіцизму (скінченний стан тотожний початковому), то, зрештою, прийдемо до циклічної гіпотези, яку сам Ніцше критикував. Така гіпотеза не може пояснити дві речі: відмінність співіснуючих циклів й, особливо, існування відмінного в одному циклі.

Часто запитують, чому Ніцше вважав свою думку про вічне повернення новою та значною, якщо її можна віднайти ще у давніх мислителів, і який евристичний потенціал у цього вчення, якщо воно означає не що інше, як замкнутий цикл, тобто повернення до того ж самого. Обґрунтовані відповіді на ці запитання дає Дельоз. Він зауважує, що аналогів ніцшеанському вченню про вічне повернення не можна віднайти, хіба що у фрагментарній та нечіткій формі й у цілком іншому розумінні. Навіть стосовно Геракліта Ніцше робив рішучі застереження. Також Дельоз звертає увагу на подвійну вибірковість вічного повернення у Ніцше. Спочатку воно постає як думка, тому що вічне повернення дає нам закон автономної, вільної від будь-якої моралі волі: чого б я не хотів (лінощів, боягузтва, пороку чи доброчесності), я повинен хотіти цього так, як хочу вічного повернення. Так усувається світ напівбажань, усе те, чого ми хочемо, кажучи “хоча б один раз, тільки один раз”. Навіть боягузтво, лінощі, які б хотіли вічного повернення,

стають чимось іншим, ніж лінощі та боягузтво: активними силами, могутністю утвердження [див.: 3]. З іншого боку, вічне повернення – це не тільки вибіркова думка, а й вибіркоче буття. Повертається лиш утвердження, повертається тільки те, що може бути утверджене, повертається лише радість. Усе, що можна заперечувати і що може заперечувати, – все це відкидається в самому русі вічного повернення.

Проте цих обґрунтувань ще недостатньо, оскільки знаходимо й тексти, де Ніцше розглядає вічне повернення саме як цикл, у якому все повертається. Повертається те ж саме. Дельоз пояснює цей факт тим, що Ніцше є одним із мислителів, які драматизують ідеї. Він аналізує їх на різних рівнях напруги. Ідею вічного повернення Ніцше подає у двох версіях, одна з версій стосується хворого Заратустри, інша, навпаки, – одужуючого Заратустри. Хворим Заратустру робить саме ідея циклу. У цьому випадку вічне повернення – банальна і страшна гіпотеза. Банальна, оскільки відповідає природній, тваринній, безпосередній достовірності. Страшна – оскільки, якщо правда, що все повертається до того ж самого, то повинна повернутись і жалюгідна, маленька людина, а з нею нігілізм і реакція. Коли Заратустра одужує, він досягає нарешті радості вічного повернення, повністю його приймає. На думку Дельоза, урок вічного повернення полягає в тому, що негативне не повертається, вічне повернення – це відбір. Повертається тільки те, що утверджує чи вже є утвердженням.

Вічне повернення – відтворення становлення, але відтворення становлення – це також і продукування певного активного становлення надлюдини, дитини Діоніса й Аріадни [див.: 4, с.369]. У вічному поверненні буття постає як становлення, але буття становлення є тільки становленням-активністю. У становленні множинному, випадковому, на думку Ніцше, відсутнє заперечення; відмінність – це утвердження. Повернення – це буття відмінності, що елімінує негативне. Ніцше критикує все те, що, на його думку, спотворює філософію, передусім – це апеляція до сумління, яка в християнському контексті породжує відчуття нечистого сумління. Множинне, становлення, випадковість є об'єктами філософської радості. Повертається тільки радість, у якій одиничне, так само як і буття, і доконечність, радіють самим собі. Нешаслива свідомість поневолює людину стає пасткою для її волі.

Також Дельоз звертає увагу на те, що у Ніцше негативне згасає упродовж буття, припиняється робота протилежного й розпочинаються ігри відмінності. На прикладі Заратустри, який проходить через випробування негативним, Ніцше показує як негативне приходить до тієї точки, де воно буде переможене та подолане. Заратустра уособлює утвердження, дух утвердження як потенцію, яка перетворює негативне в модус, а людину – в активну істоту, яка хоче бути подоланою. Знак Заратустри – лев. Образом лева відкривається перша й завершується остання книга Заратустри. Але лев – це “ні”, яке стає творцем. Трансмутація проводить до того, що воля до влади перестає бути прикутою до негативного як до основи, вона виявляє своє невідоме обличчя, перетворюючи негативне на простий спосіб буття.

Дельоз аналізує і взаємини між Заратустрою та Діонісом. Заратустру можна трактувати як причину вічного повернення і батька надлюдини. Людина, яка хоче загинути, хоче бути подоланою – це предок і батько надлюдини. Руйнівник усіх пізнаних цінностей, лев священного “ні” готує свою останню метаморфозу: він стає дитиною. Вічне повернення володіє безумовним принципом, якому підпорядкований сам Заратустра; вічне повернення залежить від трансмутації. Проте трансформація більш глибоко залежить від вічного повернення – з погляду його безумовного принципу. Заратустра, підпорядкований Діонісові, він завжди перебуває нижче вічного повернення та надлюдини. Як зазначає Дельоз, справді, вічне повернення та надлюдина перебувають на перехресті двох генеалогій, двох нерівних генетичних ліній [див.: 4, с.374]. З одного боку, вони відсилають до Заратустри як умовного принципу, що постулює їх виключно гіпотетично, з іншого – до Діоніса як до безумовного принципу, який обґрунтовує їх аподиктичний і абсолютний характер.

У волі до влади Заратустра співвідносить негативне з утвердженням. Все, що є утвердженням, знаходить свою передумову в Заратустрі. В Діонісі воно знаходить свій безумовний принцип. Заратустра детермінує вічне повернення. Понад те, він детермінує вічне повернення до того, щоб воно продукувало свій наслідок, надлюдину. Але ця детермінація здійснюється тільки через низку умов, які знаходять свою крайню межу в левові, в людині, яка хоче бути подоланою, в руйнівникові всіх пізнаних

цінностей. Детермінація Діоніса має іншу природу, тотожну з абсолютним принципом. Лев стає дитиною, руйнування пізнаних цінностей робить можливим створення нових цінностей; але створення цінностей, “так” дитини, що грається, не здійснилися б за цих умов, якщо б вони водночас не володіли здатністю отримувати виправдання від більш глибокої генеалогії. І за словами Дельоза, не варто дивуватися тому, що будь-яке ніцшеанське поняття перебуває на перехресті двох нерівних генетичних ліній. Не тільки вічне повернення і надлюдина, а й також сміх, гра, танець [див.: 4, с.376]. Сміх, гра, танець, співвіднесені із Заратустрою, виявляють себе як потенції трансмутації, танець здійснює перехід важкого в легке, сміх – страждання у радість, гра у кості – трансмутацію низького у піднесене. Але, танець, сміх та гра в Діоніса постають уже на якісно іншому рівні, вони виявляються потенціями рефлексії та розвитку. Танець утверджує становлення і буття становлення; сміх утверджує множинне та єдине множинного; гра утверджує випадковість і необхідність випадковості.

Ніцшеанську філософію як філософію повторення Дельоз досліджує у праці “Відмінність і повторення”, та продовжує розробляти проблематику відмінності при аналізі поняття “складка” у праці “Складка. Ляйбніц і бароко”. Він відверто надає у своєму філософуванні перевагу відмінності, утверджує повторення відмінності. Осмислюючи поняття “відмінності”, як слушно зазначає А.Дьяков, Дельоз уникає класичних категорій “тотожності”, “подібності”, “аналогії” та протилежності”, він уважає, що відмінності не зводяться до чогось ідентичного, а тільки співвідносні одне з одним. Немає жодного критерію, який дозволив би оцінити “величину” відмінності між явищами. Це децентрована, рухлива сітка “номадичної дистрибуції” [7, с.538-539]. Такий шлях – це радикальна недіалектична позиція. З цього приводу Фуко зазначав: “Вивільнення відмінності вимагає мислення без суперечностей, без діалектики, без заперечення; мислення, яке визнає відмінності; утверджуючого мислення, інструментом якого є диз’юнкція; мислення багатоманітного – номадичної та розсіяної множинності, яка не обмежена й не скута подібністю; мислення, що не підпорядковується педагогічній моделі (обману готових відповідей), а такого, що атакує нерозв’язні проблеми – тобто мислення, зверненого до розмаїття особливих точок, які змінюють місце, одразу ж як тільки ми фіксуємо їхнє розташування, і які опираються та перебувають у грі повторень” [9, с.461].

Дельоз порівнює Ніцше з К’єркегором і Пегі: “кожному з них відповідає Завіт і Театр, концепція театру – і видатний персонаж цього театру як герой повторення: Іов – Авраам, Діоніс – Заратустра, Жанна д’Арк – Кліо” [5, с.17]. На думку Дельоза, у повторенні є і трагічне, і комічне. Повторення завжди з’являється двічі, один раз як трагічна доля, а другий – як комічний характер. У театрі герой повторює саме тому, що він відокремлений від сутності нескінченного знання. Це знання міститься у ньому самому, воно занурене в героя, діє в ньому, але як прихована річ, заблоковане уявлення. За Дельозом, відмінність між комічним і трагічним визначена двома моментами: природою витісненого знання – безпосереднім природним знанням, простими даними буденної свідомості, або езотеричним знанням. Звідси і спосіб, у який персонаж виявляється виключеним із цього знання, спосіб, завдяки якому “він не знає, що він знає”. Практичне завдання при цьому полягає в тому, щоб це знання представити як таке, що заповняє всю сцену, пронизує всі складники п’єси, які увібрали в себе всі сили природи та духу. але водночас герой не може собі цього уявити, навпаки, він повинен перетворити це в дію, зіграти, повторити.

Повертаючись до ніцшеанського вчення про вічне повернення, варто також звернути увагу на аналіз Дельозом ставлення Ніцше до науки у праці “Ніцше і філософія”. Він наголошує на тому, що проблема ставлення Ніцше до науки була поставлена невдало, її розглядали так, ніби воно залежало від теорії вічного повернення, так ніби Ніцше був зацікавлений у науці тією мірою, якою вона сприяла ідеї вічного повернення [див.: 4, с.112-115]. Насправді, на думку Дельоза, джерело критичної позиції Ніцше щодо науки потрібно шукати в іншому напрямі, навіть якщо цей напрям і відкриває перед нами певний погляд на вічне повернення. Ніцше вважав, що наука, маючи справу з кількістю, завжди передбачає зрівнювання кількостей, компенсацію нерівностей. Критикуючи науку, Ніцше ніколи не посиляється на привілеї якості стосовно кількості, він посиляється на привілеї кількісної відмінності порівняно з рівністю, привілеї нерівності з урівнюванням кількостей. У науці Ніцше заперечує наукову манію пошуків компенсацій, тобто науковий утилітаризм та егалітаризм і тому

його критика, за словами Дельоза, розгортається у трьох планах: проти логічної тотожності, проти математичної рівності, проти фізичної рівноваги. Зокрема, тенденція до редукції кількісних відмінностей засвідчує причетність науки до нігілізму, оскільки боротьба за заперечення відмінностей є частиною універсальної тенденції, спрямованої на заперечення життя, знецінення існування, прогноз теплової смерті та ін., внаслідок чого всесвіт занурюється в недиференційоване. Дельоз, розгортаючи думку Ніцше, намагається знайти в науці інструмент нігілістичної думки. Він зазначає, що наука, за своїм покликанням, розуміє феномени, виходячи з реактивних сил, та інтерпретує їх з цього погляду. Фізика реактивна тією ж мірою, що й біологія: і там, і тут речі завжди розглядаються крізь призму реакцій. “Тріумф реактивних сил – ось інструмент нігілістичної думки. А ще – це принцип маніфестації нігілізму: реактивна фізика – це фізика злопам’ятності, як і реактивна біологія є біологією злопам’ятності” [див.: 4, с.114].

Дельоз доходить висновку, що вічне повернення, за Ніцше, не є думкою про тотожність, це – думка синтетична, думка про абсолютно відмінне, і вона вимагає нового принципу за межами науки. Це принцип репродукції відмінного як такого, принцип повторення відмінності, тобто протилежність “адіофорії”. Ми не розуміємо вічного повернення доти, доки сприймаємо його як наслідок або приклад тотожності. Щоб зрозуміти вічне повернення ми повинні протиставити його тотожному, не єдине повертається у вічному поверненні, а саме повернення є єдиним. Бадью акцентує увагу на тому, що для Дельоза вічне повернення жодним чином не є принципом із розряду тих, що приписуються хаосу чи матерії, таємниця вічного повернення в тому, що воно і є самим хаосом, владою, яка утверджує хаос. “Повертається як жива вічність саме те, що будь-який порядок (актуальний порядок) завжди є тільки певним симулякром, і те, що Буття цього симулякра, яке утверджується повторно, є хаотичною взаємодією всіх віртуальностей усередині Єдиного”. “...Повертається не Єдине. Повертається те, що будь-який порядок і будь-яка цінність, які мисляться як перегини Єдиного, суть тільки відмінності між відмінностями, тимчасові розходження, глибинне буття яких є всезагальною взаємодією віртуальностей” [2, с.97].

Висновок. Дельоз пропонує оригінальну версію прочитання текстів Ніцше. Він акцентує увагу насамперед на вченні про вічне повернення, розкриває його значний евристичний потенціал. Діалектика (у платонівському чи гегелівському варіантах), на думку Дельоза, нездатна створювати нові способи мислення, оскільки розгортається у межах реактивних сил. Дельоз, продовжуючи йти шляхом Ніцше, знаходить альтернативні щодо платонівських і гегельянських методологічні засади філософування, ключовими термінами яких є “відмінність” і “повторення”, що дало йому змогу створити свою онтологію відмінності.

Література

1. Аронсон О. Игра случайных сил /О.Аронсон //Делез Ж. Ницше и философия. – М.: Ад Маргинем, 2003. – С.5-29.
2. Бадью А. Делёз. Шум бытия /А.Бадью. – М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», издательство «Логос-Альтера» /«Ессе Номо», 2004. – 184 с.
3. Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки /Ж. Делёз. – СПб.: АХИОМА, 2001. – 190 с.
4. Делёз Ж. Ницше и философия /Ж. Делёз. – М.: Ад Маргинем, 2003. – 392 с.
5. Делёз Ж. Различие и повторение /Ж. Делёз. – СПб.: ТОО ТК Петрополис, 1998. – 384 с.
6. Делёз Ж. Фуко /Ж. Делёз. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 172 с.
7. Дьяков А.В. Мишель Фуко и его время /А.В.Дьяков. – СПб.: Алетейя, 2010. – 672 с.
8. Рюс Ж. Поступ современных идей: Панорама новітньої науки /Ж.Рюс. – К.: Основи, 1998. – 669 с.
9. Фуко М. Theatrum . philosophicum /Ж. Делёз //Логика смысла. – М.: «Раритет»; Екатеринбург: «Деловая книга», 1998. – С.440-480.

Summary

Zadubrivska O. Postmodern Transformation of Nietzschean Ideas in G. Deleuze. The analysis of the postmodern transformation of Nietzschean ideas in the philosophy of Deleuze is made. His criticism of dialectic and the doctrine of eternal return terms of this methodological approach, as a repetition in particular are considered by the author. **Keywords:** eternal return, difference, repetition, dialectics, strength.

МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ІНТЕГРАЦІЇ НАУКИ І ЛІТЕРАТУРИ В ПОСТМОДЕРНІЗМІ

Проаналізовано низку значущих категорій постмодерністської філософії. Закцентовано увагу на взаємозв'язку наукового та літературного дискурсів за умов світоглядного релятивізму та методологічного плюралізму, на залежності між методологічними принципами і світоглядними імплікаціями постмодернізму. Ключові слова: постмодернізм, методологія, наука, дискурс, дисципліна, критика.

Актуальність. Значної ваги нині набуває переосмислення класичних уявлень про знання, науку та споріднені з науковим способи сприйняття дійсності в сучасний період, який нерідко означають як постмодерн. Вплив постмодерністського світорозуміння на соціокультурне середовище взагалі є дуже складним, але важливим питанням. У цьому контексті **метою** статті є спроба окреслити найзначніші методологічні принципи постмодерністської філософії, зокрема прояснення тих понять і принципів філософського напрямку, які стосуються вибудовування нової системи зв'язків між науковим і літературним дискурсами. Такі зв'язки є, звичайно, різноманітними, однак утвердження постнекласичної раціональності в науковому пізнанні вимагає пошуку дедалі новіших ефективних способів взаємодії науки і літератури в контексті постмодерного філософування.

Ці проблеми в загальному вигляді розв'язували такі дослідники, як В.Ільїн, Д.Кліпінгер, Д.Джоліф, Г.Лемберт, В.Лук'янець, С.Леш, М.Можейко та ін.

Важливе поняття постмодернізму, яке значною мірою визначає ставлення до знання, науки в межах цього напрямку – *дисциплінарність*. Воно визначається в постмодерністській методології як сукупність процесів і результатів, отриманих внаслідок структуризації, інституалізації, включення в соціальне поле теоретичних практик знання. Ці практики санкціонують і встановлюють певний унормований мисленнєвий порядок, який піддається процедурі легітимації, а, крім того, визначає види діяльності в конкретних предметних сферах, у різних галузях пізнання. В соціології науки дисциплінарність сприймається як уніфікуюча система наукових способів пізнання, в зв'язку з чим окремі науки здобувають статус самостійних дисциплін (починаючи від Аристотеля й аж до Гегеля). Також це поняття означає підпорядкованість окремих елементів соціальної структури встановленому порядку, діючим нормам, правилам, що забезпечує в кінцевому підсумку організованість, структурованість, очікуваність взаємодій у межах як статичної, так і динамічної функціонуючої соціальної системи. Тобто обмеження дисциплінарності лише сферою наукової діяльності неможливе. Хоча забезпечення реалізації дисциплінарності вимагає зовнішнього примусу та внутрішньої сприйнятності цих норм, через що вона може бути витлумачена як елемент теоретичних пізнавальних практик.

За посередництва дисциплінарних структур утілюється на практиці універсальний соціокультурний спосіб опрацювання знакової реальності шляхом поступової формалізації окремих фрагментів знання та їх своєрідного стискування через оформлення у вигляді абстрактних категорійних форм. До цього додається ще й опора на загальний, абсолютний принцип, який генерує та визначає істинність інформації, що підлягає теоретичному опрацюванню. Постать теоретика втілюється зазвичай в образах ученого, теолога і філософа. У цьому зв'язку О.Конт не даремно згадував про закон трьох стадій, які проходить цивілізація в своєму розвитку [див.: 4].

Перша – теологічна – коли природним явищам даються міфологізовані пояснення, що за змістом можуть бути віднесені до ненаукових і удаваних. Друга – метафізична, або філософська, під час якої стихійні ірраціональні пояснення попереднього періоду

змінюються абстрактними категорійними схемами. І тільки завершальна наукова (за термінологією О.Конта – позитивна) стадія виводить людське пізнання на якісно новий рівень, дозволяючи опановувати справжні причини процесів і явищ. Зміна цих стадій відбувається прогресивно, має закономірний характер. У результаті такого розвитку форм пізнання людиною дійсності саме наука проголошується в позитивізмі не просто вищою, а єдиною дисципліною, що ототожнюється з раціональністю як такою. Так сформувався сцієнтизм як пізнавальна і світоглядна настанова. У свою чергу, теза про рівнозначність різних пізнавальних практик ознаменувала перехід до неklasичних, а згодом і постмодерних підходів у трактуванні природи пізнання.

Тут доречно пригадати принцип доповнюваності в його деконструктивістському витлумаченні, поданому Ж.Дерідою. Згідно з ним, у процесі деконструкції усталених онтологічних структур, таких як першопринцип або первень, слід завжди налаштовувати на пошуках альтернативних моделей-замінників цих класичних категорій. Основними процедурами, потрібними для цього, стають розрізнення, розрив, призупинення, зрештою доповнення завдяки заміщенню наявних елементів новими.

Повертаючись до поняття дисциплінарності, зазначимо, що дисципліна в постмодерністській методології призначена для забезпечення контролю над спонтанністю дискурсу. Сам же дискурс є впорядкуванням повідомлень суб'єкта, виражених у письмовій та усній формах. Для дискурсу особливої ваги набувають навкололінгвістичні моменти, пов'язані з експресією, контекстом, загальним семіотичним полем тощо. В сучасній методології дискурс поступово замінює традиційні поняття, концепції, методології, теорії. Дискурсивні практики в своїй множині дають змогу охоплювати у мовленні події, розрізнені в часі та просторі, досягаючи тим самим синтетичного ефекту конструювання реальності. М.Фуко, який ввів у широкий обіг згадане поняття, безпосередньо пов'язував його з фактором владного впливу. Дискурс, отже, нерозривно пов'язаний з наявністю влади у мовця.

Дискурс є артикульованою формою об'єктивації змісту свідомості, яка регулюється домінуючим у тому чи тому суспільстві типом раціональності.

Постмодерністська парадигма "смерті суб'єкта" спричиняє висунення цього феномену на передній план, ба більше, надає йому фундаментального статусу. За М.Фуко, йдеться про те, щоб відняти у суб'єкта (чи в його заступника) роль якоїсь початкової засади і проаналізувати його як змінну й складну функцію дискурсу. В цьому контексті дискурс починає осмислюватись як самодостатня форма артикуляції знання в конкретній культурній традиції, безвідносно до яких би то не було значущих моментів, які привносяться з боку суб'єкта. Тому дискурс конституюється так, як може здійснюватися в автохтонному (так званому "анонімному") режимі, оскільки всі дискурси розгортаються «в анонімності шепоту». Отже, дискурс трактується постмодернізмом як самодостатня процесуальність.

Фуко фіксує такі типи можливих трансформацій дискурсивних практик: 1) деривати (внутрішньодискурсивна залежність), тобто трансформації, пов'язані з адаптацією або виключенням тих або тих понять, їх узагальненням тощо; 2) мутації (міждискурсивна залежність), тобто трансформації позиції суб'єкта, що промовляє, мови або відповідної наочності (зсув меж об'єкта); 3) редистрибуції (позадискурсивні трансформації), тобто зовнішні стосовно дискурсу, але не байдужі для його еволюції соціокультурні процеси. За М.Фуко, для конституювання типології дискурсів ні формальні, ні об'єктивні критерії не є прийнятними: «існують ... власне дискурсивні властивості або стосунки (граматики і логіки, що не зводяться до правил, як і до законів об'єкта), і саме до них потрібно звертатися, щоб розрізнити основні категорії дискурсів» [6]. За критерії класифікації дискурсивних практик Фуко обирає "ставлення до автора (чи його відсутність), так само як і різні форми цього ставлення", експресивна значущість

дискурсів, відкритість їх для трансформацій, способи відношення дискурсів, способи їх атрибуції та привласнення, способи адаптації цих дискурсів до традиції тощо.

Найважливіший методологічний висновок, до якого зводиться здійснена Фуко зміна ракурсу бачення процесуальності дискурсу, такий: на його думку, у сфері дослідження дискурсивних практик «більше немає змоги встановлювати зв'язки механічної причиновості чи ідеальної доконечності. Потрібно погодитися на те, щоб увести непередбачувану випадковість як категорію в аналізі продукування подій» [6]. Гостро відчуваючи відсутність такої теорії, яка б належно впорядковувала відношення між випадковістю і думкою та, загалом, брала б до уваги такий серйозний чинник, як випадковість, Фуко робить значний крок у створенні такої концепції, фіксуючи при цьому головний її зміст як введення в гуманітарне пізнання ідеї випадковості. Отже, в контексті дискурсивної аналітики Фуко в тканину філософської рефлексії постмодернізму входить експліцитна вимога введення в когнітивні процедури презумпції випадкової флуктуації. В цьому відношенні можна говорити, що, фокусуючи свою увагу на феномені дискурсу, постмодерністська філософія не задає особливого його бачення, але висуває вимогу руйнування традиційного дискурсу, фіксуючи потребу у формуванні неканонічних стратегій дискурсивних практик, які повертають суб'єкту його атрибут «суверенності», як це визначив Ж.Батай [див.: 3, с.78].

Важливим є ще один термін філософської концепції Фуко – *диспозитив*, який фіксує систему стратегічних орієнтирів цілевизначення, що імпліцитно задається характерним для того чи того соціуму комплексом «влада – знання», та постає матрицею конфігурування культивованих цим суспільством практик. Диспозитив імпліцитно конститується як ґештальтний інваріант типових для відповідної культури стратегій здійснення політичної та когнітивної практик і може бути виявлений при аналізі комплексу влади, що обґрунтовує цю культуру, – знання. Основою тут виявляється, за Фуко, «стратегічний імператив», який зберігає всередині кожної конкретної культури свою ідентичність, незважаючи на можливі ігри, зміни позицій, зміни функцій, які в процесі функціонування диспозитиву можуть мати місце. Статус його може бути представлений як принципово амбівалентний, причому це стосується як способу його існування, так і пов'язаних з ним відношень детермінації. По-перше, він конститується в рамках комплексу «влада – знання», будучи не стільки окремим його компонентом – разом зі знанням і владою, – скільки підставою спільності останніх. По-друге, система зв'язків детермінацій, в які занурений диспозитив, також може бути проаналізована з погляду його амбівалентності: з одного боку, диспозитив відтворює в своєму імперативі конфігурацію здійснення влади, що склалася в суспільстві, з іншою – сам, у свою чергу, стає глибинною матрицею конфігурування владних стосунків; він пов'язаний також із базовою стратегією типових для цього соціуму когнітивних практик.

Не об'єктивуючись до експліцитно сформульованого кодексу регламентації, диспозитив, проте, знаходить себе фактично в усіх типових для конкретного суспільства практиках, будучи фундаментальним їх регулятором і не допускаючи їх виходу за межі, задані наявним комплексом «влади – знання». Функціонування його в конкретних культурних сферах визначається такими його параметрами: 1) стратегічна природа; 2) векторна спрямованість дії; 3) силовий характер. Диспозитив реалізується в «певного роду відношеннях сили... раціональному та координованому втручанні в ці відношення сили, щоб або розвернути їх у певному напрямі, або блокувати їх, або стабілізувати» [6]. Специфіка здійснення цього регулювання залежить від конкретної ситуації та може безмежно варіюватися з погляду механізму своєї реалізації.

За Р.Бартом, упродовж останнього століття адекватні пошуки відповіді на те, що є література, «ведуться не ззовні, а всередині самої літератури, точніше, на самій її грані,

в тій зоні, де вона немовби прагне нуля, руйнуючись як об'єкт-мова і зберігаючись лише як метамова, де самі пошуки метамови стають новою мовою-об'єктом».

Згідно з постмодерністською парадигмою, якщо й можливо говорити про якийсь критерій адекватності (чи успішності) критики, то такою може бути не здатність розкрити твір, що запитує, але, навпаки, здатність якомога повніше покрити його своєю власною мовою. В цьому відношенні критика рішуче відмежована від читання, бо «читати – значить бажати твір, жадати перетворитися на нього; це значить відмовитися від усякої спроби продублювати твір будь-якою іншою мовою, крім мови самого твору» [1], тоді як перейти від читання до критики – значить змінити сам об'єкт жадання, значить забажати не твір, а свою власну мову. Найважливішим моментом критики постає, отже, те, що в її процесуальності може зав'язатися діалог двох історичних епох і двох суб'єктивностей – автора і критика, вважає Р.Барт. Понад те, саме формальний характер такої критики дозволяє їй охопити ті аспекти мовної сфери, які залишалися поза межами найформальнішої традиційної критики: визнавши себе «не більше ніж за мову (точніше, метамову)», критика, витлумачена в постмодерністському ключі, реально «може поєднати в собі... суб'єктивність і об'єктивність, історичність і екзистенційність, тоталітаризм і лібералізм» [1], бо конституювана критикою мова (метамова) «є продуктом історичного визрівання знань, ідей, духовних прагнень, вона є неодмінністю, з іншого ж боку, критик сам обрав собі цю неодмінну мову згідно зі своїм екзистенційним ладом, обрав як здійснення певної своєї невід'ємної інтелектуальної функції, коли він повністю використовує всю свою глибину, весь свій досвід виборів, задоволень, відштовхувань і вподобань» [там само].

У цьому відношенні критик у свою чергу стає письменником, але ж «письменник – це людина, для якої мова є проблемою і яка відчуває глибину мови, а зовсім не її інструментальність і красу» [1]. Через це «на світ з'явилися критичні роботи, що вимагають тих же самих способів прочитання, що й власне літературні твори, незважаючи на те, що їх автори є критиками, а зовсім не письменниками» [там само].

Саме в цьому контексті, на думку Р.Барта, можна говорити про формування «нової критики», єство якої добачається постмодернізмом у самій самотності критичного акту, який, – відмітаючи алібі, що надаються наукою чи соціальними інститутами, – утверджує себе саме як акт письма в усій його повноті. Для постмодерністської філософії вкрай важливо, що якщо твір через саму свою структуру володіє множинним значенням, то це означає, що можливе «існування двох різних видів дискурсу» щодо нього, тобто двох різних видів критик: 1) як «науки про літературу» чи «коментаря», що обирає своїм предметом «лише... якесь одне з цих значень», і 2) «літературної критики» або «нової критики», яка фактично «відкрито, на свій страх і ризик, бере на себе завдання наділяти твір тим або тим значенням» [див.: 4, с.434]. Отже, згідно з постмодерністським баченням ситуації, критика не є наукою, бо наука вивчає значення, критика ж їх проводить. Цей феномен займає, за оцінкою Р.Барта, проміжне місце між «наукою про літературу» і читанням: «"ту мову в чистому вигляді, якою є акт читання, вона забезпечує мовою, а ту міфічну мову, якою написано твір і яка вивчається наукою, вона забезпечує особливим (разом з іншими) типом мови» [1]. У цьому відношенні критика постає своєрідною пов'язуючою ланкою між різними стратегіями ставлення до тексту, які як у теоретичній перспективі, так і в наявній тенденції мають бути збережені в процесуальності письма як способу буття мови в якості самодостатньої реальності. Отже, «метою критики має стати не «розшифрування значення досліджуваного твору, а відтворення правил і умов вироблення цього значення» [там само], для чого критика (перш за все) повинна визнати твір семантичною системою, покликаною вносити у світ свідомість, а не якесь певне значення. В цьому відношенні фактично перед лицем книги критик перебуває в тій же

мовній ситуації, що й письменник – перед лицем світу, а ставлення критики до твору є відношенням значення до форми, вважає Р.Барт.

Так, саме поняття інтелектуала, доволі значуще в класичній західній традиції (оскільки там воно означало раціонального суб'єкта, власника інтелекту), істотно переосмислюється філософією постмодернізму, особливо – у працях Фуко. Постмодерністськи артикулююча фігура інтелектуала діаметрально протилежна класичному ідеалу грецького мудреця, єврейського пророка чи римського законодавця як визнаних носіїв універсально значущої істини. Як пише Фуко, в рамках класичної культурної традиції саме цей раціональний суб'єкт «тривалий час... брав слово – і право на це за ним визнавалось – як за тим, хто розпоряджається істиною і справедливістю. Його слухали – або він претендував на те, щоб його слухали, – як того, хто представляє універсальне. Іншими словами, у межах класичної традиції «бути інтелектуалом – це означало бути трохи свідомістю всіх» бо інтелектуал, промовляючи від імені логоса, «постає... фігурою, що індивідуалізувалася... самою універсальністю» [6]. Що ж до постнекласичної культури, то в її просторі «між теорією і практикою встановився новий спосіб зв'язку: інтелектуал не тільки не працює більш у сфері універсального, зразкового для всіх, а й стає «руйнівником очевидностей і універсальностей» [6].

За оцінкою Фуко, в межах культури постмодерну «роль інтелектуала полягає не в тому, щоб говорити іншим, що їм робити. За яким правом він став би це робити? Пригадайте, будь ласка, про всі пророцтва, обіцянки, розпорядження і програми, що були сформульовані інтелектуалами за останніх два століття й результати яких нам тепер відомі. Робота інтелектуала не в тому, щоб формувати політичну волю інших, а в тому, щоб за допомогою аналізу, який він здійснює у своїх сферах, наново запитувати очевидності та постулати...» [там само]. Ця фігура переосмислена в постмодерністському контексті, перш за все – у когнітивному плані. Постмодернізм зосереджує увагу на соціокультурному статусі інтелектуала як суб'єкта дискурсивного мислення та носія мови. Критерійною підставою віднесення (або не віднесення) того чи того суб'єкта до інтелектуалів є для постмодернізму його здібність (або, відповідно, нездатність) до відмови від стереотипів мислення, парадигмальних матриць бачення об'єкта, санкціонованих у цьому культурному контексті усталених інтерпретаційних стратегій. Іншими словами, у постмодерністській концепції інтелектуал фактично збігається із суб'єктом культурної критики. Не випадково, що відоме постмодерністське видання, засноване Ж.Батаєм у повоєнний період, називається «Критик».

Як зазначає Ж.-Ф.Ліотар, знання в постмодерністському розумінні вже є не тільки сукупністю денотативних висловлень. У це поняття включаються також різноманітні уявлення про способи виконання окремих дій, про набори компетенцій, що значно розширюють звичне поняття істинності знань як простої відповідності суб'єкта об'єктові. Знання вже не обмежується суто когнітивними характеристиками, ігноруючи інші важливі чинники позалогічного характеру: «Ліотар прямо поставив питання про постмодернізм у контексті вже не естетики, а проблем знання. Перехід до постмодерну в науках, зокрема, соціальних науках, був для Ліотара важливим чином пов'язаний з розвитком постіндустріальних «інформаційних суспільств», і цей перехід було позначено передусім змінами у способі, яким відбувалася легітимація знання» [5, с.114].

Характерним для постмодернізму є поняття *інтертекстуальності*, що передбачає одночасне, але й суперечливе сприйняття двох текстів, які існують у певній мережі стосунків, взаємодіючи між собою. Виявляється, всі тексти, маючи точки подібностей і розходжень між собою, включені в мережу суспільно-ідеологічних стосунків. Тому текст не може бути цілком автономним, позаідеологічним явищем. Якщо раніше текст сприймався як автономний завершений витвір, безвідносний не тільки стосовно зовнішніх обставин його створення, а й стосовно фігури автора, то постмодерністський

розрив автономії тексту започатковує якісно нові інтертекстуальні практики прочитання. Виокремлюють такі зміни, спричинені цим процесом: переміщення фокусу практики читання від гаданої «оригінальності» самого тексту до загальних міркувань стосовно природи літератури; безвідносність акту прочитання до біографії; визнання за читачем функції передачі всіх актів інтертекстуальності; впровадження ідеологічності тексту замість його одномірного прочитання [див.: 2, с.171-172].

З'являється у постмодернізмі також поняття *метакритики* як вивчення критичних ідеологій і практик з метою пояснення ідеологічних та інституційних аспектів різних читацьких методів. За допомогою метакритики визначається, які саме критичні системи найбільше підходять для аналізу конкретного текстового матеріалу. Суспільно-історичні, ідеологічні, інституційні виміри текстів, канонів прочитання і значень стали предметом вивчення багатьох постмодерністів. Вони вважають, що будь-який акт прочитання обов'язково має метакритичні наслідки. Важливими стають передумови введення тих або тих значень у тлумаченні текстів, обставин, за яких вони вводились і цілей, що ставилися при цьому критиками.

Постмодернізм відомий завдяки багато в чому домінуючій у ньому тенденції до деконструкції різних фактів, даностей, традицій. Але цей рух є насправді не таким однозначним. Якщо говорити про трактування літературних явищ у постмодернізмі, то можна зауважити два головні імпульси: «Згідно з першим, первісною метою теорії було відкинути ідею тотальності. Прихильники цього погляду розуміли структуру як поняття без «телоса» або суб'єкта-детермінанта, і часто надавали перевагу функції самої літератури як штучної чи глибоко рефлексивної форми репрезентації, через яку сама мова тлумачиться як історично та ідеологічно вмотивована. Другий імпульс був реалізований тими теоретиками і критиками, які розглядали цей деструктивний або риторичний підхід до мови, включаючи й історичний підхід інституцій та самої культури, лише як перший етап до відкриття іншої всеохопності, яка була пригнічена, відчужена та витіснена за межі історичної репрезентації» [2, с.245].

Висновок. Отже, дослідження взаємозв'язку науки і літератури в постмодерністських парадигмах приводить до підтвердження важливості детального вивчення природи ключових категорій постмодерну. Це пов'язано передусім із постмодерністським переключенням уваги із центральних, універсальних стратегій на фрагментарність, багатоманітність текстів, причому не лише в літературі, а й у науковій сфері культури. Це в свою чергу дозволяє відкинути або по-новому сформулювати базові категорії модерну.

Література

1. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика /Р.Барт. – М.: Прогресс, 1989.
2. Енциклопедія постмодернізму. – К.: Основи, 2003.
3. История философии. Энциклопедия. – Минск: Интерпрессервис; Книжный дом, 2002.
4. Конт О. Дух позитивной философии /О.Конт. – М: Директ-медиа., 2002.
5. Леш С. Соціологія постмодернізму /С.Леш. – Л.: Кальварія, 2003.
6. Фуко М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук /М.Фуко. – М.: А-cad, 1994.

Summary

Dutka L. Methodological Bases of Integration of Science and Literature in Postmodernism. The article contains an analysis of some meaningful conceptions of postmodern philosophy. It was paid attention on interconnection between scientific and literature discourses in the conditions of outlook relativism and methodological pluralism. Connection of methodological principles and outlook implications of postmodernism was examined. **Keywords:** postmodernism, methodology, science, discourse, discipline, analysis.

ЩО КЛИЧЕ НАС У МИСЛЕННЯ? (КОНЦЕПЦІЯ МАРТИНА ГАЙДЕГЕРА)

Гайдегерівську концепцію мислення проаналізовано в контексті питання “Що кличе нас у мислення?”. Стверджується, що сама напруга такого запитування, взятого в онтологічному розумінні, дає змогу вивести мислення як таке на рівень здійснення його сутності. Ключові слова: мислення, буття, забуття буття, затребування, використання, заклик.

Актуальність теми статті зумовлена тим, що мислення є одвічним предметом філософських запитувань, оскільки сама філософія постає способом піднесення питань про граничні засади людського буття у світі до рівня мислення. Гострота суперечностей, у яких постійно заплутується як людина, так і людство, зумовлена недостатнім рівнем розвитку мислення, втечею від нього.

М.Гайдегер у своїй концепції мислення відкриває нові ракурси природи мислення. З величезної когорти дослідників філософії німецького мислителя варто виокремити тих, хто найбільш безпосередньо торкався проблеми гайдегерівського розуміння мислення. Це, насамперед: Ж.Бюффе [2], В.Бібіхін [1], В.Пушкін [6], В.Конєв [4], О.Матвейчев [5], Ю.Разінов [7]. Проте аналітика суто гайдегерівського способу запитування про те, що кличе нас у мислення, на нашу думку, недостатньо представлена. Одразу слід зауважити, що саме в такій постановці питання концепція мислення Мартіна Гайдегера взагалі є *принципово новим* поворотом думки про мислення, його природу та призначення. Тому *метою* статті є зосередження уваги на специфіці гайдегерівського запитування “Що кличе нас у мислення?” з виявленням онтологічних засад як мислення, так і запитування про нього.

На перший погляд, немає жодних підстав для особливої ретельності продумування цього питання, адже так або так ми всі знаємо, що нас примушує мислити в розумінні «здійснювати певні інтелектуальні зусилля й акти». Що змушує нас мислити? В яких ситуаціях від нас вимагається включити інтелектуальний апарат, щось обдумати, “обмізкувати”? Особливо коли ми стикаємось з проблемами, коли нам треба розв’язати ту чи ту суперечність, а готових варіантів розв’язання в наявності немає. Тоді ми повинні проаналізувати ситуацію, певним чином переребудувати структуру, схематику своїх дій і знайти більш-менш адекватний розв’язок, який відповідає суті справи. Тут ми включаємо “кантівську” здатність судження, навіть не підозрюючи про існування такої людини, як Іммануїл Кант, і облаштовуємо свої справи. До речі, навіть у тварин (вищих) психіка як така та її інтелектуальний складник “включається” в роботу лише тоді, коли тварина потрапляє в такі ситуації, де їй явно не вистачає вроджених або набутих рефлексів, і треба здійснювати орієнтовно-пошукову діяльність (М.Шелер, П.Гальперін, О.Леонтьєв). Людина ж діє доцільно. Безпосередньо нею рухають бажання і потреби, які усвідомлюються як мета, що визначається ідеально, а для її реального визначення, тобто здійснення, досягнення, потрібне застосування певних засобів. Ось тут і включається людське мислення, щоб віднайти адекватні засоби – відповідні меті та наявній предметній ситуації. Вивірення цієї відповідності – справа мислення, яке перетворює форми, образи, схеми діяльності для того, щоб діяльність була адекватною, успішною, ефективною, відповідала суті справи. Якщо засоби відсутні, їх треба створити, отже, виникає проміжна мета, а для неї – свої засоби, і тут знову треба включати “здатність судження”, а не просто діяти автоматично за схемою, алгоритмом, уже набутою формою. Наукові дослідження як такі виникають та існують, виходячи з практичних потреб життєдіяльності людей, перетворення природи, використання її ресурсів, забезпечення життя, а в індустріальну та постіндустріальну добу основна практична потреба, яка

живить і рухає майже весь корпус інституалізованої науки, як відомо, – партикулярна і корпоративна потреба самозростання капіталу.

Отже, тут зрозуміло, що змушує людину здійснювати інтелектуальні дії. Звісно, не таке мислення цікавить Гайдегера, не про таке мислення, не про кмітливість він запитує. Сутність мислення німецький філософ добачає зовсім в іншому, відповідно формулює запитання: “Що кличе нас у мислення?”, – не примушує, змушує, а саме кличе, не просто мислити, а *у саме мислення*.

Гайдегер звертається до своїх слухачів: ми маємо стати на “шлях мислення, яке задумується над тим, що закликає мислити” [9, с.41]. “Запитання: ‘Що є тим, що кличе нас у мислення?’ – має своєю передумовою вже те, що мислення як мислення саме собою береє до уваги те, що кличе” [9, с.258]. Запитання стає ще більш гідним запитування за тієї умови, що ми йдемо назустріч тому, про що запитуємо, тобто наказу, що закликає, коли ми запитуємо, виходячи з цього неодмінного гідного запитування поля, ми мислимо. Адже мислення саме є шлях. Ми відповідаємо цьому шляхові тільки тоді, коли вже перебуваємо в дорозі [див.: 9, с.262]. “Ми вже повинні – у запитанні, що за попереднім ученням називається ‘мисленням’, – дорости до того, щоб дозволити собі віддатися *запитуванню* цього запитання. У цьому криється: ми повинні послати себе у той заклик, який закликає нас мислити за способом і манерою *λογος*. До того часу, доки ми самі собою не відкриємося цьому заклику й, отже, запитуючи, не відправимося в дорогу до нього, до того ми будемо залишатися сліпими стосовно долі нашої істотності. Зі сліпими ніхто не може вести мову про фарби. Але ще гіршим за сліпоту є засліплення. Воно гадає, що воно бачить і бачить одним-єдиним можливим способом, тоді як саме ця дуимка спотворює йому будь-який вигляд” [9, с.175]. Проте ми ще не є перед тим і ще не досягли сфери того, що з себе може бути осмислене в сутнісному порядку. Це, вірогідно, залежить від того, що ми, люди, до того, що повинно бути помисленим, на-вернені ще недостатньою мірою. Чи можемо, тобто чи здійснюємо ми це щоразу відповідним чином, залежить від того, чи “хочемо ми мислення, котре завжди кличе, щоб ми віддалися його сутності. Може бути й так, що ми хочемо віддавання занадто мало і занадто рідко” [9, с.151]. Самовіддача мисленню само по собі буває рідко і зберігається не багатьма.

М.Гайдегер стверджує: мислення мислить, якщо воно відповідає тому, що закликає мислити. Те, що закликає мислити, виказує себе у наш сумнівний час у тому, що “ми ще не мислимо”. “*Те, що закликає мислити, це те, що ми ще не мислимо*; ми все ще не..., незважаючи на те, що стан світу стає у прогресії дедалі більш су-мнівним” [9, с.35]. Оцей гайдегерівський рефрен: “Ми ще не мислимо” викликає багато запитань. На чому тут поставити наголос? Ми *ще* не мислимо, чи ми ще *не мислимо*? А можливо – водночас, і те й те? До речі, а *звідки ми про це знаємо*, що ще не мислимо? Де той еталон мислення, стосовно якого, порівнюючи з яким, ми здатні дійти такого маловтішеного висновку? Ми досить незграбно, погано, просто бездарно облаштовуємо свої справи, що й засвідчує наявність низькоякісного мислення? Чи в історичному поступі ми завернули кудись “не туди”, і це говорить про те, що ми погано мислимо? А звідки ми знаємо: туди чи не туди, а куди ж треба? Можливо, ми щось раніше знали, а потім забули, відвернулися від чогось і саме тому з нами щось таке відбувається, що ми втрачаємо самих себе? І саме тому не мислимо, правда – “*ще не...*”.

Послухаємо М.Гайдегера: твердження “ми ще не мислимо” не говорить, що ми *вже* чи *взагалі* не мислимо. “Ще ні” вказує, що ми, мабуть, уже давно “перебуваємо на шляху до мислення, і не тільки на шляху до мислення як образу дії, що практикується з деяких пір, але на шляху в мислення, йдучи дорогою мислення – таке твердження привносить певний спалах світла в те затьмарення, що і давить на світ, і практично привнесене у нього людиною. Щойно назване можна осмислити тільки тоді, коли ми цей дар не відкидаємо тим, що ми це, що радує, прекрасне, благодатне приймаємо лише за те, що обмежується почуттями та переживаннями, і залишається вдалі від подиху мислення. І лише тоді, коли

ми впустимо у себе таємниче і благодатне як те, над чим, власне, й дано замислитися, ми зможемо осмислити, як себе тримати перед зловісним, лицем самого зла” [9, с.49].

Тут варто звернути увагу на те, що Гайдегер у своєму тлумаченні мислення різко виступає проти розведення чуттєвого, переживального та раціонального, ментального. Його поворот – обернення мислення на емоційно-екзистенційне, точніше – *введення цього в мислення як його доконечного* – ні, не складника, а доконечного способу руху, існування його істотності. Ось чому – мислення є *благодаріння*. Прекрасне, благодатне мають бути внутрішнім виміром мислення, його дорогою, способом розгортання, без цього мислення скукожується до рацію. Екзистенціали стають своєрідними категоріями... Мислити не про екзистенціали, а *мислити екзистенціалами*.

“Що зветься мисленням? Що закликає нас до того, щоб ми мислили і як мислячі були тими, ким ми є? У те, що зветься мисленням (Denken), ми потрапляємо, коли намагаємося думати (denken) самі. Щоб подібна спроба вдалася, ми повинні бути готові вчитися думці (Denken)” [9, с.34]. І якщо ми запитання “Що називається мисленням?” чуємо так, що ми запитуємо: що є тим, що нас задіює в тому, що ми мислили? – то ми запитуємо про те, що рекомендує нашій істотності мислення і таким чином *запрошує саму нашу істотність увійти в мислення як у сховище*. А ми вже, стверджує Гайдегер, власне, не живемо в такому значенні слова “звати”. Тут не гра слів, – “істотність мови грає з нами”.

Саме слово “кликати” треба брати у не зовсім звичному значенні. Кликати у широкому розумінні означає: приводити у настрій, приводити на дорогу, що може відбуватися незримим і тому м’яким способом, і скоріше за все так і відбувається: “...у древньому слові ‘кликати’ править не вимога, а запрошення пройти кудись, у ‘кликати’ звучить момент допомоги і ходу назустріч” [9, с.45]. Кликати – це надавати, викликати, запрошувати прийти, вивести на дорогу, подарувати шлях. “Звати” означає, кажучи одним словом: “наказувати”, за умови, що ми це слово чуємо в його корінному значенні. Бо “наказувати” по суті передбачає: *не командувати* або розпоряджатись, а *рекомендувати, довіряти, надавати притулок, берегти*. Кликати – це звертатися рекомендуючи, запрошувати прийти й спрямувати кудись. По-клик означає: звертатися з закликом, хоча так, що сказане тут є передбачене, обіцяне. Кликати означає, закликаючи досягати прибуття й присутності.

Якщо нас щось кличе в мислення, то чи не виходить так, що те, що кличе, певним чином потребує нас, або спочатку просто м’яко кличе, щоб потім застосувати у своїх цілях, використати? І тут Гайдегер, розмірковуючи над ситуацією “кликати до”, “кликати у”, проводить філігранне, на наш погляд, розпізнання між *затребуванням* і *використанням* (застосуванням). «Затребування» зовсім не передбачає голого застосування. Застосування є лише різновидом і збоченням затребування. Коли ми, наприклад, маємо в руці річ, рука повинна примірятися до речі. У затребуванні лежить відповідність, що примірюється. Власне затребування не є ані голим застосуванням, ані також потребою. Просто потрібне застосовується із нужди деякої спонуки. Застосування і потреба завжди залишаються позаду власного затребування. Воно є рідко очевидним і взагалі не є справою смертних. У найсприятливішому випадку смертні освітлені світлом затребування.

Отже, те, що нас у такий спосіб закликає у мислення, може це робити, мабуть, лиш остільки, оскільки саме те, що кличе, саме собою використовує мислення. Те, що закликає нас у мислення й, отже, ввіряє нашу сутність мисленню, тобто, приховує, саме ж і використовує мислення, оскільки те, що кличе нас згідно зі своєю сутністю могло б бути осмислене і саме. Те, що нас кличе мислити, саме вимагає того, щоб воно завдяки мисленню було обслужене, зрощене, збережене. Те, що кличе нас мислити, дане для думки. Гайдегер розмірковує так: “Ми називаємо щось таке, що дане для думки, тим, що кличе мислити. Але те, що не тільки за випадком і в обмеженому щоразу відношенні сумнівне, а навпаки, те, що саме собою й, отже, давно і завжди дане для думки, і є абсолютно сумнівним. Ми іменуємо це тим, що закликає мислити. Те, що дане для думки, дар, яким воно нас обдаровує, є те ж саме, що воно саме, котре кличе нас у мислення” [9, с.150].

Що кличе нас думати? Якщо ми розгорнемо це питання, то воно запитує: звідки лунає до нас наказ думати? На чому заснований наказ, що закликає? Як він може нас задіяти для себе? Як досягає нас цей наказ? Як він доходить до нашої сутності, щоб вимагати від нас, з нашого боку, нашу сутність саме як мислячої? Якою є наша сутність? Чи можемо ми взагалі це знати? Якщо про це немає знання, то як нам ця сутність у такому випадку відкрита? Можливо, саме так, і тільки так, що ми по-кликані мислити? [9, с.242] – Ця низка гайдегерівських запитань утворює головний нерв його запитування. І тут у М.Гайдегера з'являється нова вимога: треба *полюбити* те, що звертається до мислення. Тобто, у питання знову вводиться екзистенціал. Щоб справді, по-справжньому мислити, а не просто обраховувати, вираховувати, обмірковувати, влаштовуючи свої дрібні суєтні справи, – щоб увійти *в стан мислення* (в ситуацію мислення), треба *полюбити* те, що дане мисленню, те, що мислиш, – адже ж воно до тебе звертається... Гайдегер ніби сам дивується стосовно безпосередньої близькості дієслів “думати” і “любити”: “Любов, прийняття покоїться в мисленні. Це здається дивним раціоналізмом, який засновує любов на мисленні” [9, с.45]. Проте все тут – чистісінька правда. Якось О.Лосєв в одному зі своїх інтерв'ю висловився, що мислити, думати – це буквально *обіймати предмет свого мислення думкою*. Обіймати – означає приймати, впускати у себе, у свою істотність.

Ось ми іноді кажемо улюбленій істоті: “Я цілу ніч думав про тебе”. В якому розумінні ми вживаємо тут слово “думати”, “мислити”? Навряд чи в розумінні “аналізу”, “дослідження”, накидання сітки категорій, розраховування схеми майбутніх учинків, дій, актів. “Думав про тебе” – не аналізував, не розкладав на елементи, здійснюючи “реконструкцію”, щоб потім сконструювати по-новому, – я тут взагалі нічого не конструював. Тут геть відсутня технологія та інструменталізм. “Думав про тебе” – значить, огортав тебе своєю думкою, а думка тут – не інтелект сам собою, не процедура суто ментальна, думка, – це вияв моєї цілісної істотності, яким я огортав свій “предмет”. “Думав про тебе” – значить *гостро відчував твою присутність* як присутність присутнього, як найприсутніше, найістотніше, найбільш буттєве з усього буттєвого, що тільки є можливим, – о ось цю присутність я вдячно приймав, впускав у свою істотність як найістотніше у мені самому. Думка і переживання тут невіддільні, і саме таким є те мислення, про яке говорить, до якого закликає і якому прагне навчитися разом зі своїми слухачами Мартін Гайдегер, весь час повторюючи, як заклинання: “Ми ще не мислимо...”.

Ми можемо тільки те, що нам бажане. Але, з іншого боку, ми “воістину можемо тільки Те, чому зі свого боку бажані ми самі, а самі ми в нашій істоті, бажані тим, що воно до нас звернене як те, що зберігає нас в істотності. Берегти означає власне: дозволяти пастися на вільному полі. Але те, що зберігає нас у нашій сутності, береже нас до тих пір, доки ми самі зберігаємо це зберігаючи. Ми зберігаємо його, коли не випускаємо з пам'яті” [9, с.34]. Те, що відсилає нас у мислення, надає нам, отже, те, що ми, виходячи насамперед з цієї вказівки, можемо мислити і відповідно до цього ми є мислячими. Усяке, що кличе мислити, *дається* думці. Проте цей дар може бути доступним лише тією мірою, якою це, що кличе мислити, *є* вже в самому собі даним для думки. Тому, і тільки тому, ми говоримо: найбільше за все дане для думки те, що ми ще не мислимо. Це означає: ми вже перебуваємо, а саме оскільки ми взагалі є, у відношенні до того, що дане для мислення. Проте ж ми ще не є мислячими при тому, що закликає мислити. Ми вже перебуваємо (знаходимося, знаходимо себе) у відношенні до того, що дане для мислення, але ще не мислимо. Саме тому й знаємо (відчуваємо), що ми не мислимо (не мислимо, як слід), тому що ми *вже є* у відношенні.

Питання “Що зветься мисленням?” запитує про те, що повинно бути осмисленим в особливо виділеному значенні, що воно нам, а не тільки собі, дає не тільки щось для думки, але те, що лише воно *передає нам мислення*, нам довіряє мислення як нашу сутнісну визначеність й, отже, у першу чергу раніше за все присвоює нас мисленню. Тож мислення – це наша і водночас не наша “властивість”. І це дуже цікаво: те, що кличе нас у мислення, передає нас мисленню, присвоює нас мисленню, вводить нас у мислення. Тобто, не тільки те, що треба помислити є дар, але й саме мислення як таке – теж дар.

Те, що ми ще не мислимо, впливає набагато більшою мірою з того, що це дане для осмислення саме відвертається від людини, і це відбувається вже давно. Як мисляча істота людина залишалась і залишається втягнутою в те, що дає себе для думки. І все-таки людина не зможе мислити по-справжньому доти, доки дане для думки відтягується в далечінь. Як ми можемо знати про те, що вислизає від нас? – Проте “самовідтягування не є ніщо. Відтягування та вислизання – це подія. Те, що відтягується і вислизає, може наступати на людину і вимагати її навіть істотніше, ніж будь-яке присутнє, що зустрічає і зачіпляє людину. Цю зачепленість дійсним охоче приймають за те, що становить дійсність дійсного. Проте зачепленість дійсним якраз може відрізати людину від того, що на неї наступає певно загадковим чином, – а саме – відступаючи людини, відтягуючись від неї. Подія відтягування може бути самим справжнім з усього настійно присутнього і тим самим нескінченно перевищувати актуальність усього актуального” [9, с. 40]. Те, що кличе мислити, відвертається від нас і, навіть коли вже відвернулося від людини. “Те, що таким чином відтягується, містить і розгортає свою власну, ні з чим не зрівнянну близькість” [9, с.103].

Стосовно всього цього хочеться пригадати слова Людвіга Фюєрбаха: “Хочеш знати, що я таке? Зачекай, коли мене не стане”. Те, що втрачається нами, віддаляється від нас – неминуче затребує нас його помислити. Адже коли у нас усе добре, ми актуально живемо у всеповноті буття і збування, ми не мислимо, нам не потрібно мислити, оскільки все вже тут і тепер з нами. Коли ми щось вельми істотне втрачаємо, – ось було, а тепер відокремлюється, воно, справді тягне нас за собою, тягне хоча б прощальний наш погляд, – і ми починаємо замислюватися, ми потрапляємо у *місце мислення*, у ситуацію думки. Ще простіше: коли у нас усе гаразд, ми ні про що серйозне не думаємо. Думати ж починаємо, коли опиняємось у ситуації втрати, *поразки*, розірваності, антиномії, суперечності. Казав же Гегель: “Заштопана панчоха краща за розірвану. Не так із самосвідомістю” [3, с.548].

А що ж від нас “відтягується”? – *Буття*. Саме його ми втрачаємо. А через що? У Германа Гессе є такі рядки, що починаються словами: “*Нам в бытии отказано всегда*”. А ось як завершується вірш: “*Осуществить себя, продлится – /Вот цель, что в путь нас гонит неотступно. /Не оглянуться, не остановиться. /А бытие всё так же недоступно*”.

Так чому ж буття нам недоступне? А саме через те, що нас спонукає, жене у життєву дорогу, визначає кожен наш крок *лиш одна* мета: здійснити себе і тим самим продовжити себе у цьому світі. Ми суцільно стурбовані *само-здійсненням*, само-реалізацією. Здійсненням – не буття, а себе, не буттєвого, а свого, рідненького. Ми прагнемо в буття (світ) внести, впихнути *свої смисли*, і ми суцільно байдужі та глухі до *смислів власне буттєвих*, до *буття як смислу*. Тому слова: “Нехай буде воля Твоя, не моя” – не для... і не про нас. Ми наполягаємо на своїй волі, – нехай буде воля моя, ось чому й душимось у суцільній сваволі, навіть не підозрюючи, що Геракліт Ефеський закликав сваволлю гасити швидше, ніж пожежу. – Доки ми так налаштовані, доки ми так – і тільки так – вчиняємо, то, зрозуміло, – буття нам буде *недоступним*, як і раніше. Доки не *зупинимось*, не *озирнемося* (озирнутися щоб обернутися), не *обернемося* (ми, нинішні, говорячи мовою Гайдегера, на це не здатні), буття недоступне. Доки не увійдемо в стан покаяння, грецькою – “метанойї”, *переміни ума*, – буття буде недоступне.

Іншими словами, Гайдегер нас, як і своїх слухачів, закликає до *переміни розуму*, тобто, до власне мислення. Переміни погляду на розум і власної переміни розуму, щоб зжитися з тим, що кличе нас у мислення. “Лише коли людська істота у події прозріння як осяяння ним відмовляється від людської сваволі і кидає себе назустріч світлу, що осяяло її, людина у своїй істотності починає відгукуватися на звернене до неї осяяння. Завдяки такій чутливості (рос. – *отзывчивости*) людина виявляється здатною у збереженій події світу поглянути як смертна в лице божественному” [8, с.357]. “Тому може статися, що водночас осягання саме цього забуття, тобто забуття буття, постане

як необхідність і стане необхідним і перед лицем цього забуття пробудиться мислення, що пригадує, котре думає про саме буття” [10, с.68]. У мислення нас кличе забуте нами буття, і настрої і спонука цього голосу виходять не ззовні, тобто не з якогось наявного сутнього, а з самого невидимого і неосяжного буття, котре ближче до людини, аніж усяка очевидність настирливого сутнього [10, с.256].

Отже, кличе забуте. У грецькому досвіді забуте є занурене у прихованість, причому так, що це занурення, тобто приховування, залишається прихованим навіть для самого того, хто забув забуте. “Говорячи точніше і в більш ‘грецькому’ розумінні, ми повинні сказати, що той, хто забуває, залишається прихованим для себе самого у своєму ставленні до того, що звершується, з тим, що потім, внаслідок цього звершення, означає для нас забуте. Той, хто забуває, не просто забуває те, що забувається, але разом і себе самого як того, від якого забуте вислизає. Тут здійснюється приховування, яке водночас захоплює забуте і того, хто забуває, тим не менше не скасовуючи їх” [9, с.158].

Гайдегер наполягає на тому, що “дане для осмислення всупереч усьому десь близько. Воно лише залишається заставленим давно вже для нас звичайними упередженими гадками, які тому такі міцні, що вони мають свою власну істину” [9, с.168].

Висновок. Отже, для адекватної відповіді на запитання “Що кличе нас у мислення?” потрібно весь час залишатись у силовому полі саме цього запитування, будучи всією своєю істотністю захопленим ним. Тоді розпізнання того, що “кличе”, стає тотожним зі станом мислення як такого, стає *вже* мисленням. У мислення нас кличе буття, котре весь час відтягується від нас (тому й кличе). Будучи *покликани* у мислення буттям, ми покликани *мислити буття*.

Література

1. Библихин В.В. Сила мысли /В.В.Библихин //Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время; [пер. с нем. Т.А.Баскакова при участии В.А.Брун-Цехового]. – М.: Молодая гвардия, 2005. – (Жизнь замечат. людей: Сер. биограф.; Вып. 956). – С.5-21.
2. Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером. В 4-х книгах. Кн. 3. Приближение к Хайдеггеру /Ж.Бофре; [пер. с франц. В.Ю.Быстров]. – СПб: Владимир Даль, 2007. – 357 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Афоризмы. Иенский период /Г.В.Ф.Гегель; [пер. с нем.] //Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1971. – С.530-556.
4. Конев В.А. Мартин Хайдеггер о мышлении: [електронний ресурс] /В.А.Конев //Философия культуры-96 – Самара: Самарский университет, 1996. – Режим доступу: file://localhost /
5. Матвейчев Олег. «Новое мышление» позднего Хайдеггера /Олег Матвейчев //Хайдеггер М. Что зовется мышлением?; [пер. с нем. Э.Сагетдинов]. – М.: Академический Проект, 2007. – С. 5–30.
6. Пушкин В.Г. Сущность метафизики: от Фомы Аквинского через Гегеля и Ницше к Мартину Хайдеггеру /В.Г.Пушкин. – СПб.: Лань, 2003. – 480 с.
7. Разинов Ю.А. От категорий к экзистенциалам: к проблеме экспликации форм неклассической рациональности в онтологии М.Хайдеггера [Слектронний ресурс] /Ю.А.Разинов. – Режим доступу: http://gzvon.pyramid.volga.ru/biblioteka/kafedra_filosofii/libph/konev/01/r2gl3.pdf
8. Хайдеггер М. Поворот /М. Хайдеггер; [пер. с нем. В.В.Библихин] //Время и бытие: статьи и выступления /М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – С. 553-558.
9. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? /М.Хайдеггер; [пер. с нем. Э.Сагетдинов] – М., Академический Проект, 2006.
10. Хайдеггер Мартин. Парменид /Мартин Хайдеггер; [пер. нем. А.П.Шурбелев]. – СПб.: Владимир Даль, 2009. – 283 с.

Summary

Voznyak V. What Calls Us Into Thinking? (Martin Heidegger's Concept). The article researches Heidegger's concept of thinking in terms of the question, "What calls us into thinking?". The author states that the very tension of such questioning taken in the ontological sense makes it possible to derive such thinking as to the actual level of implementation of its essence. **Keywords:** thinking, being, forgetfulness of being, requesting, use, the call.

ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ СМИСЛ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ (СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ)

Досліджуються архетипи людської екзистенції в умовах розширення глобалізаційних процесів. Аналізуються екзистенційні принципи людського буття, які визначають місце людини у глобальному планетарному соціумі. Ключові слова: екзистенційний вибір, гуманітарна інтервенція, антропологічна революція, цінності, ідентичність, космополітизм.

Постановка проблеми. Пошук об'єднавчого принципу для всього світу й у всі часи реалізовувався в найрізноманітніших формах. Передусім, у глобальній – через взаємні потреби: економічні, культурні, фінансові, станові тощо. Внаслідок цього ми маємо те, що *О.Пріцак* називав «Рах-Imperia», тобто військово-торгівельні об'єднання, яскравим прикладом чого була імперія вікінгів VIII-XII ст. Інший, ще більш вагомий об'єднавчий чинник – *ідейно-світоглядний*. Шляхи і методи його інституалізації відомі: світові релігії (буддизм, юдаїзм, християнство, іслам) не лише боролися за людські душі, а й давали їм просвітлення та змогу знайти істину. Внаслідок цього, за *С.Хантінгтоном*, світ розколовся на декілька великих цивілізацій. Саме це стало однією з вирішальних причин розколу та протистояння векторів «Південь – Північ», «Схід – Захід».

Регіональний вимір постає у двох контекстах. З одного боку, лідер регіону хоче і бажає (інколи навіть мілітарними потугами) нав'язати свої гуманітарно-ідеологічні цінності іншій світовій спільноті, з іншого – зберегти (включно з методами самоізоляції – Японія, Саудівська Аравія) свої власні цінності. У цьому контексті для кожної конкретної держави регіону постійно постає дилема «балансування» між цінностями «для себе» і цінностями «для світу» (згідно з *І.Кантом*). Нарешті, особистий екзистенційний вибір: чи відчуває себе кожна людина, кожний окремих індивід причетним до вселюдської спільноти. Іншими словами, які цінності в житті людини є домінуючими – родинно-кланові, з одного боку, чи універсальні (космополітичні) – з іншого. У цьому контексті особливої уваги заслуговує погляд на архетипи людської екзистенції, тобто спроба з'ясувати, чи є щось спільне у поведінці різних людей, різних культур і різних епох, оскільки саме врахування цього надбання людства і має стати підставою для формування глобальної системи цінностей, де полікультурність є «альфою» й «омегаю» взаєморозуміння.

Нарешті, особиста поведінка. Доказів впливу на сучасну геополітичну мапу світу достатньо: *А.Гітлер*, *Й.Сталін*, *М.Хрущов*, *Ш. де Голль*, *У.Черчілль*, *Д.Рейган* та інші. Але – це макрорівень. Бо ж існує Сміт, Кравченко, Іванов, Шульц, тобто прості люди. Вони стають заручниками цих лідерів і не завжди можуть їм опиратись. Але екзистенція цих людей не змінюється: політики – маніпулюють, люди – живуть. Тобто йдеться про ситуативні імпульси натовпу, які можуть спровокувати вибух громадянського настрою. Прикладів цьому маємо достатньо: розстріл Державної Думи Росії 1993 р., «кольорові революції» в Грузії, Україні, Киргизстані, сучасна Північна Африка та Близький Схід. У всіх випадках наслідок один: людина мусить робити вибір – (під зовнішнім тиском це неможливо, вона мусить прийняти запропоноване як істинне) «або» – «або». І в цьому вирішальну роль відіграє її внутрішня екзистенція. В епоху наростання глобалізаційних процесів ця проблема стає надзвичайно **актуальною**.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Екзистенційна філософія *М.Гайдегера*, *К.Ясперса*, *Ж.-П.Сартра*, *А.Камю* та їх послідовників першою почала претендувати на створення універсальної картини людського існування й осягнення смислу буття. Вони

виступали проти будь-якого субстанціалізму в розумінні людини, історії, соціуму. Представники екзистенціалізму відмовилися визнати наявність у людини певної незмінної природи і цим підкреслювали оригінальність своїх поглядів. Екзистенційний суб'єкт постає в них як антипод соціального, бо не отримує ніякої визначеності з боку суспільства, будучи носієм постійного самотворення та здійснення свободи. Людина в екзистенціалізмі постає істотою, що кожного разу наново переусвідомлює смисл історії, унікальність соціального буття, здійснення своєї свободи. Тому розв'язання глобалізаційних проблем соціального буття екзистенціалісти переводять у площину аналізу онтології людського існування. У зв'язку з цим їм доводиться надзвичайно складно розмірковувати про екзистенціальний смисл глобалізації, адже об'єктивні глобалізаційні процеси виглядають полярно протилежними внутрішньому світу людської екзистенції й відчуженими від нього.

Проблема екзистенційного смислу глобалізації в українській соціально-філософській думці частково висвітлювалася в контексті розв'язання питань національно-державної ідентичності, виявлення соціально-економічних імперативів глобального розвитку, пошуку оптимальних шляхів соціальної взаємодії (В.Андрущенко, Л.Губерський, В.Євтух, В.Кремень, С.Кримський, В.Крисаченко, М.Михальченко, М.Попович, М.Степико, А.Толстоухов, В.Шинкарук та ін.). У зв'язку з тим, що початок ХХІ століття позначився стрімким розвитком глобалізаційних процесів, які суттєво змінюють індивідуальне й суспільне буття людей, трансформують звичні параметри самовизначення особистості, утворюють нову світоглядно-ціннісну систему орієнтації, породжують нові екзистенційні відчуття та переживання, важливо екзистенційний смисл глобалізації розглянути детальніше.

Виклад основного матеріалу. Особливою сферою гуманітарного знання є проблема ієрархії гуманітарних цінностей. Іншими словами, визначення пріоритетності смислів, які вступають у співіснування, відтак – у конкуренцію одні з одними. Можливі два варіанти: співпраця та взаєморозуміння, – з одного боку, спротив і протистояння, – з іншого. Але в обох випадках це йде на користь обох культур, оскільки в контексті «взаємодії – протистояння» все одно відбувається обмін власними цінностями. Це, однак, не означає, що проблема зникла. «На жаль, – як зазначає А.Толстоухов, – згідно з розумінням глобалізації як вестернізації, зараз «доводити» своє право на існування національним країнам потрібно не тільки й не стільки у військовому чи політичному і навіть не в економічному плані, стільки у ціннісному аспекті... Глобалізаційні процеси призводять не лише до майнової нерівності між цілими націями – вони впроваджують нерівність ціннісну» [10, с.7]. В такому разі виникає конкурентне середовище, в якому відбувається не просто співіснування, обмін і взаємозбагачення різних систем цінностей, боротьба таких систем між собою, включно з елімінацією одних, або включення в домінуючу систему цінностей. Достатньо згадати такі феномени, як американізація, вестернізація чи советизація різних культур, щоб уявити масштаби подій цих процесів.

Особливу сферу глобалізації світу становить феномен так званої гуманітарної інтервенції. На прикладі американської зовнішньої політики, Генрі Кіссінджер вичленив низку умов, неодмінних для ідентифікації цього соціально-політичного явища: всеохопність і застосування згаданого принципу спрямовані на його реалізацію, дії повинні бути підтримані американською суспільною думкою; вони повинні бути схвалені міжнародним співтовариством і, зрештою, вони повинні враховувати історичний контекст [див.: 4, с. 287-288]. Прикладів американської гуманітарної інтервенції наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. вистачає з надлишком, до того ж оцінка їх нерідко буває діаметрально протилежною. Ось лиш окремі знакові події: акції в Косово, Іраку, Афганістані, Сомалі, експансія національних цінностей засобами мас-медіа, масової культури, інформаційний простір і «протискування»

бажаних для США рішень у різноманітних міжнародних і громадських організаціях тощо. Тому цілком логічний висновок про те, що доктрина гуманітарної інтервенції (універсального інтервенціоналізму) в її косівському варіанті «може з часом обернутися проти самих гуманітарних ідей» [4, с.297].

Внаслідок цього стає зрозумілим, що гуманітарній інтервенції потрібно протиставити інші механізми співіснування різних систем цінностей, з тим, щоб людська екзистенція була як мультипопулярною, так самоідентичною.

У такому разі на передній план виступає пошанування як людської екзистенції загалом, так і екзистенції кожного з нас. Нині «стало ясно, що на землі не можна збудувати рай, а можна тільки запобігти пеклу. Це значить, що всесвітньо-історична діяльність починає орієнтуватися не на досягнення загального щастя, а на обмеження деструктивних сил, боротьбу з демонізмом, протиприродним розгулом згубних сил [див.: 6, с.182]».

Ситуативна даність ієрархії цінностей і їх вплив на людську екзистенцію має багаторівневий характер: глобальний, цивілізаційний, етнокультурний, політичний, спільнотний, особистісний тощо. Надзвичайно важливо при цьому зберегти ідентичність кожного з них, але аж ніяк не за рахунок інших. Вилучення з життя людини бодай одного з них може мати негативні наслідки для неї. Прикладами може слугувати, з одного боку, космополітизм, за якого власна культура відходить на задній план, а з іншого – етнокультурна самоізоляція, при якій людина може опинитися за межами вселюдських цивілізаційних здобутків.

Означена проблема безпосередньо стосується й України. Її історична доля складалася так, що вся Україна загалом, а також її окремі частини зокрема опинялися під політичним і культурним тиском сусідніх країн – Золотої Орди, Московії, Польщі, Туреччини, Румунії, Угорщини та ін. Зазнає вона й сьогодні докільного тиску, особливо через інформаційний простір і масову культуру. Отже, потрібно знайти таку модель розвитку, яка б не утискувала власну культуру й не відмежовувала від світової. Як зазначає С.Кримський, «раціональна реалізація принципу пріоритетності загальнолюдських цінностей в практику українського державотворення та розвиток культури, передбачає не приниження національного надбання до загальнолюдського потенціалу. Тут агрегаційне розуміння соборності поєднання індивідуальних зусиль у колективі доповнюється принципом монадності, втілення та репрезентації колективного в індивідуальному [див.: 7, с.41-42]».

Гуманітарний вимір глобалізму не може не спиратись і не враховувати засадничі ознаки людської сутності та умов її реалізації. Причому це має здійснюватися з урахуванням індивідуальних особливостей, однак із застереженням не елімінувати її (особистості) універсальні риси. Академік В.Шинкарук вважав засадничими такі екзистенційні принципи людського буття, від утілення (чи не втілення) яких залежить сам феномен приналежності індивіда до космічної спільноти *Homo sapiens* [див.: 11]. Саме вони стають апріорними архетипами (критеріями) приналежності окремої людини до глобального планетарного соціуму.

Екзистенційний вимір людського буття передбачає передусім життя окремого індивіда, персони, оскільки знання такого роду властиве лише окремій особі. Це – її власне життя, наслідок розвитку, переживання, усвідомлення, передчуття, пошуку смислів, визначення мети та цілей існування тощо. В цьому контексті перед кожним конкретним індивідом постає можливість вибору: чи включити універсальні цінності у власні життєорганізуючі принципи, чи ігнорувати їх на користь локальних (особистісних) засад буття.

Світ наявного безпосереднього буття є невід'ємною та формотворчою сутністю вихідного буття людини. Саме цінності цього світу стають (або повинні стати) визначальними для всього подальшого існування індивіда. Однак можливі постійні

спілкування, взаємини, включно з конфліктними, з іншими ціннісними світами. У таких випадках може виникати як збагачення власного ціннісного світу (ресурсами) інших світів, або ж конфліктна взаємодія чи навіть їх неузгодження. Важливою підставою для подальшого неузгодження, нерозуміння чи навіть конфліктності кожного із світів є міра дотичності кожного з них до вселюдського надбання порівняно з унікальністю власних рис.

Цей світ виконує свою креативну функцію щодо конкретного індивіда у двох основних аспектах: з одного боку, це формотворчий первень у процесі етногенезу людини, а з іншого – адаптивне поле для сформованого індивіда, в якому він може (або не може) проявити й реалізувати свої сутнісні якості. І якщо в першому випадку йдеться про розширення повноти притаманного певному світові людського первня, то в іншому – про екзистенційну контактність двох різних світів, яка може бути як взаємозбагаченням носіїв різних культур, так і їхньою агресивною взаємодією. Перефразовуючи С.Хантінгтона, існують підстави припустити, що в такому випадку відбувається «зіткнення цивілізацій» на екзистенційному рівні, в духовних конструктах і стосунках конкретного індивіда.

Як наголошує академік В.Шинкарук, «час існування і час буття – різні часи [див.: 11, с.43]». У такому тлумаченні цього факту, – а він є атрибутом існування людини практично в кожній зі світових культур і цивілізацій – кожен індивід постає носієм водночас і універсальних (глобальних), і особистісних (локальних) цінностей. Час існування постає як власне життя, особиста діяльність, сукупність власних переживань, мрій, сподівань, прагнень і звершень. У цьому разі воно глибоко екзистенційне, і відповідальність за його проживання лежить на самому індивідові, так само як і результати його залежать, як правило, виключно від нього самого. Натомість, час буття має виражений культурний вектор, оскільки він включає не лише буття «тут» і «тепер», а й з'явлення «колись» і «десь». У свою чергу, категорія «колись» дихотомізується на взаємопов'язані і водночас взаємоспрямовані вектори – у «минулому» і в «майбутньому». У першому випадку буття індивіда як такого зумовлене й уможливлене всіма попередніми спадками і здобутками певної культури, завдяки чому він і постає як сама ця культура, а в іншому – як суб'єкт відповідальності за транспортування цієї культури в наступні часи, за її відтворення й творення смислового поля власної ідентичності.

Фундатор глобалізаційної думки Р. Робертсон, розмірковуючи над співвідношенням глобальності та локальності, запропонував розрізняти дві опозиції: глобальна інституалізація життєвого світу, з одного боку, й, з іншого – локалізація глобальності. У першому випадку йдеться про організацію та самоорганізацію локальних (регіональних) процесів, структур і взаємодій під впливом мегафакторів; у другому – про вплив локальних (регіональних) чинників і процесів на глобальні трансформації [див.: 8]. Власне кажучи, в цьому випадку окреслено не лише два вектори, а й два механізми забезпечення сумісності та взаємодотичності головних рівнів взаємодії гуманітарних цінностей у глобальному та локальному (національно-культурному) вимірах. В одному з випадків (шлях «згори донизу») йдеться про експансію (шляхом інтервенції, нав'язування, приєднання тощо) певної сукупності ідей, підходів, принципів тощо дедуктивним шляхом на окремі спільноти; в іншому – про бажання (потенціал) окремих культур «підвестися» зі стану одиничного (особливого), до статусу універсального. В обох випадках можливі сценарії розв'язуються шляхом подолання існуючих колізій, як толерантним, так і примусовим шляхами.

Індустріальна та постіндустріальна цивілізації вивільнили з природи могутні механічні, фізичні, хімічні, ядерні, термоядерні та інші сили. Людина поставила їх собі на «службу», до того ж не завжди на користь собі. Понад те, саме техногенне суспільство

створило безпосередні загрози існуванню людству, причому вони закорінені не лише в засобах масового знищення, а й в екологічних, соціокультурних, моральних та інших гуманітарних вимірах людського буття. Отже, постала проблема пошуку шляхів і методів розв'язання цієї проблеми, подолання контрверз та антиномій суспільства ХХ ст.

Визнаний фахівець у цій галузі П.Саух вважає, що «розв'язок цієї проблеми лежить на шляху «антропологічної революції», в результаті якої людство мусить взяти на себе систему зобов'язань і обмежень, що пронизують життя і будуть його регламентувати... Ця нова моральна система має стати загальнопланетною конституцією»...» [9, с.240]. Цей своєрідний «основний закон» життя людства, однак, визначально є суперечливою категорією. З одного боку, в межах існуючих вимог щодо національного законодавства, «основний закон» будь-якої держави є засадничим, політико-правовим документом найвищої міри обов'язковості, тобто неодмінним для регламентації життя суспільства – й, отже, для його виконання. З іншого боку, в такій інтерпретації, він є декларативно-дорадчою заявою, дотримання принципів якої покладається лише на добру волю держав, спільнот, етносів, індивідів тощо. Тобто в кращому випадку «загальнопланетна конституція» повинна розглядатися лише як заява «про наміри».

Після низки «антропологічних експериментів» ХІХ-ХХ ст. з їх невпинним і невблаганним нищенням довкілля (індустріальна цивілізація) та самого людського світу (світові війни, зброя масового знищення, масова культура тощо), в багатьох сферах життя, що знайшло своє відображення як у концептуально-світоглядному, так і практичному вимірі, «справедливо постає ідея так званої антропологічної революції, змістом якої має стати загальна переорієнтація на культуру як власне людський спосіб життя» [9, с.101].

Базовою підставою для гуманістичної орієнтації екзистенції людини є «Декларація прав людини», ухвалена Генеральною асамблеєю ООН на своїй третій сесії, що відбулася 10 грудня 1948 р. в Парижі, інших міжнародних ухвал, угод і домовленостей, які приймалися на розвиток Декларації. Внаслідок цього вдалося визначити гуманітарні функції держави, метою яких є підвищення правових гарантій прав і свобод громадян, розвитку духовно-інтелектуального потенціалу суспільства тощо. Для глобального суспільства базовими мають бути такі заходи: «Згідно з концепціями світового управління, головним показником розвиненості країни має стати рівень демократичних свобод. В умовах глобалізації свобода, демократія і верховенство закону мають бути захищені інституціональними системами, а також регулюватися за допомогою політики, права, моралі [див.: 3, с.91]».

Оскільки цим критеріям відповідає лише приблизно четверта частина країн світу, то вести мову про глобальне демократичне суспільство на сьогоднішній день не має підстав. Оптимізму додає, однак, та обставина, що існує стійка тенденція до демократизації дедалі більшої частини країн світу. Особливо це стало помітним у другій половині ХХ – на початку ХХІ ст. До того ж згадані вимоги щодо досягнення демократичних свобод стало імперативом діяльності переважної кількості міжнародних організацій.

ЮНЕСКО виступила ініціатором ідеї «гуманізації процесу глобалізації». Мова йде про «Середньострокову стратегію» ЮНЕСКО 2000 року. Гуманізація процесів глобалізації ставала своєрідним «антидепресантом», що нейтралізує негативні процеси, якими супроводжувалися всепланетні процеси політично-економічного, мілітарного, фінансового та іншого тиску одних країн (регіонів) планети на інші [див.: 2]. Національні культури, їх збереження, підтримка та розвиток проголошувалися своєрідним «імунологічним» щитом від нівелюючого тиску глобалізації на цивілізаційні цінності. Запропоновані принципи були не лише підтримані, а й розвинені та деталізовані в «Конвенції про охорону та заохочення форм культурного різноманіття» ЮНЕСКО [див.: 5].

Висновки. Чи може стати об'єднавчим чинником сучасного людства віртуальний варіант його розвитку? Модальність такого підходу лежить за межами об'єктивної

історії. Але якщо таке знання і такий підхід не можуть змінити минуле, то моделювання можливих шляхів розвитку чи інших намірів, засобів, шляхів дії тощо, які були в минулому, можуть постати потужним евристичним потенціалом для обґрунтування гуманістичної орієнтації дії в майбутньому. На прикладі феномену Олександра Македонського О.Єременко доходить такого висновку: «Коли в історії зароджується щось дуже значне, воно захоплює з собою у світ дійсності, нашарування, відблиски, частки можливого; воно не просто з'являється перед нашим поглядом в обрії різних можливостей, який якраз й існує попри його позірність» [1, с.139]. Іншими словами, нездійсненне стає моделлю розвитку майбутніх суспільств. До того ж, реальність здійсненого зазвичай є не завжди людською, а віртуальна можливість здійснення чогось іншого, постає, як правило, гуманною та людиновимірною. В цьому, очевидно, і постає явлення фундаментальної кантівської антиномії: «світ-сам-собою» і «світ-для-нас». Перший складник – то є даність буття, незалежна від бажання її мати; другий – наше бажання трансформувати його для нас у тому чи тому вимірі. В історичному практичному вимірі це означає перетворення його на ресурс – у пізнавальному, субстратному, споживацькому та інших аспектах.

Отже, глобалізація має виразні й водночас специфічні екзистенційні риси. Вони пов'язані з існуванням і діяльністю людини як родової біосферичної та цивілізаційної істоти. Біосферичний вимір полягає у збереженні довкілля проживання Homo sapiens та унеможливлення її (людини) самоелімінації. Цивілізаційний вектор орієнтує на вселюдські цінності, мультикультурність людства, толерантність і взаємодію різних культур, країн і народів. У своїй взаємодоповнюваності біосферний та цивілізаційний виміри є онтологічною підставою трансформації людства в реально єдине системне ціле, де можлива реалізація людської екзистенції.

Література

- 1.Єременко А.М. О виртуальности виртуальной истории /А.М.Єременко //Человек. – 2002. – № 3. – С.124-139.
- 2.Заключительный доклад целевой группы по анализу роли ЮНЕСКО в XXI веке «На пути мира и безопасности в XXI веке: задачи и возможности гуманизации процесса глобализации». – Париж: ЮНЕСКО, 2000. – 32 с.
- 3.Калиновський В. Шляхи посилення демократичних засад процесу глобалізації /В.Калиновський //Людина і політика. – 2003. – № 2. – С.89-92.
- 4.Киссинджер Г. Нужна ли Америке внешняя политика? /Г.Киссинджер; [пер. с англ.]. – М.: Ладомир, 2002. – 352 с.
- 5.Конвенция об охране и поощрении форм культурного разнообразия. – Париж: ЮНЕСКО, 2005. – 20 с.
- 6.Кримський С.Б. Запити філософських смислів /С.Б.Кримський. – К.: ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
- 7.Кримський С. Б. Колізії цивілізаційного вибору в посттоталітарній Україні /С.Б.Кримський //Філософсько-антропологічні студії 2000. Європейський вектор та основні цінності української гуманістики. – Істина. Правда. Життя. – К.: Стило, 2000. – С.37-43.
- 8.Robertson R. Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept /R. Robertson //Global Culture. – London, 1990. – P.15-17.
- 9.Саух П.Ю. XX століття. Підсумки /П. Ю. Саух. – [вид. 2-ге доп. і перероб.]. – К.: МП «Леся», 2009. – 284 с.
- 10.Толстоухов А. Україна і виклики постіндустріальної доби /А.Толстоухов //Політичний менеджмент. – 2003. – № 3. – С.3-12.
- 11.Шинкарук В.І. Методологічні засади філософських учень про людину /В.І.Шинкарук //Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. – К.: Пед. думка, 2000. – С.8-49.

Summary

Potuzhniy O. The Existential Sense of Globalization (Socially-Philosophical Aspect). In this article the archetypes of human existention in the conditions of expansion of the global processes are considered. The existential principles of human life which define a place of the person in the global planetary society are analyzed. **Keywords:** existention, existential choice, humanitarian intervention, anthropological revolution, values, identity, cosmopolitism.

ТРАНСФОРМАЦІЯ СОЦІАЛЬНОЇ ОНТОЛОГІЇ В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКОГО ОБҐРУНТУВАННЯ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ СОЦІОЛОГІЇ

Предметом аналізу є концепція екзистенціалістсько-феноменологічного філософського мислення, що ґрунтується на засадничих духовних цінностях, у зв'язку з філософським обґрунтуванням теоретичних засад екзистенційної соціології. Ключові слова: соціальна онтологія, мистецтво, наука, техніка, релігія.

Актуальність. Революційна хвиля, що котиться світом, викликає занепокоєння багатьох суспільств і політичних режимів, громадян і політиків, простих людей та вчених. Перша хвиля такої глобальної революційності припадає на другу половину 60-х років минулого століття, коли широкі верстви молоді західних країн виступали з вимогами демократизації та лібералізації громадського життя. На той час перевага консервативних настроїв серед політичної та наукової еліти західних суспільств пояснювалася протистоянням двох світових систем, очолюваних, з одного боку, Сполученими Штатами Америки, а з іншого – Радянським Союзом. Геополітичними міркуваннями пояснювались утиски свободи слова, думки, віросповідання, пересування, нищення духовного тла, яке б захищало індивідуальний та особистісний простір людського існування від тотального контролю з боку держави, панівних політичних та економічних верств суспільства. В цих умовах по обидва боки розділення світу на комуністичний схід і капіталістичний захід представники прогресивної інтелігенції проголошували відданість екзистенціалістським ідеям. З падінням радянської системи та перетворенням світу на однополярний панування, екзистенціалістські ідеї не втрачають своєї актуальності та продовжують надихати нове покоління в багатьох країнах світу, спонукаючи до боротьби, метою якої є побудова справжньої, а не удаваної демократії, що виходить з поваги держави до громадянина, суспільства до особистості. Тому не дивно, що в наш час саме арабський світ стає полем боротьби людини проти тоталітарної системи, оскільки гнітючі політичні та соціально-економічні умови життя людей помножуються тут ще й на релігійний пресинг, який щоденно зазнають громадяни цих країн. Наукова цінність екзистенційної соціології як напрямку соціології, що виник у 60-х роках XX століття в США, полягає в тому, що революційні процеси в цій науковій школі розглядаються не тільки в соціально-економічному контексті, як це відбувається в більшості класичних соціологічних шкіл, але також і в контексті процесів, які відбуваються в релігійному житті суспільства. Релігія як чинник соціально-політичного поневолення чи звільнення привертає широку увагу екзистенційної соціології. Ця проблематика є вкрай актуальною також і для сучасної екзистенційної соціально-політичної та економічної ситуації України.

Мета статті – висвітлення теоретичних і методологічних засад екзистенційної соціології, заснованої на широкому фундаменті екзистенціалістсько-феноменологічної та феноменологічної європейської філософської традиції.

Вперше поняття екзистенційної соціології для позначення системи теоретичних і методологічних уявлень про соціальне пізнання з'явилося в 1965 р. в статті *Едварда Тіріакьяна* "Existential Phenomenology and the Sociological Tradition". ("Екзистенційна феноменологія та соціологічна традиція") [8, с.674-88]. Екзистенційна соціологія, за твердженням автора, ґрунтується на екзистенційно-феноменологічній методології

дослідження соціальної реальності. Прихильність до феноменологічного методу виявляється у визнанні правильності розділення наук на науки про природу і науки про дух. Це розділення в XIX столітті було запроваджене Дільтеєм як обґрунтування доконечності використання різних методологічних підходів у пізнанні різних сфер дійсності. Відповідно, соціологія, за переконанням соціальних феноменологів, до яких Тіріакьян зараховує також і свого вчителя *Пітіріма Сорокіна*, відноситься до наук про дух. Це істотним чином відрізняє феноменологічне розуміння суті соціологічного методу від позитивістського розуміння соціальної реальності як фізичної реальності, пізнаваної за допомогою математичного апарату природознавства. Такого переконання дотримувався родоначальник соціології *Огюст Конт*. Екзистенційна соціологія у зв'язку з цим постає в самосвідомості сучасної науки як практика здійснення духовного буття в соціальній дійсності. Суб'єктивний реалізм Сорокіна є альтернативою позитивізму Конта та багато в чому безпосередньо пов'язаний з філософією Бердяєва. «Це дозволяє припустити, що саме Бердяєв уперше висунув філософське обґрунтування екзистенційної соціології» [7, с.316].

Потреба формального визначення суті методології дослідження у сфері наук про дух усвідомлюється як основна теоретична проблема філософії в роботах Рікєрта і Гусерля, кожен з яких по-своєму критично переосмислює філософську спадщину класичного ідеалізму. Екзистенційна феноменологія розвивається в цьому напрямі, формуючись як філософія методу, покликаного розв'язати проблему вибору адекватного способу пізнання духовних явищ. *До духовних явищ відносяться досягнення людського генія у сфері мистецтва, науки, релігії.* Сфера політики та економіки, як сфера матеріального соціального буття, в певному значенні, також виявляє залежність від духовних процесів, але не прямолинійно, що робить неможливим раціональне пізнання цієї залежності та логічну формалізацію впливу, що здійснюється духовними подіями на політичне та економічне життя суспільства. Тим самим, поряд з науками про природу та науками про дух, феноменологія формується як наука про методологію наукового пізнання в духовній сфері. Основними розділами феноменології стають логіка, гносеологія та онтологія. Фундаментальна проблема феноменологічної логіки зводиться до дослідження відношення між об'єктивністю знаку та суб'єктивністю значення. Увага феноменологічної теорії пізнання зосереджена довкола проблеми можливості абсолютизації або, навпаки, релятивізації істини. Феноменологічна онтологія покликана сприяти подоланню суб'єкт-об'єктної роздвоєності дійсності в науковому пізнанні та відкриттю єдності буття, але не в природному розумінні цієї єдності в первісній або повсякденно-звичній людській свідомості, а на основі абсолютного смислу. Проблеми феноменології в результаті виявляються зверненими до проблеми встановлення індивідуального та соціального змісту людського існування. На перехресті досліджень персональних і колективних мотивацій людської поведінки виникає соціальна феноменологія, що переживає в другій половині XX століття трансформації переходу до екзистенційної соціології, що акцентує основну увагу соціального пізнання на проблемі індивідуалізації та персоналізації соціального буття в індивідуальній людській свідомості.

Сучасна філософія як методологія наукового пізнання концентрується довкола завдання визначення сфери застосування універсального пізнавального методу для наук про дух, оскільки природничі науки, як міркували попередники феноменології, такі як Рікєрт і Гусерль, уже в працях Декарта і Ляйбніца отримали вичерпне філософсько-методологічне обґрунтування, тоді як неприродничі наукові дисципліни, навпаки, перебувають у невизначеному стані, не маючи у своєму розпорядженні власного наукового методу та покладаючись у своїх дослідженнях швидше на випадок і вдачу, ніж на логічно розрахований метод. Основна філософська проблема при цьому

полягає в тому, що трактуючи науки про дух як науки про культуру, в попередній феноменології, філософській традиції неокантіанства, сфера культури розглядається дуже широко, куди, крім прямо виражених духовних аспектів людської життєдіяльності часто зараховують також і явища, котрі не мають прямого стосунку до духовного життя. Рікерт з цього приводу стверджує, що «протилежність природи і культури, оскільки справа стосується відмінності обох груп об'єктів, справді лежить в основі поділу наук. Релігія, церква, право, держава, моральність, наука, мова, література, мистецтво, господарство, а також необхідні для його функціонування технічні засоби є, принаймні на певному рівні свого розвитку, об'єктами культури або культурними благами в тому розумінні, що пов'язана з ними цінність або визнається значимою всіма членами суспільства, або її визнання передбачається; тому, розширивши наше поняття культури настільки, щоб у нього могли увійти також і початкові рівні культури і стадії її занепаду, а крім того, також і явища, котрі сприяють або перешкоджають культурі, ми побачимо, що воно охоплює собою всі об'єкти науки про релігію, юриспруденцію, історію, філологію, політичну економію і так далі» [4, с.56]. Звідси видно, що невинуватене та непродумане змішання різних сфер людської практики й об'єднання всіх цих сфер як конкретні позначення загального поняття «культура» веде до того, що як культуротворча діяльність однаково може розглядатись і економічна діяльність біржового брокера, і робота художника над картиною, тому що як у тому, так і в іншому випадку людина залучається до процесу культурного життя. Але навіть елементарна логіка підказує, що діяльність зі створення продукції та діяльність із реалізації цієї продукції не є однаково цінними з погляду соціальної цінності. Праця спекулянта і праця робітника чи селянина хоча й визначені одним і тим же самим економічним контекстом, проте, відносяться до двох абсолютно різних рівнів соціальної оцінки праці. Те ж саме можна сказати й про істотну відмінність між науковим відкриттям або технічним винаходом, з одного боку, та впровадженням у серійне виробництво досягнень науково-технічного розуму, з іншого. Тут, очевидно, існують три принципово різні види людської діяльності, пов'язаної з творенням, відтворенням і розподілом результатів праці. Інноваційна сфера, в якій відбувається створення витворів мистецтва, наукових відкриттів, технічних винаходів, релігійних одкровень, представляє першочергову цікавість для філософії в зв'язку з тим, що в сфері відтворення та розподілу відбувається копіювання та поширення попередньо вже створеного, й отже це є онтологічно вторинні сфери організації соціального життя, існуючого в параметрах інерції. *Політика та економіка на цій підставі визначаються як інерціальні системи соціального буття.*

У філософії Гусерля розуміння завдань філософії як науки про метод пізнання феноменів культури виявляється не настільки виразно, як у філософії Рікерта тому, що Гусерль протягом усього часу своєї філософської творчості не залишає надію на створення універсального наукового методу, який був би однаково застосовним як у галузі пізнання природи, так і в галузі пізнання духу. Як зазначає С.Марсєв, одна з основних філософських ідей Гусерля полягає в тому, що потрібно «знайти метод, відповідний двом, здавалося б, несумісним вимогам: він повинен стати основою найстрогішої та “найабстрактнішої” науки, і він же повинен лягти в основу всієї духовної культури. У такий спосіб Гусерль намагається здолати дуалізм “наук про природу” і “наук про культуру”. Але якраз замах на такий всеосяжний монізм абсолютно не характерний для некласичної філософії і швидше личить якому-небудь Спінозі, аніж представникові філософії ХХ століття. І саме це породжує майже непереборні труднощі в розумінні філософії Гусерля, які посилюються тим, що за розв'язання настільки грандіозної проблеми він береться з непридатними засобами» [2, с.324]. Історія європейської культури розглядається Гусерлем як історія вдосконалення

методів теоретичного пізнання та залучення досвіду теоретичного мислення до розв'язання практичних проблем людського існування. В цьому полягає «своєрідність філософії, що розгалужується на нові й нові спеціальні науки.

Розглянемо її в зіставленні з іншими, існуючими вже в донауковий період культурними формами: ремеслом, агрокультурою, культурою житла і т.д. Все це класи культурної діяльності, до них відносяться й методи успішного виготовлення продуктів. Загалом же вони існували в навколишньому світі й раніше. З іншого боку, продукти науки, коли розроблені успішні методи їх здобуття, мають цілком інший спосіб буття, зовсім іншу часовість. Вони не псуються, вони не скороминущі: створюючи їх знов, створюють не щось схоже, в тому ж роді вживане; у будь-якій кількості повторень створюється стосовно однієї й тієї ж людини і будь-якої множини людей тотожне собі те ж саме, тотожне за смислом і значущістю... Одним словом, продукт науки не реальне, а ідеальне» [1, с.637]. У цьому Гусерль залишається непохитним прибічником класичного раціоналістичного погляду на предмет філософського пізнання, чим, власне, й пояснюється ставлення до нього з боку сучасних істориків філософії як до останнього класика європейської філософії. У другій половині XX століття послідовників гусерлівської віри в універсальний характер філософського методу вже не знайти навіть у середовищі найбільш послідовних прибічників феноменологічного руху. Всі вони зосереджуються на розв'язання методологічних труднощів гуманітарного знання як найбільш проблемної галузі сучасної науки. Особиста драма Гусерля як вченого в тому й полягає, що всі його філософські досягнення змогли послужити виключно розвитку наук про дух, наук про культуру, соціології, політології, культурології, тоді як сам він уявляв можливим застосування результатів своїх досліджень також і в природознавстві. Окремі ідеї Гусерля, пов'язані з лінгвістичною проблематикою, щоправда, мають певну цінність у програмуванні. «Метод опису абстрактних об'єктів належить до найбільш ефективних у науці, особливо сучасній. Ним користуються математика, фізика, він успішно «працює» в теорії та практиці програмування. Гусерль одним із перших у XX столітті ввів методику опису сутностей, прозорливо передчував, що методу належить велике майбутнє. Представляється, що для ряду сучасних дисциплін, де (як у концептуальному програмуванні) для роботи потрібні найбільш детальні описи абстрактних об'єктів, їх типів, видів і підвидів, логічних зв'язків, які пов'язують їх, була б дуже корисною найповніша експлікація гусерлівських розрізень у «сферах» виразів, значень, інтенцій значення, предметностей» [3, с.95]. Але це швидше виключення з загальної картини адаптації сучасною наукою досягнень інтенціональної та трансцендентальної феноменології, ідеї якої знаходять продовження в гуманітарному знанні, в той час як природознавство XX століття або взагалі виявляє тенденцію до відмови від філософського обґрунтування власних фундаментальних проблем, або задовольняється класичними раціоналістичними інтерпретаціями, логічно самодостатніми і такими, що не потребують феноменологічного і, тим більше, екзистенційно-герменевтичного доповнення.

Філософська постановка проблеми людського буття у феноменології здійснюється в перспективі розуміння смислу людського існування стосовно духовного буття, яке виявляється в людині, але не є власне людським досягненням тому, що завдяки залученню до духовних процесів відкриваються екзистенційні можливості радикального перетворення людини, по-перше, як індивідуальності, і, по-друге, як суб'єкта соціальної дії. Об'єктивно-ідеалістичний варіант феноменології, більшою чи меншою мірою відображений у працях Гегеля, Дільтея, Рікєрта, Гусерля, Шелера, Гартмана, Бергсона, Шардена, від суб'єктивно-ідеалістичного варіанту феноменології, представленого працями К'єркегора, Шестова, Бердяєва, Гайдегера, Бубера, Сартра, відрізняється перш за все розумінням духовного буття як субстанції

суспільної свідомості. Конкретно це означає, що відношення людського існування до імперативів духовного буття є соціальним відношенням, у зв'язку з чим єдиною можливим засобом досягнення духовних явищ оголошується пізнання розвитку суспільства в історичній перспективі через відтворення обставин розвитку культури в минулому. У свою чергу, представники суб'єктивно-ідеалістичної феноменології, або, як частіше кажуть, екзистенційної феноменології, закономірно піднімають питання про можливість такого неупередженого історичного пізнання, вільного від особистих теоретичних та емпіричних симпатій дослідників історії. Суб'єктивний чинник виявляється в тому, що одні події історії розглядаються як значиміші, а інші як менш значимі, або взагалі як такі, що не мають історичної цінності, але при цьому не визначеними та не проясненими залишаються об'єктивні підстави для проведення такого роду розглядів, оскільки цих об'єктивних підстав, просто кажучи, немає, та й взагалі, в принципі, не може бути. Особливо зрозуміло й прямо про цю методологічно непереборну складність історіографічного пізнання духовного буття та культури говорить Гайдегер: «Ще наявні залишки, пам'ятники, сполучення суть можливий “матеріал” для конкретного розкриття минулої присутності... Отримання, перевірка та підтвердження матеріалу не вперше лише дає хід поверненню до “минулого”, але вже має своєю передумовою історичне буття до минулої присутності, тобто історичність екзистенції історіографа. Остання екзистенційно обґрунтовує історіографію як науку аж до її непримітних, “ремісничих” прийомів» [5, с.394].

Висновки. Протистояння особи і суспільства, індивідуальних і колективних мотивацій є одним із необхідних моментів міжособової взаємодії. Це протистояння може виявлятися як у формі конфлікту, так і у формі гіперконформізму, соціальної апатії, байдужості до суспільного життя, неприйняття політичних, економічних і духовних орієнтирів, які визначають обставини суспільного буття. Якщо звернутися до теорії стратифікації П.Сорокіна, то можна стверджувати факт існування середнього класу суспільства, соціальні уявлення якого більшою чи меншою мірою ідентичні, зосереджені довкола певних загальних правил і цінностей у духовній сфері, принаймні, найбільш поширеного розуміння цих правил і цінностей більшістю населення певної країни, культурного регіону, цивілізації. Слід підкреслити, що мова в даному випадку йде не про середній клас як поняття соціології, а мається на увазі духовний середній клас, об'єднаний якимсь загальним рівнем духовного розвитку в сенсі розуміння та відношення до таких сфер духовного буття, як мистецтво, наука, релігія. Міра розуміння проблем, які пов'язані з обставинами віддзеркалення в суспільній свідомості духовних основ людського існування та залежності цього існування від стану буття самої суспільної свідомості, є визначальним параметром приналежності людини до духовного середнього класу, або до вищого духовного класу, або, навпаки, перебуває на найнижчих рівнях духовної стратифікації. У фундаментальному літературному творі центральною темою в зв'язку з цим є протистояння духовному середньому класу людини, приналежної до вищого духовного класу, і, як наслідок, конфліктні ситуації, що виникають у результаті цього та мають у тому числі соціальне значення. У цьому виявляється важливість завдання визначення об'єктивних критеріїв, за якими можна було б визначити приналежність тієї чи тієї конкретної існуючої людської особи до певної духовної страти. Але складність цього завдання є не менш зрозумілою, ніж її важливість. Адже, якщо в політичній сфері існує соціальна ієрархія чинів і рангів, а в економічній сфері існує ієрархія капіталів, то в духовній сфері об'єктивні критерії стратифікації суспільства не настільки очевидні, тому що це не матеріальна, а ідеальна сфера діяльності, яка, щоправда, може впливати і на соціальні обставини матеріального буття, але не прямо, а опосередковано. «Конкретні іпостасі соціальної стратифікації багаточисельні. Проте

все їх різноманіття може бути зведене до трьох основних форм. Економічна, політична та професійна стратифікація. Як правило, всі вони тісно переплетені. Люди, які належать до вищого шару в якомусь одному відношенні, зазвичай належать до того ж шару й за іншими параметрами, і навпаки. Представники вищих економічних шарів одночасно відносяться до вищих політичних і професійних шарів. Незаможні ж, як правило, позбавлені громадянських прав і перебувають у нижчих шарах професійної ієрархії. Таке загальне правило, хоча існує й чимало винятків. Так, наприклад, найбагатші далеко не завжди перебувають біля вершини політичної чи професійної піраміди, також і не у всіх випадках бідняки займають найнижчі місця в політичній та професійній ієрархії»[6, с.159]. Тому, хоча й існують соціальні інститути духовного життя суспільства у вигляді творчих спілок і об'єднань, науково-дослідних центрів, церковних організацій, проте, перебування людини, що конкретно існує в світі, в них та знаходження там на певному рівні ієрархії, ще не означає приналежність цієї людини до вищого духовного класу. Функціонери від мистецтва, науки та релігії тому не обов'язково мають бути геніальними художниками, вченими або проповідниками. Прямого та неодмінного взаємозв'язку тут немає. Але в політиці чи в економіці, на відміну від духовної сфери, такий взаємозв'язок є. Це означає, що неможливо бути геніальним політиком і при цьому не досягати вищих рівнів у політичній ієрархії, бути геніальним підприємцем і не досягати значного рівня матеріального добробуту. В духовній сфері, навпаки, можна бути геніальним вченим і не мати наукової посади або наукового звання, бути геніальним письменником і не мати можливості видавати свої книги, бути великим проповідником, але не посідати жодної значної посади в церковній ієрархії. Духовне буття саме тому й визначається як ідеальне, що матеріальних критеріїв соціальної стратифікації в духовній сфері не існує.

Література

1. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества /Э. Гуссерль //Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – М.: АСТ, 2000.
2. Мареев С.Н. Философия XX века: [уч. пособ. для высшей школы] /С.Н.Мареев, Е.В.Мареева, В.Г.Арсланов. – М.: Академический проект, 2001.
3. Мотрошилова Н.М. Анализ «предметностей» сознания в феноменологии Э.Гуссерля (на материале второго тома «Логических исследований») /Н.М. Мотрошилова //Проблема сознания в современной западной философии. – М.: Наука, 1989.
4. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре /Г.Риккерт. – М.: Республика, 1998.
5. Хайдеггер М. Бытие и время /М.Хайдеггер. – М.: Ad Marginem, 1997.
6. Сорокин П.А. Социология. Работы разных лет. 1920-1956 /П.А. Сорокин //Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992.
7. Титаренко С.А. Николай Бердяев: философское обоснование экзистенциальной социологии /С.А.Титаренко //Интелект. Особистість. Цивілізація: Темат. зб. наук. пр. із соц.-філос. пробл. Вип. 8 //голов. ред. О.О.Шубін. – Донецьк: ДонНУЕТ, 2010.
8. Tiryakian E. A. Existential Phenomenology and the Sociological Tradition /E. A.Tiryakian //American Sociological Review 30:674-88 1965.

Summary

De Long M. Transformation of Social Ontology in Terms of Philosophical Ground of Existential Sociology. The article considers existential-phenomenological philosophical reasoning concept. These reasoning is based on spiritual values. Conversion to the existential-phenomenological view of philosophical reasoning is related to philosophical thought is related to the ground of theoretical bases of existential sociologie. Keywords: Social ontology, art, science, technique, religion

АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИТОКИ ГЕРМЕНЕВТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ТА ЇЇ МЕТОДОЛОГІЧНІ МОЖЛИВОСТІ

Герменевтична філософія досліджується в контексті своїх антропологічних витоків, а також її методологічного потенціалу, пов'язаного з людиномірністю наукового знання.
Ключові слова: герменевтика, методологія, інтерпретація, антропологія, антропологічна філософія, феноменологія, гносеологія, суб'єктивізм, об'єктивізм.

У ХХ столітті герменевтична методологія стала досить поширеною і використовувалася для дослідження широкого кола проблем. Наприклад, елементи лінгвістично-герменевтичної методології в контексті ціннісної проблематики наук застосовували Дж.Агассі, В.Куайн, Л.Лаудан, В.Ньютон-Сміт, Г.Патнем. Сучасні дослідники Е.Бетті, І.Бутенко, С.Даштаміров, А.Ігнат'єв, Л.Іонін, І.Касавін, В.Малахов, О.Нікіфоров, Б.Новіков осмислювали соціологічні та комунікативні аспекти, а також евристичний потенціал когнітивних принципів герменевтики. У роботах В.фон-Врігта, А.Івіна, Є.Льєнкова досліджуються можливості герменевтики в осмисленні колективно сповідуваних уявлень і знання реального матеріального світу, маючи на увазі, що принцип "герменевтичного кола" передбачає наявність певного перед-розуміння.

Герменевтика як наука чи мистецтво розуміння пройшла складну еволюцію і після відмови її представників від універсалістських амбіцій 70-х років, дослідники прагнуть уточнити її цілі та завдання в рамках загального "інтерпретативного повороту" філософії. Так з'являється ідея "метагерменевтичного" проекту, націленого на розуміння самого розуміння [див.: 9]. Відтак, герменевтику варто розглядати не лише як спосіб наукового витлумачення текстів, а й як можливість інтерпретації будь-якої межової ситуації. Адже вона має справу з різними стосунками між тим, хто говорить, і хто слухає, між мовою і світом: висловлення сприймаються як вирази, по-перше, прагнень того, хто говорить; по-друге, міжособистісних стосунків; по-третє, об'єктивного стану справ. Окрім того, герменевтика не може ігнорувати і ставлення цього висловлення до системи мови в цілому. Коли той, хто говорить, висловлюється в межах соціального контексту, він взаємодіє не лише з наявним, а й з власними прагненнями та очікуваннями, з нормами і правилами світу соціальної взаємодії.

Для антропологів герменевтична інтерпретація розвитку наукового знання, вплетеного в соціально-культурний контекст, має особливе значення, – відзначає представник Київської антропологічної школи В.Загороднюк. "Завдяки цьому у поле їхнього зору потрапляють антропоморфні проєкції пізнання. До їх експлікації антропологія пізнання звертається для з'ясування ролі мови повсякденного вжитку, метафор, гумору вчених, інших царин наукового пізнання, від розгляду яких раніше абстрагувалися на тій підставі, що вони є нерациональними і дорефлексивними" [4, с.161]. Оскільки розуміння, витлумачення є умовами будь-якої комунікації – наукової, політичної, буденної тощо, то герменевтичне перетворення стає головним медіумом культури. Водночас щодо методологічного статусу герменевтики дослідники висловили певні сумніви. Навіть Гадамер заперечував проти її застосування як наукової методології і вказував, що проблема нерозуміння передусім виникає в ненаукових контекстах – у повсякденному житті, історії, мистецтві, літературі. Філософська герменевтика ставить своїм завданням прояснити незвичні процеси розуміння, а не систематичні підходи чи методи збору та аналізу даних. Герменевтика як діяльність, радше, є мистецтвом, аніж методом [див.: 10].

Інтерпретація філософського тексту залежить від низки умов, які можуть мати загальнометодологічний або світоглядний характер, а також від конкретної методики і техніки інтерпретації. "Лінгвістичний поворот", наприклад, пов'язує об'єктивний розум із поведінкою індивідів: для цього потрібно пройти через здібності, набуті індивідом у навчанні людським формам життя, адже тільки у цій формі вони утворюють

суб'єктивний розум. Ф.Шляєрмахер, виявив, що тексти від їх дослідника відокремлюють історична, культурна, мовна дистанції. А це створює бар'єри для їхнього "правильного" розуміння, усувати які й повинна герменевтика. Вона потрібна там, де ми маємо справу з нерозумінням. Отже, в такому аспекті герменевтика – це мистецтво розуміння, а не тлумачення. Самі тексти постають перед дослідником як "застигла мова", що є об'єктивованою, і звідси – метод дослідження текстів має бути діалогічним (передбачається діалог між інтерпретатором і автором тексту).

"Застигла мова", на погляд Шляєрмахера, має об'єктивну і суб'єктивну сторони. Об'єктивна сторона ("факт мови") є предметом граматичної інтерпретації, тут ми з'ясовуємо ставлення до мови так, як вона існує об'єктивно. А суб'єктивну сторону ("факт мислення") ми досліджуємо за допомогою психології, вважаючи мову похідною від її ініціатора. Розуміння, за Шляєрмахером, забезпечується взаємозв'язком цих двох моментів. При чому граматичний і психологічний складники повинні співвідноситися максимально ефективно [14, с.28-37]. Сама герменевтика, як і антропологічно зорієнтовані концепції ХХ століття, формують оригінальні методології та методики аналізу, специфікуючи дослідницький вектор наукового пошуку: в історичному, етнопсихологічному та культурно-еволюційному плані.

Інтерпретативна сутність філософських концепцій ХХ століття зумовлює взаємопроникність різних наукових ідей. Класичний еволюціонізм Л.Моргана зазнає критики та заміщується антиеволюційним емпіризмом Ф.Боаса, а вже у другій половині цього ж століття поступово відроджується еволюціонізм Л.Уайта, Дж.Стюарта, Е.Сервіса, М.Салінса. Дослідники переорієнтовують наукові парадигми з часткового аналізу локальних культур, які звернені в минуле, на дослідження культурно-історичного процесу та цілісного вивчення культурної еволюції, її універсальності та системності; домінанті історичного підходу минулого століття в новому часі протистоять логістична, структурно-функціональна та інші методології. А вже в 40-і рр. ХХ століття американський антрополог А.Кребер, обійшовши обмеженість історичного методу Ф.Боаса, визначив нове розуміння цивілізаційного розвитку, де переважають поняття реальної культури і культури цінностей, а в науковому аналізі – "стилістичний підхід" до її типології, а також еволюційного, "циклічного" розвитку цивілізації.

Герменевтико-феноменологічна методологія М.Гайдегера дозволяє наблизитися до засадничих основ людини, а саме до розуміння, що конститує особистісне буття і завжди передуює науковому поясненню. Для Г.-Г.Гадамера актуальними стали проблеми можливостей розуміння з урахуванням цілісного людського досвіду та життєвої практики, конструктивної ролі "часової дистанції" між створенням тексту та його тлумаченням, аналізу "події традиції" як присутності історії в сучасності, інтерпретації тексту з погляду смислової проекції на розуміння "суті", а не авторської реконструкції тощо, – тобто комплекс загальних проблем герменевтики, де мова є аргументом, посиленням, фактологічною апробацією методу, ідеї, а не самою ідеєю. У такий спосіб Гадамер критично осмислив попередню герменевтичну традицію, виявив у ній основні напрями та запропонував власний підхід [див.: 2, с.35-41].

Розвиваючи запропонований М.Гайдегером "онтологічний поворот герменевтики до напрямної лінії мови", Гадамер виокремив категорію "перед-розуміння" як найважливішу структурну одиницю такого підходу. "Перед-розуміння" – це сукупність передсудів, які визначають "обрій розуміння". Це поняття постає центральним. "Передсудом" не називають помилкове судження, в його понятті закладено те, що може бути оцінене позитивно і негативно. Традицію Гадамер вважав однією з форм авторитету. Вона пов'язує історію і сучасність. У кожен момент сучасності живі елементи традиції, які й були названі Гадамером передсудами.

Позаяк будь-яка традиція пов'язана з мовою, в ній виражається і нею певною мірою зумовлена, то найпершим предметом і джерелом герменевтичної рефлексії та герменевтичного досвіду є саме мова як структурний елемент культурного цілого. Основною проблемою тут постали труднощі визначення характеру прояву в мові передумов розуміння. Оскільки "все є у мові", то мова, на думку Гадамера, є світом, який оточує людину. Без мови неможливі ні життя, ні свідомість, ні мислення, ні почуття, ні історія, ні суспільство. Все, що пов'язане з людиною, знаходить свій відбиток у мові. Мова – не тільки "домівка буття" (М.Гайдегер), а й спосіб буття людини, її сутнісна властивість. Мова є умовою пізнавальної діяльності людини. Отже,

розуміння з модусу пізнання перетворюється на модус буття. А принципом і джерелом справжнього розуміння та взаєморозуміння є діалог, розмова.

Це переорієнтовує герменевтику як наукову дисципліну. Вона, з огляду на це, набуває ще більшої філософської значущості. Вона стає вченням про людське буття, своєрідною філософською антропологією. "Слова розповідають певну історію", – зазначив Г.-Г.Гадамер [2, с.23]. У новітній філософії цей вираз найадекватніше відображає всю складність оперування наявними поняттями. Адже філософські чи інші поняття, якими оперує дослідник, не належать ані самому дослідникові, ні його добі. Здебільшого вони належать до здобутків минулого, до тієї мови, яку нам зрозуміти, можливо, зовсім не вдасться, навіть знаючи про елемент емпатії та враховуючи вплив на кожну конкретну людину і людство загалом. Тобто в процесі пошуку нових знань людина опиняється в ситуації подвійного нерозуміння: з одного боку, вона не розуміє предмету дослідження; з іншого – мовних (змістових, категорійних) засобів, за допомогою яких його можна було б пізнати (описати).

Для подальшого розвитку герменевтичної методології особливо важливими є дослідження А.Вайтхеда, який розвинув учення про розуміння, яке, на його думку, може бути двоїстим. Якщо розуміння стану справ у цілому є складним, то можна окремо розглядати його чинники, синтез яких дає нам повну картину. Другий спосіб розуміння – сприйняття стану справ безпосередньо як цілого, без проміжних щаблів аналізу й незалежно від того, доступне воно аналізу чи ні. Перший спосіб є внутрішнім розумінням, другий – зовнішнім. Обидва вони перебувають у взаємозв'язку, передбачають один одного, але ними не вичерпується вся проблематика розуміння та герменевтики. Таке трактування розуміння, за задумом А.Вайтхеда, мало прояснити проблему співвідношення герменевтики (як частини методології) і науки. Явища можуть існувати, навіть не будучи реальними, отже, ці сутності досліджуються методами, що не є суто науковими, а за допомогою розуму. І особливість філософії саме й полягає в тому, що більша частина її досліджень пов'язана саме з розкриттям сутностей останнього роду. Відповідно, для філософії важливе значення має аналіз мовної структури. Якщо логічне доведення спирається на засновки, які є очевидними, що забезпечує при його демонстрації загальне розуміння, то у філософії така очевидність у явному вигляді відсутня і вона може спиратися на критерії цілевизначення.

Пізнавальний аспект герменевтики обмежується завданнями тлумачення. Саме такий підхід є характерним для філософії Г.-Г.Гадамера. Мова, на його думку, є місцем і способом розкриття істини буття. Цим же шляхом іде К.-О.Апель, прагнучи "синтезувати" аналітичну філософію з екзистенціалізмом. Натомість П.Рікьор прагне реабілітувати гносеологічно-рефлексивний аспект герменевтики. Він розвиває лінію суб'єктивістської парадигми, намагається з'ясувати зміст інтерпретуючої парадигми для соціальних і гуманітарних наук, що дозволило герменевтиці П.Рікьора претендувати на статус універсальної методології. П.Рікьор у концептах ідей герменевтики аналізує мову як сутність, що від самого початку втілює символічну функцію (за Е.Гусерлем). Тобто мова – вторинне розуміння реальності, але тільки у мові виражається залежність від того, що їй передусє.

Саме в названому аспекті онтологічна герменевтика, корелюючи проблему мови з сутністю існування, дозволяє зрозуміти існування до мови й аналізувати мову як засіб, за допомогою якого людина створює "другий світ". Характеризуючи проблему герменевтичного "конфлікту інтерпретацій", П.Рікьор виділив два способи його обґрунтування. Перший, представлений М.Гайдегером і Г.-Г.Гадамером – звернення до онтології розуміння, аналіз розуміння як способу буття, а не пізнання. У такому ракурсі онтологія розуміння заміщує епістемологію інтерпретації, тобто гносеологія визначає питання сутності буття, що існує як розуміння, а не методу пізнання. Інший спосіб обґрунтування – корелятивність онтології розуміння з епістемологією інтерпретацій – семантичних, рефлексивних, екзистенційних. Принаймні лінгвістична аспектологія, яка зумовила герменевтичний філософський дискурс, із розвитком його є лише складником інтерпретацій, синтезу герменевтичного знання з лінгвістичним аналізом, аналітичною філософією у прагненні осмислити функції культури. Відтак, сама філософія перетворюється на мистецтво інтерпретації навколишнього світу.

Основною проблемою універсальної методології П.Рікьора є діалектика пояснення і розуміння. Розуміння використовується як модель. Пояснення спирається

на гіпотези, що реконструюють зміст тексту як цілого. Обґрунтованість таких гіпотез забезпечується логікою. Шлях від пояснення до розуміння зумовлений специфікою тексту. При інтерпретації тексту має велике значення правильна методика формулювання питань. Вони повинні сприяти засвоєнню змісту тексту. Методику дослідження тексту за допомогою запитання П.Рікьор переніс на філософське знання.

Водночас у розвитку герменевтики відбуваються певні зміни, які призводить до розробки нового методу в історико-філософських дослідженнях. На противагу "історико-проблемному" опису історії, розробленому в межах неокантіанства, розвивається новий "історико-поняттєвий підхід". Виходячи з того, що справжнім місцем, топосом, у якому проявляється філософське мислення, є поняття, цей підхід висуває на перший план значення, розвиток і вплив головних уживаних у філософії понять. Філософські поняття важливі як своєрідні віхи, за допомогою яких можна, по-перше, зорієнтуватися в історії думки, а, по-друге, інтерпретувати вплив цих понять на сучасність.

Досліджуючи аксіоматику конкретних наук, герменевтика вводить у науковий дискурс значення, зафіксовані в особистому досвіді та інтенціях авторів, і співвідносить їх зі знаковими системами історичних культур. Незалежно від того, чи це вірш, чи це математична формула, чи взаємопов'язаний комплекс моделей та образів, вони можуть бути сприйняті як текст. Окрім того, не слід обмежувати герменевтичну філософію науки виключно мовною текстурою теорій. Вона може бути цілком адекватно пов'язана із герменевтичною проблематикою філософії науки, з концепцією "особистісного знання" М.Полані та теорією "нормальної науки" Т.Куна.

У контексті проблеми розуміння зв'язок наукової норми з культурно-історичними архетипами, з образно-символічною системою мислення та різноманітними семантичними аспектами теорії інформації дозволяє говорити про значний герменевтичний потенціал нормативної свідомості, який потребує всебічного дослідження в епістемології та філософії науки.

Нового значення у філософському доведенні набувають лінгвістичні дані, мова як репрезентативна форма людської свідомості, пізнання, інтелектуального конструювання світу. Теоретичні засади й аргументація сучасної герменевтики спираються на філологію як базисну науку про слово. В.Гумбольдт проблему розуміння – центральну для герменевтики – розглядав у контексті окреслення основних функцій мови, а саму мову як "орган внутрішнього буття людини" і водночас – посередника між мислячими суб'єктами. Головними в названому ракурсі стають проблеми обґрунтування інтерпретації, її нормативних принципів і, відповідно, виокремлюються типи інтерпретації – граматичний, психологічний, історичний, які розвинулися пізніше в аргументи від дослідницької парадигми загальної теорії розуміння, що має філософський статус (Ф.Шляєрмахер), і визначає герменевтику як "органон наук про дух" (В.Дільтей). Відтак усі відомі формули логічних операцій не є адекватними об'єктові пізнання методами, оскільки лише інтерпретація стійких, фіксованих, відтворюваних форм цивілізації дозволяє зрозуміти темпоральність життя.

Розвиток герменевтики Г.Гадамер вбачає в рамках "онтологічного повороту герменевтики до мови", на який вказував ще М.Гайдегер. Оскільки будь-яка культурна традиція нерозривно пов'язана з мовою, в ній виражається і певним чином зумовлена, найпершим предметом і джерелом герменевтичного досвіду є саме мова як структурний елемент культурного цілого.

Г.Шпет прагнув поєднати феноменологію з герменевтичним підходом, аби з'явився новий єдиний метод із функціями осмислення та інтерпретації. Але універсалізація герменевтики як філософської методології наштовхується на онтологічну перепону. Б.Марков вказує на зміну комунікації, яка відбувається саме зараз. Епоха написаного (надрукованого) тексту закінчується, і засобом передачі інформації є вже не поняття, а образи і звуки – саме те, від чого завжди абстрагувалася класична філософія мови. Рефлексія щодо внутрішнього значення знаку вже не настільки актуальна. Відтак, жодним чином не применшуючи вагомих результатів діяльності герменевтики, варто відзначити, що коли розуміння зводилося до поняттєвості та зрозумілості, воно

виявилось однобоким. А сам герменевтичний поворот у минулому столітті був викликаний протестом проти сцієнтизації філософії. Тому сучасна герменевтична рефлексія зорієнтована дещо інакше – вона прагне досліджувати не просто знак, а образи і звуки. Герменевтика трансформувалася з мистецтва тлумачення текстів (здебільшого релігійних) на повноцінну систему, здатну глибше й ретельніше інтерпретувати всі тексти і повідомлення, що супроводжують людське буття.

Оскільки однією з форм реалізації та функціонування філософського знання є текст, а його багатозначність стає предметом філософської герменевтики, загальна парадигма герменевтичних пошуків реалізується в антисцієнтистському напрямі, проте не як проста відмова від наукової методології, а як вимога доповнення дослідження суб'єктивістськими компонентами.

Висновок. Герменевтика, як і всі наукові напрями, через зміщення методологічних стандартів ХХ століття відчувала проникнення людинознавства та антропологічної переорієнтації. Вона змушена враховувати і світоглядні настанови, і вселюдські цінності. Понад те, вона сама собою постає не як об'єктивне тлумачення різноманітних текстів, а як інтерпретація тексту, тлумача й обставин, за яких цей текст створювався та тлумачився. Можна стверджувати, що синтез герменевтики і феноменології спонукав до того, що герменевтика аналізує розуміння, будучи фактично філософією розуміння, а феноменологія аналізує його зміст і методи, досліджує природу ідеального світу, виявляє сутність свідомості. Синтез цих напрямів в одній філософській парадигмі має у своєму розпорядженні дуже широке предметне поле й універсальний методологічний апарат.

Література

1. Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе [Електронний ресурс] /Э.Бетти. – Режим доступу (станом на 2009 р.): http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/doksa/2006_10/367-390.pdf
2. Воскобойников А.Э. Бессознательное и сознательное в человеке /А. Э. Воскобойников. – М.: Институт Молодёжи, 1997. – 202 с.
3. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного /Г.-Г. Гадамер. – М.: Искусство, 1991. – 420 с.
4. Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного /[Андрос Є.І., Загороднюк В.П., Хамітов Н.В. та ін.]. – Київ: Фенікс, 2010. – 352 с.
5. Дильтей В. Наброски к критике исторического разума /В.Дильтей //Вопросы философии. – 1988. – №4. – С. 135–152.
6. Ильенков Э.В. Диалектика и герменевтика /Э.В.Ильенков //Современные концепции диалектики: Критические очерки. – М.: Наука, 1987. – С.133–163.
7. Каган М.С. И вновь о сущности человека /М.С.Каган //Отчуждение человека в перспективе глобализации мира: [сб. статей]. – СПб.: Издательство «Петрополис». – 2001. – Выпуск I. – С.48–67.
8. Кун Т. Структура научных революций /Т.Кун; [пер с англ., сост: В.Ю.Кузнецов]. – М.: ООО "Издательство АСТ", 2003. – 605 с.
9. Марков Б.В. Философская антропология /Б.В.Марков. – СПб.: Лань, 1998. – 234 с.
10. Овчаренко В.И. Классический и современный психоанализ /В. И. Овчаренко. – М.: Академический проект, 2000. – 622 с.
11. Полани М. Личностное знание: На пути к посткритической философии /М.Полани. – М.: Прогресс, 1985. – 344 с.
12. Рикёр Поль. История и истина /Поль Рикёр. – СПб.: Алетейя, 2002 г. – 400 с.
13. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления /М.Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
14. Шлейермахер Ф.Д. Речи о религии к образованным людям ее презиравшим; Монологи /Ф.Д.Шлейермахер; [пер. с нем. С.Л.Франка]. – СПб.: АО "Алетейя", 1994. – 333 с.
15. Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы /Г.Г.Шпет //Контекст. Литературно- теоретические исследования. – М.: Наука, 1991. – С. 215–255.

Summary

Tsyntyla O. Anthropological Hermeneutic Origins of Philosophy and Its Methodological Possibilities. Hermeneutic philosophy is examined in terms of its anthropological origins as well as its methodological potential associated with human dimension of scientific knowledge. **Keywords:** hermeneutics, methodology, interpretation, anthropology, anthropological philosophy, phenomenology, epistemology, subjectivism, objectivism.

ГЕРМЕНЕВТИЧНІ АСПЕКТИ ПРАВОРОЗУМІННЯ

Досліджуються різні аспекти герменевтичного підходу в науковому правознавстві.

Ключові слова: герменевтика, інтерпретація, правознавство, праворозуміння, філософія права.

Засобом забезпечення розвитку правознавства є розв'язання проблеми праворозуміння. **Актуальність** цієї теми зумовлена й тим, що у правовій науці сьогодні ще не вироблено єдиної позиції щодо розуміння самого поняття права. Безперечно, право є одним із важкодоступних об'єктів пізнання і здебільшого визначається як інструмент держави, засіб здійснення політичних цілей: це складний світ, багатогранна реальність з власними закономірностями, своїми настановами і логікою розвитку, що відрізняє його від інших сфер людського буття.

Праворозуміння становить герменевтико-мисленнєвий процес побудови та перевірки інтерпретаційної гіпотези стосовно можливості відображення поняттям права одного чи декількох явищ, а також результат цього процесу. Герменевтичні дослідження виявляють механізми, за представництва яких праворозуміння, а також відповідні чинники впливають на правотлумачну практику суб'єктів державно-юридичного регулювання.

Праворозуміння є центральним поняттям у загальній теорії права. Воно привертає увагу сучасних українських і зарубіжних дослідників – В.Бабкіна, В.Бачиніна, М.Братасюк, В.Дудченко, О.Костенка, В.Кравця, М.Цвіка, С.Карвацької, Т.Дудаша, С.Алексєєва, М.Байтіна, Н.Желєзної, В.Казимірчука, Е.Кузнєцова, Н.Лумана, В.Нерсисянца, В.Попова та інших. Але потрібно виокремити й праці вчених, які досліджували саме герменевтичні аспекти праворозуміння та певні проблеми юриспруденції. Це, зокрема, такі науковці, як А.Бернюкова, М.Блажєвич, І.Блажєвич, А.Кауфман, А.Козловський, І.Малінова, О.Мережка, О.Овчиннікова, П.Рабінович, П.Рікер, О.Скакун, В.Суслова. Проте навіть наявність такої великої кількості вчених не дає підстави стверджувати, що в загальнотеоретичному правознавстві було повною мірою досліджено герменевтичні підходи до процесу та результату правопізнання. З численних проблем праворозуміння ми виокремлюємо ті, що є найбільш малодослідженими, зокрема питання про сутність праворозуміння, трактовану з позицій герменевтичного підходу. Справді, найбільш ефективною методологією в даний час є загальна теорія розуміння – герменевтика.

Застосування герменевтики в юридичних дослідженнях не є новим. Герменевтика як метод тлумачення юридичних текстів виникла ще у Стародавньому Римі. Витоки герменевтики – у традиціях античної культури, зокрема в міфології, глибинах архаїчного світорозуміння, де формувалися передумови класичної герменевтики. Саме слово «герменевтика» грецького походження. Воно пов'язане з ім'ям давньогрецького бога Гермеса, якому, згідно з давньогрецькою міфологією, було доручено тлумачити божественну волю людям і служити посередником між богами і людьми. Сьогодні це поняття має декілька значень: 1) мистецтво тлумачення стародавніх релігійних та історичних текстів, літературних пам'яток, проявів життя; 2) вчення про принципи їх інтерпретації.

У європейській культурі герменевтика спочатку існувала у двох різновидах: як біблійна і як філологічна. Особливий поштовх її розвитку дало християнство. У середньовіччі мистецтво «розшифровування» було неодмінним для пояснення Святого Письма. У перших віках християнства мав місце гострий інтерпретаційний конфлікт, який породив проблему побудови єдиної теорії викладу Святого Письма, що забезпечила б єдність розуміння цілої біблійної традиції. Александрійська богословська школа наполягала на алегоричному трактуванні Біблії. Так, Оріген вирізняв смисли, які можна було приписати Святому Письму: а) історичний, доступний усім вірним, б) психологічний або духовний, доступний лиш окремим дослідникам. Духовний смисл Біблії можливий через алегоричне прочитання.

Представники антиохійської школи розвивали інший напрям – буквального викладу Святого Письма, чимало напрацювавши в царині філологічних досліджень. У середньовіччі зберігалось уявлення античних мислителів про філологію як науку, що ґрунтується на глибокому розумінні мови. Її сприймали як мистецтво вищої критики і викладу літературного тексту. Біблійна та філологічна герменевтики стали двома найважливішими витокami гуманістичної герменевтики XVIII–XIX ст.

Герменевтика отримала могутній імпульс розвитку ще в працях Аврелія Августина, який звернувся до неї як до системи правил знаходження справжнього розуміння змісту Євангелія. Пізніше інтерес до цієї проблеми відродився у творчості протестантського діяча і теоретика Флаціуса Іллірійського (саме йому належить розробка таких засад інтерпретаційної теорії, як принцип герменевтичного кола, принцип контекстуальної інтерпретації, принцип урахування авторської позиції, його замислу і мети).

Згодом на герменевтику почали звертати увагу юристи як на особливий напрям догматичної юриспруденції. Саме тому юридичну герменевтику традиційно пов'язують з юридичним позитивізмом. Юридична герменевтика й сьогодні розглядається найчастіше як мистецтво тлумачення законів.

Лише починаючи з творчості Ф.Шляєрмахера, герменевтика набуває загального характеру. Цей мислитель робить своєю метою створення універсальної теорії герменевтики, що була б застосована при викладі будь-якого тексту. Філософ трактує герменевтику як мистецтво розуміння, а не самого тлумачення, наголошує на неодмінній умові розуміння – відмінності та відповідності духовних світів автора тексту та читача, апелює також до середовища розуміння, яким є мова. Ступінь мистецтва викладу залежить від ступеня розуміння, яке може бути двох різновидів: очевидне (компаративне) та граматично-історичним, що є невід'ємними від іншого.

Розуміння сутності права або праворозуміння є початковою, вихідною категорією юриспруденції. Багатоаспектне праворозуміння є справді важливим, адже чим більше використано підходів у вивченні права, тим змістовнішим є наше уявлення про його природу. При герменевтичному підході до праворозуміння основна увага зосереджується на процесах виникнення та формування права, його соціальної детермінованості об'єктивними і суб'єктивними умовами життя суспільства.

Існує два підходи до встановлення сутності праворозуміння. Першим можна вважати класичний, заснований на класичній раціоналістичній парадигмі пізнання, що виходить із протиставлення суб'єкта праворозуміння його об'єкту – правовому явищу. Так, П.Рабінович вважає, що праворозуміння – «це відображення в людській свідомості за посередництвом терміно-поняття «право» того явища, яке є істотним для існування та розвитку суб'єкта» [6, с.8]. Якщо А.Козловський, не формулюючи поняття праворозуміння, вказує, що праворозуміння «завжди спрямоване на зовнішню соціальну реальність» [4, с.295], то В.Нерсисянц розглядає праворозуміння як «поняття права, єдність сутності та явища», ототожнюючи його при цьому з процесом пізнання права [5, с.647]. Але найточнішим є використання запропонованого П.Рабіновичем мовного звороту «явище, яке відображається поняттям права» або ж відповідного терміна «правоявище» [6, с.9].

Щодо іншого підходу, який можна назвати некласичним, то він заснований на ірраціональній методології, що впливає з використання загальної теорії розуміння – герменевтики. Специфічними особливостями такої методології вважається невіддільність об'єкта пізнання від його суб'єкта, тобто можливість розглядати об'єкт лише крізь призму одного суб'єкта. Засновником некласичного підходу до праворозуміння вважають А.Кауфмана. Він навіть не намагався дати дефініцію праворозуміння чи встановити його сутність. У цьому підході сам термін «праворозуміння» є поняттям, яке не має статусу наукової категорії.

Ознайомившись із позиціями вчених щодо герменевтичних закономірностей, можна спробувати узагальнити формулювання тих герменевтичних констант, що характеризують ґносеологічний аспект процесу розуміння та його результату. Константи можуть впливати з таких засад: 1) будь-який текст може бути носієм різних смислів; 2) процес розуміння відбувається за принципом герменевтичного кола, а саме:

на розуміння цілого впливає розуміння його частин і навпаки; 3) на процес розуміння впливають детермінанти суб'єктивні, об'єктивні і суб'єктивно-об'єктивні.

Для визначення праворозуміння потрібно передусім дати інтерпретацію такого поняття, як розуміння на сучасному етапі. Філософський словник тлумачить розуміння як «певний спосіб буття, буття тут і зараз» [8, с. 576]. У «Всесвітній енциклопедії філософії» йдеться про те, що «розуміння – це процедура осягнення та породження смислу. Саме розуміння не вписується в суб'єктивно-об'єктивну пізнавальну схему, оскільки не пізнання породжує проблему в розумінні, а навпаки – потреба в розумінні веде до пізнання» [1, с. 799].

Для конкретизації поняття «розуміння» потрібно розглянути спочатку онтологічний, а відтак гносеологічний аспект цього поняття.

Онтологічна сутність процесу розуміння як феномену зводиться в герменевтиці до таких підходів: 1. розуміння – це «вживання у світ автора» (Ф.Шляєрмахер, Е.Гіриш, Б.Соколов); 2. розуміння – це «проникнення в текст сам собою» (П.Рікьор, Р.Барт, К.Гіриш, Г.Верклер); 3. розуміння інтерпретатором автора є «кращим», ніж автор розумів сам себе (М.Гайдегер, Г.–Г.Гадамер, М.Кузнєцов).

Виокремлення таких різновидів онтологічної сутності процесу розуміння можна вважати досить умовним. Постановка ж питання про певний варіант онтологічної сутності процесу розуміння в герменевтиці, звичайно, крім «проникнення в текст сам собою», є неконкретним. Однак деякі з герменевтів поділяють думку про те, що саме в результаті проникнення в текст сам собою, якраз і можна досягти розуміння, «кращого» від авторського.

Щодо гносеологічного аспекту поняття розуміння, що в нашому дослідженні подається, як спіралеподібний процес, то цю категорію доцільно описати через співвідношення поняття розуміння з поняттям інтерпретації (пояснення інтерпретаційної гіпотези, за П.Рікьором), передрозуміння (передструктура розуміння, інтерпретаційна гіпотеза), пізнання (тобто власне розуміння як результат) і пояснення. Внаслідок цього, поняття «розуміння» надалі буде розглядатись як спіралеподібний процес у герменевтичному колі.

Співвідношення категорії розуміння та пізнання є неоднозначним – від їх ототожнення до з'ясування співвідношення між ними. Окремі автори порівнюють і прирівнюють процеси розуміння та пізнання. Так, наприклад, А.Уайтгед пропонує розглядати поняття розуміння, виокремлюючи два його способи: 1) внутрішнє розуміння – розуміння окремих його факторів, синтез яких формує цілісну картину предмета розуміння; 2) зовнішнє розуміння – безпосереднє розуміння без проміжних ланок аналізу й незалежно від того, чи предмет розуміння може бути піддано аналізу. Ці способи розуміння перебувають у взаємозв'язку. Отже, британський філософ ототожнює розуміння та пізнання.

Більшість авторів розглядає процес пізнання як ціле, що складається з частин, однією з яких є розуміння. Розуміння як процес, що є частиною іншого процесу – оцінного пізнання, розглядає А.Івін [3, с. 420-421]. Поряд із розумінням таке ціле формують також і передрозуміння, інтерпретація та пояснення. Це ще раз доводить, що такий пізнавальний процес має форму кола і відбувається спіралеподібно (так зване герменевтичне коло).

Загальне поняття герменевтичного кола сформулював Ф.Шляєрмахер. Зміст цього поняття полягає в тому, що ціле слід розуміти, виходячи з частин, а частин – на основі цілого. Для того, аби почалося розуміння, це коло треба розірвати. Автор виокремлював об'єктивну та суб'єктивну сторони в понятті герменевтичного кола. Розуміння відбувається через інтерпретацію. Отже, вже в герменевтичній концепції Ф.Шляєрмахера простежується герменевтичне розуміння процесу пізнання шляхом розуміння, що становить передрозуміння та пояснення. Отож, саме Ф.Шляєрмахер пояснив колоподібний процес пізнання у термінах герменевтики, використавши категорії передрозуміння, пояснення та розуміння.

За М.Гайдегером, категорія передрозуміння (*vorverstandnis*) також входить у процес колоподібного пізнання, як його частина, що формує горизонт розуміння, який неможливо подолати. Передрозуміння М.Гайдегера пов'язується зі способом

буття людини як суб'єкта пізнання, її особистісними якостями та загальними характеристиками пізнання [9, с.447]. Саме ці компоненти передрозуміння стають важелями руху в герменевтичному колі, до якого додається також і мова. У термінах М.Гайдегера передрозуміння охоплює «перед-бачення», «перед-думки», що формують перший його компонент і складають основу людського буття у світі, визначають способи мислення людини та її поведінку.

Мова є висхідною стихією передрозуміння і його другим неодмінним компонентом. Отже, після онтологічного повороту в герменевтиці, здійсненого Гайдегером, методологічний аспект поняття розуміння був доповнений низкою важливих ідей, які стосувались його розмежування з поняттям передрозуміння в колоподібному пізнавальному процесі. Основну увагу було зосереджено саме на «витоках» розуміння – на понятті передрозуміння. Філософська рефлексія спрямовувалась на встановлення компонентів цього процесу так, що це поняття синтезувало та об'єднувало традиційне суб'єктивно-об'єктивне відношення, а саме способи мислення, поведінку суб'єкта, розуміння та мову як об'єктивне явище, яке пов'язує суб'єкт і об'єкт розуміння.

Такий дослідник, як П.Рікьор, вказує на недоліки герменевтичного кола і висловлює дугоподібне бачення процесу пізнання шляхом розуміння через інтерпретацію: розуміння розпочинається шляхом інтерпретації в житті інтерпретатора, куди воно повертається в розуміння, що є результатом інтерпретації. Метою процесу розуміння, на думку П.Рікьора, є відтворення безперервного духовного досвіду людства, залучення кожного нового покоління людей до культури минулого та її передача майбутнім поколінням.

Натомість сучасна українська дослідниця герменевтики О.Юркевич вказує на те, що «герменевтичне коло є аналітичною фігурою, котра спрямовує... на розкриття авторського смислу» [10, с.18]: тут, як бачимо, науковець обмежує розуміння авторським смислом. Поняття передрозуміння П.Рікьор розглядає через діалектику розуміння та пояснення. Він не погоджується з Дільтемом, одним із класиків герменевтики щодо того, що «розуміння» та «пояснення» слід розглядати так: перше є засобом пізнання в гуманітарних науках, а друге – в науках природничих, оскільки закономірності явищ, предметів і процесів можна перевірити за допомогою експериментів, а відтак вони вимагають лише пояснення. На його думку, більш прийнятно розглядати співвідношення між цими категоріями як діалектичне.

П.Рікьор пояснює діалектику розуміння та пояснення за аналогією з діалектикою осягнення смислу тексту при його читанні. Розуміння присвоює собі отриманий у результаті пояснення смисл, тому-то завжди йде в часі за поясненням. Пояснення спирається на гіпотезу, яка реконструює смисл тексту як цілого. Шлях від пояснення до розуміння зумовлений специфікою тексту: «не можна зрозуміти, не пояснивши гіпотезу про смисл тексту» – ось позиція П.Рікьора щодо розмежування розуміння та пояснення.

Крім того, П.Рікьор докладніше зупиняється на понятті інтерпретації. Зокрема він вводить поняття внутрішньої інтерпретації. На його думку, «людська діяльність, яка є символічно опосередкованою, перш ніж стати доступною зовнішній інтерпретації, складається із внутрішніх інтерпретацій самої дії; в цьому розумінні сама інтерпретація конститує дію». Отже, дослідник розглядає соціальну дію як складний текст, у якому діють самоінтерпретація та інтерпретація. Вони розрізняються зацікавленими суб'єктами, а відтак призводять і до конфлікту в інтерпретації.

На думку інших дослідників питання про співвідношення пояснення і розуміння, пояснення лише підводить до розуміння. Для того, щоб зрозуміти в єдності процес розуміння, варто звернутися до феномена «елементарного розуміння» як мовного явища. Процес пояснення покликаний розв'язати проблему розуміння. Результатом такого підходу є визначення розуміння як впізнання та реконструкції смислу тексту.

Чим же пояснюється потреба застосування герменевтичного підходу в правознавстві? На нашу думку, початок третього тисячоліття характеризується як криза культури, коли європоцентристське світосприйняття відходить на задній план, замість нього формується широке культурологічне світосприйняття, що вимагає визнання самоцінності різних культур. Національні правові системи, які існують сьогодні й існували раніше, формувалися в певних культурних умовах. Право і культура

зароджуються, поширюються, зберігаються, руйнуються, тобто переживають низку значних метаморфоз. Специфіка джерел права, правосвідомість, механізм реалізації права, система правових санкцій визначають унікальність правового життя в умовах того чи того соціокультурного простору. Однак така зумовленість не повинна мати одностороннього характеру, оскільки саме культурне середовище здатне викликати до життя ті або ті правові феномени, а зрозуміти специфіку чужої правової системи важливо передусім для того, щоб краще виявити специфіку своєї власної.

Філософська герменевтика виходить далеко за межі традиційного розуміння тексту, звертаючись до більш загальних проблем мови та психології. Як зазначав Г.-Г.Гадамер, не можна не вважати, що історик права і юрист-практик пов'язують різні завдання: перший – умоглядне, а другий – практичне. При цьому розуміння права виявляється в діяльності обох.

Концепції онтологічно-герменевтичні закладені в інтерпретації права А.Кауфманом і В.Гасемером. Право як «саме собою буття, що розмовляє» не є об'єктивним як норма, що є мертвою, і не є суб'єктивним, оскільки суддя, який діє герменевтично, не може формулювати право довільно. Воно є інтерсуб'єктивним, оскільки те, що сформульовано суб'єктивно у певній мові, в якій містяться передструктури справедливості, може бути доведено інтерсуб'єктивно. Таке буття несе в собі передбуття справедливості, оскільки міститься в мові. А тому мова онтологічно паوستе загальним масштабом справедливості, бо саме через мову справедливість переноситься до конкретних правовідносин [2, с.354]. Скоріше за все, в цій інтерпретації права, кардинально відмінній від попередньої, право ототожнюється з розумінням справедливості, а відтак з ідеєю справедливості, закріпленою в мові. Адже згідно з герменевтичними концепціями, покладеними в основу такої інтерпретації права, передрозуміння впливає на інтерпретацію явища, і такий вплив є визначальним.

Висновок. Отже, на розглянутих прикладах герменевтичного підходу до права підтверджується дія герменевтичного механізму та герменевтичних закономірностей. Відтак, термін «праворозуміння» досліджується та з'ясовується за допомогою тверджень онтологічної герменевтики, в той час як тлумачення юридичних норм підпорядковується закономірностям іншого різновиду герменевтичних знань – герменевтики юридичної.

Література

- 1.Всемирная энциклопедия философии /[гл. науч. ред. и сост. А.А.Грицанов]. – М.; Минск: Совр. литератор, 2001. – 799с.
- 2.Герменевтика: история и современность (критические очерки). – М.: Мысль, 1985. – 71с.
- 3.Ивин А.А. Основы социальной философии: [уч. пособие для вузов] /А.А.Ивин. – М.: Высшая школа, 2005. – С.420-421.
- 4.Козловський А. А. Право як пізнання: Введення в гносеологію права: Монографія /А. А.Козловський. – Чернівці: Рута, 1999. – 295с.
- 5.Нерсисянц В.С. Философия права: [учеб. для вузов] /В.С.Нерсисянц. – М.: НОРМА, 1997. – 647с.
- 6.Рабінович П.М. Праворозуміння як фундамент юридичної науки і практики /П.М. Рабінович //Юридичний вісник України. – 2006. – № 44. – С.8-9.
- 7.Романовська Л. І. Когнітивний стиль особистості як чинник процесу розуміння тексту: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд.психол.н./Л. І.Романовська. – К., 2005. – 21 с.
- 8.Философский энциклопедический словарь /[сост.: Е.Ф.Губский [и др.]]. – М.: Норма, 2003. – 576 с.
- 9.Хайдеггер. М. Время и бытие: Статьи и выступления /М.Хайдеггер; [сост., пер. с нем. и комм. В.В.Бибихина]. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
- 10.Юркевич О.М. Герменевтика культурної форми розуміння: Автореф. на здобуття наукового ступеня д.ф.н./О.М.Юркевич. – Харківський національний університет імені В.Н.Карабіна. – Харків, 2005. – 18 с.

Summary

Mahobej K. Hermeneutic Aspects of Comprehension. Various aspects of hermeneutic approach to scientific law are considered. Keywords: hermeneutics, ineterpretation, law, comprehension, philosophy of law.

ГУМАНІТАРНО-НАУКОВІ ГОРИЗОНТИ КУЛЬТУРОЛОГІЇ

УДК: 130.2: 316.2: 6 (Б.Вишеславцев)

© Оксана Терешкун
Прикарпатський юридичний інститут ЛьвДУВС

КОНЦЕПЦІЯ ІНДУСТРІАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ У ФІЛОСОФІЇ ТЕХНІКИ Б.ВИШЕСЛАВЦЕВА

Досліджується філософія техніки російського філософа ідеалістично-релігійного спрямування першої половини ХХ ст. Бориса Вишеславцева. На основі його праць «Філософська злиденність марксизму» та «Криза індустріальної культури» робиться спроба філософсько-методологічного аналізу концепції індустріальної культури та причин її кризи, місця і ролі техніки та технократії в індустріальну епоху. Ключові слова: техніка, філософія техніки, культура, індустріалізм, капіталізм, соціалізм, комунізм, технократія, демократія, суспільство, криза, свобода, особистість, експлуатація.

Серйозні наслідки технологічного і технократичного розвитку цивілізації викликали жваве обговорення у філософській, соціологічній, економічній, політичній сферах минулого століття та не вщухають на початку третього тисячоліття. Світові кризи поставили під загрозу саме існування людства. Багатьох мислителів непокоїли зміни, що відбувалися в соціально-політичній, культурній, психологічній, морально-етичній, релігійній та інших сферах суспільства. Глобальні трансформації створили ґрунт для посилення критики на адресу концепції технологічного і технократичного розвитку. Дедалі частіше та настирливіше звучать голоси хвилювання за майбутню долю людства, заклики до відмови від технократичної моделі суспільства. Російська філософська традиція в особі таких яскравих, талановитих і самобутніх мислителів, як *М.Бердяєв, В.Соловйов, С.Булгаков, Д.Мережковський, Є.Трубецькой С.Франк*, та ін. активно відреагували на зміни в духовному стані суспільства, відзначивши кризу духовної культури, втрату смислу життя, кумирів тощо. Російські філософи розмірковували про причини, природу і наслідки соціокультурної кризи на Заході і в Росії, про взаємовплив кризи європейської культури й аналогічних процесів початку ХХ ст. в Росії. Криза європейської культури трактувалася російськими мислителями не тільки як самостійне явище, а й джерело впливу на культурну та соціальну сфери. До плеяди російських філософів минулого століття, що займалися осмисленням природи і сутності техніки, причин духовної кризи та шляхів її подолання, слід віднести і менш відомого, проте не менш вагомому представника релігійно-філософського Ренесансу першої половини ХХ століття *Бориса Петровича Вишеславцева*. У передмові до його творів говориться, що «за витонченістю його думки, за багатством її відтінків Вишеславцева можна назвати Рахманіновим російської філософії. Без його яскравої фігури сузір'я мислителів російського релігійного-філософського Ренесансу було б неповним» [3, с.14].

Метою дослідження є критичний аналіз сутності ідустріалізму, його основних тенденцій, а також методологічний аналіз філософії техніки *Б.Вишеславцева* як експлікації концепції індустріальної культури в контексті загрози тоталітарної технократії. **Об'єктом** аналізу є філософські праці *Б.Вишеславцева* «Філософська злиденність марксизму» та «Криза індустріальної культури», **предметом** – філософія

техніки Б.Вишеславцева, розуміння техніки і технократії як матеріальної і духовної основи індустріалізму та індустріальної культури.

Російський напрям філософії техніки ґрунтовно розробляли: *М.Бердяєв* у працях «Дух і машина», «Царство духа і царство кесаря», «Смисл історії», *П.Флоренський* в «Органопроекції», *П.Енгельмейєр* у працях «Технічний підсумок XIX століття», «Філософія техніки», «Успіхи філософії техніки» та Б.Вишеславцев. Серйозний інтерес до сучасної індустріальної культури та дослідження у цій сфері знайшли своє відображення у фундаментальних працях Б.Вишеславцева «Філософська злиденність марксизму», що побачила світ у 1952 р. у Франкфурті-на-Майні, та «Криза індустріальної культури», надрукованої у Нью-Йорку у 1953 році. Наслідуючи таких відомих критиків культури початку XX ст., як *О.Шпенглера*, *А.Тойнбі*, *Х.Ортеги-і-Гассета*, *М.Вебера*, *М.Шелера*, *Г.Плеханова*, *С.Булгакова*, *Ф.Достоевського*, *Вол. Соловйова*, *Г.Гурвича*, *А.Айніштайна* та ін., Б.Вишеславцев піддає глибокому аналізу дух індустріальної епохи, характеризуючи її через призму індустріальної культури. Філософа цікавило питання про наслідки технократичної діяльності для духовного розвитку людства в цілому.

Основна проблема праці «Криза індустріальної культури» полягає в розкритті причин кризи сучасної індустріальної культури, в аналізі та порівнянні індустріальної культури капіталізму та комунізму, з'ясуванні причин кризи, тенденцій розвитку. Б.Вишеславцев констатує, що ми живемо в період світової кризи: «Сучасна людина живе у стані страху, невпевненості, тривоги, політичної ворожнечі, недовіри, шпигунства, зрадництва і доносів, організованої брехні та лицемірства» [1, с.181]. Трагізм сучасної епохи Б.Вишеславцев добачає не в суперечності між державами, націями, континентами чи між Сходом і Заходом, як вважають здебільшого, а в суперечності між двома соціально-правовими системами: системою ліберальної демократичної правової держави і системою тоталітарної колективної поліцейської держави. Обидві системи за своєю суттю інтернаціональні і трактують поширення та впровадження своєї основної ідеї як світову місію. Уточнюючи зміст основних систем, Б.Вишеславцев вказує: «Кожна система має своїх готових до боротьби прихильників всередині кожної країни і кожного народу. Вертикальна тріщина, яка розділяє світ, проходить всередині держав, народів, суспільства, школи, університетів, робітничих синдикатів, навіть всередині сім'ї і в родинних стосунках. Вона проходить через всю систему культури і через всю систему цінностей» [там само, с.182].

Для розкриття кризи сучасної індустріальної культури Б.Вишеславцев вдається до аналізу природи і сутності індустріалізму, до техніки як фундаменту індустріалізму і основного елементу продуктивних сил. Аналіз цих феноменів здійснюється Б.Вишеславцевим через критику марксизму з позиції суб'єктивного ідеалізму. Він підкреслює, що знаряддя виробництва є першим продуктом і першим проявом винахідницького духу людини [див.: 2, с.88]. Із ускладненням та вдосконаленням техніки духовна творчість виступає на перший план. Мислитель стверджує, що сучасна техніка наскрізь духовна. Вона побудована на математиці, фізиці та інших науках, на наукових відкриттях, на творчій уяві. Ці духовні відкриття здійснили повний переворот у прикладній механіці й техніці. Знаряддя праці для Б.Вишеславцева не є породженням природи, а як він стверджує: «знаряддя виробництва» є винаходом, відкриттям, творчим актом людини і перш за все, як і будь-яка творчість, духовним актом, який якісно відмінний від будь-якого фізичного зусилля, від будь-якої простої затрати мускульної та нервової енергії» [там само]. Саме це й відрізняє людину від тварини. Винахід, відкриття нового, якого раніше ще не було, є актом індивідуальної творчості, а не масової праці. Б.Вишеславцев стверджує, що «трудящі маси» ніколи ніяких наукових і технічних відкриттів не робили, але вони користуються цими відкриттями і без них перебували б у стані варварства і не мали б цивілізації і культури» [там само]. Висновок, якого доходить Б.Вишеславцев, полягає в тому, що посилення К.Маркса на знаряддя виробництва як основи суспільного життя не тільки не правильне, не містить у собі ніякого матеріалізму, а, навпаки, є вагомим свідченням творчої енергії духу. Отже, вся історія, на думку

Б.Вишеславцева, є історією відкриттів, історією творчих актів людського духу, що відділяють людину від тваринного царства, роблячи її вільною і духовною істотою.

Основними рисами індустріалізму, на думку Б.Вишеславцева, є безсердечність, експлуатація робітників, підпорядкування їх машині, вузька й однобічна спеціалізація, що деформує особистість, перетворює її на засіб виробництва, масовість, раціональний технократизм. Однак усі перераховані риси не становлять основного зла індустріалізму. Зло полягає в самому принципі організації праці, що знищує автономію особистості, а отже, і творчість. Б.Вишеславцев доходить висновку, що іманентне зло індустріалізму полягає «не в індустрії, а в «індустріалізмі», не в техніці, а в «технократії», тобто в абсолютній владі індустріально-технічного апарату над всім життям людини» [1, с.372]. У втраті свободи, втраті самого себе, свого духу й душі, в рабському служінні технократичному апарату винна не техніка, а ми самі: «Ми винайшли машини і побудували індустріалізм; він є долею нашої епохи, яку ми переживаємо, але нами самими обрана доля» [2, с.160]. Ми не повинні вважати, що індустріалізм є вічною властивістю, атрибутом усіх культур, вічним законом історії, навпаки, саме цим відрізняється наша епоха від попередніх.

Свобода особистості, на думку Б.Вишеславцева, розкривається тільки в демократії, точніше в господарській демократії, яка є послідовним проведенням ідеї свободи, автономії особистості й народу. Досягнення господарської демократії філософ вважає складним завданням у сучасному світі, яка непідвладна ні тотальному соціалістичному регулюванню виробництва, в якому відсутній вільний ринок і робітники позбавлені будь-яких прав, а й вільний ринок не гарантує господарської демократії, тому що робота підприємств підпорядкована волі технократичного апарату, що виключає автономію особистості. Шлях до встановлення господарської демократії Б.Вишеславцев бачить не в зміні суспільного устрою, а в зміні самої структури управління економікою.

Стан духу людини, народу, епохи виражається у свободі пізнання, свободі діяння, свободі творчості. Ідеал свободи є смыслом людського життя, саме тому Г.Гегель вважає свободу основою історичної оцінки епох і народів, вважає, що історія є прогресом усвідомлення та розширення свободи.

Основна думка Б.Вишеславцева, яку він розгортає на сторінках своїх праць, полягає в тому, що сучасна масово-індустріальна культура привела до механізації людського життя, це зробило доступними життєві блага і зручності широкому загалу. Характеризуючи зміни у способі життя в результаті розгортання науково-технічного прогресу, Б.Вишеславцев констатує, що відбулося «надзвичайне покращення умов існування, і, перш за все, існування мас. Гігієна і комфорт значно збільшили середню тривалість життя і підняли рівень побуту, standart of life, пересічної людини. Достатньо згадати для порівняння жалюгідну гігієну Версаля і блискучу епоху Людовіка XIV і XV. В 1820 р. в Парижі не було й десяти ванн у приватних будинках. А сьогодні в США майже кожен середній робітник має ванну, а багато – ще й автомобіль. Маса в Західній Європі і Америці можуть задовольняти потреби і бажання, які раніше вважалися недоступною розкішшю і були виключно привілеєм аристократичної меншості. Дистанція в різниці життєвого рівня між багатю меншістю і бідною більшістю значно скоротилася порівняно з тією, що існувала упродовж 12 попередніх віків» [1, с.183]. Проте індустріальна культура саме в силу своєї механізації мало сприяє духовному розвитку особистості, а у своїх крайніх формах індустріальна цивілізація виявляється ворогом особистості. В індустріальній цивілізації панує експлуатація, культ стандартів, культ масової продукції, орієнтація на пересічну людину (на посередність) та інші негативні риси. Б.Вишеславцев констатує: «У комунізмі, з його інтенсивною індустріалізацією, ми знаходимо найбільшу експлуатацію особистості заради максимальної продуктивності: кріпацьке право колгоспів, каторжна праця в'язнів, рабська праця робітників» [2, с.162-163]. Тенденція механізації життя стає ідеалом суспільства, свій крайній прояв, на думку

Б.Вишеславцева, вона дістала в комуністичній теорії В.Леніна, який проголосив, що комунізм – це соціалізм плюс електрифікація всієї країни. Критикуючи марксизм і комунізм, Б.Вишеславцев стверджує, що суперечності індустріалізму не можуть бути розв'язані за допомогою переходу суспільства від капіталізму до соціалізму, на що вказував К.Маркс. Соціалізм і комунізм успадковують від капіталізму індустріальний дух зі всіма його суперечностями і продовжують процес індустріалізації із ще більшою запеклістю. Історія є підтвердженням цього. Б.Вишеславцев пише: «Ми маємо *дві форми індустріалізму*: капіталістичну і комуністичну, причому вони значно менше відрізняються одна від одної, ніж це зазвичай думають; друга лише завершує основну тенденцію першої» [там само, с.164]. Якщо основною тенденцією капіталізму є концентрація капіталу і влади в руках буржуазії, то державний капіталізм, так Б. Вишеславцев визначає соціалізм, завершує цю тенденцію: «політичне панування» поєднується з володінням капіталом, «весь капітал, всі знаряддя виробництва централізуються в руках пролетарської держави» [там само, с.165]. Принципові відмінності цих двох форм індустріалізму ілюзорні. Індустріалізм, на думку Б.Вишеславцева, це перш за все влада капіталу, і вона не може зникнути там, де власники керують капіталом і за допомогою капіталу. Влада капіталу не може зникнути ні в державному капіталізмі, ні в комунізмі. Інтенсивна індустріалізація вимагає збільшення виробництва додаткової вартості, а отже, збільшення експлуатації. При комунізмі ця тенденція значно зростає в силу зосередження в єдиному апараті капіталу і влади. Основні суперечності індустріалізму не можуть бути розв'язані за допомогою переходу до комунізму, тому що той продовжує процес індустріалізації.

Сутністю кризи індустріальної культури є пригнічення людської особистості, яку принесли промислова і технологічна революції Нового часу. Всі сили людського духу – наукова творчість, винахідництво, творча праця – спрямовані на техніку виробництва, на підвищення продуктивності, на масове виробництво товарів. Робітники повинні трудитися, щоб виробляти якомога більше продукції, інженери і вчені повинні займатися винахідництвом усе нових і нових знарядь праці, засобів виробництва, організатори і політики повинні планувати інтенсивне господарство. Максимальне виробництво продукції стає найвищою цінністю: йому підпорядковуються цінності права і держави (цінність справедливості) і цінність провідної ідеологічної системи (цінність мудрості). При зіткненні господарської доконечності з ідеєю справедливості, з правами людини перевага завжди надається господарській доконечності, виробництву будь-якою ціною. «*Державно-правовий апарат*, – пише Б.Вишеславцев, – повністю підпорядкований імперативу максимальної продуктивності господарства, імперативу індустріалізації» [2, с.168]. Російський мислитель зазначає, що максимально продуктивна індустрія за жодих умов не може бути ні особистим, ні суспільним ідеалом, тому що наслідком буде виснаження всіх сил особистості (система Тейлора або «стаханівщина»), всіх сил народу і природних ресурсів. Звичайно, рабська праця в поєднанні з сучасною технікою може виявитися найпродуктивнішою працею. Але чи можемо ми таке життя вважати ідеалом? Б.Вишеславцев звертається до авторитету англійського філософа Б.Расела, наводячи цитату з його книги «Доля індустріальної цивілізації», в якій стверджується, що культ продуктивності та корисності, турбота про засоби, а не про цілі становлять істотну тенденцію індустріалізму. За добуванням засобів забувають про цілі. Б.Расел пише: «Корисність» закриває шлях до *внутрішньої цінності* речей. Все спрямовано на *виробництво*, і години виробництва вважаються найважливішими; але економічна частина нашого життя повинна служити нам, а не ми їй: *години дозвілля* – це найважливіші години; вони присвячуються задоволенню, мистецтву, науці, коханню, сонцю, лісам, полям» [2, с.169].

В індустріалізмі відсутні почуття задоволення й осмислення життя, натомість переважають почуття пустоти і навіть трагізму, які є наслідком порушення ієрархії цінностей, що призводить до спотворення структури особистості (індивідуальної та соборної). Нижчі функції підтримання життя працею (відчуття) проголошуються вищими і

провідними, а вищі функції духовної творчості (мислення і почуття) стають нижчими і підпорядкованими. Індустріальний апарат вимагає від «трудящих» розвитку однієї функції, яка йому потрібна, інші душевні функції, як непотрібні, пригнічуються та витісняються. Б.Вишеславцев відзначає, що найбільш непотрібною «і навіть шкідливою для національної індустріалізації виявилася *функція почуття* як функція оцінки, функція - розпізнавання добра і зла» [2, с.170]. Проте саме ця функція розпізнає етичний смисл кожної дії, вчинку, розпізнає смисл життя, визначає основну цінність життя. Посилаючись на відомого швейцарського психолога і філософа К.-Г.Юнга, Б.Вишеславцев пише, що особистість спотворюється і страждає від пригнічення й витіснення суттєвих психічних функцій і «це пригнічення становить незаживаючу рану нашої цивілізації і нашої епохи» [там само]. Звідси випливає почуття приниження особистості, самопочуття пригніченості та вічний ресентимент трудівників в індустріальному суспільстві.

Б.Вишеславцев занепокоєний тим, що індустріалізм диктує людині її спосіб життя й хід думок. Машина визначає, які дії і рухи людина повинна виконувати. Погоджуючись із К.Марксом, він наводить цитату з «Маніфесту Комуністичної партії»: «Внаслідок зростаючого застосування машин і розділення праці праця пролетаріїв втратила будь-яку привабливість для робітника. Робітник стає простим *продуктом машини* (у К.Маркса – «простим придатком машини» [4, с.148]), від нього вимагаються тільки найпростіші, найодноманітніші прийоми, які найлегше засвоїти» [2, с.166]. Проте Б.Вишеславцев вважає, що провина за таке становище робітника лежить не на тому чи тому класі чи капіталістичній системі, адже при соціалізмі ситуація аналогічна, а на технічному комплексі, який називається індустріалізмом. Суттєвою рисою будь-якого індустріалізму є його тенденція до тейлоризму в капіталізмі і стаханівського руху, соціалістичного змагання при соціалізмі. Основне завдання на найближче майбутнє визначається Б.Вишеславцевим як подолання не капіталізму, а індустріалізму, який існує у двох формах: капіталізму і комунізму.

Сутність індустріалізму полягає в перенесенні принципу організації виробничо-індустріального підприємства на все суспільство. Індустріальний поділ праці з його технічною спеціалізацією і дисципліною поширюється на все суспільство, яке перетворюється на єдину грандіозну фабрику, для якої відриваються від землі величезні маси населення, відриваються від виробництва предметів харчування і мобілізуються для будівництва машин і важкої індустрії. Але машинами харчуватися неможливо, звідси голод, знедолення, втрати, страждання і вимирання населення. Машинізм становить сутність індустріалізму, в якому життя особистості й народу визначені тільки однією функцією – духу – господарсько-технічною. Всі інші функції, такі як етико-релігійна, естетична і безкорисливо-пізнавальна, втрачають самостійне значення і витісняються. Б.Вишеславцев занепокоєний, що витіснення етико-релігійної функції духу «веде до втрати відмінності між добром і злом, до «індустріального» поводження з особистістю як зі знаряддям виробництва» [2, с.164]. Культура індустріалізму розвивається під девізом: все дозволено, що технічно корисно. На думку філософа, потворство індустріалізму полягає в його креді: «Жити, щоб виробляти» замість «Виробляти, щоб жити». Б.Вишеславцев зазначає: «І добре ще, якщо *жити* для виробництва, гірше – якщо доводиться *помирати* заради виробництва і завдяки виробництву» [там само].

Б.Вишеславцев вважає, що індустріалізм є пануванням техніки, а, отже, технократія як влада спеціалістів з управління машинами і людьми – це влада техніків, інженерів, організаторів і бюрократів. Технократична тенденція є іманентною властивістю індустріалізму, її неможливо подолати. Б.Вишеславцев переконаний, що «у світі відбувається і буде відбуватися «директоральна» революція», і наводить як приклад Гітлера і Сталіна, які є її вождями й організаторами [1, с.371].

Технократія будується на технічному принципі, на логіці науково-технічного розуму, на інструментальному розумі, за Ю.Габермасом, який не знає ніякої «логіки серця». На думку Б.Вишеславцева: «Етичні судження їй взагалі чужі. ...Технократична ідеологія завжди буде схилитися до «матеріалізму» – практичного, економічного і

філософського, бо завданням техніки є оволодіння матерією» [1, с.381]. Звертаючись до витоків тоталітарної технократії, Б.Вишеславцев розмірковує про можливі соціальні та політичні наслідки цього соціального явища для долі людства. Він аналізує політичні передусім наслідки технократії. Загрозу влади техніки і техніки влади Б. Вишеславцев додає в пануванні індустріальної тоталітарної держави у формі технократії.

Тоталітаризм у всіх його формах прояву: фашизм, нацизм, комунізм є формами примусового колективізму, націоналізації індустрії, поширення індустріалізму на всю націю у формі тоталітарного державного господарювання (технократії) в тоталітарній державі. Тоталітаризм опирається на демагогічну ідеологію. Це колективна психологічна мобілізація для цілей боротьби, завоювання, підкорення і владарювання. Вона знайшла засіб впливати, пропагувати, психічно панувати, вести маси. Це техніка влади. Ця ідеологія не терпить ніякої діалектики, не визнає діалогу, вона визнає тільки монолог, диктат, диктатуру. Б.Вишеславцев підкреслює відмінність диктатури від демократії: «Диктатура організовує життя за допомогою влади, демократія організовує життя за допомогою права» [1, с. 338]. Всі «іزم» – це особливі духовні настанови, особливі соціально-психологічні комплекси, специфічні оцінки, а точніше особливі перекручення, спотворення ієрархії цінностей. Діалектика історії проходить через них, ніколи не вважаючи жоден «ізм» кінцевим, завершеним. Історія, на думку Б.Вишеславцева, рухається «через протилежності, наприклад, від абсолютизму до лібералізму, від матеріалізму до ідеалізму, від реакції до революції. Історія невпинно виправляє спотворення одного «ізму» через інший, протилежний» [2, с.167]. Будь-який «ізм» є одностороннім перебільшенням однієї сторони, одного моменту в системі буття при не достатній увазі і навіть ігноруванні значення інших моментів.

Крім цього, зазначає Б.Вишеславцев, технократія, а особливо комуністична, створила нову людину, в якій появилось щось глибоко прадавнє та атавістичне, потужний прогрес поєднався з великим регресом, результатом якого стала «неандертальська людина», озброєна атомною бомбою. На відміну від неандертальської людини, яка є не розумною, людина індустріалізму володіє розумом, проте «розум у неї особливий, він не здатний до морального судження, у нього відсутня «логіка серця», функція чуттєвості атрофувалася, регресувала, і в цьому значенні вона (людина) наблизилася до свого архаїчного предка» [1, с.384].

Б.Вишеславцев є тонким діалектиком, який намагається розкрити взаємозалежність і взаємозв'язок різних сфер життєдіяльності суспільства. Культура і цивілізація як технічна сторона культури обіймають всю систему людської праці і творчості, всю систему різноманітних форм людської активності. Сюди слід віднести активність технічну, наукову, економічну, політичну, художньо-естетичну, а також регіїно-моральну. Всі ці форми людської активності не стоять відокремлено одна від одної, індиферентно, а взаємно зумовлюють одна одну, репрезентуючи систему взаємодії. Б.Вишеславцев категорично не погоджується з К.Марксом стосовно визначальної ролі виробництва і зведення історії суспільства до історії виробництва, історії розвитку техніки. Він вважає, що рабовласницьке господарство однаково існувало в Греції, Римі, Єгипті, Іудеї, Вавілоні і навіть в Америці Нового часу, воно базувалося на землеробстві та скотарстві, використовуючи майже одні й ті ж знаряддя праці аж до винайдення сучасних машин. На основі цієї однорідності рабовласницького способу виробництва неможливо вивести і зрозуміти різноманітність стародавніх культур і епох, не враховуючи ідей, вірувань і установ. Дух часу і народів становить справжній зміст історії [2, с.104]. Насправді вся світова історія показує нам визначальний вплив релігії, етики, а згодом науки на всю сферу виробництва, а не навпаки, як стверджує К.Маркс. Б.Вишеславцев підкреслює, що «вся потужна техніка античного й середньовічного будівництва підпорядкована релігії (храми, гробниці, піраміди), вона зовсім не «економічна» і не економічна, але аскетична, духовна і сповнена жертвовності» [2, с.111]. Так само тисячолітній рівень техніки і господарства стародавніх цивілізацій Китаю та Індії можна зрозуміти тільки з релігійно-етичної настанови цих культур: визнання

зовнішнього світу ілюзорним обґрунтовувало етику зреченого ідеалізму й аскетизму в Індії, а пасивно-споглядальна настанова духу даосизму заперечувала європейський пафос будівництва цивілізації в Китаї. На думку Б.Вишеславцева, все залежить від духовних настанов суспільства. Наприклад, поширення радикального буддизму в Індії призвело до припинення в окремих місцевостях землеробства, оскільки розорювання землі вбиває численні істоти, які живуть у ній (личинки, черв'яки, комахи тощо), а таке вбивство релігійно неприпустиме в силу закону співчуття. Ставлення даосизму до техніки відображається у ставленні до неї селянина: «хто користується машиною, в того стає машинним серце і той сам перетворюється на машину» [2, с.112]. Середньовічна європейська культура в особі лицарів і монахів також виражала своєрідну зневагу до техніки, вона молилась і шукала спасіння душі.

Нова, діаметрально протилежна духовна настанова, породжена Новим часом, створила нову індустріальну культуру. Багато віків релігія була провідною силою культури й історії: вона вказувала, що робити, що будувати, чого прагнути, як себе поводити. За словами Б.Вишеславцева, релігія була архітектором усієї споруди культури. До XIX ст. не існувало безрелігійних культур. Витіснення релігії з усіх сфер суспільного життя призводить до початку нової ери – ери суверенітету виробництва, техніки, індустрії. Як зазначає Б.Вишеславцев, технічна революція відбулася в історії власне тільки один раз, на рубежі XIX–XX століть, коли з'явилась якісно нова техніка (електрика, двигун внутрішнього згорання, телефон, телеграф, радіо, кінематограф, авіація тощо). На думку російського філософа, Сократ був би вражений побаченням, проте «він би одразу зрозумів, що має справу з великим творчим завоюванням людського духу, який подолав закостенілість матерії» [2, с.121]. Сократ зрозумів би вилучену наукову, духовну творчість, яка передувала технічному перевороту. Нова ера індустріалізму викликана новою духовною настановою людини. Сократ, із властивою йому діалектикою, неодмінно би поцікавився цією новою духовною настановою, застосувавши свій метод. Він перейнявся б кінцевою метою всіх цих завоювань розуму, поставивши запитання заради кого чи чого все це робиться, тим самим поставив би в глухий кут багатьох технократів і прихильників індустріалізму. Техніка може служити найрізноманітнішим цілям і не завжди матеріальним інтересам. Вона завжди слугує чому-небудь, вона є сукупністю засобів, а не системою цілей, техніка не може бути незалежною. Одна й та ж техніка може служити протилежним цілям. Так, наприклад, авіація може бути зручним засобом пересування, дарувати радість людям, а може бути прокляттям, якщо використовується у воєнних цілях; радіо може бути джерелом цінних відомостей, інформації, а може служити поширенням вульгарної брехні. Б.Вишеславцев доходить висновку: «Існує європейсько-американська індустрія комфорту і покращення життя, але існує також всесвітня воєнна індустрія вбивства, яка спирається на ту ж саму технологію» [2, с.122]. Техніка не визначає «фізіономію культури», рівень техніки не свідчить нам про те, що культивується за допомогою цієї техніки, не можливо дати відповідь на питання: творить ця техніка систему культури чи руйнує? Російський філософ вважає, що велике значення має спрямування розвитку техніки вищою етико-релігійною функцією духу, яка виробляє цілі життя та розвитку будь-яких соціально-правових систем.

Тоталітарна індустріалізація має свою технократичну ідеологію – марксизм. Засновником технократичного соціалізму Б.Вишеславцев вважає Сен-Сімона, який у 1817 р. проголосив: «Усе через індустрію, все для неї!» [1, с.379]. Сен-Сімон вважав, що окремі індивіди і цілі народи повинні переслідувати виключно економічні інтереси, що цінними в суспільстві є тільки індустріальні функції, що у світі існують тільки індустріальні інтереси, а єдиною метою суспільства є максимальне виробництво матеріальних благ. Цей погляд і зараз домінує в суспільстві. Б.Вишеславцев відзначає, що Сен-Сімон першим висловив мрію перетворити людство на єдину фабрику, об'єднавши економічну і політичну влади. На цей момент і звертає увагу Б.Вишеславцев, вказуючи, що загроза особистості, суспільству, культурі

полягає в «поєднанні політичної та економічної влади в руках єдиної олігархії. Таке поєднання неодмінно набуде форми тоталітарного державного господарювання» [1, с.377]. Отже, влада капіталу над людиною безмежно зросте в силу того, що капітал присвоїв собі владу, а влада присвоїла собі весь капітал.

Висновки. Отже, аналізуючи кризу індустріальної культури, Б.Вишеславцев намагається розкрити політичні наслідки технократичного розвитку цивілізації для людства, розкрити сутність індустріалізму, що нерозривно пов'язана з владою техніки і технікою влади. Основну причину кризи філософ добачає у підміні цілей засобами, витісненні традиційної релігії та поширенні марксизму як релігії комунізму. Особливу увагу Б.Вишеславцев приділяє духовному розвитку людини, бо «технічне оволодіння природою без морального самооволодіння є головним джерелом зла» [1, с.381]. Важко собі уявити, яку владу над людьми можуть мати і яку дають такі технічні речі, як авіація, танки, трактори, сталь, нафта, уран, атомна енергія тощо. Російський мислитель констатує, що цей потужний «індустріальний техно-бюрократичний апарат вимагає абсолютної влади над людьми» [1, с.380]. У цьому й криється справжня загроза технократії.

Криза індустріальної культури може бути подолана через одухотворення людини цінностями вищого порядку, а не економічними та виробничими цінностями, – цінностями релігійно-моральними. Саме тоді індустріальна культура зможе подолати сучасну кризу й добитися того, щоб економіка і техніка служили людині, а не поневолювали її. Проблема нашої епохи, нашої культури полягає в тому, щоб подолати індустріалізм, зробити так, щоб людина не була роздавлена важкою індустрією. Це проблема не тільки соціальна, а й індивідуальна, оскільки йдеться про спасіння особистості не тільки одиничної, а й колективної.

Отже, критикуючи технологічний імператив, який є основою індустріалізму, Б.Вишеславцев зазначає, що матеріальне виробництво має слугувати і підпорядковуватися духовному виробництву, духовній творчості. Цінністю є підпорядкування матеріального духовному. В цьому полягає смисл прогресу, розвитку культури. Господарство, матеріальне виробництво є цінністю, проте підпорядкованою цінністю. Над ним стоїть цінність правоорганізації, без якої і поза якою господарство не може існувати (цінність права і держави). Ще вище у системі цінностей стоїть цінність свободи ідей (наукових, етичних, естетичних, релігійних, політичних, філософських та ін.) без яких техніка, господарство, право, управління не мають смислу, не мають ідеалів. Економізм і техніцизм є викривленим судженням про цінності.

Література

1. Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры /Б.П. Вышеславцев //Сочинения. – М.: «Раритет», 1995. – С.15-180.
2. Вышеславцев Б.П. Философская нищета марксизма /Б.П. Вышеславцев //Сочинения. – М.: «Раритет», 1995. – С.181-434.
3. Вышеславцев Б.П. Сочинения /Б.П. Вышеславцев; [Сост. и прим. Сапов В.В.]; [Вступ. статья Левицкий С.А]. – М.: «Раритет», 1995. – С.5-14. – Библиотека духовного возрождения.
4. Маркс К. Манифест Коммунистической партии /К. Маркс //Избранные соч.: в 9-ти т. – М.: Политиздат, 1985. – Т.3. – С.139-171.

Summary

Tereshkun O. The Concept of Industrial Culture in Vysheslavtsev's Philosophy of Technology. This article describes the philosophy of technology of idealistic Russian philosopher Boris Vysheslavtsev. On the basis of his works "Philosophical Poverty of Marxism" and "Crisis of Industrial Culture" it is attempted to make philosophical and methodological analysis of the concept of industrial culture and the reasons for its crisis, the place and role of technology and technocracy in the industrial era. **Keywords:** technology, philosophy of technology, culture, industrialism, capitalism, socialism, communism, technocracy, democracy, society, crisis, freedom, personality, operation.

ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА В.ЗЕНЬКОВСЬКОГО – РЕФЛЕКСІЯ НАД ОСНОВАМИ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ

Автор аналізує наукову та релігійну спадщину В.Зеньковського – відомого філософа першої половини XX ст., який народився на Поділлі. Він написав чимало праць з різноманітних питань, включаючи статті про релігійні та філософські погляди Л.Толстого. Ключові слова: Зеньковський, філософія, духовність, людина, природа, релігія, Толстой, наука, людство, Бог, культура, педагогіка.

На думку М.Бердяєва, у кожній культурі наявна взаємодія двох принципів: традиції та творчої свободи. Без традиції в історичній долі народу немає ні спадковості, ні смислу, якими б не були труднощі історичної долі, вічні цінності минулого не знищуються – до них неодмінно повертаються. За роки панування в нашій країні тоталітарної ідеології здійснювалася боротьба з філософським вільнодумством, знищувалась і перекручувалась оригінальна творча думка, замовчувалась і фальшувалась історія її становлення та розвитку. Наразі настав час “збирати каміння”, дорогоцінне каміння вітчизняної філософської спадщини в особі оригінального мислителя, просвітителя, психолога, протоієрея В.Зеньковського. Цей процес починається активними розвідками, дослідженнями, які спростовують попередню офіційну позицію беззастережного соціологізаторства та сцієнтизму. Дослідження інтелектуальної скарбниці В.Зеньковського сприяє пошукам у напрямі релігійно-християнської парадигми духовності, яка тісно поєднується з розглядом національної ідентичності, національної ментальності як засад соціокультурної традиції.

Метою цієї статті є визначення історичного місця в духовних пошуках людства, котре займає філософсько-релігійна спадщина В.Зеньковського.

В.Зеньковський (1881-1962) розпочинав свою кар'єру науковця, філософа, релігійного мислителя як послідовник неокантіанства Г.Челпанова та був його основним фундатором у Київському університеті. В процесі творчого становлення, прийняв низку психологічних ідей З.Фрейда та логічних досліджень Е.Гусерля, за працями яких читав курс психології та логіки, дотримуючись ідеалістичних позицій. У центрі наукових інтересів В.Зеньковського цього часу – проблема природи та своєрідності людської психіки, проблема душі, в інтерпретації якої наслідував теологічні традиції, обстоюючи безсмертність душі, створеної Богом. Звідси, питання детермінації психічних актів, у постановці та розв'язанні якого В.Зеньковський спирався на неокантіанство та феноменологію Е.Гусерля. Причиновості пов'язував із таємницями часу та становлення, виходячи з визнання апіорності та ірраціональності, вважаючи, що в трансцендентній сфері взагалі немає місця розгортанню та часовим і просторовим параметрам. Логічні зв'язки за своєю суттю позачасові й не мають потреби в часі для того, щоб за підставою з'явився наслідковий елемент Універсуму. Негативно ставлячись до матеріалізму, заперечуючи детермінізм, закономірності світу, В.Зеньковський стверджував, що визнання вічності матерії та сили не дає підстав до виявлення пануючих у природі закономірностей. Швидше навпаки, ідеальний розумний первень міг породжувати матеріальне існування. Однак, якщо реальний потік буття накладався на ідеальну матрицю, матеріальний носій, то це могло бути зведено до ідеальної сили, Деміургу, тому що ніщо не може підпорядковувати собі реальне буття без Вищої свідомості. Підкреслював, що не слід застосовувати до органічного світу

механічну причиновість, оскільки органічний світ має немеханічний елемент – людську психіку. А ще, механічна причиновість має сліпий характер прояву, тоді як органічний світ пов'язаний з телеологічністю, тобто містить у собі дію кінцевої доцільності. Однак, і те, й те має спрямовуючий чинник, хоч у механічному світі теологічний аспект має трансцендентний характер, тоді як у життєвих процесах доцільність притаманна живому організму. В.Зеньковський розмірковує, що психічна причиновість є причиновістю іманентною і лише в ідеальному своєму вимірі структурується, приводить до феноменологічної багатоманітності модусів. Отже, причиновість не є зовнішнім наслідком буття, навпаки, вона в собі не містить нічого іншого, крім внутрішнього чинника розвитку. Психічне буття не може виникнути з інших форм буття, воно завжди індивідуальне. Останнє постає як немеркнучий прояв Божественного, а причиновість виникає із справжнього єства – Абсолюту, такою мірою, як і свобода вибору людини лежить у ній самій.

У своїй роботах про релігійний досвід Зеньковський розуміє досвід як зміст свідомості, яка може бути описана як “дане”, зумовлене взаємодією між суб'єктом та об'єктом і пов'язане з об'єктом. Він виступає проти Дюркгейма, Фройда, які намагалися розглянути релігійний досвід як щось похідне від інших форм досвіду. Так, Дюргайм виводить його з досвіду суспільних зв'язків. Проте цей досвід уже містить у собі релігійний елемент.

Доречно припустити, що у свідомості наявні релігійні дані, що не є похідними та можуть бути пояснені тільки взаємодією між суб'єктом і транссуб'єктивним принципом. Що стосується природи цього принципу, то вона дається в містичному досвіді як невимовне у філософських поняттях всеосяжне ціле. Це приводить багато релігійних роздумів до тлумачення досвіду в пантеїстичному дусі.

Людство, проте, не задовольняється цією формою релігійного досвіду; окремі люди володіють досвідом спілкування з вищим принципом як з особистою чи надособистою істотою, що розкриває себе через слово й одкровення як надкосмічний трансцендентальний принцип.

Зеньковський долає суперечності між пантеїстичним і теїстичним релігійним досвідом. Не відкидаючи повністю концепцію Трьольча про особливе релігійне аргіорі, він відзначає, що ця концепція не може бути розвинена в межах системи іманентної філософії: трансцендентальні функції не породжують зміст досвіду, а можуть здійснюватися тільки у зв'язку з даними, які вказують на транссуб'єктивне джерело.

Зеньковський стверджує, що душа має ієрархічну структуру і вищий її елемент “серце”, що розуміється відповідно до християнської антропології як життя відчуття, яке встановлює духовний зв'язок з Богом і Божественними основами світу. Аналізуючи проблеми християнської космології, Зеньковський виступає проти акосмізму, пантеїзму й атеїстичного натуралізму. На його думку, цих помилкових теорій можна уникнути тільки в тому випадку, якщо ми матимемо правильне уявлення про створення світу Богом. Слідуючи за С.Булгаковим, Зеньковський розробляє теорію про Божественну Софію.

У царині формування духовності дитини на засадах релігійно-церковного православ'я мислитель зазначає, що основним процесом у житті людини треба визнати не фізичний і не психічний бік у ньому, а духовний, глибший за розподіл фізичного та психічного світу і несе запоруку цілісності. Вивчення різних душевних явищ показує, що духовний процес має в собі ключ до розуміння всього, що відбувається в людині. Духовний розвиток у дитини підпорядкований певному ритмові, тому завдання виховного впливу змінюється у зв'язку з різним віком і змінами. Усвідомлення духовного життя в його ритмі має стати основою педагогіки, проте, не моральний, а релігійний духовний процес зростання створює істинну й остаточну мету виховного впливу на дітей.

У філософсько-антропологічному значенні, трактуючи людину як амбівалентну сутність, мислитель відзначав: “З цієї подвійної залежності людини (соціального середовища, Бога) походить не лише пробудження розуму в людині, а саме тут знаходиться коріння її моральної свідомості” [2, с.173].

У період еміграції В.Зеньковський основну увагу приділяв питанням історії філософії. Підкреслював, що загальним фактом в історії філософії (так було в Індії, Греції, середні віки в Європі) є народження філософії як самостійної форми духовної творчості з надр релігійного світогляду. Релігійна свідомість, якщо вона запліднює всі сили духу, незворотно та незмінно породжує філософію – і зовсім не слід при цьому думати, що філософська думка завжди та скрізь *народжується із сумніву* (за Аристотелем. – В.Д.). Далі філософ зазначає: “Значно більше філософська думка рухається початковими інтуїціями, котрі, хоча й сягають своїм корінням у релігійне світоспоглядання, але несуть у собі свої власні мотиви і натхнення” [2, с.12]. Як наслідок, була створена “Історія російської філософії”, в якій звернено велику увагу на творчість В.Соловйова, М.Гоголя, Л.Толстого, М.Бердяєва й під впливом означених геніїв сам дослідник формувався як різноплановий мислитель.

Вивчаючи духовно-релігійну спадщину Л.Толстого, В.Зеньковський писав: “Значення Толстого в історії думки величезне. Крайнощі його думки, максималізм і одностороннє підкорення всього життя відстороненому моральному первню довели до межі одну з основних і визначальних стихій російської думки. Побудова толстовського “панморалізму” утворює межу, перейти через яку не можливо..., те, що вніс Толстой у російську (і не лише російську) думку, залишиться в ній назавжди” [3, с.207].

Показово, що Толстой не був “кабінетним мислителем” або відстороненим моралізатором. Духовні пошуки він розпочинав із себе –процес самоаналізу та переосмислення розпочинав з правил, які виробив на все життя і яких дотримувався. Розробив правила: як спілкуватися з людьми, “Правила для розвитку волі”, “Правила взагалі”. Вважав, що людина, яка бажає “змінити світ, перш за все повинна змінити себе” [6, с.16-26]. У “Сповіді” писав, що намагався вдосконалювати себе розумово, навчався всього, з чим зіштовхувався у житті, вдосконалював волю – склав правила, котрі намагався виконувати, вдосконалювався фізично, усілякими негараздами привчався до витривалості й терпіння.

В.Зеньковський підкреслює, що теми, над якими розмірковував Толстой, перебувають у центрі його етичних пошуків, тому їх доречно віднести до системи “панморалізму”. У Толстого, який розумів знання в термінах натуралізму та позитивізму, етика вже не лише не розчиняється у вченні про буття, а й, навпаки, намагається оновити науку та філософію, підкоривши їх етиці. Мислитель відзначає: “Це вже не “примат” етики (як у Канта), а справжня її тиранія. Незважаючи на гострий і нав’язливий раціоналізм, який глибоко визначив релігійно-філософські побудови Толстого, в його “панморалізмі” є щось ірраціональне, нездоланне” [3, с.201]. Він вважає, що це не просто етичний максималізм, а своєрідне саморозп’яття; Толстой був мучеником своїх власних ідей, що терзали його совість, котрі зруйнували його життя, його ставлення до близьких людей, до всієї “культури”.

Досить складними були стосунки і в сім’ї Толстого. Моральні пошуки, незрозуміння близьких, досить часті конфлікти з дружиною Софією Андріївною, призводили до душевних страждань, які завершилися “втечею з дому” і смертю на маловідомій станції Астапово. Також багато знаних філософів і богословів того часу, серед яких П.Флоренський, С.Булгаков, М.Лосський, В.Розанов, не зрозуміли вчення Л.Толстого і виступали з різкою критикою його намагання створити “нове християнство”.

В.Зеньковський писав: богословський раціоналізм, у досить спрощеній формі, заволодів свідомістю Толстого і він створює свою власну метафізику на засадах

певних тверджень християнства. “Він заперечує Божество Христа, заперечує його воскресіння; він наважується по-своєму переробити текст Євангелія” [3, с.198]. І далі: “Етичний перегляд системи секулярної культури із середини надихається в Толстого справжнім християнським переживанням; не вірячи в Божество Христа, Толстой слідує за ним як за Богом” [3, с.207-208].

М.Бердяєв у праці “Духи російської революції” називав Л.Толстого злим генієм, руйнівником Росії. Писав у 1918 р., що російська революція є своєрідним торжеством толстовства. І.Ільїн вважав толстовство найбільшим заблудженням російської інтелігенції, що його наслідування полегшило “марш революції по Росії та призвело до її розорення й загибелі” [5, с.2].

Варто відзначити не лише ізольованість багатьох ідей Толстого у середовищі філософів, а й торкнутися стосунків з офіційним догматичним православ'ям, які призвели до відлучення Л.Толстого від церкви.

М.Дунаєв – професор Московської Духовної Академії, доктор богослов'я, доктор філологічних наук пише про неодмінність тверезо усвідомлювати ті наслідки для себе, що випливають з вибору шляху, запропонованого Л.Толстим. “Мова йде не про світоглядні чи естетичні оцінки – а про нашу долю у вічності”, – пише він [4, с.422].

Архієпископ Іоан Сан-Франциський підкреслює, що богословська творчість Л.Толстого не створила міцного руху в світі, а творчих послідовників і учнів у цій сфері у нього взагалі не має. Він зауважив, що “російський народ не відгукнувся на толстовство, ні як на соціальне явище, ні як на релігійний факт” [1, с.204].

З цього приводу наведемо дещо протилежні думки протоієрея В.Зеньковського, який писав, що довкола Толстого і його вчення “про несупротив злу силою” почали групуватися по *усіх країнах* (курсив наш. – В.Д.) послідовники та виникати “Толстовські общини” [3, с.189]. Наголошує, що в цьому – ключ до розуміння виключного впливу, який мав Толстой по всьому світу. Його проповідь струсонувала весь світ, манила до себе, – звичайно, не через силу виключної широти та виняткової виразності його творчості, – а через силу того зачарування, котре йшло від його морального пафосу, від тієї жаги справжнього та безумовного добра, котре ні в кому не проступало з такою глибиною, як у Толстого. І ще, щодо віри: “Толстой був релігійною людиною у своїх моральних пошуках – він жадав безумовного, а не умовного, абсолютного добра” [3, с.201].

Досліджуючи педагогічну спадщину творчості Толстого, В.Зеньковський пише, що після складних стосунків між Тургенєвим і Толстим, останній, у 1856 р. подорожує за кордон, пам'яткою цієї першої подорожі залишилася ціла низка оповідей, найгеніальніша серед яких “Люцерн”, у якій уже звучать перші ноти звинувачень на адресу сучасної культури. Повернувшись у село, Толстой пережив декілька захоплень (музикою, лісництвом та ін.) та особливо захопився шкільною справою, облаштувавши у своєму селі (Ясна Поляна) зразкову школу. Для вивчення шкільної справи Толстой багато працював над проблемами педагогіки, спеціально їздив за кордон, вивчав там організацію народної школи. “Толстой почав навіть видавати спеціальний педагогічний журнал, у якому друкував свої оригінальні статті, що сприяли виникненню (дещо пізніше) цілої течії “толстовської педагогіки” в різних країнах (пізніше – в Росії)” [3, с.196].

Варто відзначити особистий доробок В.Зеньковського на педагогічній ниві. Особливої уваги в його творчості заслуговують питання морального виховання дітей, єдності й цілісності їхнього духовного життя. У своїй розвідці “Російська педагогіка у ХХ столітті” виокремлює три напрями російської педагогічної думки кінця ХІХ – початку ХХ ст.: 1) педагогічний натуралізм у його різноманітних варіантах – наукова течія (П.Лесгафт, О.Лазурський, О.Нечаєв, О.Музиченко та інші) та романтична течія (течія “нового виховання” – Л.Толстой, І.Горбунов-Посадов, К.Вентцель та інші); 2)

педагогічний ідеалізм (М.Рубінштейн, С.Гессен та інші), пов'язаний з орієнтацією педагогічних проблем на філософію цінностей, на моральне як основу духовного життя; 3) релігійно-педагогічний напрям (див.: Зеньковський В.В. Русская педагогика в XX веке //Педагогика. – 1997. – № 2. – С.73-89).

На нашу думку, його концепція спиралася на етнографічно-культурницьку парадигму і мислилась у контексті натурфілософії – єдності людини з природою, людини з Богом. Сам автор наголошував, що вітчизняна філософсько-педагогічна думка відрізнялася від західної, “бо завжди залишалася пов'язаною зі своєю релігійною стихією, зі своїм релігійним підґрунтям. З іншого боку, натхнення свободою...” [2, с.12].

Простежуючи духовні пошуки Л.Толстого, В.Зеньковський пише, що криза, пережита мислителем, закінчилася зверненням до релігії – вся та глуха боротьба із засадами сучасної культури, яка здійснювалася раніше в його душі та шукала свого виразу в творчості, знайшла тепер відображення в його новому релігійному ставленні до світу, в новому релігійному життєрозумінні. У цей період творчості Толстого його критика європейської культури загострюється, а порівняння Росії та Заходу зникає, з'явившись в останній рік його життя. “В пошуках “безумовного блага” розкрилася перед Толстим вся хиткість і позбавлене смислу безрелігійне життя, не пов'язане з Абсолютом. Етична позиція Толстого розкрилась як пошук містичної етики” [2, с.201].

Надалі творчість Толстого підпорядковується аксіологічному вектору, набувши відтепер релігійного значення (пригадаймо розповідь Толстого в “Сповіді” про те, яке рятівне значення мало для нього усвідомлення, що народ живе вірою в Бога), звертається і до побудови нового ідеалу життя, і до найнещаднішого руйнування тих сурогатів справжнього життя, якими живуть “культурні” люди. В.Зеньковський відзначає, що у цьому русі думки Толстого спрямовані проти бездуховної сучасності, перш за все, європейської науки, головної духовної сили європейського світу. Вістря критики Толстого звернене не до науки як такої, – навпаки, багато разів, називаючи сучасну науку “помилковою наукою”, Толстой протиставляє їй “справжню науку”, засади якої він сам хотів закласти. У чому ж брехня сучасної науки? Перш за все, в тому, що вона обминає головний предмет дослідження й зосереджує увагу на побічному та неважливому. В усіх галузях так званої науки нашого часу, – розмірковує Толстой – одна й та сама межа, що робить дозволеними всі зусилля розуму людей, спрямованих на дослідження різних галузей знання. Межа ця полягає в тому, що всі дослідження науки нашого часу обминають істотне питання, на яке потрібно відповісти, і досліджують побічні обставини. “Наука та філософія розмірковують, про що завгодно, – але не про те, як людині самій бути кращою і як їй жити краще” [3, с.207]. Тим часом, це і є єдиною і центральною проблемою – і поки вона не лежить у центрі уваги – наука страждає невиліковним основним гріхом. Сучасна наука володіє масою знань, які нам не потрібні, – про хімічний склад зірок, рух Сонця до сузір'я Геркулеса, походження видів і людини і т.д., але на питання про смисл життя вона не може нічого сказати і навіть вважає це питання (центральне) таким, що не входить до її компетенції. Толстой переконаний, що через декілька століть історія так званої наукової діяльності наших прославлених останніх століть європейського людства складатиме невичерпний предмет сміху й жалості майбутніх поколінь. Декілька століть учені люди західної частини великого материка перебували в поголовному божевільстві, уявляючи, що їм належить вічне блаженне життя, і займалися питанням, як і коли настане це життя; самі ж ніколи не робили й не думали ніколи про те, як зробити своє життя кращим.

Мало того, що наука не робить своєї основної справи, відводить людину від найголовнішого і єдиного, – Толстой не раз докоряє науці в тому, що вона, під приводом вивчення “фактів і лише фактів”, насправді узаконює існуючий соціальний порядок і прагне виправдати його. Те, що називають наукою, –

розмірковує В.Зеньківський над творами Толстого, – будучи випадковими наборами деяких знань, які зацікавили декількох “людей дозвілля”, може бути або безневинним проведенням часу для багатих людей, або в кращому разі – знаряддям зла або добра... сама ж собою вона нічого не може виправити.

На думку В.Зеньковського, в критиці мистецтва та науки Толстой торкається заповітних засад секуляризму: керуючись своїм “панморалізмом”, все підпорядкувавши ідеї добра, Толстой розкриває головну біду сучасності, всієї культури – розпад її на низку незалежних одна від одної сфер. Толстой шукає релігійну побудову культури, але сама його релігійна позиція хоч і спирається на містичну ідею “розумної свідомості”, односторонньо трактується виключно в термінах етичних. “Ось чому виходить той парадокс, що в своїй критиці сучасності Толстой спирається знову ж таки на секулярний момент, на “природну” моральну (розумну) свідомість. Не синтез, не цілісна єдність духу висувається ним на противагу сучасності, а лише одна з сил духу (моральна сфера)” [3, с.207].

В.Зеньковський підсумовує, що філософські шукання Толстого були підпорядковані своїй особливій діалектиці, початковий пункт якої був інтуїтивним (у думці) сприйняттям нероздільності, невіддільності тимчасового та вічного, відносного й Абсолютного. Те, що могло б дати Толстому християнське богослов’я, залишилося далеким від нього, – він виріс в атмосфері секуляризму, жив його тенденціями. Толстой вирвався з клітки секуляризму, зруйнував її, – і в цьому переможному подвигу його, в заклику до побудови культури на релігійній основі – все величезне філософське значення Толстого (не лише для Росії).

І на завершення, кілька слів стосовно творчої спадщини В.В.Зеньковського. Багатогранністю своїх наукових інтересів і дарувань він виокремлюється навіть на тлі своїх знаних старших мислителів сучасності. Його геній засяяв у багатьох царинах: філософії, богослов’ї, психології, педагогіці, історії вітчизняної філософської думки, літературознавстві. Він – авторитетний духовний пастор. На усіх поприщах він сказав своє вагоме слово. Зеньковський – один із небагатьох мислителів, які творять на перетині філософії, теології, психології, літератури, публіцистики. Він зумів вибудувати цілісну релігійно-філософську парадигму. Творчість Зеньковського зберігає свою актуальність для нащадків і в новому третьому тисячолітті.

Література

1. Архиепископ Иоанн Сан-Францисский. Избранное. – Петрозаводск: «Святой остров», – 1992 г. – 575 с.
2. Зеньковский В.В. История русской философии: в 4 кн. /В.В.Зеньковский. – Л.: «ЭГО», 1991. – Т.1, ч.1.
3. Зеньковский В.В. История русской философии: в 4 кн. /В.В.Зеньковский. – Л.: «ЭГО», 1991. – Т.1, ч.2.
4. Дунаев М.М. Вера в горниле сомнений /М.М.Дунаев. – М.: Изд. Совет РПЦ, 2003. – 1056 с.
5. И.А. Ильин о противлении злу: [Электронный ресурс] /Е.В.Демидова. – Режим доступа: <http://ethics.iph.ras.ru/works/N/11.html>
6. Мартышин О.В. Ганди и индийская национальная буржуазия /О.В.Мартышин //Народы Азии и Африки. – 1965. – № 5. – С.14-29.

Summary

Dudchenko V. Zenkovsky’s Philosophical Heritage – Reflections on the Most Important Points of Culture. The author of the article analyzes scientific and religious heritage of V. Zenkovskiy – a famous philosopher of the first half of the 20-th century who was born in Podillya. He wrote a lot of books on different subjects, including articles about religious and philosophical views of L.Tolstoy. Keywords: Zenkovskiy, philosophy, mentality, human, nature, religion, Tolstoy, science, mankind, God, culture, pedagogics.

ПРОБЛЕМА ДУХОВНОСТІ У ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ І.ФРАНКА

Розглянуто проблему духовності у філософській концепції І.Франка, що є однією з основних ідей для всієї української філософської спадщини та має принципове значення для України. Доводячи ідеї, які упродовж усього свого життя декларував і втілював у життя І.Франко, про те, що підняття та збагачення духовного світу кожної людини буде сприяти творенню національної ідентичності українського народу та допоможе у творенні української нації. Також подано аналіз розуміння “найвищого Духу”, трактування ідеї Духа (Бога), що є корінним, основоположним і визначальним теоретичним фундаментом його філософсько-світоглядної позиції. Що саме ідея Духу має методологічне та принципове значення для розуміння всього історичного процесу, поступу чи місця людини та всього українського народу у світі. Ключові слова: духовність, Дух, людина, народ, нація.

Узагальнюючи філософську концепцію духовного збагачення народу, розроблену І.Франком, є всі підстави стверджувати, що поява християнства, на його переконання, була справді революцією в духовному житті людства та кожної людини зокрема, в їх духовному зміцненні та вдосконаленні. Саме християнство намагалося віднайти зв'язок між людиною та найвищою сутністю – Богом, Правдою та Істиною. Воно було чинником внутрішнього відродження кожної окремої особистості за будь-яких історичних подій, налагодження взаємин з іншими людьми, народами, націями, показало кожному, що якщо зберігати та примножувати в собі духовність, визнаючи іншого як рівного, то й він виявлятиме християнські чесноти.

І.Франко чітко розрізняв релігійне вчення Ісуса Христа як вияв духовності та християнську Церкву як певну інституцію з її служителями, які часто діяли як люди, котрі свідомо грішили, ставили свої інтереси понад людські, що не раз чинили не гідно своєму становищу. Це видно при аналізі історичних подій, пов'язаних із християнською Церквою, яка пройшла складний шлях свого становлення та розвитку. З часом Церква за допомогою діяльності окремих її представників, переймалася світсько-політичною діяльністю більше ніж релігійними справами, що й відвело її від раннього духовного християнства. Бо саме Ісус закликав відкинути всі мирські низькі потреби, а зосередитися на збільшенні свого духовного світу через Духа, що приведе до спасіння.

Проблема духовності стала предметом дослідження різних учених, у тому числі й І.Франка. Хоча немає окремої роботи у творчому доробку автора, присвяченої проблемам духовності, ця тема пронизує червоною ниткою всю творчість, що й робить її основоположною, бо проявляється в кожному творі. Багатьох дослідників цікавила тема філософських поглядів І.Франка, що можна побачити у публікаціях А.Пашука. І.Костецький розглядав творчість І.Франка як поета в ідейно-естетичному спектрі. Я.Козачок досліджував ідеї, що стосувалися питань нації та соціалізму в роботі І.Франка “Ukraina inredenta” в полеміці з Ю.Бачинським. Т.Гундорова заперечувала феномен “каменярства”, намагаючись зняти ярлик борця, говорячи, що основними ідеями І.Франка були ідеї мистецькі, а не національні. Т.Салига доводив, що в І.Франка був споріднений сильний дух і мистецький стан. Однак ці та інші науковці не розглядали детально проблему духовності як субстанційного чинника філософських поглядів І.Франка, що робить **актуальним** наше дослідження.

Метою статті є висвітлення філософських поглядів І.Франка, де він досліджує проблему духовності як субстанційного чинника формування ідентичності

українського народу та розуміння ним “найвищого Духу”, що розгортається найвищою сутністю перед людиною.

У цьому контексті важливе місце займає поема І.Франка “Страшний суд”, у першій частині якої аналізуються язичницькі уявлення, а в другій – твердження про “найвищий Дух”. Не забуваймо, що Ісус з Назарету в розмові з самарянкою сказав: “Бог це Дух”. Можна навіть тут знайти якусь подібність, коли І.Франко наголошує, що він стає на коліна перед “найвищим Духом”. Цей то “найвищий Дух” і є визначальною силою в житті та діяльності кожної людини і народу в цілому.

Дух розгортає свою вищу сутність перед кожним, хто має бажання його почути чи зрозуміти. З кожним разом він міцніє та поширюється на всіх, хто його потребує. Для І.Франка Дух є субстанцією, сумірною з Добром, Світлом і Законом. У нього оригінальне бачення цієї сутності, що випливає з власного розуміння та спирається на заздалегідь обдуманий погляд, який у чомусь збігається з християнськими поняттями, але несумісний з окремими юдейськими і церковними нашаруваннями. Потрібно зрозуміти, що трактування ідеї Духа (Бога) є корінним, основоположним і визначальним теоретичним фундаментом його філософсько-світоглядної позиції, що ідея Духу має методологічне та принципове значення для розуміння всього історичного процесу, поступу чи місця людини і народу у світі. Без усвідомлення цього все аналізування лишиться лише простою спекуляцією.

Релігійна тематика у І.Франка піднімається досить часто і на протязі усього його життєвого та творчого шляху. Він звертався до Старого та Нового Заповіту, намагався розібратись у питаннях створення та розвитку світу, цікавився життям святих і Отців церкви, був знайомий з проповідями єпископів та інших священнослужителів, подав власне бачення життя та вчинків багатьох історичних або вигаданих осіб, що мали стосунок до релігійних проблем. І читаючи рядки, де І.Франко пише, що немає Господа на небі, ретельніше розібравшись, розуміємо, що мова йде про язичницьке розуміння Бога, а не про заперечення ідеї Бога взагалі. Тому ґрунтовніше аналізуючи погляди про ідею Бога І.Франка, розуміємо своєрідну позицію у трактування цієї проблеми, що у свою чергу не є запереченням існування та всеосяжності Духа.

Треба зазначити, що впродовж усього життя ця ідея в нього розвивалася та визрівала, в результаті чого пізні погляди не суперечили раннім. Звичайно, в контексті зазначеної теми можна виокремити ряд праць, які стосуються цієї тематики, будучи написаними в різний час його життя. Але будучи послідовним, І.Франко розпочав з пошуку духовних основ і методологічних принципів свого світогляду, давши згодом своє обґрунтоване бачення та розкривши суть свого розуміння ідеї Бога. Звичайно, часто це є художні твори, зокрема, поеми, а не наукові трактати, але основні ідеї в них легко прочитуються. В цьому контексті показовим твором буде “Страшний суд”, написаний уже в достатньо зрілому віці, хоча з певною саркастичною ноткою, але цікавим викладом своєї позиції щодо ідеї Бога.

Ця поема, як і всі інші твори І.Франка, була написана для того, щоб роз’яснити своє ставлення до ідеї Бога, що помітно відрізняється від офіційних доктрин. Цей твір невеликий за обсягом і легко читається, хоча в нього вкладено філософсько-релігійні міркування автора, що базуються на ретельно опрацьованому матеріалі. Роздуми морально та психічно зрілої людини нас вражають. Подане своє уявлення Бога, людини та їх взаємодії. З перших рядків бачимо, що критикується наївне трактування Бога як старого діда, що сидить на троні та судить померлих, яких до нього приводить ангел.

“Ну, а що, як справді правда, /Що панотчик в церкві править, /Що мене по смерті ангел /Перед божий суд поставить? /І засяде Бог на троні /В блисках бур і гуках грому, /І всі штири кінці світу /Враз поклоняться старому...” [3, с.173].

Звичайно таке ставлення до Бога в багатьох викличе думки про те, що І.Франко є прибічником атеїстичного світогляду. Але як уже було зазначено, автор є надто великою мислячою особистістю, щоб бути втягнутим у таке протистояння між віруючими та атеїстами. Такі припущення лиш обмежують і не розкривають усієї ширини світогляду вченого. Тому уважніше придивившись, можна сказати, що тут мова йде про церковне розуміння, поширене серед простих людей, щоб їм було легко сприйняти у міру їхнього світогляду. Та неодноразово поет доводив, що первісне християнство та проповіді Ісуса Христа значно відрізняються від того, що можна тепер почути у церкві. Для І.Франка перші християни – це зразок взаємодії та взаємопомочі, що не засуджували, а допомагали один одному. “Первісне християнство зовсім не тягло взад, не виступало ані проти держави, ані проти суспільних порядків, але старалося піднести всіх людей вище. Воно проповідувало загальне братерство в душі і правді, піднімало людей із їх буденних матеріальних інтересів до вищого морального життя, додавало їм твердості і сили в боротьбі з різними спокусами життя і тим самим було чинником поступовим” [4, с.325]. Саме оце раннє християнство було близьке І.Франку, що об’єднувало та давало насаги для духовної праці кожного його індивіда для загальної мети. До такого співіснування він закликав усіх, вірячи, що це духовне злиття під єдиною ціллю й допоможе створенню української нації та виокремленню її національної ідентичності для наступних поколінь.

Та І.Франко чудово розумів мізерність і слабкість кожної людини перед могутністю Духа, тому іронічність пропадає враз, коли мова заходить про свої вчинки. Сповідь показує весь біль і страждання, котрі довелося пережити авторові за своє існування на землі. Згадавши непросту біографію та життєвий шлях автора, то стає зрозумілим його намагання виговоритись, показати свій погляд та, як сподівається І.Франко, не марні цілі його життя будуть правдиво розсуджені.

«І скажу: “На суд твій, боже, /Я стаю, земне створіння, /І кладу перед тобою /Весь свій біль і все страждання, /Всіх ілюзій злудні блиски, /Всіх утіх марну приємність, /Всі надії, всі упадки /І всю гордість, всю нікчемність, /Розум весь і всю сліпоту, /І всі єреси, й всю схизму, /І жало те невмируще /Критицизму й скептицизму. /Боронитися не буду, /Бо ти сам все ліпше знаєш, /Та яким мене створив ти, /То таким мене і маєш”» [3, с.174].

Ті слова ніби ідуть відлунням до неоднозначної автобіографічної статті І.Франка, яка була вміщена як передмова до “*Obrazki Galicyjskie*”, що було видано у популярному польському виданні “*Biblioteka Mrowki*”, в якій він різко відгукується не тільки про українську інтелігенцію, а й про весь український народ. Іде мова про те, що ніхто не хоче працювати важко для себе та свого народу, а лише є показовість та сварки між своїми. Не відбувається ніякої конструктивної роботи, а лише пуста балаканина, що не хоче розуміти потреб і вимог часу та місця. Та й не однією цією роботою І.Франко спрямовував на себе осуд окремих недалекоглядних представників “української еліти”. Як і в той період свого життя, так і потім виправдовуватись автор ні перед ким не збирався, а розраховував лише на те, що його розсудить Бог і час, а не духовні перевертні, котрі лиш одягають на себе праведні маски.

І.Франко іронічно ставиться до уявлень, які створили собі більшість людей про богів та їх царство. У своїх домислах малюючи примітивні рай з ангелами і пекло з чортами, люди надали вищій силі антропоморфічних ознак. І.Франко згадує й апостола Петра, який за повір’ями допускає до раю, а сам при біді відрікся від Христа. Чи різні аскети та фанатики, в яких у серці живе лише злоба. Чи догмати, апологети та інквізитори, що для досягнень своїх низьких цілей не оминули можливості залізти в душу чи направити мечем на “праведний шлях”. Ці всі нещирі й підступні дії І.Франко не міг терпіти. Тому він показав, що простій людині, яка все життя була мордована, немає чого боятись у пеклі, бо те пекло вони вже переживають на землі. Спрощення

ідеї найвищого Духа до старця, що кидає блискавками та судить не завжди вірно, або змалювання рогатих чортів та ангелів з крилами, або в те, що грішні душі киплять у казанах зі смолою як галушки в окропі, це все І.Франко категорично відкидає.

“Я не вірю, і в чортяків /Тих рогатих та хвостатих, /Що без всякої причини /Мучать бідолах проклятих” [3, с.180].

Та й самі слова, які промовляє до автора Бог, є підтвердженням його думок. Для того, щоб зрозуміти бодай трішки суть, потрібно піднятися над часовим, плинним, тілесним, відкинути шкарлупу та не потрібні нашарування, що натворили собі люди. І тільки тоді піднесешся до вічних духовних сутностей.

“Слухай, хлопче! Я питаю: /За кого мене ти маєш? /Я гадав, що ти піднявся /Духом понад ту худобу, /Що собі і бога і чорта /Творить на свою подобу; /Що крізь часове й тілесне /Ти проник в духовне й вічне /І відкинув шкаралупиння /Грубо антропоморфічне” [3, с. 181].

Та й рай для І.Франка – це не місце в хмарах, де весь час співають херувими, а підняття над буденністю та злиття з безмірним Духом, що є апофеозом людського існування. Жити, творити, думати, потрібно змогти піднятися вище до світла, що горить постійно і не блимає, тоді увійде в душу і серце щастя, пов’язане лише з добром. Виконавши цю умову, людина, прямуючи за голосом божим, зіллється з ним і зрозуміє силу Божу, його слово. І.Франко вірить, що він зможе приєднатися до тієї найвищої сутності.

“Сі слова впадуть на мене, /Наче дощ густий, огнистий, /Сплять сумніви й тривогу, /І я встану ясний, чистий, /І почую в собі силу, /І безмірну духа владу, /І перед найвищим Духом /В пориві любові впаду” [3, с. 182].

Тільки пройшовши нелегкий життєвий шлях, відчувши на собі всі тяготи існування з його облудами та підступами, можна очистити свою душу за допомогою божого слова та зміцнити волю. Це допоможе скерувати розум на пошук найвищого Духу. Але водночас І.Франко не відкидає ролі людини у цьому процесі. Бо у взаємодії вищого Духу з’являється дух у людській природі, дух окремої людини, суб’єктивний дух, який визначає її сутність, динаміку дій, порив до творіння. Відчувши в собі безмірну силу і владу Духа, людина може розкрити в собі суб’єктивну волю до досягнення “найвищого Духа”. Саме тоді людина розуміє, що може духовно з’єднатися з об’єктивним Духом. Вона досягне весь безмірний Всесвіт з його нескінченністю й тоді щастя охопить всю душу, стане зрозуміла істина найвищого Духу. А це для І.Франка – ознака об’єднання з Богом.

У франковому аналізі “найвищий Дух” – це не щось трансцендентне і не персоніфіковане, а ідеально чиста Сила, яка проймає світ як загальність і людину як індивідуальність. Отож, досягнувши екзистенційну сутність “найвищого Духа” в його ідеальній визначеності, вічній всеосяжності, людина звільняється від марнот і облуди, ілюзій і фантомів, фантасмагорій та обману, ідолів та забобонів і тим самим очищає свій шлях для нескінченного піднесення свого духовного єства до висот “найвищого Духа”, коли вона вже виразно відчуває “в собі силу і безмірну Духа владу”, що веде до спокою – нирвани, тобто до “найвищого блаженства”, “найвищого щастя”.

Тож досягнувши найвищий Дух, дух людський не зупиняється чи завмирає в бездіяльності, а навпаки отримує можливість усе пізнати і зрозуміти, відкрити найбільші таємниці існування. Кожний отримає рівновагу і спокій, що йде від знання істини та від об’єднання у вищій силі. Але це не значить, що Дух – це стала та непорушна величина, а, навпаки, вічно динамічний, мінливий, активний, творчий первень, який дає насагу кожному індивіду в боротьбі за краще, правильніше існування. Він посиляє перепони та випробування, що лише зміцнюють людський дух,

надають йому сили для протистояння, бо не марними є випробування, які нам посиляє Бог, оскільки вони загартовують і роблять кожного сильнішим.

“Чей же на землі недаром /Я острив тебе, як бритву, /Посилав тебе у мир свій, /І ганяв тебе у битву, /І водив тебе, як треба, /На вершини й на низини, /Щоб ти був один з моєї /Доборової дружини” [3, с.181].

Та І.Франко не шукає легкої дороги, а намагається вистояти у всіх випробуваннях. Та й сам людський дух автора прагне до вічної боротьби. Він не очікує спонукання, а сам виборює собі місце в авангарді. Він не потребує раю, коли весь народ стогне від страждань. Він не потребує слави і похвали, нагороди за свої дії, а лише кращої долі для свого народу, якому служив усе життя та намагався розвивати його духовність.

“Ні, пусти мене, мій боже, /З цього світлого круга /Там, де тягне грішна вдача /Й життява мене заслуга, /Там, де боротьба невпинна /Без перемоги і без слави, /Де покута вікова, /Та без пільги й без поправи” [3, с.179].

Ці слова перекликаються з уже висловленими раніше ідеями, викладеними в “Каменях” і “Гімні”, де герої, не потребуючи слави, лупають скалу, добуваючи кращої долі, якщо не собі, то хоча б синам. Ці рядки доводять, що І.Франко був творцем однієї універсальної ідеї, яку він проніс через усе своє життя, а саме підняття духовного життя українського народу. Ця ідея з роками ставала лише чіткішою та сильніше звучала в його творах.

Також потрібно зазначити, що сам І.Франко у цьому випадку мав оригінальний погляд, розуміючи під духовним не лише нематеріальний світ. Тобто, духовне не є синонімом нематеріального, хоча часто ці поняття в історичному контексті ототожнювалися. Для нього поняття духовного було дещо ширшим. Він не виключав з духовного виміру всього матеріального, фізичного та тілесного світу. Ці всі складники є стимулами для розвитку духовного світу. Духовний світ – це те, що накопичується всіма людьми в часовому та просторовому відношенні, й те, що змушує йти далі і далі. І чим більше людей та народів будуть залучені до духовного світу, тим довше та краще ростиме поступ у їх місцевості. Подібні думки можна зустріти і у наших сучасників. Наприклад, Іван Рупнік, автор монографії “Духовне життя” має подібний погляд: “Духовне життя обіймає думки, почуття, фізичність: немає жодної події щоденного життя, навіть незначної, яка була б виключена з духовності, не заторкнута життям духа” [1, с.29]. Отже, стає зрозумілим, що духовність і є тим субстанційним чинником, що керує та спрямовує розвиток кожного народу на шляху самовдосконалення та боротьби за своє місце між іншими народами.

Тому духовність – не прерогатива якоїсь однієї особи чи одного народу. Не можна сказати, що один народ є більш духовним за інший чи що духовне є пріоритетом у певній верстві. Але вона у кожного проявляється по-різному та на різному рівні. Тому ми повинні розвивати і докладати зусиль, аби духовність українського народу була не лише сталою величиною, що не піддається розвитку, а постійно живим організмом, що розвивається та збагачує своїми здобутками себе та інших. Вона повинна бути в авангарді прогресуючих націй.

Не буває повністю безідейних людей, бо якщо особа хоч деколи замислюється про себе, своє становище, чи своє місце у світі, не важливо, до яких течій вона схиляється та до якого висновку приходить, але все одно вона має певний набір думок, вищий від звичайних буденних справ. “Безідейним назовемо хіба чоловіка, у якого нема жодних ідей, се значить, який зовсім не думає ні про які загальні справи, вищі від його буденних, егоїстичних інтересів, або у якого всі ті “ідеї” обертаються в сфері пустих фраз, не в’яжуться з дійсним життям, держаться лише на показ” [2, с.414]. Отже, щоб

не задовольнятися самим запереченням або пустою балаканиною, потрібно сформулювати певні принципи та вихідні ідеї, що збагатять духовне життя української нації та допоможуть їй розвиватися. Та є протилежний вплив. Змінюючись, суспільство змінює і свої духовні потреби. Але вплив залишається обов'язковим чинником існування людства та його прогресу.

Також важливим елементом є ціннісний зміст духовності, що є активатором суспільного прогресу, тільки тоді, коли і ціннісні критерії всього суспільства збігатимуться з виробленими ними упродовж усієї історії. Тобто, ті цінності, що пропонуються, повинні бути усвідомлені та близькі всьому суспільству, а не нав'язані як данина моді чи будь-чиїх забаганок. Тому І.Франко так часто звертався до історії та народознавства, говорив про загальний дух народу, що акумулює все найкраще, що є у народу. Водночас духовні цінності, якщо придивитися ретельніше, мають яскраво виражені національно-індивідуальні особливості. Тому вони повинні стати нормою практичного повсякденного життя, орієнтиром у щоденному житті, самооцінкою кожного індивіда, складником гуманістичної творчості народу, що є результатом тривалого розвитку української нації. І.Франко, знаючи про особливу долю України, зумовлену всім ходом її становлення як історичної індивідуальності, говорив, що цей складник процесів суспільного буття зумовлений багатогранними чинниками вселюдського та національно-особливого, специфічного тільки для України, для її народу, її етнічної культури, традицій, менталітету, тобто для її індивідуальності. У такій індивідуальності України втілено дух її народу, його національна самосвідомість, самобутність і неповторність власного складного, суперечливого, яскравого і трагічного соціального, духовного досвіду.

Висновок. Розглядаючи проблему духовності, треба зрозуміти, яке місце І.Франко надавав людині, народові та нації, тобто тим сутностям, які формують духовний світ. Є багато живих істот, здатних сприймати дійсність і накопичувати знання для забезпечування свого існування, та тільки людина як жива істота пішла у своєму розвитку набагато далі. Вона логічно мислить, усвідомлює себе та своє місце у світі, та найголовніше – кожен індивід займається духовною діяльністю та намагається наблизитись до Духу, роблячи це внаслідок внутрішньої потреби, пов'язаної з різними сторонами та потребами її життя. Це й робить людину центром світу, його духовним надбанням.

Література

1. Рупнік М.І. Духовне життя /М.І.Рупнік. – Рим. 1995.
2. Франко І. “Ідеї” й “ідеали” галицької москвофільської молодіжі /І.Франко //Збір. творів. У 50 т. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С. 410-422.
3. Франко І. Страшний суд /І.Франко //Збір. творів. У 50 т. К.: Наук. думка, 1976. Т. 3. С. 173–182.
4. Франко І. Що таке поступ? /І.Франко //Збір. творів. У 50 т. – К.: Наук. думка, 1986. – Т. 45. – С.300-346.

Summary

Salyha I. The Problem of Spirituality in Ivan Franko's Philosophical Conception. The problem of spirituality in the philosophical conception of Ivan Franko is discussed, which is one of the main ideas of all Ukrainian philosophical inheritance and has a principal significance for Ukraine. The ideas are proved which Ivan Franko had declared and embodied all his life about the rise and enrichment of spiritual world of every person as a factor of creation of Ukrainian national identity and Ukrainian nation. The analysis of understanding “the highest Spirit” is made, as well as interpretation of the idea of Spirit (God) is suggested, which is the fundamental determining theoretical basis of Ivan Franko's philosophical worldview. It is argued that the idea of Spirit has methodological principal significance for understanding the whole historical process, advance and the place of a person and everything Ukrainian in the world. Keywords: spirituality, Spirit, person, people, nation

ЕКСПЛІКАЦІЯ ПОНЯТТЯ «КУЛЬТУРА» В СУЧАСНОМУ ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ

З'ясовуються різні підходи до сучасного трактування феномена культури, уточнюється його зміст у контексті філософського та культурологічного знання. Ключові слова: визначення, дискурс, концепт, культура, філософія.

У літературі з філософії, культурології, етнографії та антропології склався своєрідний парадокс: з одного боку, для цих наукових дисциплін поняття «культура» є ключовим, а з іншого – змістовні уявлення про культуру досить далекі від чіткості, визначеності й однозначності.

Визначення поняття «культура», осмислення ролі, місця культури в суспільстві можна знайти у класиків філософії (Г.Гегель, М.Данилевський, Л.Морган, П.Сорокін, Е.Тейлор, А.Тойнбі, О.Шпенглер та ін.), також у працях сучасних вчених (В.Андрущенко, М.Попович, О.Семашко, В.Шинкарук, І.Бичко, Л.Губерський, І.Надольний, В.Шейко, М.Михальченко та ін.). Важливе місце у досліджуваній проблемі посідає термінологічний апарат, спроби здійснити синтез основних дефініцій культури. Наукові розвідки представників різних соціогуманітарних наук слугували появі нових тлумачень концепту «культура» (М.Ковалевський, К.Клакхон, К.Леві-Строс, Б.Малиновський, В.Бажуков, Д.Дубровський, Д.Пивоваров та ін.).

В останні десятиліття спостерігається своєрідна «категоріальна революція», результатом якої стало декілька десятків слів – новоутворень, що претендують на адекватне вираження сутності феномена культури. У сучасних словниках, енциклопедіях нерідко зустрічається чимало лінгвістичних модифікацій, в яких поєднуються вже звичні формули з такими претензійними частками, як інтер-, мега-, транс-, мульти-, пост- та ін. Їх евристична цінність не є безумовною і часто зазнає справедливої критики як прояв інтелектуальної гри, для якої критерії науковості в їх класичному розумінні неприйнятні.

Важливою умовою застосування нової термінології є наявність сталого наукового контексту. Переконалися в значущості феномена культури як в аспекті її глобалізації, так і на рівні повсякденності складно без додаткових коментарів, без чергової інтерпретації очевидного. Чимало сучасних підходів до тлумачення феномену культури дають привід для сумнівів в доцільності використання щодо них критеріїв класичних теорій пізнання. У дослідженнях культури виокремлено цілий ряд певних парадигм, концепцій: еволюціоністська, плюралістична, концепція ігрової культури; ідеї, розвинуті в рамках структуралізму, матеріалістична теорія та ін. Їх аналіз дозволяє виділити характерні для них принципові твердження. При цьому можна побачити, що нерідко в усій множині прямо протилежних ідей усе ж таки є щось загальне, а саме те, що культура трактується в площині філософського осмислення.

Нові нюанси змісту концепту «культура» внесла Всесвітня конференція з культурної політики, проведена під егідою ЮНЕСКО 1982 року. Вона прийняла декларацію, в якій культура тлумачиться як комплекс характерних матеріальних, духовних, інтелектуальних і емоційних рис суспільства, що включає в себе не лише різні мистецтва, а й спосіб життя, основні правила людського буття, системи цінностей, традицій і вірувань [6].

Сучасні дослідники підкреслюють мультидискурсивність самого терміна «культура», іншими словами, набуття ним різних значень залежно від дискурсу, в якому термін використовується. Це означає, що ви не можете ввести одну фіксовану дефініцію і використовувати її в будь-якому контексті так, щоб термін мав чіткий смисл. Треба натомість визначити, зафіксувати сам дискурсивний контекст. Це

можуть бути дискурси націоналізму, моди, антропології, літературної критики, марксизму, фемінізму, культурних досліджень. У кожному з цих випадків значення терміна «культура» формується, як правило, раціонально, або ж «негативно», тобто через розрізнення його з іншими [1].

Культура як діяльність органічно поєднує діалог і творчість. Уже цим наголошено сутність культури як цінності й водночас духовності. Загалом термін «культура» означає «царину духу». Це поняття може також означати визначений тип свідомості або поведінки людей. Досить значуще за своєю сутністю це слово використовується повсякденно як синонім чогось цінного та безумовно позитивного.

Що ж таке культура у філософському розумінні? Важко знайти у філософському дискурсі поняття більш багатозначне, ніж культура. Філософія вивчає культуру не в окремих проявах, а як явище суспільного життя. У філософії, зокрема в соціальній філософії, існують декілька сотень різноманітних визначень культури, десятки різних підходів до її вивчення, що пояснюється специфічними інтересами цих наук і різноманітністю світоглядних позицій у дослідників культури, багатшаровістю культурного буття. Від часів Платона в культурі утвердився образ триєдності її складників: *Істини, Добра, Краси*. Вони відображають триєдність творчих здатностей людини. Це здатність розуму до пізнання світу; здатність волі бути організуючим первнем діяльності та здатність почуттів надихати розум і волю на творення предметності згідно з законами краси.

Засновник німецької класичної філософії *І.Кант* вважав, що культура базується не тільки на розумі, а й на сфері моральності. Інший німецький мислитель *Ф.Шіллер* доводив, що завдання культури полягає в розвитку та гармонійному примиренні фізичної та моральної природи людини, чуттєвого і розумного [3]. *Г.Гегель* зробив спробу зняти протилежність між просвітницьким і романтичним трактуванням культури. На його думку, сутність культури визначається не наближенням людини до природи, а наближенням індивіда до світового цілого, яке включає в себе як природу, так і суспільну історію.

Якщо ж говорити, що культура – це спосіб людської діяльності, то при цьому культура ототожнюється з умінням, яке, однак, не відображає зміст культури, бо культура не просто спосіб діяльності, а й спосіб саморозвитку людини. Нечітким є і визначення, відповідно до якого культура – найбільш високе досягнення людства, тому що не будь-яке досягнення – культура. Культурою можуть бути ті досягнення людства, що скеровані на благо людей. Культура – спосіб діяльності людини, в якій реалізуються ключові цінності суспільства, це творча діяльність, яка виражає сутність людини. Філософія вивчає культуру не як особливий факт, який підлягає дослідженню разом з природою, суспільством, людиною, а як загальну характеристику світу. Філософське розуміння культури – це осмислення прагнення нескінченності та універсальності людського розвитку. Саме філософський аналіз культури дозволяє пояснити процеси духовного і соціального життя, систематизувати й упорядкувати різноманітні форми людської діяльності.

У такому вимірі феномен культури не може бути зведений до одного чи декількох природних або соціальних феноменів. Для філософії, що охоплює світ у цілому, власне він і є світом людської культури. Крізь призму філософії вона постає в узагальнених характеристиках як форма, результат, спосіб зв'язку людини з дійсністю. Оскільки способом існування є праця, саме вона – головне джерело культури. У процесі праці людина перетворює природні речі на потрібні для життя блага.

Численні дефініції можна звести до двох поглядів на культуру – «галузевого» та «антропологічного». Перший погляд пройшов тривалу еволюцію від традиційних уявлень про культуру як передусім «високе» мистецтво та культурно-історичну спадщину – до прийнятої нині в більшості розвинених країн досить поширеної концепції, в якій різниця між «високою» та «низькою» (масовою, популярною) культурою майже втратила смисл. Те ж саме сталося з принциповим розмежуванням між культурою комерційною та «чистим мистецтвом» [4].

З погляду антропологічного підходу, культура постає як одна з граней цивілізаційних досягнень суспільства, будучи безпосередньо пов'язаною з людиною, визначаючи її уявлення про світ і впливаючи на її поведінку. Означений підхід до культури включає декілька важливих аспектів: по-перше, аналіз культури у

співвідношенні з людиною; виокремлення особистісного аспекту; вивчення різних типів особистості (модальної, статусної, ідеальної та реальної). По-друге, увага до соціально стандартизованої поведінки, що проявляється у формі традицій, звичаїв, ритуалів і обрядів. По-третє, визнання суспільного характеру культури, розуміння під культурою того, що визнано в суспільстві чи соціальній групі, що впливає на соціум і окрему особу. По-четверте, дослідження культури як єдності ціннісно-нормативної, духовної та матеріальної підсистем. По-п'яте, виокремлення й аналіз семіотичних і символічних властивостей культури. По-шосте, підвищена увага до несвідомих аспектів культури, що виражаються в мові, звичаях, ритуалах, міфології, магії.

Основними особливостями антропологічного підходу до дослідження культури є: цілісний погляд на явище, що вивчається; мікрорівень досліджень (вивчення культури на рівні підприємств, установ, навчальних закладів, там, де відбувається безпосередня міжособистісна взаємодія); погляд на досліджуваний об'єкт з погляду спільноти, що вивчається, прагнення зрозуміти уявлення спостережуваних; широке застосування етнографічних методів, включеного спостереження і глибинного інтерв'ю, подолання етноцентричного погляду на культуру, опора на принцип культурного релятивізму (коли культура оцінюється з погляду переваги культури дослідника) [2, с.14].

У сучасній філософії склалися три головні погляди на природу культури – аксіологічний, діяльнісний і семіотичний. Відмінність між цими трьома поглядами ґрунтується на ототожненні культури з особливою річчю (корисними предметами, цінностями), чи зі специфічною властивістю (діями і операціями), чи з різновидом відношення (віддзеркаленням, інформацією).

Аксіологічний підхід розвинуто у двох варіантах: 1) існує єдина культура людства, і її можна уявити у вигляді піраміди вселюдських цінностей (Пірс, Віндельбанд і ін.); 2) немає ніякої вселюдської культури, а є безліч несумірних культурно-історичних систем: самобутніх, замкнених у собі та рівноправних систем цінностей (*Тойнбі, Вебер* та ін.).

Прибічники діяльнісного підходу аналізують культуру як соціально-історичний ансамбль схем діяльності, операцій (*Л.Виготський, Е.Ільєнков* та ін.); як «систему позабіологічно вироблених механізмів, завдяки яким стимулюється, програмується і реалізується активність людей у суспільстві» (*Е.Маркарян*).

Згідно з семіотичним підходом, культура розуміється як система інформаційних кодів (знаків і символів разом з їхніми значеннями і смислами), в яких акумульовано людський досвід; коди транслують програми поведінки, спілкування і діяльності; за їх допомоги програмується і регулюється поведінка нинішніх і майбутніх поколінь (*Ю.Лотман* та ін.).

Вказані підходи, поза сумнівом, правомірні. Кожен з них по-своєму описує ту чи ту особливість культури. Та все ж редукція засад культури тільки до «речі», чи до «властивості», чи до «відношення» є спрощенням і суперечить вимогам синергетики.

Поширеною в літературі є дефініція культури як «ступеня реалізації сутнісних сил людини» (*Л.Коган*). Неважко помітити, що це визначення абстрактне. Під нього підходить все те, що протилежне природі: «мистецтво», «діяльність», «техніка», «спосіб виробництва», «цивілізація» тощо.

Чи можливий узагальнюючий синтез основних сучасних концепцій культури, в якому культура, по-перше, постала б як трьохаспектне буття (в єдності аксіологічного, операціонального та семіотичного компонентів) і, по-друге, розумілась як єдність не будь-яких, а тільки особливих цінностей, специфічних схем дій і певних різновидів інформаційних кодів? Варіант такого роду синтезу культури й ідеалу був запропонований Д.Пивоваровим [5]. На його думку, поняття культури точніше і більш «реалістично» визначати як ідеалоутворюючу сторону людського життя. Ця дефініція набагато вужча, ніж згадувані вище визначення культури. У ній фігурує така специфічна цінність, як ідеал; виробництво ідеалів пов'язане з особливими формами діяльності. Ідеал, будучи одним із різновидів символів, вміщує в собі інформаційні коди прийнятної поведінки. Культура відрізняється від природи («не-культури») тим, що носій культури неодмінно співвідноситься з будь-яким об'єктом тільки завдяки ідеалові.

Основні етапи еволюції поняття культури, на думку Д.Пивоварова, відповідають логіці закону заперечення заперечення – принципу спіралеподібного сходження вихідної тези А (в часи Середньовіччя термін «культура» означав обробіток землеробом поля,

землеробська практика) до антитези не-А (в понятті культури як у землеробському різновиді фізичної праці поступово накопичувався духовний смисл. У змісті поняття культури стався якісний стрибок – початкове значення піддалося діалектичному запереченню. Утверджується та поширюється принципово нове його прочитання: став домінувати його духовний смисл, тобто культуру стали розуміти як особливий вид духовної діяльності, як продукт розуму, а потім до діалектичного синтезису А і не-А (у XX ст. в безлічі запропонованих концепцій культури є тенденція об'єднати й узагальнити існуючі уявлення про культуру як особливу духовну та матеріальну діяльність).

Осмислюючи існуючі визначення культури, треба враховувати дві обставини. По-перше, відомий принцип свідчить, що будь-яка радикальна дія рано чи пізно піддається адекватній протидії; раніше пригнічені якості так або так відновлюються й, у свою чергу, знімають усталений «стан речей». По-друге, у зв'язку з диференціацією сучасного гуманітарного знання (в умовах постмодерністського буму) об'єктивно посилюється потреба в його інтеграції. Ясно, що передусім ідеться про необхідність істотно переосмислити проблему синтезу основних сучасних дефініцій культури. Ясно також, що ті фахівці, які не враховують діалектики диференціації та інтеграції, неодмінно заявлять, що означена проблема зовсім не актуальна і займатися нею не варто. Як визначальна ознака культури, ідеалоутворення є процесом збереження та зміни зразків відтворення суспільного життя в усіх його вимірах, а також процесом болісного розлучення з ідеалами, які перестають життєдайно впливати на зростання культури. Ідеали продукуються не лише розвиненими суспільствами і цивілізаціями, а й також окремими народами, соціальними групами та індивідами. Тому правомірно говорити не лише про культуру суспільства або народу, а й про унікальну культуру окремих індивідів.

Сакралізована система базових ідеалів утворює ядро релігії та економіки, а система культури (за аналогією з концепцією І.Лакатоса) складається з цього «твердого ядра» і «захисного поясу». Схему культури можна також накреслити у формі піраміди: а) основа складається з релігійних і господарських ідеалів, які суперечливо взаємновідображаються; б) вершина ж увінчується такими ідеалами, як еталон метра, шедеври кулінарного мистецтва, норми перерахунку валютного курсу грошей і т.ін. Культура з такого погляду не буває ні суто релігійною, ні суто світською, а тією чи тією мірою містить усередині себе релігійні й світські компоненти [4, с.121].

Світ культури – це світ матеріальних і духовних, ідеальних цінностей в їхньому ставленні до людини, світ, наповнений людськими смислами. Тракткування культури як системи цінностей відмежовує культуру від природи і водночас дозволяє ототожнювати її з суспільством. При такому підході культура постає певним аспектом суспільства, тим самим виявляється її соціальна природа, і водночас не знімається важлива проблема співвідношення культури і суспільства.

Проте за трактування культури як системи цінностей вона уявляється сукупністю готових результатів людської діяльності, а процес творення культури, її динаміки залишається поза дослідженням. Крім того, подібне розуміння культури ще занадто загальне і допускає різні інтерпретації залежно від того, як розуміється сама цінність. Так, неокантіанці трактували цінності як щось надісторичне, що не підлягає науковому аналізу та поясненню. Діалектико-матеріалістичне розуміння цінностей, навпаки, не протиставляє науковий і ціннісний підходи до суспільства і культури, пов'язуючи її з усією людською діяльністю як джерелом культури та її досягненнями.

Отже, визначаючи сутність культури, треба виходити з того, що будь-який зовнішній прояв культури є проявом міри розвитку самої людини. Узятє відособлено від людини, матеріалізоване «тіло культури» позбавляється динаміки, руху, життєвості. А реальна, жива культура невід'ємна від суспільної людини – суб'єкта культури. Сама людина формує себе в процесі діяльності як культурно-історична істота. Її якості є результатом засвоєння нею мови, залучення до існуючих у суспільстві цінностей, традицій, опанування властивих цій культурі прийомів і навичок діяльності тощо. Біологічно ж людині дається лиш організм, який має певну будову, задатки, функції. Тому не буде перебільшенням сказати, що культура є мірою людського в людині, характеристикою розвитку людини як суспільної істоти. Отже, культура існує в постійній взаємодії свого зовнішнього матеріалізованого вираження з самою людиною. Ця взаємодія полягає в тому, що людина засвоює створену раніше культуру,

розпредметнюючи її (як передумову своєї діяльності) і творить нову культуру, опредметнюючи свої знання і цінності, вміння і здібності, свою родову людську суть.

Людина сприймає культуру вибірково під впливом переваг, визначених багатьма обставинами. І лише на основі засвоєної культури вона виявляється здатною розвиватися далі. Як суб'єкт культури вона вносить до неї щось нове. У співвідношенні освоєння і творчості культури є багато суперечностей. Культура є процесом і результатом реалізації в природі людських цілей за законами природи, сферою освоєння природи та її олюднення. Це можливе тільки в суспільстві і через нього. Матеріальні та духовні надбання людей є нічим іншим як предметним утіленням їх здібностей, сутнісних сил і стосунків. Ці надбання – зовнішня форма існування культури. Внутрішнім змістом її існування є розвиток людини як суспільної істоти, вдосконалення її творчих сил, потреб, здібностей, форм спілкування тощо. Тож культура постає і сферою становлення, розвитку, соціалізації людини.

Як сфера олюднення природи, гуманізації соціуму та соціалізації особистості культура постає якісною характеристикою створюваної людством дійсності, що є предметною сферою культури настільки, наскільки вона дозволяє побачити в ній міру нашого власного людського розвитку, за якою ми визначаємо довжину пройденого нами історичного шляху.

Створений людиною світ речей і міжособистісних стосунків з його нормами, цінностями та ідеалами є безумовно культурою, описати яку можна, перераховуючи її складники. Водночас далеко не всі продукти людської діяльності можуть бути віднесені до історично актуальної культури. Те, що в певну історичну епоху кваліфікується як культурне надбання, як міра гуманності, свободи і творчої саморегуляції людини, в іншу історичну добу таким може й не бути.

Людина здатна «розпредметнювати» для себе культурні досягнення епохи, виявляти та засвоювати закладений у них зміст, перетворювати культурні досягнення на основу своєї діяльності та самореалізації. Культура формує людину і водночас є формою її самовияву. Вона характеризує, з одного боку, міру оволодіння людиною тими результатами і способами людської діяльності, які вважаються на цей момент часу культурними досягненнями, а з іншого – міру розвитку особистості на ґрунті засвоєних культурних досягнень.

Висновок. Отже, культурі відводиться визначальне місце в суспільно-історичному розвитку. В історичному процесі феномен культури завжди відображав процеси становлення і розвитку людства. Культура є одним із найважливіших показників суспільної життєздатності та благополуччя.

Література

1. O'Sullivan T. Key Concepts on Communication and Cultural Studies /T.O'Sullivan, J.Hartley. – London: Routledge, 1994. – P.68-69.
2. Бажуков В. И. Особенности антропологического подхода к пониманию и исследованию культуры /В. И.Бажуков //Вопросы культурологии. 2008. – № 8. – С.11-14.
3. Малиновский Б. Функциональный анализ /Б.Малиновский //Антология исследования культуры. – Т.1. Интерпретация культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С.683.
4. Пивоваров Д.В. Проблема синтеза основных дефиниций культуры /Д.В.Пивоваров //Філософія. Культура. Життя. Міжвузівський зб. наук. праць, Дніпропетровськ – 2010. – Вип. 34. – С.115-122.
5. Пивоваров Д.В. Философия религии /Д.В.Пивоваров. – М.: Академический Проект, 2006.
6. Попович М.В. Нарис історії культури України /М.В.Попович. – 2-е вид., випр. – К.: «АртЕк», 2001. – 728 с.
7. Тайлор Э.Б. Первобытная культура /Э.Б.Тайлор; [пер. с англ.]. – М.: Изд-во полит. литературы, 1989. – С.18.
8. Элиот Т.С. К определению понятия культуры /Т.С.Элиот //Звучащие смыслы. Альманах. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2007. – С. 7-60.

Summary

Sarakun L. Explication of the Concept "Culture" in Contemporary Philosophical Discourse. The article examines different interpretation of the phenomenon of culture. Maintenance of noted term is specified in the philosophical understanding. **Keywords:** determination, discourse, concept, culture, philosophy.

КОНЦЕПТИ «ІСТИНА» І «ПРАВДА», «СУТНЄ» І «НАЛЕЖНЕ» В КУЛЬТУРІ

Йдеться про включення індивіда в оточуючий світ через концепти «істина» і «правда», «сутнє» і «належне». Сам процес включення детально розглядається на прикладі язичницького та християнського світобачення. Ключові слова: правда, істина, належне, сутнісне, інституалізація, язичництво, християнство.

Перш ніж осмислювати цю проблему, бажано зупинитися на характеристиці такого поняття, як «традиційна культура», інтерес до якої в сучасних дослідженнях істотно зріс. Це пов'язано з тим, що в умовах глобалізації та інформатизації традиція стає єдиною ланкою з історичною пам'яттю і допомагає зберегти національно-культурну ідентичність. Однак аналіз спеціальної літератури істотно ускладнений внаслідок того, що саме поняття «традиційна культура» тлумачиться по-різному. Звідси співіснування таких термінів, як «традиційна», «архаїчна», «доіндустріальна», «дописемна» тощо. Вибір назви в такому разі пов'язаний з дослідницькими завданнями й тими аспектами явищ, які вимагають відповідної фіксації. Це може бути спосіб інформативного аналізу предмета (коли культура трактується як дописемна), тип соціальної трансляції (традиційна), співвіднесеність з певним періодом суспільного розвитку («архаїчна», «доіндустріальна»). Зазначені чинники визначають *актуальність* нашого дослідження.

Метою, поставленою перед собою авторами, є з'ясування змісту виділених концептів у контексті української культури в період вироблення світоглядних і смислових настанов українського (давньоруського) етносу. Виокремимо деякі з них.

Філософсько-соціологічний підхід у дослідженні традиційної культури передбачає виокремлення двох її аспектів – субстанціонального (це ті елементи соціокультурного досвіду, які транслуються) та функціонального (що враховує, яким «комунікативно-трансляційно-трансмутаційним» способом «усередині та міжпоколінницькою взаємодією людей» здійснюється ця передача) [див.: 13, с.724]. Іншими словами, традиційна культура тут визначається як «механізм відтворення соціальних інститутів і норм, при якому підтримка останніх обґрунтовується, узаконюється самим фактом їх існування в минулому» [14, с.253]. Традиційна культура функціонує як система, що забезпечує відтворення в системах сучасної культури тих зразків минулої діяльності, які витримали випробування часом і були апробовані в аналогічних соціокультурних умовах.

Ця культура безпосередньо пов'язана з традицією, що характеризує такі самоорганізовувані та саморегульовані системи людської діяльності а також соціокультурний досвід, функціонування та розвиток яких включає інституціональні форми забезпечення через спеціальний апарат влади [див.: 3, с.106]. Правомірність цих зразків життєдіяльності визначається самим фактом їх існування в минулому, а їхня ефективність оцінюється через відповідність наслідування прецедентному зразку. Основними формами трансляції цієї культури постають фольклорно-міфологічні форми і ритуали. Постійне відтворення один раз заданих зразків поведінки постає як звичай, що поступово втрачає свій сакрально-ритуальний складник. Звідси консерватизм, статичність, екстенсивність розвитку.

У межах соціологічного підходу вибудовує свою теорію традиційної культури О.Захаров [див.: 6, с.105-115]. Ключовим для нього є питання про те, що є традиція

– зміст культури чи спосіб її функціонування і, відповідно, яка методологія є тут найбільш прийнятною і адекватною самому предметові дослідження. Автор надає перевагу функціональному підходу перед субстанціональним і намагається виявити специфіку цього способу трансляції культури порівняно з усіма іншими способами соціальної комунікації. Про традиційну культуру, на його думку, можна говорити, коли сучасність «інтерпретується, оцінюється, легітимізується крізь «призму» минулого, коли минуле робиться вихідною точкою для розуміння теперішнього» [там само, с.105-115]. Для автора головним є передусім не естетичний чи моральний зміст артефактів певної культури, а той суспільний спосіб, «яким відстоюються, тиражуються, споживаються духовні (символічні) цінності» [там само, с.109].

Соціогуманітарний підхід домінує, зокрема, в дослідженні, присвяченому особливостям функціонування української культури від найдавніших часів до сьогодення [див.: 10, с.727]. Його автор М.Попович виділяє в традиційній культурі два блоки, що включають «норми-цінності-змісти-символи» (уявлення про природу, космос, місце людини в світі, релігійно-міфологічні поняття про стосунки з певними вищими і нижчими силами, уявлення про ідеали мудрості, сили, героїзму, краси, добра і зла, про форми «правильної» і «неправильної» поведінки й облаштування життя, про служіння людям, вітчизні (буквально – країні, землі батьків) тощо [див.: 10, с.15-17], втілених у культурних текстах різної знакової природи, а також форми їх функціонування та соціальної трансмісії. Автор як найістотніші виділяє такі складники традиційної культури: культурний текст у широкому (не тільки вербальному) значенні; соціального носія – суб'єкта культури; соціальні механізми трансмісії культури; соціальні функції культури в суспільстві.

Такий підхід, без сумніву, є продуктивним, оскільки дозволяє розглядати як елементи культури не тільки готові результати діяльності, а також і «технології поведінки» – інституалізацію, регламентацію і регулювання – як механізми включення індивіда в певну соціальну спільноту, а цю спільноту – в навколишній світ. Зазначений метод аналізу культури є не тільки виправданим, а в окремих випадках, при вивченні конкретно-історичних типів культур і локальних соціокультурних спільнот, неодмінним. Такий аналіз культури дозволяє встановити її параметри як принципово відмінні від усіх інших, зробити функціонування культури в межах «якісно визначеної» соціальної спільноти «емпірично прийнятною». В межах цієї парадигми можливе створення моделі актуальної культури певного суспільного утворення й водночас універсальних для будь-якої людської спільноти, а також її культурних форм, що мають конкретно-історичний характер, у формі яких постають знання, звичаї, традиції, цінності, ідеї, норми, вірування, мова, міфи, уявлення тощо [див.: 10, с.1-3].

Виходячи з бачення традиційної культури, запропонованого М.Поповичем, ми можемо в руслі його трактування розглянути концепти *правда* й *істина*, *сутнє* і *належне* як елементи моделі української традиційної культури.

Поняття «правда» й «істина» глибоко вкорінені в нашій культурі, мають велику концептуальну значущість, несуть значну інформацію про світоглядні парадигми, присутні в українському культурному просторі.

Правді й *істині* досить близькі за своїм загальновизнаним значенням, але зовсім не ідентичні. Незважаючи на широку сферу їх перетину, їх змістовні поля мають власну специфіку. Звідси – різниця конотацій (істина, наприклад, може бути неупередженою, самодостатньою, водночас правда – звернена до людини, життєва, відповідальна) й, отже, є можливість різностороннього бачення, включно до протиставлення.

Таке взаємовідношення понять (вони досить близькі за змістом, але разом з тим значущо різні) змушує задуматися про причини настільки неординарної кореляції, яка, мабуть, має достатні культурологічні підстави.

Майже беззаперечною визнається етимологія слова «правда». Основою тут є корінь *prav-*, давньослов'янський *правъ* – «прямий», «правильний». *Прав-*, відповідно, вказує на переважаючу орієнтацію на протиположності *крив* – неправильний. Така орієнтація може бути пов'язана як з просторовою (*прав* – *contra лів*), так і з правовою, моральною сферами. В останніх випадках *правий* набуває значення: «який діє правильно», «невинуватий», «чесний», «справедливий». Отже, *правий*, по суті, означає «який відповідає нормі» [7, с.20]. Відповідно, правда постає як загальне поняття для вираження норми – і в плані того, що береться за норму, і в плані виконання норми (правду правити). Саме тому правда споконвічно мала таке значення, як обіцянка, присяга, заповідь, угода тощо [див.: 16, с.1335-1360]. Менш очевидною є етимологія слова «істина». Сучасні дослідники відносять слово «істина» до давньослов'янського *истъ*, що постає як прикметник зі значенням: 1) «справжній», «дійсний»; 2) «точний»; і як займенник у значенні «той самий». Показово, однак, що у всіх підходах є інваріантне ядро, а саме – розуміння істини через зв'язок з певним, стабільним порядком (природним або правовим). Вихідний стійкий порядок – основа істини, первісна істина; причетність, відповідність цьому вихідному, стабільному порядку задає істину як подібність, точність, визначає істинність як властивість, яка маркує можливих претендентів за якістю і мірою відповідності первісному порядку – статусу.

Отже, вже на рівні етимології видно, що правда й істина містять типологічно різні види знання. Правда тяжіє до знання нормативного плану, в якому задається певна модель дії чи стратегія належності. Істина орієнтується на знання дескриптивного плану, в якому змальовано певну модель сутнього. Правда вказує на належне, істина вказує на сутнє. Відповідно, питання про кореляцію правди й істини набуває статусу проблеми взаємовідношення нормативного і дескриптивного знання або, в іншому розрізі, взаємовідношення належного і сутнього в межах даної культурної парадигми [див.: 17, с.1-2].

Світоглядне виділення сфер належного і сутнього є фундаментальним для людського буття. Саме існування людини передбачає як вимогу адаптуватися до реальності, так і потребу активно перебудовувати навколишню дійсність. Усвідомлення, ідеальне відображення основоположних потреб, фундаментальних інтересів і мотивацій буття, вияв стратегії своєї поведінки утворює для людини сферу належного; усвідомлення, ідеальне відображення порядку, до якого має пристосовуватися людина, формує для нього сферу сутнього.

Картина належного/сутнього усвідомлюється як вічна, надсвітова конструкція. Її зміни мінімальні, надзвичайно повільні й не охоплюються свідомістю. Ця картина орієнтується не на емпіричну реальність, не на світ об'єктивного, а на змістовне ядро традиційної культури, яке й визначає кістяк належного.

Належне трактується як вічна, богодатна природа буття, яка була присутня в сакральному минулому і запанує в есхатологічному майбутньому. Належне – сакральне й онтологічне. Сутнє трактується як погіршена, понижена гріхами і недосконалостями, затемнена нескінченними впливами версія належного. Сутнє профанне й позбавлене онтології. Воно не має власної природи і, відповідно, власних законів. Єдині справжні закони сутнього – належне. І якщо якимось чином вдасться зняти те, що «заважає» – належне засвітиться, нарешті, явивши себе в усьому сяйві та повноті.

Зі сказаного вище можна зрозуміти, що світ належного по-особливому, драматично співвідноситься з об'єктивною реальністю. Координатна межа належного/сутнього, що виникає з закріпленням особливого світогляду, який базується на монофізитсько-маніхейській трансформації, виявляється поняттєвою матрицею, за допомогою якої традиційна людина освоює весь навколишній світ. Структури реальності оформляються в концептах і моделях належного/сутнього. А все те, що не вкладається в такі моделі, не сприймається традиційною свідомістю, відносить до

розряду випадковостей, провалюється крізь свідомість. Для людини, яка живе в космосі традиції, реальність, яка виходить за межі належного/сутнього, замкнута для свідомості.

У драматичному співвіднесенні об'єктивного світу й презумпції належного/сутнього закорінені витоки багатьох колізій. Звідси виходить складна, що важко уявляється стороннім спостерігачем, «війна» традиційної культури з раціональним баченням світу. Саме тут лежать витоки схильності української людини до ідеологічних перекинь реальності. Для справжнього традиціоналіста світ постає як збіднена, затінена побічними моментами, картина належного. Постійно, з дня в день «заганяючи» світ у межі моделі належного/сутнього, традиційна свідомість змушена розв'язувати цілу низку питань.

Тут треба зробити одне зауваження. Оскільки належне/сутнє – це цілісний конструкт, розмова про природу належного вимагає звернення до сутнього і навпаки, оскільки ці поняття існують нерозривно й усвідомлюються одне через інше. В соціологічному розумінні належне відноситься до сфери нормативно-ціннісних структур. Однак прийняте в суспільних науках поняття «норма» важко корелюється з категорією належного. Зміст цих сутностей збігається частково. Українське належне – особлива субстанція, за якою стоїть стійкий спектр культурних змістів і настанов. У первісному розумінні цього явища належне може бути визначене як результат легітимізації вищої сакральної цінності чи сакрального ідеалу.

У своїх вихідних змістах поняття соціальної норми відсилає нас до природної, обмеженої течії буття. Іншими словами, норма в традиційних суспільствах також породжується реальністю, і внаслідок того, що її джерело містифікується, сприяє відтворенню стійкого порядку речей. Належне ж – сутність абсолютного іншого порядку. Перш за все належне надреальне. Воно – попередник реальності, ігнорує її, займає свідому позицію, відповідно до якої природа належного має своїм джерелом вищу сакральну інстанцію і не співвідноситься з реальним буттям, не кореспондує з ним і не версифікується за його допомогою. Свідомість, у якій жива ідея належного, невіддільна від поділу світу на два рівні. Рівень сакральної нормативності або належного як єдино справжньої, вищої реальності й нічого сутнього, що трактується як неправдива, неповноцінна, у певному розумінні, емпірія.

Натомість вище, сутнє визначалось як знижена гріхами й недосконалостями версія належного. На формально-логічному рівні це суперечить тлумаченню належного як несправжньої імперії. Однак така суперечність належить рівню аналітичної свідомості. В синерезисі традиційної ментальності сутнє розташовується між цими змістовними полюсами. Так що в одних контекстах носій традиційної свідомості схильний трактувати сутнє як полишену версію належного, в інших – як несправжню видимість.

Внаслідок цього відбувається таке: сутнє постає як неусвідомлене, некосмізоване, не наділене значущим ціннісним статусом, а тому не залучене до справжнього буття. В такому просторі, що не піддається усвідомленню, традиційний суб'єкт існує, керуючись первинними соціальними інстинктами. У результаті формується соціальна та культурна практика, що фундаментально суперечить належному. Однак сфера цієї практики ніби не засвоєна культурою. Оголошена *неіснуючою* уявною реальністю. Культура ніби орієнтує людину на світ високого належного. Але (і це досить цікаво), зберігаючи глибокі переконання у відданості належному, традиційний суб'єкт добре орієнтується і часто непогано влаштовується у світі сутнього. Така логіка породжуваного традицією двоїстого мислення. Звідси, відповідно, виникає ідея, що надзвичайна зануреність у світ сутнього осудлива й гріхозна. Людина, що занурилась у сутнє, вислизає з-під влади належного і – в перспективі – губить душу, тому що сутнє невідворотно розкладає інші, неналежні змістовні та моральні акценти [див.: 22, с.2-4].

Щодо української культурної традиції проблема взаємовідношення належного і сутнього безпосередньо корелює з проблемою співвідношення таких основоположних світоглядних концептів, як *правда* й *істина*. Виходячи з розгляду фундаментальних концептів у системі вітчизняної культури, неодмінно доводиться розв'язувати проблему визначення основних світоглядних течій і парадигм в українській культурі. Ми виходимо з такої позиції. Для виявлення кореляції українських концептів *правда* й *істина* є смисл послідовно розглянути: 1) язичницьку; 2) християнську світоглядні парадигми – як у плані загального розв'язання питання про взаємовідношення належного і сутнього, так і в плані їх закорінення в українському культурному ґрунті, що проявляється, зокрема, у формуванні особливого концептуального зв'язку між зазначеними поняттями.

Як тоді співвідносяться сфери належного і сутнього в культурі такого типу? Зазначимо передусім неможливість постановки цього питання в межах самої міфологічної культури. І зміст міфологічних сюжетів, і стереотипні норми поведінки сприймаються в ній вкрай природними, безальтернативними, вони не підлягають ні рефлексії, ні критиці. Суспільство міфологічної орієнтації перебуває на стадії дорефлексивного традиціоналізму.

За такої моделі належне і сутнє виявляються фактично «спаяними». Відсутня можливість для імплікації належного з сутнім. Початково установлений, архетипний порядок є водночас і нормативно належне і справжнє сутнє. Як сутнє, стабільне, – він є істина, як порядок, що задає норми поведінки і дії – правда. Дії, згідно з установленим порядком, – правильні, справедливі. Навпаки, дії, що не збігаються з архетипно встановленим, потребують того, щоб їх поправили, виправили. Так відновлюється втрачене вихідне становище – реалізується правда.

Таку світоглядну парадигму ми знаходимо і в давньоукраїнській язичницькій культурі. Презумпція наявності початково встановленого нормативного порядку пронизує побут і світогляд стародавніх українців. Цей первісний порядок, даючи порядок звичаю, вказуючи правильність дій, сприймається як правда, що відбивається не так позитивно, як негативно. Як свідчать дослідження, в традиційній культурі мотивуються (і, відповідно, усвідомлюються) не норма, а відхід од норми. На питання «чому так не можна робити?» інформанти зазвичай дають розгорнуту відповідь, суть якої зводиться до того, що порушення встановлених традицією зразків неминуче тягне за собою нещастя для людини і/або колективу (хвороби епізоотії, стихійні лиха тощо). З певною часткою умовності можна говорити, що суспільству з такою програмою поведінки притаманне негативне сприйняття світу. Те, що вже дано, не існує, не потребує пояснення, але посилено коментуються порушення. «Не випадково негативна частина програми виявляється універсальним засобом навчання культурі: в механізмах виховання, соціалізації та інкультурації, перш за все, актуалізуються та експлікуються системи заборон і розпоряджень» [1, с.15].

Результатом такого стану речей є надзвичайно слабка (в межах даної культури) експлікація вищих етапів світоглядної моделі. Її реконструкція дає такий результат: вищий рівень – істина, тобто одвічний установлений фундаментальний світопорядок; організований як сукупність нормативних розпоряджень, він постає як правда, що безпосередньо в невідрефлексованому вигляді засвоюється носіями даної культури, функціонує як традиційний звичай і так зване звичаєве право. Експлікуються головним чином порушення цього права і, відповідно, ті засоби, які, як вважається, здатні компенсувати порушення і відновити початкову рівновагу. Цей підхід ми спостерігаємо в найдавніших писемних пам'ятках права періоду розкладу родоплемінного ладу – так званих «варварських» Правдах. Типова стаття тут організовується за формою: «Якщо (у випадку) – експлікація дії – порушення – ,

то – експлікація компенсуючої міри –;» аналогічно в Руській Правді, наприклад: «Аще око утнесть, то 20 гривен»; «Аже зажчуть двор, то на поток и на разграбление».

Устрій «варварських» Правд започатковується з найдавніших форм нормативних настанов родоплемінного суспільства, так званих племінних Правд – усних законів племені або союзу племен. Племінна Правда, що охоронялася спеціальними людьми – законоговорителями, суддями або жерцями, забезпечувала правове регулювання різнобічних відносин у великому племені або союзі племен з обов’язковою санкцією, гарантованою владою племінних народних зборів. Цей інститут, як вищий рівень племінного управління, виконував також судові функції. В процесі суду народні збори керувалися загальноприйнятими нормами, які визначали покарання залежно від характеру порушення, при цьому виносилося рішення – «правда» – відповідно до звичаю [див.: 11, с.46]. Отже, вихідна правда постає як сукупність особистих «правд», що регулюють конкретні типи порушення традиційного порядку. Цей порядок (істина), його загальне нормативне вираження (правда) приймаються автоматично як певна даність, затребувана не в рефлексії, а просто у визнанні, що забезпечується самим процесом соціалізації в такому суспільстві. Водночас про наявність вищої правди, з усією вірогідністю, ніколи не забувають. До неї апелюють у тих випадках, коли не вистачає звичних засобів і прийомів для виходу з важкої ситуації.

Отже, на найдавнішій стадії слов’янського світогляду ми знаходимо синкретичну єдність істини і правди при їхній надзвичайно слабкій культурній експлікації. Маркуються здебільшого відхилення від даного порядку істини, вимагаючи свого виправлення, «исправы». Її забезпечують традиційні форми соціального регулювання, крайнім вираженням яких є племінний суд, що керує звичаєвим правом. Суд дає конкретні вказівки. Особисті правди, покликані відновити втрачену при протиправному вчинку рівновагу і компенсувати порушення усталеного соціального порядку.

Такий стан речей зазнає істотної трансформації в процесі залучення України-Русі до християнської світоглядної парадигми.

Християнська світоглядна парадигма на момент свого поширення на Русі пройшла довгий шлях ідеологічних баталій, у процесі яких здійснювалася старання розробка, глибока рефлексія її головних змістовних тверджень. Виникнувши в лоні біблійної парадигми, християнство уже при своєму народженні протиставляє себе традиційному юдаїзмові. Новий Заповіт опонує Старому Заповіту, але водночас зберігається глибока спорідненість, типологічна подібність між ними.

Константа юдейсько-християнської релігії – ідея трансцендентного Бога, єдиного Бога-Творця, Бога-Вседержителя. Якщо язичницькі боги включені в природний світоустрій, підкоряються природній доконечності, то біблійний Бог – позаприродний первень. Він не обмежений ніякою доконечністю, все підвладне Його волі. Він є відповідністю природному Заповіту світу. Він встановлює порядок світобудови. Все сутнісне має своє буття від Бога, який і є справжньою сутністю (самоопис біблійного Бога звучить: «Я є Сутній» [Вих. 3:14]).

Одним із найскладніших практичних завдань людини є проблема розрізнення істинної і неправдивої правди. Істинна правда – це дієва правда, правда, що рятує. Вона міцна, оскільки виходить від Бога й, відповідно, заснована на силі й на істині Божій. Показове в цьому розумінні значення давньоєврейського поняття істини, що виражається словом *emet*. За П.Флоренським, давньоєврейське *emet* пов’язується з дієсловом *аман*, головне значення якого «був міцний, твердий (як підпертий)», тому, відповідно, «був вірний». Звідси і слово *аман* або новозаповітне *амін*, що означає «воістину», «так має бути», «нехай буде так»; у розумінні вірності, міцності, непорушності це слово є формулою для закріплення союзу або клятви, а також вживається наприкінці доксології чи молитви [див.: 15, с.17-19, 21-22]. Відповідно, поняття «істина» стосовно Бога в Біблії

використовується зовсім не в розумінні предмета дослідження чи сфери пізнання («Бог великий, і ми не можемо пізнати Його» [Пов, 36:26]). Істина Бога визначається як справжня дійсність Бога, як Його ґрунтовність, сила, непорушність і неминущість. У цьому розумінні Диявол не володіє істиною диявол – це псевдодійсність, псевдопідґрунтя, псевдопорушність, псевдонеминущість. Слово Диявола, «правда» Диявола – це несправжня правда, що вводить у царство уявності й нестійкості, веде не до спасіння, а до повної загибелі людини.

Тому настільки важливим у межах такого світогляду уявляється набуття справжнього слова Божого – істинної правди. Слово Боже, що несеться у світ посередниками між Богом і людиною – пророками, складає зміст особливого богодуховного корпусу текстів – Біблії. Однак, опредметнюючись у людському письмі, Слово Боже втрачає свою безпосередність і постає нормативним кодексом універсального характеру. Звідси – невідворотність щодо конкретних випадків, відповідно, ризик неправильного розуміння. Накопичуючись, помилкові інтерпретації поступово, ніби павутиною покривають Божественне Слово, що послаблює його дієвість, по суті, дискредитує його. Тому цілком правомірна можливість додаткового Об'явлення Божого, що оновляє і наділяє новими смислами істинне Слово. Перше Об'явлення Бога, яке визначилось як Старий Заповіт, доповнюється Його другим Об'явленням, що втілюється в Ісусі Христі. Так відкривається новий, християнський період у біблійній традиції, укладається Новий Заповіт.

Звичайно, україноруська культура, приймаючи християнство, навряд чи усвідомлювала всі глибинні імплікації біблійної парадигми. На те є свої причини. Одна з основних полягає в тому, що на Русі християнство як ідейна система не мала для себе гідних супротивників і тому не було потреби розгортати все багатство аргументів, що містились у біблійній концептуальній парадигмі. Язичницький світогляд Русі, як зазначає О.Карташов, «тільки переступав перші пороги міфологічної еволюції: переходив від суто фізичного політеїзму і шаманізму до втілення обожнюваних сил природи в образах тварин і, нарешті, людини... Невизначені образи богів ледве почали відживатися в недосконалі форми фетишів.

Але не тільки ця маловживаність ідолів надавала стійкості, розпливчастості язичницькому світорозумінню давньоруського слов'янина, а й характер його соціального розвитку. Не було ще побутових передумов для багатогранної організації суспільного богослужбового культу. Давньоруський народ жив окремими общинами, які ще не втратили своїх племінних і кровних зв'язків. Культ тому мав ще відбиток сімейності... Жерців майже не було. Не було, відповідно, професійних захисників рідної релігії, наділених від суспільства правами і владою і які мали можливість при потребі керувати народними повстаннями проти нової віри» [10, с.145-146].

Крім того, сама природа язичницького, політеїстичного світогляду є терпимою до нових релігійних концепцій. «І якщо для нас, – пише О.Карташов, – релігійна істина є єдиним цілим, що в усьому обсязі нам належить і, за законом суперечності, виключає всі інші релігійні форми, то язичник знаходить це ціле лише в сумі всіх земних релігій, кожен з яких він вважає чияюсь національною долею. Тому він толерантний, – не з визнання за іншим права мати власну суб'єктивну істину, а з принципової згоди з іншим в об'єктивній істинності його божества... Язичник захищає своїх богів... лише як своє національне надбання; він заперечує чужу релігію, але лише як символ поневолення, і якщо особливо повстає проти християнства, то лише тому, що не може ніяк зрозуміти зі своєї позиції дивної претензії християнства як частини, на його думку, вселюдської релігійної істини, – бути якимось винятковим цілим» [8, с.146].

Однак на Русі таких проблем не виникало. Християнство приносилось не шляхом завоювання, не іноплеменною та іноязичницькою силою, а своїм власним національним

урядом, який, з погляду маси, чомусь став «грецьким» у релігійному плані і вирішив те саме зробити з усіма підданими. У цьому розумінні «об'єднання руських племен» під єдиною політичною владою, що відбулося незадовго до хрещення Русі, було надзвичайно сприятливе для успіхів поширення християнства» [8, с.147].

Отже, християнство, ініційоване владною верхівкою давньоруського суспільства, приймалося на Русі не так через зближення у сфері догматики і моральних понять між християнством і давньоруським язичництвом, як тому, що «нерозвинена свідомість маси заледве навіть через культ бачила віровчення нової релігії, а добратися до життєвого центру християнства і не такий тільки свідомості не під силу» [8, с.147]. Звідси типове для середньовічного українського суспільства двовір'я. Старі боги для народної маси не помирають, а живуть біля них і тільки з часом, під впливом церковних навіювань, переходять до розряду нечистої сили.

Ранньосередньовічний період української історії характеризується настільки повним ідеологічним пануванням християнства, що власне світоглядний аспект біблійної парадигми фактично не піддавався належній рефлексії. Глибоку рефлексію дає суперечка з інакомислячими (можливість її проілюстрована появою в Київській Русі «Слова про Закон і Благодать» Іларіона, що, однак, як чудовий початок україноруського богослов'я, не було підхоплено наступною традицією) надалі суперечка з «інакомислієм» у київській Русі велася не з позиції істини, а з позиції сили.

Внаслідок такого становища християнська парадигма вкорінювалася в українській культурі стихійно, зокрема через побут. Подібно до того, як церковнослов'янська мова засвоювалася на Русі не за підручниками, а через вивчення напам'ять Псалтиря і Часослова, так і християнський світогляд сприймався без спеціального аналізу, просто в результаті відправлення церковного культу та відповідної практики. Природно, що глибини християнської концептуальної парадигми виявлялися невідчутними, непроробленими. І все ж християнізація Русі зробила свою справу. Через засвоєння християнської думки українська культура набуває експліцитно вираженого і системно організованого світогляду, що має належний категорійний апарат для формування фундаментальних концептуальних побудов.

Велику роль у цьому процесі зіграло виникнення слов'янської писемності на основі перекладацької діяльності Кирила і Мефодія. Вони заклали підґрунтя слов'янської богословської та філософської мови, були творцями першої термінології слов'яно-болгарською мовою, яка включила такі загальні поняття і категорії, як природність, сутність, природа, всесвіт, закон, буття, поняття, мудрість, уява, діалектика, філософія тощо [див.: 3, с.106]. Дослідники вважають, що «створення слов'янської термінологічної номенклатури, яка адекватно виражає розвинені і витончені поняття візантійської ученості стало практично головним завданням солунської двійці» [див.: 3, с.94].

Велике застосування тут знайшов прийом транспозиції перенесення лексичної одиниці з побутової мови на термінологічний рівень. Як наслідок, багато суто слов'янських слів, збагатившись новими змістами, набули категоріального забарвлення і стали відігравати особливу світоглядну роль. Так, наприклад, ототожнивши грецьке *логос* у слов'янське *слово*, Кирило і Мефодій переклали вживану лексему слово до розряду термінів, перенісши на нього особливий комплекс свідчень і асоціацій, пов'язаних з глибоким філософським і богословським поняттям *логос*. Стали термінами і по-новому зазвучали такі одвічні слов'янські слова, як *агнецъ*, *благо*, *блаженъ*, *ближний*, *вина*, *власть*, *доухъ*, *доуша*, *законъ*, *любы*, *миръ*, *правъ*, *плть*, *родъ*, *сила*, *съмисль*, *число* тощо [3, с.106].

Можна стверджувати, що набувають категорійного характеру й старовинні слов'янські слова *правда* та *істина*. Правда співвідноситься з грецьким поняттям *дикайосюне*, а істина постає як аналог грецького *алетея*. І алетея, і дикайосюне – глибоко

розроблені світоглядні категорії. Давньогрецьке *алетея*, *а-Летея* – «те, що не змивається водами Лети», тобто «те, що не підвладне забуттю» [4, с.38-44]. В античній думці виділяються два головних змісти алетеї: онтологічний і гносеологічний, причому перший підпорядковує собі істину і буття, як, наприклад, Парменід. За Аристотелем, будь-яка річ містить істину настільки, настільки вона містить буття. Тому причина більш істинна, ніж причиново зумовлене; надчуттєве більш реальне, ніж чуттєве, тому що має більше буття.

Показовий зв'язок поняття алетея з практикою пророцтва. Пророкування, як алетея, збувається, оскільки спирається на справжню дійсність на противагу уявній. Ця змістовна компонента напряду пов'язує поняття алетея з релігійною практикою. Прорікання цієї релігійної системи правильні, ефективні, отже, ця релігія – істинна, і навпаки, якщо релігія істинна, то її пророцтва, її рекомендації обґрунтовані. Всі ці змісти грецького слова *алетея* були затребувані християнським віровченням з її монотеїстичною відданістю істині – істині єдиного Бога, істинне Слово якого стало плоттю – істинним Христом («один Бог, один і посередник між Богом і людьми, людина Христос Ісус» [I Тим. 2:5]). Поняття *дикайосюне* в античній культурі має іншу семантичну визначеність. Його значення пов'язується з процесом судочинства і головні його аспекти – це: 1) справедливість, законність, праведність; 2) правосуддя, судочинство; 3) благодіяння [див.: 5, с.406]. Як свідчить Е.Бенвеніст, латинське *dico* і грецьке *dike* виходять з практики існування формульного права, яким визначається, що має робитися в кожному окремому випадку. Суддя тут – той, хто стежить за дотриманням формульних настанов і має право промовляти (*dicat* – говорить) відповідне правило [див.: 2, с.309]. Змістовний композит поняття *суддя* вже передбачає факт авторитарної вказівки. Такий спектр вказівок простежується в латинській формулі, де жрець узагальнює всі три дії: *do, dico, addico* – надаю (права), виголошую (вироки), присуджую. Отже, як зазначає Е.Бенвеніст, первісний зміст грецького правового композита *qika* можна було б визначити так: вказівка за допомогою незаперечного слова на те, що повинно мати місце, тобто як правовий імператив.

У християнській традиції здійснення права в цілому і суду зокрема пов'язується з Богом («...І Він буде судити весь світ по правді, здійснить суд над народами по правоті» [Пс. 9:9]) і Його посланцем на землі Христом, який «є визначений від Бога Суддя живих і мертвих» [Діян. 10:42]. Весь спектр нормативних функцій – вказувати закон, надавати права, виносити вирoki, присуджувати помилювання – міститься у вищому, божественному первні.

Отже, ставлячи у відповідності грецьким *алетея* і *дикайосюне* слов'янські слова *істина* і *правда*, християнсько-українська традиція приносить у них ту змістовну значущість, яку несуть у собі їх грецькі аналоги. І хоча самостійна рефлексія над цими змістами відсутня, функціонування християнських текстів і світоглядної парадигми імплікує розширення та поглиблення семантичного поля давньоруських понять *істина* і *правда*. Істина, слідом за грецьким *алетея*, активно використовує такі поняттєві аспекти, як справжність, дійсність, яким має бути реальний порядок речей. До них приєднуються конотативні поняття: одиничність (справжні – порядок речей, Бог, релігія – існують в однині), незмінність, вічність, непорушність (справжній буттєвий порядок незмінний, змінне лише земне, уявне), сила, міць, могутність (наслідок непорушності, фундаментальності істини, що і визначає бажання використати істину як опертя для будь-яких побудов – як ментальних, так і безпосередньо практичних). Щоправда, корелюючи з грецькими *qika* і *дикайосюне*, поєднує в собі аспекти вищого нормативного порядку: закон, законність, правильність, правота, справедливість, право на гідну підставу до дії, право як система тощо.

Показово, що систематична сфера понять *істина* і *правда* зовсім не є синонімічною. Визнаний спеціаліст у галузі старослов'янської мови Р.Цейтлін

зазначає: «Зазвичай старослов'янські *істина* і *правда* тлумачаться як синоніми. Водночас у старослов'янській мові істина перш за все означало те, що було насправді, дійсно, правда: правильність, справедливість (у судженні, рішенні)» [16, с.24]. І це цілком зрозуміло. Правда імплікує те, що належить зробити, істина – те, що насправді є (в даний момент, сутнісне за природою). Але в традиційному суспільстві перше не виводиться з другого. «Те, що належить зробити» має рецептурний характер, а тому віднайдення, набуття правди і застосування її ніяк не передбачає процедури дедукції, що відштовхується від певного розуміння істини (як це не виглядає парадоксальним з позиції сучасного способу мислення). І тільки прийняття християнської світоглядної парадигми змінює такий стан. Монотеїстичний Бог «стягує», вбирає в себе всі основоположні світоглядні змісти. Він Сам є істина, і творець земної істини, установник фундаментального порядку речей. Водночас Він є верховний законодавець і суддя, що несе людям правду і судить по правді.

Висновок. Отже, проблеми пошуку правди і пошуку істини виявляються, по суті, однаковими. Встановлення істини – це пізнання істинного Бога, але водночас це є і прийняття, віднайдення правди. І навпаки, неправда, кривда – не що інше, як результат втрати істини, істинного Бога, результат поклоніння неістинному богові. Сприйняття саме такої концептуальної парадигми і визначило багато в чому подальшу долю української культури [див.: 17, с.1-11].

Література

1. Байбури А.К. Ритуал в традиционной культуре /А.К.Байбури. – С-Пб., 1993. – С.15.
2. Бенвениси Э. Словарь индоевропейских социальных терминов /Э. Бенвениси. – М., 1995 – С.303, 304-305.
3. Верещагин Е.М. У истоков славянской терминологии: ментализация как прием терминотворчества /Е.М.Верещагин //Вопросы языкознания, 1981, № 6. – С.106.
4. Гринцер Н.П. Греческая алетейя: очевидность слова и тайна значения /Н.П.Гринцер //Логический анализ языка. Культурные концепты. – М., 1991. – С.38-44.
5. Дворецкий М.Х. Древнегреческо-русский словарь /М.Х.Дворецкий. – Т.1. – М., 1958. – С.78, 406.
6. Захаров А.В. Традиционная культура в современном обществе /А.В.Захаров //Социологические исследования. – 2004. – № 7. – С.105-115.
7. Иванов В.В. О языке древнего славянского права /В.В.Иванов, В. Н. Топоров //Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов – Доклады советской делегации. – М., 1978. – С.228.
8. Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви /А.В.Карташев. – Т.1. – М., 1993. – С.145-146, 146, 147.
9. Костина А.В. Традиционная культура: к проблеме определения понятия: [Электронный ресурс] /А.В.Костина. – Режим доступа: <http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2009/4/Kostina>. – С.1-3.
10. Попович М. Нарис історії культури України /М.Попович. – К., 1998. – С.727, 15-17.
11. Свердлов М.Б. От закона Русского к Русской Правде /М.Б.Свердлов. – М., 1988. – С.46.
12. Соколов К.Б. Субкультурная стратификация и городской фольклор /К.Б. Соколов //Традиционная культура. – 2000. – № 1.- С.14.
13. Традиция //Новейший философский словарь. – Минск, 1999. – С.724.
14. Традиция //Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С.253.
15. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины /П.А.Флоренский. – Т.1. – М., 1990. – С.17-19.
16. Цейтлин Р. М. Лексика старославянского языка /Р. М.Цейтлин. – М., 1977. – С.24; 21.
17. Черников М. В. Концепты правда и истина в русской культуре: проблема корреляции: [Электронный ресурс] /М. В.Черников. – Режим доступа: <http://www.politstudies.ru/N2004fulltext/1999/5/5.htm>

Summary

Udod O., Yuriy M. The Concepts Truth and Veracity, Proper and Essence in Traditional Culture. In the article speech goes about plugging of individual in the surrounding world through concepts "true" and "truth", "due" and "essence". In detail the process of including is examined on the example of heathen and christian viewpoints. **Keywords:** true, truth, proper, essence, institutionalization, Paganism, christianity

НАУКОВО-ТЕХНІЧНА КУЛЬТУРА ТА ЇЇ МОРАЛЬНІ ЗАСАДИ

В центрі уваги автора – проблема взаємодії когнітивних і морально-ціннісних аспектів розвитку науково-технічної культури. Ключові слова: відповідальність ученого, етика, мораль, науково-технічна культура, норми, цінності.

Актуальність. Наука в сучасному світі має надзвичайно велике значення. Її вважають рушійною силою розвитку цивілізації. Людське повсякденне життя настільки пройняте технічними досягненнями науки, “що природний стан сучасної людини – рукотворний світ” [1, с.27]. Та водночас, виконуючи роль творця, спираючись на науку й техніку, людство стало силою, що руйнує саму культуру, духовність і людське в самій людині [див.: 11]. Ми й не помітили, як наука і техніка змінили наш внутрішній світ, наше ставлення до самих себе, інших людей та світу загалом. У нас з’явилися нові потреби і нові проблеми, ми зіткнулися з невідомими раніше труднощами, оскільки “техніка хоче оволодіти духом і раціоналізувати його, перетворити на автомат, на раба. Так зав’язалася титанічна боротьба людини з технізованою природою” [2, с.151]. Повертатися до свого колишнього природного стану людина не поспішає.

Це стало несподіванкою, оскільки “людина здавна звикла до думки, що розробки науки і техніки мають за мету лише користь для людства. Люди завжди вважали, що можуть скористуватися позитивними наслідками розвитку науки і техніки, контролюючи, або знищуючи її можливі негативні наслідки...” [1, с.27]. Однак сьогодні ми усвідомили, що наша впевненість у наукових досягненнях виявилася не настільки оптимістичною. Через це надзвичайно гостро постала проблема негативного впливу науки та її досягнень на людину і навколишній світ.

У сучасній цивілізації формується специфічна система цінностей, згідно з якою виникає особливе розуміння влади, що постає не лише як влада людини над людиною, а й над об’єктами природи і соціуму. Саме таку владу забезпечує людині наука [див.: 9, с.5]. Це сприяє формуванню ставлення до світу як до такого, що існує для людини, а до природи – як до того, чим людина має оволодіти.

Досягнення науки не мають суперечити настановам гуманізму та загрожувати існуванню людства. Введення гуманістично-ціннісної та морально-етичної компоненти у дослідження засад науки стало неабияким досягненням у формуванні світогляду людини ХХІ століття. Уже “сьогодні дедалі більше науковців апелюють до вселюдських цінностей, намагаючись осмислити не просто взаємозв’язок науки і цінностей, а з’ясувати аксіологічні підвалини самого наукового знання. Це свідчить про те, що наука намагається переорієнтуватися на більш універсальні цінності, ніж сама лиш абстрактна істина” [7, с.5]. У сучасній філософії науки відбуваються жваві дискусії стосовно можливостей і перспектив етики науки. Співвідношення науки та моралі належить до тих філософських проблем, які й досі не мають однозначного розв’язку.

Тож актуальність теми зумовлена в кінцевому підсумку зростанням негативного впливу наукових розробок і технологій на людину та суспільство загалом. Наука набула величезної сили, через що стала очевидною потреба вироблення нових метафізичних засад науковості, ціннісного та морального підґрунтя подальшого науково-технічного поступу.

Техногенна цивілізація загострила теоретичну й практичну актуальність взаємовідношення науки і моралі. Це пов'язано передусім з породженими наукою глобальними проблемами, серед яких найважливішою є проблема виживання людини і людства. До цього додаються проблеми життя сучасних суспільств, які перебувають на зламі епох, коли руйнуються смисложиттєві цінності, стабільний порядок, традиції в культурі, моралі, науці.

Ще донедавна етичні проблеми науки виникали лише у виняткових ситуаціях і стосувались окремих галузей наукового знання. Сьогодні дослідники відзначають, що в нинішніх своїх масштабах і формах науково-технічний прогрес безупинно генерує нові й нові проблеми етичного характеру. Шукати ж оптимальні форми їх розв'язання доводиться не час від часу, а постійно. Зв'язок між етикою, мораллю та наукою не лише можливий, а й цілком реальний.

Кожна нова стадія розвитку науки запроваджує нову систему ідеалів, норм і цінностей. Змінюються філософські засади науки, її когнітивні та морально-естетичні критерії. Сучасна стадія розвитку науки і техніки, її методологічної та ціннісної самосвідомості часто характеризується як постнекласична. Вона багато в чому відрізняється від класичної. "Науково-технічна культура дійшла межі своїх екзистенційно значущих (у добу модерну) можливостей, що наповнювали унікальним і неповторним смислом існування людини і людства. Нині сам тип цивілізації, реалізований у формі техногенного розвитку, значною мірою вичерпав, актуалізував притаманні йому культуротворчі потенції, що спонукає до пошуків адекватних форм осмисленого й передбачуваного науково-технічного розвитку, кардинальної переорієнтації стратегії життєдіяльності, зміни ціннісних орієнтацій" [там само, с.4]. Особливо гостро постала проблема ціннісного та морального підґрунтя наукового пізнання у XX-XXI ст., коли вперше людина усвідомила не тільки можливість самознищення світу, а й небезпеки, пов'язані з порушенням геному людини на молекулярному рівні, поглибленням екологічної, демографічної та інших глобальних викликів сучасності.

З цього часу заговорили про моральну відповідальність ученого перед людством за свою діяльність, потребу в гуманістично-ціннісних і морально-етичних засадах науки, якими та має керуватись. У розв'язанні цих проблем значну роль відіграє загальний аналіз науки та моралі як соціокультурних феноменів. За останні роки у філософському дискурсі намітилися їхні нові трактування, з огляду на те, що "мораль і наука, як ніколи, зблизились, оскільки наука стала ближчою до суспільства" [10, с.47].

Метою нашої розвідки є дослідження гуманістично-ціннісних засад науки і науково-технічного поступу на сучасному етапі їхнього розвитку. Незважаючи на широку зацікавленість учених проблемою ціннісних, етичних, гуманістичних аспектів науки в різні історичні періоди, моральна компонента науково-технічної культури ще й досі не розкрита повною мірою. Сучасні дослідники погоджуються з тим, що наука негативно впливає на людину та навколишній світ. Намагаючись повернути її в інше русло, людству потрібно звертатися до "іншої, гуманної, культурної науки" [5, с.35]. Сьогодні, в добу посткласичної науки, яка давно вже перестала бути ціннісно нейтральною, "засуджується ставлення до природи як об'єкта необмеженого панування, здійснюється переоцінка норм, ідеалів і цінностей уславленої своїми інтелектуальними досягненнями класичної науки" [7, с.4].

Треба перестати звинувачувати науку і техніку в тому, що вони проникли в наше життя, та визнати, що це відбулося через "пізнавальне і практичне нехтування тими цінностями, які повинні водночас зберігати смисл існування та забезпечувати пильність, яка не дозволила б прогаяти цей смисл" [1, с.103]. Людина має навчитися відповідати за те, що вона зробила з природою і з собою, вона мусить змінитися, щоб урятувати природу і саму себе. Це означає, що потрібно змінювати традиційну систему цінностей,

де на перший план виходитимуть ціннісні засади розумного ставлення до природи. Е.Агацці впевнений, що вчені мають усвідомити важливість універсальних людських цінностей. Водночас, “філософи моралі” мають стати компетентнішими в реальних питаннях, які виникають у процесі наукового дослідження [див.: 1, с.9]. Логіка розвитку науки вимагає серйозного ставлення до ціннісних засад результатів наукової діяльності. “Зв’язок науки другої половини ХХ сторіччя з поняттям цінності впливає з більш явного, ніж раніше, зв’язку між пізнанням і перетворенням світу. Саме звідси – сучасне уявлення про зв’язок між ґносеологією та аксіологією. ґносеологічні проблеми, які випливають з узагальнення досягнень неklasичної науки, й особливо науки другої половини ХХ сторіччя, невіддільні від аксіологічних проблем. Цінність пізнання стала однією з основних проблем філософії, науки, усієї культури наших днів. У тій чи тій формі вона не може не хвилювати людей: з надією і тривогою вони думають про те, як наука може вплинути на їхню долю. Раціональна відповідь на подібне запитання неможлива без поняття науки, її потенцій і перспектив, а також поняття цінності науки, її економічного, культурного, морального, естетичного ефекту” [6, с.143].

Наука має дві сторони: “знання”, тобто – сама наука, і “дія”, тобто – техніка. Вважається, що наука як знання не потребує моральних, політичних, соціальних чи релігійних обмежень і норм, а тому не формує їх для себе. Технічні ж досягнення – як форми людської діяльності – зобов’язані підкорятися таким судженням і нормам. Однак, і “наука і технологія визнають і формулюють для себе правила, норми, засоби контролю і критерії поведінки (дій), залишаючись у власних межах” [1, с.105], не потребуючи впливу ззовні. Тоді, якщо такі правила та норми є, а наука і техніка їх дотримуються, отже, все гаразд: “хороша наука і хороша технологія (хороша – та, що відповідає критеріям внутрішньої досконалості) відповідає моральним вимогам...” [там само, с.106]. Біда лиш у тім, що вони відповідають своїм моральним вимогам, а не тим, які обстоюють інтереси людини.

Якщо припустити, що наука і техніка братимуть до уваги зовнішні регулятиви, то потрібно визначити, які саме норми і цінності суспільство бере за ті, що відповідають усталеним. Визначати такі норми та цінності доводиться гуманітарним наукам, а це зовсім інша царина, відмінна від науки як такої, оскільки “гуманітарне знання, на відміну від природничонаукового, ...взяло на себе відповідальність за суб’єктивний світ особистості, морально-естетичне, метафізично-релігійне освоєння дійсності, сферу екзистенційних оцінок і цінностей” [7, с.16]. Через це схилиємось до думки, що наука має самотійно шукати для себе цінності та норми, а не запозичати їх, оскільки ще недавно гуманітаристика, намагаючись обґрунтувати власні претензії на науковість, так само дотримувалася принципу незалежності від цінностей. Але чи варто “чекати норм від науки, яка оголошує себе ненормативною, або цінностей від науки, що претендує на свободу від цінностей?” [1, с.107]. Йдеться не про психологічні науки, а соціальні, оскільки проблема моральної оцінки науки і техніки виникає передусім на соціальному рівні.

Е.Агацці говорить про те, що будь-яку діяльність людина здійснює згідно з уявленнями про “належне”, яке “присутнє в кожній специфічно людській діяльності” [там само, с.109]. Людина все, що робить, намагається наблизити до ідеалу, який створює собі сама. Для досягнення такого ідеалу потрібно сформулювати правила та норми. Але є діяльність, яку здійснюють не задля досягнення ідеалу, а заради відповідності манерам виконання. Головне не “що” буде зроблено, а “як” буде зроблено. Існують певні ідеальні моделі таких дій. Це дає підстави стверджувати, що діяльність людини характеризується наявністю належного, а сфера природи – його відсутністю. Звідси випливає, що цінностями, за Агацці, є “всі прояви належного, тобто всі ідеальні моделі, що діють як регулятивні принципи для... людських дій” [там само, с.111]. Здійснюючи будь-яку діяльність, людина обов’язково керується цінностями, нормами, правилами. Тому, серед інших об’єктів дослідження соціальних наук мають бути цінності.

Науковець акцентує увагу на двох типах поведінки людини: доцільній та ціннісно-зорієнтованій. Ознакою людської поведінки є орієнтація на цінності. Будь-яку свою діяльність людина співвідносить з певними нормами і правилами. Доцільна поведінка закладена глибоко всередині людини і це не означає, що людина обов'язково ставить перед собою певну мету. Людина додержується свого внутрішнього поклику. Доцільна поведінка є частиною способу існування людини і не відповідає ніякій обов'язковості, а "цінність має характер мети, про яку знають і думають, тобто мета, яку діяч вважає обов'язковою" [там само, с.113]. Щоб поведінку назвати "людською", вона має бути співвіднесена з метою, яка стає орієнтиром для обрання діяльності. У цьому процесі виявляється найвища з особливостей людини – інтенціональність – здатність уявити ідеальні сутності, змодельовати ситуацію ідеально, створити ідеальні моделі нашої поведінки, які стають цінностями. Таку діяльність називають інтенціональною.

З іншого боку, людина спрямовує свою свідомість на можливі у майбутньому ситуації та принципи, ідеали і загальні норми. Їх називають цінностями. Ціннісно-зорієнтована поведінка є специфічною ознакою поведінки людини – як індивіда, так і спільноти людей. Це підтверджує переконання, що цінності мають місце в гуманітарних науках і досліджувати цінності доводиться саме їм.

Зі сказаного випливає, що існування та аналіз цінностей, потрібні для пояснення людської діяльності. Досліджуючи суть цінностей, можемо достеменно вивчити поведінку людини: "чому вона саме така". Людина ходить, бо це закладено в її природженій суті, а рух людини у певному напрямку – щось інше, своєрідна інтенція, намір кудись потрапити. Людська діяльність стає "людською", коли стає інтенціональною, тобто спрямованою на певну мету.

Головною ознакою природничих наук є їхня незалежність від цінностей, адже знання не може бути об'єктивним, якщо на нього впливають цінності. Тому "незалежність від цінностей швидко стала вимогою не лише природничих наук, а й будь-якої дисципліни, що претендувала на науковість" [там само, с.123]. Однак, автор акцентує увагу на двох аспектах науки: описовому і наказовому. Описовий аспект обмежує науку спостереженням, яке не вимагає відповідності цінностям, або дотримання норм і правил. Наказовий аспект забороняє вченому впливати на наукове дослідження своїми ціннісними переконаннями та змушує його утримуватись від власних ціннісних суджень про результати цього дослідження.

Проблем не виникало, доки на звання наук не претендували історія, соціологія, психологія, які мають справу з долями людей та цінностями. Саме тому було "здійснено розрізнення між особливостями та метою природничих наук і особливостями та метою соціально-історичних наук, враховуючи різне значення цінностей у цих науках" [там само, с.124]. Розважливу позицію з цього приводу обрав Макс Вебер, стверджуючи, що цінності стосуються методології соціально-історичних наук і аж ніяк не природничих, бо наука "нікого не здатна навчити тому, що він повинен робити; вона вказує лише на те, що він може, а за певних умов – і на те, що він хотів би зробити" [4, с.196]. Науки про природу вивчають загальне і закономірне, науки про дух – індивідуальне, тісно пов'язане з цінностями.

Сфера цінностей – це світ культури, тому науки про дух називають ще й науками про культуру. Гуманітарій, здійснюючи наукове дослідження, не може керуватись суто цінностями, особливо своїми переконаннями, бо результати його досліджень не будуть об'єктивними. Адже він з'ясовує "що є", а не "що має бути". Цінності, з якими співвідноситься той або той історичний момент, не є абсолютними – "практична діяльність завжди передбачає потребу зайняти певну позицію щодо цінностей, обрати одні та відмовитись від інших" [1, с.128]. Твердження науковця будуть сформульовані в конкретно зазначених межах часу та місця. Отже, цінності

не гарантують усталеної значущості, а завжди існує вибір. Цінності припускають правильний вибір у конкретних умовах місця та часу.

Соціальні науки використовують цінності як взірць лиш узагальнено. Якщо припустити, що цінності стосуються соціальних наук у методологічному аспекті, то вони не можуть бути об'єктом їхнього дослідження (об'єктом вони є, наприклад, для етики), бо не мають емпіричного походження. Якщо брати до уваги, що цінності приймають за належні, а згодом їх відхиляють і приймають інші, то їх, так само як емпіричні об'єкти, можна вивчати. Отже, "цінності є "об'єктом" соціальних наук, так само як теоретичні сутності, які неможливо побачити неозброєним оком, ...є "об'єктом" для фізики" [там само, с.130].

Зі сказаного зрозуміло, що, з одного боку, етичні судження про науку і техніку ґрунтуються на визнанні цінностей та норм, і, якщо, з іншого боку, визнається, що гуманітарні науки також досліджують цінності та норми, то їм можна доручити забезпечити етичний каркас норм. А, оскільки вони також науки, то для виконання цього завдання не потрібно виходити за межі самої науки.

Але гуманітарні науки досліджують цінності лише описовим способом, тому таке дослідження буде однобічним. Об'єктом їх дослідження є передусім людська діяльність. Для вивчення фізичних об'єктів існують відповідні закони, якими оперують природничі науки. Для вивчення поведінки людини немає жодних формул або законів, її вивчають за допомогою правил і норм, які відрізняються від природних законів. Закони ґрунтуються на попередньо встановлених принципах, тоді як правила співвідносяться з метою, а норми – з цінностями. Доведення у природничих науках формулюються відповідно до законів логіки. Правила, норми, мета, цінності не можуть бути сформульовані згідно з законами логіки, а відповідають "належному", за допомогою якого може бути досліджена та вивчена поведінка людини. Тобто, природничі науки, досліджуючи феномен, використовують поняття, які показують спосіб існування та розвитку феномену, а гуманітарні науки, досліджуючи поведінку людини, відповідають на питання "чому?". Отже, щоб гуманітарії досліджували поведінку людини як фізичний феномен, їм потрібно використовувати відповідні специфічні поняття, сформульовані відповідно до законів логіки. Однак, щоб зрозуміти людську поведінку як "людську", а не як механічну дію, потрібно "використовувати мову інтенцій, свідомо поставленої мети, передбачуваних результатів, норм і цінностей" [там само, с.134]. Це означає, що цінності в соціальних, історичних науках виявляють значущі аспекти людських фактів, вивчають їх і з їхньою допомогою формують ідеальні взірці, що сприяють нашому розумінню історії та суспільства, допомагаючи його обґрунтувати.

Гуманітарні та історичні науки змушені визначати, які цінності є справжніми, а які – псевдоцінностями, і аж відтак досліджувати той або той феномен. Природничі науки цим не займаються, "від ученого не вимагають пояснення, чому ці цінності визнані такими..." [там само, с.136], оскільки здійснюють спостереження, що не вимагає відповідності цінностям.

Отже, з упевненістю можна стверджувати, що наука і техніка потребують моральної оцінки та морального контролю. На думку А.Маслоу, ціннісно нейтральна класична філософія науки буде не лише помилковою, а й дуже небезпечною. Наука стане "не лише позаморальною, вона може бути антиморальною... Тому я знову підкреслюю, що наука створюється людьми; ґрунтується на людських пристрастях та інтересах... Наука й сама має бути певним етичним кодом..." [8, с.29]. Для цього потрібно сформулювати відповідні норми на засадах добре обґрунтованих цінностей. Наука не може зайнятися цим, оскільки обмежується лиш описуванням і поясненням, а не дослідженням суті норм і цінностей. Таке дослідження має здійснити інша галузь, але треба пам'ятати, що пошуки не виведуть нас за межі раціональності [див.: 1, с.137].

Це зауваження вельми істотне, тому що нав'язування науці норм і цінностей ззовні ніколи не дасть позитивного результату. Саме через це вчені різко критикують усі спроби аксіологізувати, гуманізувати науку зверху чи зі сторони. Більш обґрунтованим є такий варіант аксіологізації науково-технічного розвитку, надання йому гуманістично спрямованого загально-культурного виміру, коли сама науково-технічна культура розкриває свої вищі можливості. "Гуманізувати науку і техніку, на думку М.Марчука, можна лише в один спосіб – актуалізувати внутрішньо притаманні їм універсальні ціннісні потенції. По суті це означає зміну самого типу наукової раціональності, переосмислення її ціннісного статусу, що є пріоритетною проблемою сучасної філософії та методології науки" [див.: 7, с.5]. Однак не треба й перебільшувати можливості наукового поступу, бо, "якими б значущими не були досягнення науки, її власними засобами неможливо дати задовільну відповідь на "вічні" питання про смисл існування, призначення людини у світі, реальність того, що перебуває поза межами людського розуміння, тобто про все те, що стосується надзвичайно важливого для людини, але не вичерпується цінностями інтелектуальними" [там само, с.28]. Водночас маємо пам'ятати, що "наукове тлумачення людської діяльності не завжди пояснює ті її сторони, які вважаються найбільш істотними. Ці сторони включають у себе емоційні види дій, такі, як почуття чи судження про цінності. Вони виявляються визначальними у сфері рішень, які приймаються людьми. Де б не здійснювався вибір між можливими діями, де б не приймалися колективні чи особисті рішення, наукові міркування можуть і мають передбачати наслідки. Однак реальний розв'язок виявляється поза межами науки, він є родом судження, що неодмінно доповнює наукову думку" [3, с.264].

Висновок. Отже, сучасна науково-технічна культура, трактована з погляду філософії та методології постнекласичної науки, не може розвиватися поза моральною сферою людського буття, тому що вона, володіючи потужним креативним потенціалом, загрожує загостренням глобальних проблем, які можуть бути успішно розв'язані лише засобами морально зумовленого науково-технічного поступу.

Література

1. Агацци Э. Моральное измерение науки и техники /Э.Агацци. [Перевод с англ. И.Борисовой. Научный редактор В.А.Лекторский]. – М.: МФФ, 1998. – 344 с.
2. Бердяев Н.А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) /Н.А.Бердяев //Вопросы философии. М., – 1989. – № 2. – С.147-162.
3. Вайскопф В. Физика в двадцатом столетии /В.Вайскопф. – М., 1977. – 270 с.
4. Вебер М. "Об'єктивність" соціально-наукового пізнання //Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К.: Основи, 1998. – 534 с.
5. Зинченко В. П. Наука – неотъемлемая часть культуры? /В.П.Зинченко //Вопросы философии. М., – 1990. – №. 1. – С.33-50.
6. Кузнецов Б.Г. Современная наука и философия: Пути фундаментальных исследований и перспективы философии /Б.Г.Кузнецов. – М., Политиздат, 1981. – 184 с.
7. Марчук М.Г. Ціннісні потенції знання /М.Г.Марчук. – Чернівці: Рута, 2001. – 319 с.
8. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы /А.Маслоу. – М., 1999. – 424 с.
9. Наука и культура (материалы "круглого стола") //Вопросы философии. – М – 1998. – №10. – С.3-38.
10. Спенсер Г. Научные основания нравственности: Данные науки о нравственности /Г.Спенсер. – М.: Изд-во ЛКИ, 2008. – 336 с.
11. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т.1. Гештальт и действительность /О.Шпенглер /Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К.А.Свасьяна. – М.: Мысль, 1993. – 663 с.

Summary

Myrutenko L. Scientific and technical culture and its' moral bases. Author's attention directs on the problem of cooperation between cognitive and moral aspects of scientific and technical culture's development. Key words: responsibility of scientist, ethics, moral, scientific and technical culture, norms, values.

ДІАЛОГ НАУКИ І РЕЛІГІЇ В КОНТЕКСТІ МОРАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ

Досліджуються можливості конструктивного діалогу між науковим і релігійним уявленнями про світ і місце в ньому людини крізь призму сучасних етичних імперативів та настанов. Ключові слова: етика, мораль, наука, релігія, філософія науки.

Актуальність теми зумовлена інтенсивним розвитком науки в умовах сучасності. Спостерігається колосальний вплив науково-технічних досягнень на людське життя і цивілізаційний поступ. В умовах інформаційного мобільного суспільства проблеми меж і взаємозумовленості науки, моралі та релігії стають надзвичайно актуальними. Прагнення людини утвердити своє панування над світом за допомогою наукового знання, техніки, технології призвело до нинішньої кризи, тому головною проблемою сьогодення є пошуки синтезу науки та позанаукового знання, в тому числі й релігійного, в якому приховано значні можливості подальшого науково-технічного розвитку людства, зумовленого системою вселюдських цінностей і в контексті моральної культури ХХІ століття. “Людина постмодерну все ще спирається на науку, але по справжньому в неї вже не вірить” [1, с.5].

Мета статті – концептуально окреслити закономірності та форми взаємодії науки і релігії, визначити моральні принципи такої кореляції, окреслити основні тенденції, суперечності та перспективи співпраці між ними в руслі новітніх духовно-цивілізаційних процесів.

У науковій літературі це питання досліджувалося досить широко, починаючи ще з Середніх віків. Тут варто згадати таких філософів, як *Августин Блаженний, Ансельм Кентерберійський, Тертуліан, Томас Аквінський, Френсіс Бекон, Імануїл Кант, Г.В.Ф.Гегель* та ін. Серед сучасних дослідників варто відзначити таких, як *І.Барбур, В.Бібіхін, О.Богданова, А.Вайтхед, С.Владіміров, П.Гайдено, В.Гайзенберг, С.Дев’ятова, М.Закович, Г.Кисельов, І.Кузнєцов, А.Кураєв, Ю.Кулаков, Л.Маркова, М.Марчук, І.Меркулов, Ю.Мольтман, А.Пікок, М.Планк, Б.Расел, М.Скибіцький, З.Тажуризіна, А.Філатов, С.Франк, Л.Шашкова* та ін. Ця тема порушує широке коло актуальних проблем, які стосуються не тільки філософських, а й природничонаукових і соціогуманітарних наукових знань.

Проблема взаємозв’язку знання та віри має давню історію. Вона активно обговорювалася в середньовічній схоластичній філософії. Августин Блаженний стверджував, що завдання богослов’я – пізнати у світлі розуму те, що вже прийнято вірою. Томас Аквінський говорив про гармонію між вірою та знанням за пріоритету віри. Френсіс Бекон, висунувши гасло «Знання – то сила», вказував, що істину треба шукати у сфері досвіду і спостережень, а не в сутінках схоластики й у цитатах зі священних книг. Французький учений, філософ і теолог Тейяр де Шарден намагався створити «наукову феноменологію», що синтезувала б дані науки і релігійний досвід для розкриття змісту еволюції Всесвіту, який призвів до появи людини. Цей процес підпорядкований, на його думку, своєму регулятору та своїй кінцевій меті – «точці Омега», втіленням якої є Христос. Єднання науки й містики він вважав панацеєю від всіх лих сучасного людства. Найважливішою умовою реалізації цієї ідеї є технічний

прогрес і розвиток економіки. Але вирішальну роль, на думку Тейяра де Шардена, повинен зіграти духовний чинник – ясна та свідомо віра в найвищу цінність еволюції.

І релігійний, і науковий світогляди – це форми духовного самовизначення людини у світі. Будучи генетично тісно пов'язаними, та все ж таки відокремленими, вони розвиваються самостійно, набуваючи власних форм: “саме наївна, ні в чому не похитна віра, яку релігія дарує своїм прихильникам, дає найбільш потужні стимули до творчості, до того ж у сфері політики не менше, ніж у мистецтві та науці” [8, с.26].

Зараз науковці, вивчаючи природну реальність, як правило, не звертаються за допомогою до релігії, хоча вона створила умови для розвитку науки, висунувши такі постулати: світ створений Богом і тому гідний дослідження; Бог створив світ раціональним і впорядкованим, тому його можна описати математичною мовою; природа не вимагає поклоніння, тому люди можуть її досліджувати; людина має моральне право займатися науковою діяльністю і творити; завданням науки повинно бути пізнання того, що повинно бути, а не того, що є.

Беззаперечно, релігія і наука за певних обставин можуть поставати чинниками взаємної еволюції. Про цілісність наукового та релігійного світогляду говорить зокрема Макс Планк: “Природознавство потрібне людині для знання, релігія потрібна їй для дії” [7, с.262]. Проте практичне використання наукових досягнень, колосальний розвиток прикладної науки не можуть не викликати у науковців відчуття відповідальності за наслідки впровадження досягнень науки в практику. І тут церква могла б бути “моральним посередником”, який допомагає людському суспільству в науковій та технологічній діяльності. Важливого значення в реалізації цієї програми теологи надають встановленню нових стосунків між наукою та релігією. «Релігія, – пише Макс Планк, – це зв'язок людини з Богом. Релігія не стільки властива кожній окремій людині, скільки претендує на дієвість і значення для великого співтовариства, для народу і – в остаточному підсумку – для всього людства” [8, с.27].

Релігія, на думку багатьох дослідників, не суперечить науці, а постає, як інше (відмінне від наукового) бачення світу. Наука має справу з загальними закономірностями, які вивчаються з метою узагальнення фізичних явищ. Релігія пов'язана з роздумами про моральні та естетичні цінності, їх абсолютний, смисложиттєвий вимір. Те, що помічає одна сторона, інша залишає поза увагою. Науковець може виявляти і вивчати суть окремих явищ і процесів, але смисли цілісної структури світу і культури для нього недоступні. Наука не може вказати людині життєвий шлях, визначити мету її існування. “Для науки релігія є перш за все свідченням саме стійкості, надійності навіколишнього світу. Предмет дослідження науки – матеріальний земний світ – існує у Новий час паралельно з божественним трансцендентним світом, науковець повною мірою може займатися своїми дослідженнями, не замислюючись про Бога, про проблеми творіння, про мету світотворення. Але це не означає, що релігія не потрібна науковцю і повністю йому байдужа... Вона йому потрібна саме як запорука стабільності, як джерело впевненості у тому, що світ справді існує, що він не ілюзія, що він упорядкований, а тому наукова діяльність не є безглуздою” [6, с.109]. Пізнаючи світ, який створив Бог, людина поглиблює і своє розуміння Бога.

Водночас наукове пізнання сприяє позбавленню неправильних уявлень про Бога, про його місце у світі. Тож обидва погляди однаково потрібні для людства. “Природознавство не переймається етичною проблематикою, так само, як для релігії не має жодного значення величина універсальних фізичних констант. Водночас релігія і природознавство зіштовхуються з проблемою існування та сутністю Вищої Влади, яка

панує над світом. Відповіді, які вони дають, зовсім не суперечать одні одним у твердженнях, що, по-перше, існує розумний світоустрій, незалежний від людини, і, по-друге, що його сутність не можна безпосередньо спостерігати, а можна лише опосередковано пізнати або припустити його наявність. Для цієї мети релігія користується своєрідними символами, а точні науки – своїми вимірюваннями, які ґрунтуються на сприйнятті” [8, с.34].

Дослідники, намагаючись встановити занадто дружні стосунки між релігією та наукою, виокремлюють спільні риси цих соціальних інститутів. Зокрема, йдеться про те, що ці дві сфери є різними шляхами досягнення взаємозв'язку людини і реальності, що вони мають суб'єктивний та об'єктивний полюси, когнітивний і практичний зміст. І наука, і релігія вивчають структуру реальності, здійснюють вплив на саму людину і на її ставлення до світу, мають свої певні традиції. Окремі християнські мислителі в пошуках спорідненості зайшли настільки далеко, що оголосили науку своєрідною релігією. На їх думку, наука, як і теологія, займається трансцендентними об'єктами, які виходять за межі спостерігача. Вони вказують на те, що релігія та наука намагаються пізнати дійсність за допомогою поняттєвих конструкцій, які є результатом мислення самих дослідників. Так, фізики сьогодні оперують поняттям “нейтрино” – схемою, яка використовується для пояснення певних фізичних процесів і володіє рядом властивостей, які неможливо описати за допомогою класичної фізики.

Спільним, найбільш близьким для всіх релігій є уявлення про Бога як про особистість, або принаймні як про когось, хто подібний до людини. Проте й ці уявлення у різних релігіях дещо відрізняються, хоча кожній релігії цілком необхідні символи і церковний ритуал. Релігійний символ, якою б мірою не був він гідний шанування, ніколи не є абсолютною цінністю, а завжди є лише більш-менш досконалою вказівкою на Вище, безпосередньо не доступне сприйняттю. Символи позначають найвище і найбільш гідне шанування, створене силою зверненої до неба уяви. Однак ніколи не слід забувати, що навіть найбільш священний символ має людське походження. Глибоко релігійна людина, утверджуючи свою віру в Бога через шанування добре знайомих йому релігійних символів, визнає, що Бог існував ще до того, як людина з'явилася на Землі, і що Він споконвіку тримав у своїх всемогутніх руках віруючих і невіруючих, що Він сидить на висоті, незбагненній для людського розуміння, і буде сидіти там і тоді, коли Земля з усім, що на ній є, вже давно перетвориться на руїни. “До істинно релігійних людей можуть зараховувати себе всі ті і тільки ті, хто сповідує цю віру і хто, перейнявшись нею, відчуває себе захищеним всемогутнім Богом від усіх небезпек життя, шануючи Його і безмежно довіряючи Йому” [8, с.30].

Яке ж місце у діалозі релігії та науки посідає мораль? З традиційного релігійного погляду мораль дарована людині Богом, її основні норми і поняття мають божественну природу. Зміст релігійної моралі детермінується відповідною релігійною свідомістю. Вона має складну будову та характерні ознаки. Істотною рисою релігійної моралі є подвоєння встановлених нею обов'язків. Основні настанови релігійної моралі орієнтують людину на два об'єкти, на дві групи цінностей: земні та небесні, людські та надлюдські.

У релігійній моралі є більш прості та більш важливі норми, які вироблені поколіннями моральних людей. У релігійних формах людство тисячоліттями накопичувало та розвивало поняття про милосердя, співчуття, любов та інші моральні імперативи і принципи людського життя. Ці моральні вимоги, норми, цінності дістають специфічну інтерпретацію, набуваючи значення Богом даних. Проте в наші дні спостерігається відхід від релігії, що загрожує стати масовим явищем (окремі теологи називають його вражаючим феноменом ХХІ ст.). Понад те, частина теологів стверджує, що події сьогодення, які загрожують самому існуванню людства

(глобальні проблеми сучасності, різноманітні тіньові сторони соціального життя, духовно-моральна криза суспільства тощо) тісно пов'язані з відходом людей від релігії та церкви, з переорієнтацією їхньої свідомості на цінності матеріального рівня споживання та збагачення матеріальними речами. Вернер Гайзенберг пов'язував релігію з питанням про цінності: "Питання про цінності – це питання про те, що ми робимо, чого прагнемо, як повинні себе поводити. Воно тому ставиться людині й для людини; це питання про компас, яким ми повинні керуватись, відшукуючи свій шлях у житті. Цей компас у різних релігіях і світоглядах отримав різні назви: щастя, воля Бога, смисл і багато ін." [2, с.326]. Наприклад, Кант вважав, що між моральністю та релігією існує суттєвий зв'язок. На його думку, головні релігійні ідеї – віра в Бога та у вічне життя – виражають сподівання, які породжуються практичним розумом, моральною свідомістю. Не моральність походить від релігії, а навпаки: головні ідеї релігії – від моральності. Моральна свідомість людини потребує цих ідей; можна сказати, що вона вимагає, щоб Бог, свобода і безсмертя існували. На думку Канта, практична (моральна) неодмінність безсмертя людської душі та існування Бога випливає з ідеї морального призначення людської природи. "Неодмінна кінцева мета волі, яка керується моральним законом, полягає у здійсненні найвищого, повного, абсолютного, довершеного блага, що є повнотою чесноти і щастя. А це здійснення можливе, лише якщо людська душа є безсмертною і Бог існує" [3, с.123-124].

Дуже доречно зауважив Макс Планк з цього приводу: "Кант учив не тому, що людина просто пропонує природі її закони, він учив, що людина, формулюючи закони природи, додає їй дещо від себе. Інакше як можна було б уявити собі, що Кант, за його ж власними словами, ні перед чим не відчував такого глибокого благоговіння, як перед виглядом зоряного неба?" [8, с.32]. Тобто моральність через релігію дає етичні оцінки цілям науковця; віруючий вчений краще зорієнтований: якщо християнин займається природничими науками і водночас залишається відкритим для Одкровення, він отримує нове розуміння всього того, що змогло досягти природознавство. "Розвиток досліджень у галузі теоретичної фізики історично наочно привів до формулювання фізичної причиновості, що має явно виражений телеологічний характер" [8, с.34].

Навіть тоді, коли людина починає шукати певні раціональні пояснення світобудови, релігія все ж таки відіграє роль "плацдарму", точки опори, з якої починаються всі дослідження. В силу своєї специфіки релігія завжди догматизує свої ідеологічні надбання, характеризуючи їх як "одвічні істини". Однак, коли наука постає як альтернатива релігії, привносячи певні новації в систему знання, релігія починає запозичувати їх (але лише за умови, що це не приносить шкоди релігійному вченню, а навпаки сприяє зміцненню її позицій). "Найбільш безпосереднім доказом сумісності релігії та природознавства, навіть крізь призму критичного погляду на речі, ймовірно, є той історичний факт, що глибокою релігійністю були перейняті найвеличніші натуралісти всіх часів – Кеплер, Ньютон, Ляйбніц" [8, с.35]. А й справді, у наукових публікаціях багатьох учених ми можемо зустріти свідчення їхньої прихильності до релігії. Якщо говорити про "віруючих" учених, то важливо зауважити, що вони шукали природне пояснення, а не підтвердження релігійних догматів. Для таких учених Бог розумівся як засіб тлумачення наукового відкриття, досягнутого раціональним шляхом. Зокрема Альберт Айнштайн говорив: "Моя релігія полягає в почутті сором'язливого захоплення безмежним розумом, який проявляється у дрібних деталях тієї картини світу, яку ми здатні частково охопити та пізнати нашим розумом... Ця глибока емоційна впевненість у вищій мірі логічної впорядкованості світобудови і є моєю ідеєю Бога" [5, с.234]. Мова йде про те, що науковий метод може навчити нас лише тому, як факти пов'язані один з одним та детерміновані одні одними. Але водночас безсумнівним є те, на думку Айнштейна,

що *знання того, що є*, не відкриває двері до відкриття того, що повинно бути. Об'єктивні знання надають нам вагомі засоби для досягнення конкретних цілей, але кінцева мета сама собою та засоби її досягнення повинні прийти з іншого джерела. “А.Айнштайн писав, що впродовж майже двох століть конфлікт між знанням і вірою вважався непримиримим і домінувала думка про поступову заміну віри знанням. Проте, міркуючи над цією проблемою, великий фізик наголошував: дійсно, переконання людини формуються, спираючись на тверду основу передовсім наукового досвіду, але коли вони розглядаються як визначальні для поведінки і суджень людини, то однієї науки замало і вона має повернутися до релігії” [9, с.271].

І тут ми наштовхуємося на обмеженість суто традиційної концепції нашого існування. Однак, не варто вважати, що науковий стиль мислення не відіграє ніякої ролі у формуванні цілей в етичній оцінці. Коли усвідомлюється, що для досягнення мети були б корисними певні засоби, вони самі собою стають метою. Інтелект розкриває для нас кореляцію засобів і цілей. Але розум сам собою не може розтлумачити смисл кінцевої фундаментальної мети. Виявити свої цілі та зробити їх основою емоційного життя індивіда – саме в цьому й полягає найбільш важлива функція релігії в соціальному житті людини. На думку Айнштайна, релігійно просвітленою людиною є та, котра максимально можливою для неї мірою звільнила себе від пут егоїстичних бажань і переповнена думками, почуттями і прагненнями, яких вона дотримується в значенні надособистісного характеру. Наука, на його думку, це столітнє прагнення привести явища, котрі сприймаються шляхом систематичного розмірковування, до більш усебічних асоціацій. У науці можна переконатися в тому *що є*, але не в тому *що повинно бути*. Проте, наука може розвиватися тільки тими, хто повною мірою окрилений прагненням до істини і розуміння. Це прагнення виникає зі сфери релігії: наука без релігії шкутильгає, релігія без науки є сліпою. Більшість видатних учених усіх часів стверджували, що крім логічного методу пізнання існує ще й шлях прямого споглядання, що безпосередньо проникає в суть явищ. Людині властиве не тільки раціональне, а й ірраціональне знання, засноване на чуттях, а не на міркуванні. Вольфганг Паулі пише: “Айнштайнівський світогляд мені ближчий. Господь Бог, про якого він так охоче згадує, має у нього стосунок до незмінних природних законів. У Айнштайна є відчуття центрального порядку речей... Проте порядок належить для нього як до суб'єктивної так і до об'єктивної сфери і це видається мені найкращою вихідною настановою” [2, с.209]. На підтвердження цієї думки Макс Планк пише: “Закони природи не винайдені людиною, а, навпаки, їхнє визнання нав'язане їй ззовні” [8, с.32].

Релігійний погляд на проблеми сьогодення у чомусь збігається з науковим. І хоча кожна релігія пропонує різні шляхи подолання цих проблем, усі вони погоджуються, що сьогодні людство стоїть на межі винищення придатної для життя біосфери. Як уже було зазначено вище, представники релігійних організацій добачають головну проблему в ціннісних орієнтаціях науковців. Однак розуміння цих орієнтацій у різних релігіях різне. “Отже, і релігія, і природознавство мають потребу у вірі в Бога, при цьому для релігії Бог стоїть на початку всякого міркування, а для природознавства – наприкінці. Для одних Він означає фундамент, а для інших – вершину побудови будь-яких світоглядних принципів” [8, с.35].

Висновки. Розвиток науки і техніки дав у руки людству такі потужні сили, нерозумне використання яких може призвести до знищення життя на Землі в результаті термоядерного конфлікту чи екологічної кризи. На різних регіональних конгресах, симпозіумах й інших зустрічах ставиться й обговорюється питання про те, чому

розвиток природничих наук і техніки може призводити до наслідків, несприятливих для людини. Представники релігійних організацій, відповідаючи на це запитання, головну причину вбачають у світоглядних орієнтаціях науки і науковців, у відокремленні науки від релігійного світогляду й, отже, вважають, що кардинальне розв'язання цих проблем є можливим лише тоді, коли наука стане органічною частиною релігійного світогляду. Є й чимало науковців, які вважають сучасну науку самодостатньою і що лише на неї ми можемо покластись, якщо ми хочемо здобути істинне знання: "Історично наука була пов'язана з релігією та філософською метафізикою. Але, на думку сциєнтистів, цей зв'язок є лише своєрідним будівельним риштуванням при зведенні сучасної науки. Коли храм уже збудовано, риштування непотрібне" [4, с.21]. І справді, сьогодні наукове пізнання стає дедалі більш суб'єктивним. У науці радикально змінюється статус дослідника: з простого глядача він перетворюється в активного учасника, якого неможливо відокремити від об'єкта його спостереження. Так, у квантовій фізиці процес спостереження впливає на досліджувану систему; більшість фундаментальних понять у науці виявляються пов'язаними з власними патернами спостерігача, які тривалий час тяжіють над ним. Науковець сам обирає, як і що досліджувати. Тому факти є продуктом його теоретичних настанов – вони ніколи не виникають самі собою, а завжди фільтруються за допомогою теоретичних конструкцій. "Досвід ХХ сторіччя показав, що існуюче нині ставлення людини до світу, до природи, до суспільства, до іншої людини дедалі більше сприймається як чинник посилення цивілізаційної кризи. Водночас усвідомлення цього підштовхує до пошуку інших шляхів, інших образів майбутнього. В такій ситуації наукове усвідомлення світу може бути доповнене релігійним з буттєвою настановою: шлях до самої себе людина проходить через шлях до буття як екзистенційної цінності. Релігійна свідомість дає приклад гармонізації світосприйняття людини, в якому гармонія світу зовнішнього підсилює гармонію світу внутрішнього, а система етичних норм і ритуалів регулює взаємини людини з оточуючим світом" [9, с.309]. Більшість теологів сьогодні наполягають на тому, що повне адекватне осягнення дійсності можливе лише за умови об'єднання релігійного та наукового шляхів його пізнання; релігія та наука не повинні суперечити одна одній, а розвиватися в гармонії. Людина ставить перед собою цілі, шукає способи їх досягнення. При цьому релігія відіграє роль символічної моделі, котра формує людський досвід – пізнавальний, вольовий та емоційний.

Література

1. Визгин В.П. Границы новоевропейской науки: модерн/постмодерн: [Електронний ресурс] /В.П.Визгин. – Режим доступу: <http://www.philosophy.ru/iphra/library/granitsy/vizgin.htm>
2. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое /В.Гейзенберг. – М.: Наука, 1989. – 400 с.
3. Кант І. Критика практичного розуму /І.Кант; [пер. з нім.]. – К. : Юніверс, 2004. – 240 с.
4. Лекторський В.А. Научное и вненаучное мышление: скользкая граница /В.А.Лекторський; [отв. ред. Е.А.Мамчур] //Наука: возможности и границы. – М.: Наука, 2003. – С.20-35.
5. Львов В.Е. Жизнь Альберта Эйнштейна /В.Е.Львов. – М.: Издательство "Молодая гвардия", 1959. – 382 с.
6. Маркова Л.А. Теология в эпоху постмодернизма /Л.А.Маркова //Вопр. философии. 1999. – №2. – с.109-127.
7. Планк М. Единство физической картины мира /М.Планк. – М.: Наука, 1966. – 288 с.
8. Планк М. Религия и естествознание /М.Планк //Вопросы философии, 1990. – №8. – с.25-36.
9. Шашкова Л.О. Діалог науки і релігії в культурно-історичному контексті: Монографія /Л.О.Шашкова. – К.: Грамота, 2008. – 328 с.

Summary

Tkachova U. Dialogue of Science and Religion in Terms of Moral Culture. The article investigates the possibility of constructive dialogue between the scientific and religious ideas about the world and the human place in it through the prism of modern ethical imperatives and guidelines. **Keywords:** ethics, morality, science, religion, philosophy of science.

РАЦІОНАЛІСТИЧНІ ТЕНДЕНЦІЇ В ЄРЕСІ ЖИДОВІЛИХ XV - ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XVII СТ.

Досліджується специфіка діяльності жидовілих на території України XV - першої половини XVII ст. та їх вплив на погляди представників братських шкіл. На основі текстологічного аналізу розглядаються елементи раціоналізму в перекладних творах жидовілих. З'ясовується взаємозв'язок єресі з гуртком київських книжників-інтелектуалів. Ключові слова: жидовілі, єресь, раціоналізм, розум.

Вагомим джерелом релігійного вільнодумства, що вплинуло на формування раціонального осмислення світу, культу розуму та мудрості була діяльність представників єретичних рухів, зокрема жидовілих, і київського гуртка книжників, а пізніше інших культурно-освітніх осередків – літературно-перекладацького гуртка *Андрія Курбського* в Миляновичах та *Острозької слов'яно-греко-латинської академії*. Ідеї релігійного вільнодумства безпосередньо пов'язані з раціоналізацією таїн віри, використанням ідей логіки, ренесансною інтерпретацією Бога, критичним підходом до Святого Письма та вченням про самовладдя як вільну людину, наділену даром розуму.

Метою статті є текстологічний аналіз раціоналістичних тенденцій у єресі жидовілих у XV – першій половині XVII ст.

Дослідженню тогочасних єресей присвячено праці таких українських дослідників, як *В.Горський, М.Грушевський, В.Любащенко, М.Кашуба, І.Паславський*, а також зарубіжних – *В.Милькова, В.Перетца, О.Соболевського* та ін.

Назва самої єресі є досить умовною. Дослідники історії філософії в різних інтерпретаціях іменують цю єресь як «ожидовілі», «жидовствуючі», «пожидовілі», «зжидовілі» «жидовілі» та ін. На думку *В.Ульяновського*, термін «жидовствуючі» походить із табору опонентів єретиків і тому поєднує різні ідеї, течії, напрями, які насправді ніколи не поєднувалися, проте в них лежить зв'язок з іудейством [17, с.203]. Тому на наш погляд, вживання того чи того терміна для позначення цієї єресі не змінює самого її змісту.

Історичні факти про жидовілих містять окремі митрополичі листи та твір «Просвітитель» Йосифа Волоцького, що дає більш повне уявлення про характер самої єресі, апологети якої «зовущеся священными, поне сокрывающегося отъ человекъ и тайно пишуще, и учать держати книги отметныя (справжні – Л.А.), и похваляютъ в себе отреченный ветхый законъ, и веру жидовскую хвалятъ...» [13, с.785]. За часів Олельковичів Київ активно підтримував стосунки зі Сходом і Заходом, учені зазначають, що в цей час також активізується економічне та культурне життя київських євреїв. Саме серед членів раббанітської громади слід назвати філолога *Мойсея Київського* та *Захарія бен Аарон га-Когена*, якого ототожнюють із «жидовином Схарією», що поширив єресь у Новгороді в 1471 році. У грамоті архієпископа Генадія до митрополита Зосими перший зі здивуванням роздумує про непохитність учення жидовілих: «тех еретиковъ накрепко не обыхщешъ, да ихъ не велишъ казнити да и проклятію предати: ино уже мы какые-то будемъ владики?» [1, с.776].

Ще на початку XIX ст. *Н.Руднев*, з'ясовуючи питання про зміст цієї єресі, зазначав переплетення у ній вчення євреїв та раціоналізму, наголошуючи на домінуванні раціонального елементу [14, с.142]. Під раціоналізмом жидовілих автор розуміє «вольномыслія [...]». Отвержение таинства Троицы, Божества Иисуса Христа,

необходимости воплощения, иконопочитания, неправильный взор на книги Св. Писания Нового Завета и писания Отеческія» [14, с.139].

Жидовілі виступали проти догмату Трійці, заперечуючи прихід і місію Ісуса Христа, воскресіння із мертвих і всю новозавітню отцівську традицію, блюзніруючи над іконами та ін. Ці єретики використовували різного роду апокрифічні дані, перекручений зміст Біблії, особливо Нового Завіту, щоб збунтувати людей проти православної церкви. *В.Перетц* відзначає співзвучність цієї течії з західноєвропейською культурою того часу [11, с.4]. Слід зазначити, що оригінальних творів жидовілих не було, існували тільки різного роду переклади, які їм приписували.

У 60-70-ті роки XV ст. за єврейським текстом перекладається п'ятикнижжя Мойсея. Після цього з'являється ціла низка перекладів з єврейської, які неоднозначно приписуються діяльності жидовілих. Це астрологічні статті [11, с.19], «Шестокрил» Імануеля-бар-Якоба з юдейським літочисленням, книга Даниїла, книга Есфір, твори філософського характеру – «Космографія», «Логіка» Мойсея Маймоніда («Промова Мойсея Єгиптянина»), Логіка Авіасафа (або «Київська логіка»), перекладена до 1484 року («где-то в Западній Русі» [11, с.17]) та ін. Із поширенням цієї єресі дослідники пов'язують розповсюдження інших творів, що досі не були знайомі на Русі: Трепетника, Сонника, Колядника, Громника, Лопаточника. Серед літератури жидовілих М.Грушевський, називає «Логіку», «Шестокрил», біблійні книги в редакції Акілі, Сіммахи і Феодотіана [2, с.86-87].

Причетними до цих перекладів вважають також науковий гурток київських книжників-інтелектуалів, що виникає на противагу теологічно-богословській орієнтації православної Церкви. Важливо зазначити, що в науковій літературі немає остаточної думки щодо співпраці жидовілих із київськими інтелектуалами. Автори колективної монографії «Філософія Відродження на Україні» стверджують, що немає нічого спільного між київським гуртком перекладачів та єрессю жидовілих [9, с.59]. Розмежовуючи ці рухи, вони приписують вищенаведені твори єретикам. Своєрідною антитезою цьому є думка *В.Петрушенка*, який зазначає, що в Києві у 40-60-х рр. XV ст. утворився науковий гурток так званих «ожидовілих», який популяризував «Логіку Авіасафа», «Промову Мойсея Єгиптянина», «Аристотелеві врата» [12, с.223-225]. Ще раніше *В.Перетц* при аналізі літературної спадщини жидовілих, спираючись на згадку в грамоті архієпископа Генадія про «якусь логіку жидовілих», робить висновок, що це «Логіка» Маймоніда [11, с.15].

У трьохтомному виданні «Історії української культури» в підрозділі «Єретичні течії» *В.Любащенко* пише про київських єретиків другої половини XV ст. [3, с.375]. Власне, ця дослідниця не заперечує існування в Україні єресі жидовілих перед поширенням її в Новгороді 1471 року, на відміну від інших дослідників, які повністю заперечують співзвучність київських перекладачів та єресі жидовілих. Тому, на наш погляд, є підстави говорити про таке середовище київських інтелектуалів та перекладачів, що мало безпосередні зв'язки з євреями і мало критичний та вільнодумний характер стосовно політики візантійської православної Церкви. Такого твердження дотримуються українські дослідники *І.Огородник* та *М.Русин*, як і більшість фахівців з історії української філософії [6, с.131]. Зокрема, *М.Гушевський* пише про Київ як про осередок жидовілих. Такий висновок український вчений аргументує тим, що після приїзду Схарії до Новгорода приїхали туди ще інші «адепти» з Литви, яка у творах новгородського владики виступає синонімом Києва, що власне входив до складу литовського князівства.

Про «Аристотелеві врата» ми знаходимо відгуки ще на Стоглавському соборі (1551), де цю пам'ятку відносять до книг, яку використовують волхви та чародії: «кудесы б'ють и въ аристотелевы врата и въ рафли смотрять...» [15, с.4]. Оригіналом пам'ятки вважають одну із редакцій популярного в середні віки твору

«*Secreta secretorum*». Мова самого тексту складається переважно із «західних русизмів» (в старій літературі це позначало територію тогочасної України) та полонізмів, що ще раз підкреслює її українське походження [16, с.12].

Зміст «Аристотелевих врат» – це, по суті, виклад практичних настанов, рекомендованих від імені Аристотеля Олександрові Македонському в галузі фізики, медицини, етики, астрономії, онтології та гносеології – «учительських книг таїнственная наказанія еллинскаго любомудрія многоневными времени собравъ и кругообразнымъ соединеніем главы розписа иедину книгу именована и нарече ея «Тайная тайныхъ»» [15, с.134]. Наведені у книзі приклади і поради обґрунтовуються різними науковими розвідками. Цитуються думки відомих арабських філософів і вчених: Авіценни (Ібн Сіні), Аверроеса (Ібн Рушда), античних мислителів – Платона, Аристотеля, Гіпократата, Галена.

Серед лікарських порад та рекомендацій постійно присутній наголос на домінуючій у мудрих рішеннях ролі розуму. Так, у контексті розгляду ересі жидовілих в одній із перших глав твору, де розповідається про моральні якості (щедрість, хоробрість, милосердя), у підсумку автор стверджує: «Ведай иже, ум то есть верхъ всякому смыслу, им же спасется душа и изъяснится тайна», початком же усього є «розмышлення» – міркування, яке народжується від держави [15, с.141-142]. Припускаємо, що під державою («государство») слід також алегорично розуміти тіло й душу людини, якою потрібно вміти керувати так, як і державою, позаяк у творі постійно присутні думки про тілесне й духовне в людині. Далі автор у вигляді висновків виводить чесноти, що народжуються при покладанні на розум – вірність, смирення, «гроза», справедливість, честь та ін., які допомагають піднятися тлінному над вічним [15, с.142]. Наприкінці глави ще раз підкреслюється роль у цьому процесі розуму: «Александр, бережися велми попустити скотство надъ владычествомъ» [15, с.142].

На культі розуму наголошується і наприкінці самого твору «Тайни тайних», де присутній заклик дбати про мудрість, «дабы всякая премудрость была во твоей земле», «потішайся мудростію» [15, с.239]. У додатку «Сказанье про еллинскаго философа о премудром Аристотеле» робиться підсумок про мету цього твору («для премудрости і разума его (царя Олександра – прим. Л.А.)») та про самого автора твору. І.Паславський відзначає, що основною ідеєю «Аристотелевих врат» є твердження про силу і владу людського розуму, засновуючи свій висновок на такій тезі твору: «Сотворил бог прежде всево самовласть духовную и наполнейшую и вообразовал в ню» все ество и нарек ея ум» [10, с.55]. Попри свою заборону церковним урядом, єврейська перекладна література, на нашу думку, вплинула на формування світогляду українських мислителів, насамперед у поглядах на етичні питання, співвідношення розуму з моральними якостями, чеснотами людини.

Співзвучні ідеї розвиває Станіслав Оріховський у творі «Напучення польському королеві Сигізмунду Августу», розглядаючи у фрагменті першої частини під назвою «Що в державі більше: закон чи король?» питання про співвідношення влади короля та закону та визначаючи першість закону [7, с.123-125]. Подібно ставить питання автор «Аристотелевих врат», навчаючи під псевдонімом Аристотеля також царя Олександра: «Всяки цар покоряетъ царство свое истине закона» [15, с.142]. Як Оріховський, так і Псевдо-Аристотель вважають себе мислителями, які поучають своїх володарів. Звичайно, це тільки припущення такого зв'язку, що є цілком можливим, оскільки виникнення перекладної літератури відносять до 60-70 рр. XV ст., а творчість українського автора припадає на середину XVI ст.

В основу «Логіки Авіасафа» увійшла перша частина логічного трактату арабського філософа XI-XII ст. Аль-Газалі «Повчання філософів», що була вступною частиною до іншої відомої праці Аль-Газалі «Спростування філософів» [18, с.335]. Ядро твору – це, по суті, виклад формальної логіки Аристотеля, де широко

представлені вчення про поняття і терміни, предикаменти, судження, універсальї та логічні доведення. Сам автор твору дає їй високу оцінку, вбачаючи її користь у пізнанні істини, оскільки через логіку, на його думку, лежить шлях до істини, вона «якобы вага и мера» мудрості [10, с.49]. Подібна думка стверджується пізніше у «Лабіринті» Х.Євлевича, де мудрість пов'язується із міркуванням «(мудрість) найукритішу тайну допильнує, у куті найглибшій її доміркує» [5, с.514].

Типовою місцевою пам'яткою, що поширювала ідеї «жидовілих», був «Псалтир» Федора, перекладений ним із єврейської. Насправді у цьому перекладі містилися не оригінальні Давидові псалми, а молитви з єврейського молитовника «Махазор» з яскравим антихристиянським вченням про Трійцю. Можливо, ця пам'ятка слугувала для відправлення богослужби жидовілих.

Так, перекладний текст книг Даниїла свідчить про знання перекладачем тонкощів різних прочитань єврейського масоретського тексту [11, с.24]. Як правило, з масоретським текстом (з євр. – *передача, передання*) були обізнані єврейські учені-книжники, що передавали давньоєврейський оригінал тексту Старого Заповіту як певну сукупність правил і норм.

Важливе значення у формуванні більш широкого кругозору того часу мали переклади творів з астрономії – «Космографії» та «Шестокрила». В основі перекладу «Космографії» лежав західноєвропейський (латинський) текст. Ці книги належали до ряду забороненої літератури. У них пропагувалась ренесансна модель астрономії, що спиралась на античну космографію [3, с.376]. Ще з часів Київської Русі природні явища розглядались як таємні для людини, про які може знати тільки Бог. Поява такого трактату не могла не зіткнутись із консервативною православною традицією. Людина могла наперед вирахувати точну дату затемнення сонця чи місяця. При такому мисленні втрачався свого роду авторитет Церкви щодо правдивості та непомильності. Понад те, це стимулювало цікавість до точних знань. Наприклад, єретики у Новгороді, використовуючи методи прогнозування з «Шестокрила», наводили на людей страх перед магією [4, с.118]. Отже, жидовілі свої знання астрономії використовували для «навернення» людей.

На думку Д.Чижевського, жидовілі вперше ввели в українське культурне оточення твори виключно філософського змісту [19, с.23]. О.Соболевський, з'ясовуючи характер мови-перекладу «Логіки» Маймоніда та ін. творів, доходить висновку, що це суміш слов'янсько-руської та західно-руської мови зі своєрідною термінологією: «в роде *душевенство, мошенство, всячество* [...], *держитель* (суб'єкт), *одержанный* (об'єкт), *осудь* (судження) и т.п.», позаяк сам переклад був здійснений на території України, можливо, в Києві [11, с.14]. У цьому контексті М.Грушевський зазначає, що переклад було зроблений не на стару церковнослов'янську книжну мову, а на нову, білорусько-українську, із введенням нової термінології [2, с.92].

Вагомим джерелом раціоналістичних ідей жидовілих є критична література того часу. Так, у творі «Просвітитель», який містить 16 слів повчального характеру проти всякої жидівської єресі у Новгороді та Москві, Йосиф Волоцький критикує розуміння Трійці з позицій розуму, а не віри. Зіновій Отенський, аналізуючи наслідки єресі жидовілих, зазначає таку масштабність їх поширення, що багато людей навчилися від них критики Писання, «и на торжищах и въ домъхъ о вере любопренные творяху» [8, с.IV].

Вже на початку XVI ст. відомості про єресь жидовілих губляться. Деякі дослідники вважають, що вона асимілюється з іншими протестантськими течіями, які на той час активно поширюються на наших теренах, – антитринітаризмом, кальвінізмом, соціанством, елементами аріанства [11, с.25].

Висновок. Отже, ідейна система жидовілих складалася не тільки з астрологічних та астрономічних знань, а й включала в себе важливі ідеї тогочасної логіки. Текстологічний аналіз єресі дозволяє простежити розвиток раціоналістичних тенденцій

в українській філософській думці, вплив ідей жидовілих на погляди представників братських шкіл. Перспективою подальших досліджень, на наш погляд, є реконструкція та герменевтичний аналіз окремих збережених антицерковних творів XV – першої половини XVII ст. як джерела ідей вільнодумства українського ренесансного гуманізму, що мали подальший вплив на виокремлення філософії в окрему галузь знання.

Література

1. Грамоты новгородскаго архієпископа Геннадія [...] //Памятники Древнерусскаго каноническаго права. Часть первая. – СПб., 1880. – С. 763-784. – (Серия: Русская историческая библиотека; Т. 6).
2. Грушевський М.С. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. – Т. 5. Кн. 1. /М.С. Грушевський. – К.: Либідь, 1995. – 256 с.
3. Історія української культури /гол. ред. Я.Д. Ісаєвич. – Том 2. – К.: Наукова думка, 2001. – 847 с.
4. Кузаков В.К. О восприятии в XV в. на Руси астрономического трактата «Шестокрыл» //Историко-астрономические исследования. Выпуск XII /отв. ред. Л. Е. Майстров. – М.: Наука, 1975. – С. 113-121.
5. Лабіринт, або заплутана дорога... написана Хомою Євлевичем //Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.): Тексти і дослідження /АН УРСР. Ін-т філософії, Ін-т сусп. наук; редкол. В. І. Шинкарук та ін. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 513-533.
6. Огородник І.В., Русин М.Ю. Філософські ідеї у духовній культурі України у XV ст. //Історія української філософії: підручник. /С.В. Бондар, Г. В. Вдовиченко, Н.Ю. Кривда та ін. – К.: «Академвидав», 2008. – С. 129-138.
7. Оріховський-Роксолан Ст. Напучення королеві польському Сигізмунду-Августу //Українська література XIV-XVI ст. /авт. вст. ст. і ред. тому В.Л. Микитась. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 113-152.
8. [Отенский] инок Зиновій. Истины показаніє къ вопросившимъ о новомъ ученіи. – Казань, 1863. – XI ст. + 1006 с. [Електронний ресурс]: Сканирование и создание электронного варианта: издательство «Аксион эстин» – www.axion.org.ru, 2007. – (Серия: «Догматическое богословие», Памятники богословской мысли).
9. Паславський І.В. Зародження ідей раннього гуманізму (XV – початок XVI ст.) //Кашуба М. В. та ін. Філософія Відродження: [колективна монографія] /М.В.Кашуба, І.В. Паславський, І.С. Захара, Н.Ф. Пікулик та ін. – К.: Наукова думка, 1990. – С. 37-65.
10. Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першої третини XVII ст.: [монографія] /І.В. Паславський – К.: Наукова думка, 1984. – 128 с.
11. Перетц В.Н. Новые труды о «жидовствующих» XV в. и ихъ литературѣ /В.Н.Перетц. – Киевъ, 1908. – 42 с.
12. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій: навчальний посібник /В.Л. Петрушенко. – Львів: Новий світ-2000, 2006. – 506 с.
13. Поученіє митрополита Зосими по случаю соборного осужденія еретиковъ жидовствующихъ. 1490 г. после 17 октября //Памятники Древнерусскаго каноническаго права. Часть первая. – СПб., 1880. – С. 785-788. – (Серия: Русская историческая библиотека; Т. 6)
14. Рудневъ Н. Разсужденіє о ересьяхъ и расколахъ, бывшихъ въ русской церкви со времени Владиміра Великаго до Іоанна Грознаго /Н. Рудневъ. – Москва, 1838. – 292 с.
15. Русскій текст «Аристотелевыхъ вратъ» //Из истории отреченныхъ книг. Вып. IV. Аристотелевы врата, или Тайная Тайныхъ. /Тексты и матеріаль приготавилъ къ печати М. Сперанскій. – СПб., 1908. – С. 131-241. – (Серия: Памятники Древней Письменности и Искусства; Т. CLXXI).
16. Соболевский А.И. «Логика» жидовствующихъ и «Тайная Тайныхъ» /А.И. Соболевский. – СПб, 1899. – С. 5-13. – (Серия: Памятники Древней Письменности и Искусства; Т. CLXXI).
17. Ульяновський В.І. Митрополит Київський Спиридон: образ крізь епоху, епоха крізь образ /В.І. Ульяновський. – К.: Либідь, 2004. – 374 с.
18. Філософський енциклопедичний словник /ред. В.І. Шинкарук. – К.: Абрис, 2002. – 745 с.
19. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні /Д. Чижевський. – Прага: Укр. громад. видавн. фонд, 1931. – 175 с.

Summary

Andrusiv L. Rationalistic trends in heresy judaizers XV - first half of the XVII century.

The article examines the activities of heresy judaizers in Ukraine - XV the first half of the XVII century. and their impact on the views of representatives of communal schools (brotherly schools). The elements of rationalism in the translated work of judaizers is considered based on textual analysis. The work examines the relationship of heresy-scribes with a group of Kiev bookmen-intellectuals.
Key words: judaizers, heresy, rationalism, mide.

ІСЛАМ І ПРОБЛЕМИ ЄВРОІНТЕГРАЦІЇ (ФРАНЦУЗЬКИЙ КОНТЕКСТ)

Аналізуються проблеми, пов'язані з інтеграцією мусульман у європейський простір на прикладі мусульманських етноконфесійних меншин у Франції. Досліджуються особливості, а також визначаються умови, необхідні для оптимізації цього процесу. Ключові слова: іслам, мусульманська громада Франції, інтеграція, міграція, країни Європейського Союзу, фікх.

Актуальність теми. На сучасному етапі іслам демонструє інтенсивну динаміку свого поширення в європейському контексті. На зламі століть він справляє дедалі зростаючий вплив на сучасні політичні, геостратегічні, етнічні й релігійні взаємини в Європі. Серед актуальних теоретичних і практичних проблем, які закономірно генеровані буттям диференційованого й конфліктогенного європейського світу, чільне місце посідає проблема інтеграції мусульман у європейський простір, а також проблема важливої та суперечливої ролі мусульманського чинника в політичному, економічному, релігійно-культурному житті Європи, його дотичності до інтересів континентальної безпеки та стабільності.

До цих питань звертаються політологи, філософи, релігієзнавці, конфліктологи. Доречно послатися на праці А.Арістової, А.Акаєва, Ю.Антоняна, О.Богомолова, С.Данилова, С.Здіорука, М.Кирюшка, А.Колодного, О.Сагана, Т.Хазир-Огли, С.Удовика, О.Яроша та ін.

Об'єктом дослідження є проблеми, пов'язані з інтеграцією мусульман у європейські соціуми, **метою** – виокремлення та аналіз провідних тенденцій в інтеграції мусульманської общини у зазначених регіонах, **завданнями** – дослідження особливостей, а також визначення умов, необхідних для оптимізації процесу євроінтеграції мусульман.

Більшість країн Європи тривалий час залишалися мононаціональними і моноконфесійними; панівною релігією до XVI століття був католицизм. За останні десятиліття ситуація змінилася: хоча й сьогодні католицизм залишається домінуючою релігією, але країни Євросоюзу перетворилися на багатоконфесійні соціуми, де серед значної кількості релігійних віросповідань різної міри поширеності, на другі позиції певно виходить іслам.

У 1992 році в Західній Європі налічувалося понад 7 млн. мусульман, у 2004 р. – серед 450 млн. населення Євросоюзу проживало вже 15 млн. мусульман. У 2009 році в країнах Європи живе від 22 до 24 млн. мусульман (точні підрахунки ускладнені, оскільки віросповідання в країнах ЄС є особистою справою кожного громадянина і в офіційних документах, як правило, не вказується). При цьому слід зазначити, що переважна більшість європейських мусульман (французькі громадяни алжирського і мароканського походження, німецькі громадяни турецького походження) живуть у країнах – членах ЄС уже кілька десятиліть і давно «асимільовані», а їхні діти й онуки, що народилися в Європі, мають місцеве громадянство з народження [див.: 1]. Демографи передбачають, що до 2015 р. чисельність мусульман у Європі подвоїться, завдяки високому рівню народжуваності та масовій іміграції з країн Північної Африки і Близького Сходу. У Великобританії, Франції, Німеччині, Іспанії, Італії іслам став другою за чисельністю релігією після християнства.

Переживаючи економічний підйом у перші повоєнні десятиліття, Франція, відчуваючи потребу в дешевій робочій силі, активно заохочувала трудову міграцію з

наданням французького громадянства. З країн, які здобули незалежність (Магрибу та Центральної Африки) постійно збільшувався потік гастарбайтерів. Сьогодні в умовах демографічної кризи в Європі рух міграційного потоку став не тільки кількісно безперервним, а й змінив свої якісні характеристики, набуваючи нових форм. Мігранти, не бажаючи ні інтегруватися, ні асимілюватися в приймаючому їх суспільстві, наполегливо вимагають рівноправ'я, отримують його і стверджують власний стиль життя.

Нині найбільші мусульманські громади зосереджені в Німеччині, Великобританії, Франції. Так, до початку дев'яностих років XX ст. у великих містах Франції з'явилися цілі арабо-мусульманські квартали та райони, а в окремих містах, як, наприклад, у приморському Марселі, вже понад половини восьмисоттисячного населення міста складають араби та африканці. Передмістя Парижу – Ліон, Лілль в основному складаються з північноафриканських робітників-мігрантів [див.: 2, с.2].

Мусульманська громада Франції поповнюється не тільки за рахунок мігрантів. В останні десятиліття в іслам навертається дедалі більше корінних французів. (Зауважимо принагідно, що згідно з ісламським ученням, усі люди при народженні є мусульманами, але потім батьки ввергають їх в оману у формі іудейства, християнства чи ідоловклоніння). За останні роки до ісламу навернулося (тож за мусульманською термінологією – «повернулося») понад 300 тис. корінних французів. Прихильниками Корану щорічно стають 30 тис. французів. Французи, що прийняли іслам, уже викладають Коран дітям імігрантів-мусульман [див.: 3, с.9].

Збільшення чисельності мусульман в останні десятиліття сприяє динамічному розвитку ісламської інфраструктури: релігійних організацій, мечетей і т.д. На вимогу приїжджих мусульман, імпровізовані мечеті стали відкриватися не тільки в житлових кварталах, а й на промислових підприємствах, зокрема на заводах «Рено». Крім того, на деяких французьких цвинтарях почали вигороджувати спеціальні мусульманські ділянки, а в мусульманських кварталах з'явилися магазини, які торгують продуктами, дозволеними для вживання послідовниками ісламу [див.: 4, с.4].

Враховуючи зазначене, варто погодитися з висновками аналітиків, за якими Європейське Співтовариство досить пізно усвідомило той факт, що «ісламська атака» на західні країни – не спонтанне і тимчасове явище і не штучно спровокована акція, а закономірний процес, який є наслідком цілого ряду чинників: від непродуманої міграційної політики європейської влади, що була пов'язана з нестачею робочої сили під час економічного підйому в післявоєнний період і стала причиною соціальної напруженості, до формування єдиного інформаційного простору під тиском процесів глобалізації [див.: 5, с.6-7].

У зв'язку з цим, дедалі гостріше постає проблема нестачі соціально-політичної стратегії, яка враховувала б інтереси і право на збереження своєї культурної ідентичності, своїх уявлень про життя суспільства і держави як автохтонної частини населення, так і мусульман-імігрантів. Сьогодні в Європі практично ніхто з політиків, а також простих громадян не виступає проти визнання жителів-мусульман, народжених в Європі і громадян ЄС повноправними членами суспільства.

Представництво мусульман у Європейських країнах є однією з найскладніших проблем, яку слід розв'язувати для врегулювання стосунків між релігійними громадами і державною владою. Це пов'язано з тим, що, як відомо, в ісламі не існує єдиної, жорсткої ієрархічної структури. Іслам є релігією, в рамках якої ніхто не може претендувати на виняткове право представлення інтересів усіх мусульман. Становище мусульман, які приїжджають з різних країн, ускладнюється ще й тим, що вони нерідко дотримуються різних підходів до тих чи тих тверджень шаріату.

Зараз у Франції налічується кілька сотень ісламських організацій, що є складною проблемою не лише для держави, а й для самих мусульман. У держави виявилось

багато партнерів для діалогу, хоча головними з них для Франції були Алжир, Мароко і почасти Туніс. Єдиний представницький орган мусульман, з яким держава могла б вести діалог, відсутній. Значна кількість ісламських центрів, а також конкурентні стосунки між ними свідчать про наявність серйозних суперечностей, які знаходять своє вираження в утвердженні різних моделей і способів буття ісламу на Європейському просторі. Прихильники ліберального ісламу ратують за те, аби вписатись у західне суспільство, представники ж радикальних поглядів швидше добачають у мусульманах Європи якусь «п'яту колону», яка дозволить ісламу здобути остаточну перемогу.

Одним із найбільш відомих прихильників ідеї Євроісламу є настоятель Великої Паризької мечеті Даліль Бубакер. Він вважає, що французькі мусульмани повинні відмовитися від позиції конфронтації і стати прихильниками європейської цивілізації, зберігаючи при цьому свої релігійні цінності. На думку Бубакера, держава мусить припиняти проповіді прихильників радикального ісламу, а прихильників євроісламу, навпаки, підтримувати. Але держави утримуються від дій, що дає можливість представникам радикального ісламу безперешкодно проповідувати свої погляди в європейських мечетях. Саме вони, а не прихильники ліберального ісламу впливають на настрої та уми в Європі [див.: 6, с.7].

Відомий французький ісламознавець і політолог Олів'є Рой, аналізуючи у своїх працях витоки і сучасні тенденції ісламського радикалізму, відзначає, що рівень радикалізації мусульман у Європі не залежить від політики держави щодо мусульманських спільнот: чи це британський мультикультуралізм чи-то французький інтеграціонізм. Радикали відокремлюють іслам від національності та визначають себе виключно як тих, хто належить до спільноти віруючих. Рой у цьому випадку пропонує визнати іслам як європейську релігію, без того, аби вважати її виразом етнокультурної ідентичності. З іншого боку, держава повинна підтримувати традиційні ісламські кола в їх спробах ізолювати ісламських радикалів, уникаючи підтримки виключно ліберальних мусульман, оскільки це призведе до їх дискредитації в очах мусульманського співтовариства [див.: 7, с.56-58].

Тому через брак єдиного, офіційного представництва мусульман у кожній з країн, владі доводиться вести діалог з кожною громадою окремо. При цьому виникає проблема якості та ефективності державно-конфесійної політики. Частина європейської політичної еліти з упередженням ставиться до ісламських держав, остерігаючись ескалації релігійно-політичних і військових конфліктів на європейський простір.

Особливе питання – це питання одягу, яке стало предметом чвар, наповнених глибоким символічним змістом: Хіджаб викликає запеклі суперечки в Швеції, Бельгії та Німеччині. Але ніде пристрасті не досягали такого напруження, як у Франції, де мусульманське населення перебуває в конфлікті з доктриною «республіканської» інтеграції. Радикально налаштовані мусульманки використовують традиційний одяг для демонстрації своїх поглядів, і вигляд безлічі мусульманок у чадрах на вулицях європейських столиць дає наочне уявлення про популярність саме радикальних ідей. Це свідчить про суперечності між жорсткою секулярною настановою, типовою для світського французького суспільства, і домаганнями ісламу на проникнення в усі сторони життя суспільства. Тут позиція держави зводиться до суттєвих обмежень: потрібно «утримуватися від виставляння напоказ знаків релігійної приналежності», таких, наприклад, як головна хустка, з приводу якої йшло безліч суперечок [див.: 8, с.57].

Суперечки з приводу головних хусток це лише зовнішня сторона набагато більш фундаментального конфлікту. Мова йде про те, як буде облаштовано співіснування 5 млн. французьких мусульман з іншими 55 млн. французів? Скільки ісламу може витримати республіка? Або навпаки: чи можлива інтеграція ісламу в західну демократію? [див.: 9].

Отже, питання проживання мусульман у немусульманському суспільстві гостро потребує отримання правових відповідей з позицій шаріату та мусульманського фікху. В середовищі мусульман, які вже значною мірою інтегровані в немусульманські суспільства і до того ж створюють там стійкі громади, продовжують практично застосовуватися норми ал-фікх, які визначають правила культу і порядок виконання мусульманами своїх релігійних обов'язків. «Фікх для мусульманських меншин» це система юридичних рішень, прийнятих ісламськими вченими на основі Корану та Сунни, де враховані також особливості місцевої культури і специфіка суспільних відносин, оскільки сьогодні ні колишня правова спадщина, ні правові рішення, що пропонуються сучасними мусульманськими вченими, не дають більшості відповідей мусульманам.

Слід відзначити, що ставлення до “фікху меншин” різне. Обґрунтування правильності чи неправильності власної позиції базується на тлумаченні тих або тих аятів Корану та хадисів, чи випадків з життя Мухаммада, зафіксованих у Сирі. Одні вважають “фікх меншин” засобом для ефективного розв'язання завдання безконфліктного існування мусульман у неісламському суспільстві, встановлення кращих комунікацій з немусульманами, щоб на власному прикладі довести значущість ісламу та повернути їх до істини. Для інших – “фікх меншин” не відповідає загально-усталеним принципам чотирьох мазхабів, є вигадкою злих сил, чия мета – розділити мусульман, показати помилкове істинним.

“Фікх меншин” не відхиляється від загального фікху, але при цьому йому притаманна достатньо виразна специфіка. В основу “фікху меншин” покладено не принцип суворості прихильності одному мазхабу, а принцип вільного пошуку розв'язків специфічних проблем мусульманських меншин у всій правовій спадщині мусульман. Слід шукати правові аналогії не тільки в рамках чотирьох класичних мазхабів, а вдаватися до спадщини різних шкіл фікху та напрямів [див.: 10, с.103-104].

Основною метою місії “фікху меншин” є створення позитивного іміджу ісламу та мусульман в очах немусульманського суспільства. А також ознайомлення їх з ісламом, з його творчим потенціалом, спрямованим на “суспільне благо і у результаті – запрошення в іслам”. Цей аспект “фікху меншин” має назву продовження “посланницької місії”, що є обов'язком кожного мусульманина. Система фатв “фікху меншин” базується на повному перегляді основних принципів стосунків з немусульманами та усталених термінів ісламської юриспруденції і водночас на використанні всіх класичних методів фікху. Натомість “фікх меншин” є фікхом мирного співіснування – головним є не політичне домінування, а можливість виконання мусульманами приписів Корану та можливість ведення заклику до ісламу тими методами, які для цього суспільства є звичними. Тож ставлення до немусульман має бути максимально толерантним і справедливим.

Великою проблемою також є швидкий процес політизації ісламу в світі в цілому, і на європейських теренах зокрема, про що свідчать факти високої політичної активності послідовників ісламу порівняно з представниками інших релігій. А також індекс співвідношення кількості мусульманського населення з числа ісламських організацій, що значно вищий від аналогічного індексу для інших конфесій. Процес політизації ісламу об'єктивно пов'язаний і з процесом його радикалізації. Радикальний іслам витісняє не тільки християнські конфесії, а й ліберальні ісламські структури, вкорінюючи серед віруючих ідеї побудови ісламської держави, правового домінування шаріату, ісламської глобалізації та етносепаратизму. Вся складність цієї проблеми полягає в тому, що політизація та радикалізація мусульманського співтовариства зумовлені цілим рядом чинників, які глибоко вкорінені в реаліях суспільного буття.

Ці чинники умовно можна розділити на три групи: перша група охоплює властивості нерелігійного порядку, тобто соціально-економічні, державно-політичні,

міжнаціональні, правові та інші умови буття, які впливають на цивільну та індивідуальну свідомість і активність віруючих мусульман; друга – це власне релігійні властивості, перш за все проблеми, суперечності, конфлікти всередині ісламського розвитку, організаційні, ідеологічні; третя група – зовнішньоекономічні, етнорелігійні, релігійно-ідеологічні впливи різної сили та характеру [див.: 11, с.142].

Висновки. Досліджуючи проблеми ісламу та євроінтеграції, варто взяти до уваги той факт, що в умовах глобалізаційних процесів, створення взаємозалежних складноорганізованих соціумів, розширення та мобільності етнічних і конфесійних діаспор тощо, людство зіткнулося не просто з проблемою ісламо-християнських релігійних конфліктів, які супроводжували всю історію людства, а із зовнішнім проявом чергового історичного витку конкуренції суміжних цивілізацій, кожна з яких претендує на лідерство і домінування в міжнародному співтоваристві. Це протистояння не тільки релігійних світоглядів, ідеологій, ціннісних систем, а й способів життя, соціальних макросистем у всій сукупності їх економічних, політичних, національних і правових стосунків.

У цей час Європа не може нав'язати свої стандарти і цінності ісламському світу. Сучасне європейське християнство переживає кризу в різних сферах свого функціонування: від трансформації сучасної релігійної свідомості до труднощів у кадровій політиці. Для ісламських країн не характерні подібні кризові явища. Мусульманський світ перебуває на етапі активного посилення релігійного чинника. Іслам стрімко розширює сферу свого впливу, стаючи ідеологічною основою для національних еліт, політичних партій, організацій, народних рухів, демонструючи різновекторність процесів «ісламізації». При цьому мусульмани в європейських країнах дедалі більше замикаються в межах свого власного культурного, конфесійного, мовного простору і намагаються створити щось на кшталт «паралельного суспільства», адаптуючи «європейський простір» під звичний спосіб життя.

Література

1. Строгин А. Мусульмане Европы, объединяйтесь /А.Строгин //Российские вести. – 24 сентября 2004.
2. Кассель П. Париж в огне /П.Кассель //Завтра. – 9.11.2005. – № 45.
3. Максимов Ю.В. Почему из христианства переходят в ислам? /Ю.В.Максимов //Миссионерское обозрение. – 2001. – № 8 (70). – С.9.
4. Кудрявцев А. «Вторая религия» Франции /А.Кудрявцев //Завтра. – 9.11.2005. – № 45. – С. 4.
5. Арістова А.В. Євроінтеграція і проблема зіткнення етноконфесійних ідентичностей /А.В.Арістова //Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. – Випуск 2. – К.: КНУ ім. Т.Шевченка, 2007. – С.4-9.
6. Баутдинов Г. Зелёный цвет на флаге Евросоюза /Г.Баутдинов //НГ – Религии. –2003. – № 17 (125). – С.7.
7. Roy O. Islamic Terrorist Radicalisation in Europ /O.Roy //European Islam: challenges for public policy and society /Amghar S., Boubekeur A., Emerson M.editors. – Brussels, 2007.
8. Нова Європа, 2000. – № 13. – С.57.
9. Мурашкинцева Е. Понаехали тут. И крест, и кипа, и лукавый хиджаб /Е.Мурашкинцева //Коммерсантъ – власть. – 01.03.2004.
10. Яріко М.О. Полеміка навколо фікху для меншин як відображення тенденцій розвитку сучасної ісламської думки /М.О.Яріко //Грани, 2008. – №3 (59). – С.103-104.
11. Арістова А. Ісламські процеси в Російській Федерації: уроки для України /А.Арістова //Іслам в його проблемах і трансформаціях. Зб. наук. праць. – К., 2010. – Спецвипуск 2010-1. – С.139-147.

Summary

Lavrinovych H. Islam and the Problems of Eurointegration (French Context). The article considers the problems related to integration of muslims in European space on the example of muslim's ethnic and confessional minorities in France. The author investigates features and also determines terms which are necessary for optimization of this process. Keywords: Islam, moslem community of France, integration, migration, countries of European Union, fikkh.

ЗАГАЛЬНОКУЛЬТУРНИЙ ЄВРОПЕЙСЬКИЙ КОНТЕКСТ (ОНТОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ)

Аналізуються теоретичні аспекти функціонування легендарно-міфологічної традиції у світовій літературі. Розглядаються форми і способи переосмислення традиційних структур, інтегральні та диференційні характеристики загальновідомого сюжетно-образного матеріалу. Ключові слова: традиційний характер, архетип, міф.

Звернення конкретної літератури до культурних традицій інших народів допомагає зрозуміти їхню своєрідність, тобто поглиблює та збагачує свою національну духовність. Завдяки цьому, національна література стає органічною частиною вселюдського континууму, вона вбирає чуже і водночас активно впливає на духовні світи інших народів. Перспективність такої міжкультурної взаємодії не потребує доказів, особливо в епоху глобалізації, коли народи шукають шляхи подолання свого трагічного минулого, намагаються відродити кращі національні традиції.

Розгляд закономірностей функціонування традиційних сюжетів, образів і мотивів легендарно-міфологічного та літературного походження – одна з пріоритетних проблем сучасної компаративістики. Процеси духовного відродження суспільства та його звільнення від стереотипів і догм минулого, які відбуваються в наш час, передбачають повернення в контекст повсякденного життя тих ідей і уявлень вселюдської думки, які неодноразово допомагали цивілізації осмислювати закономірності свого розвитку, орієнтуватися на драматичному шляху сходження від духовного рабства до ідеалів вільної людини і вільного людства. На ранніх етапах розвитку людства у міфах, легендах і переказах було зафіксовано багатоманітний індивідуальний і колективний досвід, ті вищі досягнення людського розуму, які не тільки витримали перевірку часом, а й продовжують залишатись актуальними зараз.

Традиційний матеріал у літературному процесі весь час перебуває в русі. Він видозмінюється, трансформується, вбирає у себе «ознаки» нової епохи, епохи-реципієнта. Саме у цьому полягає **актуальність** цієї роботи.

Мета дослідження передбачає спроби виокремити форми і способи переосмислення традиційного матеріалу, простежити особливості трансформації традиційних образів у літературі ХХ століття.

Наукова новизна одержаних результатів полягає у висвітленні онтологічних аспектів як пріоритетних у загальнокультурному європейському контексті.

Функціональність світових загальнокультурних традицій у діалозі культур характеризується складною системою динамічно стійких взаємодій і взаємовпливів, які визначаються пошуками схожого, подібного в різних культурах. При цьому абсолютно “чуже” не може служити продуктивною основою для осмислення “свого”, бо воно в силу підкресленої ідейно-естетичної та художньої своєрідності, як правило, ніколи не стає органічною частиною сприймаючого національного духовного контексту. Крім того, кожна національна культура, звертаючись до художнього матеріалу іншого народу, шукає в ньому не тільки часткових збігів, паралелей і асоціацій, а й, головне, доказів своєї універсальності.

Традиційні структури містять у собі в найбільш загальному вигляді художньо задовані соціально-історичні, ідеологічні та морально-психологічні закономірності загальнолюдського буття в їх змістовному взаємозв'язку та взаємозумовленості. Концентрація багатовікового колективного досвіду в традиційному сюжетно-образному матеріалі зумовила актуалізацію їх поведінкової та аксіологічної орієнтації в контексті наступних літературних інтерпретацій,

спрямовану на дослідження екзистенційних станів особистості і соціуму шляхом художнього моделювання і осмислення опозицій “добро” – “зло”, “індивідуалістичне” “Я” – “вселюдське” “Ми”, “життя” – “смерть” та ін.

Тому в більшості нових літературних варіантів традиційні структури постають в якості своєрідних ідейно-естетичних каталізаторів, які суттєво трансформують причиново-наслідкові зв'язки і мотивування того, що відбувається в реальній або художньо змодельованій дійсності, надають йому універсального онтологічного звучання.

Процеси реміфологізації, які активно відбуваються в літературі (своєрідний, якщо скористатися виразом К.-Г.Юнга, “шторм образів” [9, с.105]), характеризуються складністю рівнів освоєння фольклорно-міфологічних традицій, очевидною спрямованістю на дослідження суперечностей духовного світу особистості. У новому культурно-історичному контексті загальновідомі міфи і легенди підлягають прямому чи опосередкованому осучасненню, набувають національно-психологічних характеристик народу, від якого їх запозичено.

У результаті цього здійснюється складно взаємопов'язаний процес онтологічної та аксіологічної “перевірок” подієво-семантичних домінант традиційних структур: з одного боку, сучасні реалії допомагають глибше осмислити універсальні морально-психологічні проблеми загальнокультурних зразків; з іншого – позачасові колізії легендарно-міфологічних структур, накладені на конкретний національно-історичний матеріал, часто пропонують несподіване з погляду повсякденної свідомості дослідження глибинних джерел сучасного духовного континууму.

За змістовими характеристиками більшість традиційних образів легендарно-міфологічного походження є своєрідними психологічними типами або моделями поведінки, які відображають істотні – як правило, екзистенційні – сторони індивідуального чи колективного буття. Подібні структури первинно схильні до досить високого рівня семантичної універсалізації, в результаті якої вони сприймаються в читацькій свідомості як образи-символи (знаки, поняття, емблеми), які стають багатозначними при їх включенні у свідомість іншої культурно-історичної епохи, що досягла іншого бачення та розуміння оточуючого світу і природи людини.

Найбільш очевидним результатом такої рецепційної універсалізації є, як правило, розширення та збагачення змістовного обсягу персонажа (сюжетної схеми), ускладнення інтегральних і диференційних характеристик з погляду синхронії та діакронії його функціонування. Цей процес не є безумовно обов'язковим для всіх традиційних образів, деякі з них уже від моменту первинного розвитку протообразу були зорієнтовані на формалізований розвиток, суттю якого є орієнтація на принцип циклізації

Сучасні звернення літератури до легендарно-міфологічного матеріалу – це не спроба формальної реконструкції минулого, знання і досвід якого зафіксовані в культурних пам'ятках. Це скоріше намагання по-новому, сучасно пережити, тобто осмислити це минуле в якісно іншому духовному контексті, знайти і вичленувати глибинні зв'язки та взаємозумовленість віддалених одна від одної епох, змодельувати різність етичних потенціалів, сформовану суперечливою динамікою суспільного прогресу. Протягом багатьох століть легендарно-міфологічні структури і деякі літературні твори сприймаються як своєрідні концентрати загальнокультурної пам'яті, “покликані” забезпечити поступову послідовність у духовній еволюції цивілізації, означити універсальні критерії взаємовідносин між людьми і народами, нагадати людству про його онтологічне та аксіологічне призначення.

“Всупереч” античному міфіві про Орфея, людство не тільки змушене, а й зобов'язане оглядатись у минуле, зберігаючи і вдосконалюючи гуманістичні традиції, наповнюючи їх новим практичним досвідом, науковими знаннями і сучасною духовністю. Тільки в цьому випадку, гадаю, може бути подолана фаталістична концепція Еклезіаста. Специфічне осмислення чинника повторюваності в старозавітному тексті дістає всебічний розвиток і тлумачення в науці та культурі [детальніше див.: 3-5; 7].

Звернення до дослідження закономірностей функціонування традиційного сюжетно-образного матеріалу в синхронному та діахронному планах не означає “формалізації” окремих сторін міжлітературних взаємозв’язків і взаємодій (взаємовпливів), їх класифікації за вузько заданими дослідницькими завданнями, критеріями. Важливе, на наш погляд, інше: використання національними літературами якихось традиційних структур (Прометей, Фауст, Дон Жуан, Дон Кіхот, Гамлет, Франкенштейн та ін.), або універсальних тем і мотивів (двійництва, безсмертя, тіні, робінзонади, роботів та ін.) дозволяє знаходити і розглядати контактено-генетичні зв’язки, різноманітні типологічні подібності, які виникають у процесі тривалого періоду акумулювання загальнокультурного досвіду, який далеко не завжди очевидний і виявляється винятково багатопланово.

Так, наприклад, цілком очевидно, що при всіх сюжетних поворотах і оригінальних мотивуваннях будь-які продовження Гуллівера, Шерлока Холмса та інших за своєю суттю є одними із багатьох можливих продовжень, які цілком самостійні і можуть розглядатися незалежно від первісного матеріалу. Об’єднуючою детермінантою в таких творах є персонаж (точніше, його загальновідома репутація), який своїми діями чи знаковим ім’ям сприяє утворенню в читацькій свідомості асоціативно-символічних або формальних зв’язків між зразком і його новим (черговим) продовженням (дописуванням). Розширення подієвого плану не обов’язково потребує ускладнення змістового об’єму, традиційний образ такого типу може існувати цілком самостійно від вихідного зразка.

Дещо інакшою є ситуація з такими персонажами, як Дон Кіхот, Дон Жуан, Фауст, Франкенштейн, які упродовж тривалого періоду формального ускладнення (“множення”) поступово починають істотно трансформуватись і переходять на якісно інший рівень змістовного розвитку. Якщо всі модифікації мотиву робінзонади (географічна, часова, космічна, соціально-психологічна, атомна та ін.) зберігають головний принцип класичного роману (та чи та форма ізоляції індивіда чи групи людей від цивілізації), то вказані вище образи змінюють аксіологічні домінанти своїх традиційних характеристик, і кожна сприймаюча культурно-історична епоха висуває своє тлумачення їх поведінкового статусу. Саме цим пояснюється, наприклад, семантична рухливість таких понять, як “комплекс Іуди”, “гамлетизм”, “фаустіанство”, “донкіхотство” і т.д.; водночас практично незмінні поняття “прометеїзм”, “одісея”, “робінзонада”, “едипів комплекс”, “нарцисизм” та ін.

При цьому, як правило, справедливо стверджується, що ці взаємодії є закономірним результатом розвитку світової літератури, яка відчуває на собі драматично суперечливу дію винятково складних чинників розвитку вселюдської цивілізації. В цих умовах особливого значення набувають такі поняття, як “культурна спадщина”, “спадкоємність”, “прогрес у літературі”. Проблеми ці “старі” в тому розумінні, що дискусії довкола них і з приводу їх змісту виникали в різні культурно-історичні епохи, однак сучасні суспільно-політичні й духовні процеси надають їм особливо актуального звучання і значення [див.: 6; 7]. Дослідження різних теоретичних та історико-літературних аспектів функціонування традиційного сюжетно-образного матеріалу дозволяє “реконструювати” зближення і “зрощення” національних образів світу, художньо осмислених у традиціоналізованих світовою духовною свідомістю онтологічних, поведінкових і аксіологічних моделях загальнолюдського буття.

Функціонування подібних структур у літературі характеризується змістовною активністю “пам’яті” протосюжету (сюжету-зразка), який повністю чи у формі системи сюжетних елементів входить до складу традиційної сюжетної схеми, специфіка трансформації котрої регулюється наявними в ній мотивуваннями і характеристиками. Тому, наприклад, у контексті художнього твору “пам’ять” міфа, легенди і т.ін., універсальна за своєю суттю, свідомо протиставляється письменниками ерозії конкретно-історичної пам’яті цивілізації, завдяки чому та звільняється від буденної приземленості і в ній починають домінувати загальнозначимі характеристики.

У протосюжетах часто здійснюється “ідеалізація” морально-психологічних якостей і поведінкових характеристик персонажів, тому їх домінантні риси стають для літератури своєрідними матрицями характерів, яким властивий високий рівень концентрації універсального, типового, загальнозначимого. На перший план у них висувуються такі вселюдські якості і стани, як, наприклад, піднесене і героїчне в особистості та її здатність жертвувати собою заради інших (Прометей, Юдіф, Антігона, Електра), нескінченне прагнення пізнавати (Фауст) і насолоджуватися (Дон Жуан) та ін. Інколи традиційні сюжети досліджують якісь глобальні людські пороки або провини, що засуджуються народною етикою: зрада (Юда), надмірна гордість (Агасфер, Демон і численні варіанти безсмертя). У подібних структурах індивідуально-особливі риси модельованих людських характерів відходять на другий план. Слід підкреслити, що в літературних інтерпретаціях легендарно-міфологічних сюжетів і образів їх домінуючі характеристики можуть декларувати якісні зміни, які здійснюються авторами за принципом протиставлення загальнозначимого змісту його літературному варіанту.

За своїми ідейно-естетичними характеристиками новий варіант традиційної структури повинен відповідати логіці еволюції персонажів в іншій культурно-історичній дійсності, не допускається і повне руйнування основних змістовних характеристик загальновідомого матеріалу (винятком є, мабуть, тільки пародії та апокрифи). У більшості таких варіантів традиційного сюжетно-образного матеріалу в трансформованому вигляді зберігаються, як правило, якісь істотні риси загальновідомих ситуацій і мотивувань, які забезпечують їх упізнавання для читачів, яке є вихідною передумовою для встановлення характеру переосмислення традиційного матеріалу. Тому сприйняття проблематики сучасних обробок традиційних структур передбачає певний рівень художньо-естетичної підготовки реципієнта, знання використовуваного автором фольклорно-міфологічного та літературного матеріалу.

Такі твори вимагають “подолання матеріалу” (вислів М.Бахтіна), тому що їх сюжетно-композиційна та проблемно-тематична побудова заснована, як правило, на складному асоціативно-символічному зближенні й синтезі багатьох активно взаємодіючих між собою літературних традицій і смислових домінант. У протилежному випадку відбувається формалізація ідейно-естетичних і стилістичних характеристик зразка, що веде до суб’єктивності тлумачення чи інтерпретаційного наслідування.

Акумуляуючи в різних аспектах багатовіковий досвід людства, традиційні сюжети і образи в новій соціально-історичній і культурній дійсності спочатку ніби пристосовуються до вимог інонаціонального середовища, а потім здійснюють перехід на більш високий, порівняно з попередніми версіями, ідейно-тематичний рівень сприйняття, моделювання та пізнання дійсності.

Завдяки високому ступеню соціально-етичних універсалій в традиційних структурах, вони сприяють утворенню в контексті літературного твору своєрідної “програми” можливих дій індивідуума в тій чи тій екзистенційній ситуації. При цьому особливо важливу роль відіграє принципова багатofункціональність традиційного матеріалу, яка найбільш відчутно виявляється при дії на нього колізій і проблем нового часу.

Традиційні сюжети є своєрідною художньою формою універсальної пам’яті, яка зберігає і осмислює вселюдський досвід (велика кількість життєвих ситуацій колись, хай і в інших умовах і формах, уже поставала перед людством, яке було змушене виробляти своє ставлення до них).

Визначальну роль у формуванні та виникненні національних запитів у тієї чи тієї культури відіграє подібність соціально-історичних, ідеологічних і морально-психологічних чинників, які спонукають культурну свідомість одного народу звертатися в пошуках засобів і форм адекватного відображення й осмислення своєї дійсності до сюжетів, образів і мотивів іншого. Це можуть бути географічно близько розташовані народи однієї зони і регіони, або значно віддалені один від одного. В останньому випадку розвиваються міжрегіональні контакти, характер яких визначається рівнем політико-економічних і культурних зв’язків, а також особистими літературними симпатіями письменників.

Методологічно значущим у цьому плані є твердження М.Бахтіна про те, що “чужа культура тільки в очах іншої культури розкриває себе повніше і глибше (але не у всій повноті, тому що прийдуть й інші культури, котрі побачать і зрозуміють ще більше). Один смисл розкриває свої глибини, зустрівшись і доторкнувшись з іншим, чужим смислом: між ними розпочинається ніби діалог, який долає замкнутість і односторонність цих смислів, цих культур. Ми ставимо чужій культурі нові запитання, яких вона сама собі не ставила, ми шукаємо в ній відповіді на ці наші запитання, і чужа культура відповідає нам, відкриваючи перед нами нові свої сторони, нові смислові глибини. Без своїх запитань не можна творчо зрозуміти нічого іншого і чужого... При такій діалогічній зустрічі двох культур вони не зливаються і не змішуються, кожна зберігає свою єдність і відкриті цілісність, але вони взаємно збагачуються” [3, с.507-508]. Міжрегіональний характер функціонування традиційного сюжетно-образного матеріалу може пояснюватися в одних випадках високим ідейно-естетичним рівнем сюжетів-зразків і універсальністю їх проблематики (наприклад, давньогрецька міфологія в інтерпретаціях античних авторів), в інших – активно діючими на культурну свідомість ідеологічними чинниками: з поширенням християнства євангельські перекази починають активно використовуватися літературами практично всіх регіонів.

Поліфункціональність традиційних сюжетів зумовлена тим, що за своєю смисловою значимістю вони є відкритими художніми системами, які не тільки демонструють очевидні зв'язки з реальністю, але є іманентними суспільному буттю структурами, що характеризуються комплексом основних і допоміжних функцій.

Тому варто звертати особливу увагу на діалектику національного і загального в літературних варіантах традиційних структур, не допускати механічної підпорядкованості першого другому. Саме національна специфічність конкретної версії традиційного матеріалу глибше виявляє його універсальний підтекст, дозволяє побачити у конкретному загальне і навпаки. У статті “Як робиться світова література”, розмірковуючи над творчістю ряду письменників, К.Чапек підкреслив, що “всі вони без винятку не ставили перед собою завдання створити якусь міжнародну літературу, писали твори глибоко національні, наскрізь вітчизняні... Чим більше англійським, більш російським, більш нордичним є той чи той твір, тим ґрунтовніше й очевидніше претендує він на світове значення. Найвірніший спосіб досягти світового визнання – це наочно показати, що й ми зі своєю країною і своїми співвітчизниками є часткою цікавого, справді неподільного і живого світу. Хай ми маленька країна, населена скромними людьми зі скромними долями; все одно ця країна, ці люди і долі, як і скрізь, – нічого більш світового і загальнозначимого на сьогоднішній день нікому винайти не вдалося” [9, с.454-455]. Вважаємо, що сказане чеським класиком надзвичайно актуальне й зараз, коли відбувається переосмислення ціннісного статусу багатьох національних літератур у світовому континуумі.

У сучасних літературних версіях традиційного матеріалу різниця емоційно-психологічних і моральних станів персонажів часто створює винятково містку і драматично напружену модель колективної та індивідуальної психодинаміки. При цьому за приватними, на перший погляд, конфліктами і колізіями, як правило, простежуються глобальні проблеми загального звучання, які актуальні й етично значимі для загальнолюдської цивілізації при всій “багатобарвності” народів і культур.

Використання письменниками міфологічних ситуацій дозволяє уявити “знайомі вчинки в незнайомій ситуації” у звичному для конкретно-історичного реципієнта духовному континуумі. Саме тому в сучасних версіях традиційних структур особливе мотиваційне значення мають ті аспекти, які часто цікавили авторів у період становлення (створення) протосюжетів (сюжетів-зразків). Загальновідомі легендарно-міфологічні ситуації в новому літературному контексті актуалізують напружені морально-психологічні конфлікти, які співзвучні духовним запитам сприймаючої культурно-історичної епохи.

Якщо міфологічна ситуація потребує наявності певних героїв, то самі міфологічні персонажі відомою мірою автономні, оскільки вони безпосередньо створюють

ситуацію, провокують конфлікти, активізують розвиток дії, зумовлюють трагічний (комічний) характер останнього. Так, наприклад, міф про Прометея, легенди про Дон Жуана і Фауста, оповіді про Дон Кіхота, Робінзона, Гуллівера, Швейка та ін. є індивідуалізацією універсального (певне естетичне ставлення до конкретних людей і світу загалом). Звичайно, не можна говорити про абсолютну свободу традиційного персонажа від ситуації, яка “зробила” його типом, символом, емблемою. При найрізноманітніших, інколи цілком протилежних загальновідомому, трактуваннях героя в його літературних варіантах безумовно є своєрідний мотиваційно-поведінковий імператив, який забезпечує впізнавання ситуацій та їх “необхідне” трактування.

Генералізація змісту ситуації, здійснювана в одному (декількох) персонажі, яка концентрує в його змістовому комплексі фундаментальні сутності, на певному етапі починає вимагати смислової конкретизації, яка приводить до суттєвого зниження зовнішнього рівня абстрагування, “прив’язує” дію до певного хронотопу. Так, ситуація і герої шекспірівської трагедії “Ромео і Джульєта” для читачів ХІХ ст. і особливо ХХ ст. часто подаються на рівні “красивої казки”, і подібне сприйняття усувається включенням трагедійного конфлікту в нову, близьку реципієнтові, реальність (Г.Келлер “Сільські Ромео і Джульєта”, Я.Отченашек “Ромео, Джульєта і темрява”, І.Радосєв “Ромео і Джульєта”, Г.Горін “Чума на ваші домівки”). Подібним чином “здійснюються” в новій культурно-історичній дійсності численні легендарно-міфологічні та літературні персонажі. Широкий подієво-семантичний трансформаційний діапазон, багатоманітний спектр форм і способів інтерпретації сюжетно-образного матеріалу (їх здатність і схильність до взаємосполучення істотно збагачують творчі можливості авторів) зумовлює динамічне оновлення класичних зразків, визначає їх конкретну і загальну культурно-історичну актуальність.

Найбільш очевидним результатом подібної рецепційної універсалізації є розширення та збагачення змістового обсягу персонажів (сюжетно-образного матеріалу загалом), ускладнення їх інтегральних характеристик з погляду синхронії та діахронії функціонування. Цей процес не є безумовно обов’язковим для всіх традиційних образів, окремі з них уже з моменту первісного становлення протообразу були зорієнтовані на “формалізований” розвиток, побудований на принципі подієвої циклізації. Так, наприклад, цілком очевидно, що при всіх сюжетних поворотах та оригінальних авторських мотивуваннях будь-які продовження пригод Гулівера чи розслідувань Шерлока Холмса за своєю змістовою суттю є черговими їх діями, які цілком незалежні від протосюжету (сюжету-зразка) і можуть розглядатися самостійно. Об’єднуючою та визначальною домінантою в таких творах є персонаж (його загальновідоме ім’я або репутація), який сприяє утворенню в читацькій свідомості асоціативно-символічних зв’язків між вихідним зразком і його новим продовженням (дописуванням). Іншими словами, розширення подієвого плану не обов’язково в таких випадках передбачає ускладнення змістового обсягу, варіант традиційного образу в новій інтерпретації може існувати іманентно стосовно зразка [див.: 7].

Процеси регіонального і, головне, міжрегіонального поширення багатьох традиційних структур (насамперед, давньогрецьких і біблійних, деяких літературних) свідчать про початок синтезу загальних тенденцій раніше дуже відмінних одна від одної культур (західної, східної, латиноамериканської, африканської). Не впадаючи у літературознавчий європоцентризм, можна з певними обмеженнями стверджувати, що європейська культурна традиція послідовно розширює зони свого впливу, сприяє активізації літературних процесів в інших регіонах. Легендарно-міфологічний матеріал у процесі літературної еволюції виявляє себе як традиція, що розвивається, долаючи тимчасове, віджило та активно вбираючи в себе продуктивні елементи нової реальності у всій складності її гармонії та суперечливості.

Закономірності функціонування традиційного сюжетно-образного матеріалу у літературі показують, що багато легендарно-міфологічних структур зберігають свою потенційну актуальність упродовж століть і постійно “виймаються” з

загальнокультурної пам'яті для осмислення як загального, так і, головне, конкретного національно-історичного. При цьому для забезпечення впізнавання ситуації повинен зберігатися мінімальний комплекс обставин, який стимулює усвідомлене сприйняття подієво-семантичних і аксіологічних домінант традиційного матеріалу в його нових літературних варіантах (ситуації Едіпа, Нарциса, Антігони, Медеї, Касандри та ін.).

Завдяки відносній стійкості домінантних характеристик структури легендарно-міфологічних ситуацій (певна послідовність подій + специфічні стосунки героїв + асоціативно-символічний підтекст, що об'єднує події і ставлення персонажів до них і створює енергетичні зв'язки між подіями і позицією в них), реципієнтові відомою мірою “нав'язується” етична оцінка зображуваного (модельованого), яке сприймається одночасно в універсальному і конкретному соціально-історичному і національно-побутовому значеннях [див.: 3; 5]. Водночас традиційний сюжетно-образний матеріал не слід сприймати як абсолютно незмінну й замкнену систему, тому що діахронний розгляд літературної еволюції конкретної структури демонструє її формально-змістову гнучкість, яка не тільки передбачає, але нерідко й провокує широкий інтерпретаційний діапазон подієво-семантичних домінант.

Художні моделі загальнокультурних зразків характеризуються змістовим драматизмом і сюжетною напругою. Тому будь-який значний елемент новизни завжди провокує реципієнта на порівняння, зближення (протиставлення) другого варіанту із зразком. Складна подієва структурованість традиційного матеріалу передбачає багатоваріантність його еволюції в національних літературах. Розгляд закономірностей літературного функціонування легендарного образу (наприклад, Дон Жуана або Агасфера) у ХХ ст. показує, що цей і подібні персонажі тяжіють до принципової переміни “середовища проживання” та інтерпретуються як особистості, які прагнуть пізнання смислу людського буття, активно включаються в осмислення сутнісних проблем онтології та аксіології соціуму. При цьому традиційна знаковість персонажа втрачає своє універсальне звучання, у більшості сучасних варіантів образу його змістові домінанти орієнтуються на етику та естетику конкретної соціокультурної повсякденності, її буденні уявлення і психологію.

Не є секретом, що моральна еволюція людства суттєво відстала від його науково-технічного прогресу, глибинні причини цього незбігу в ряді випадків виявляються і пояснюються культурою через актуалізовану трансформацію древніх структур, за аналогією до яких у ХХ ст. часто використовується сюжетно-образний матеріал класичних літературних творів. Крім того, духовна суперечливість та екзистенційний драматизм сучасних конфліктів зумовили постійне розширення стабільно використовуваних літературою легендарно-міфологічних структур, які до цього зберігались у загальнокультурній пам'яті і зараз активно виймаються з її “запасників”. Природна логіка цього процесу зумовлена тим, що при всіх численних відмінностях між національними “протомоделями” вони змістовно зближуються в сучасному духовному контексті своїми універсальними характеристиками, які, зберігаючи національну своєрідність, демонструють сучасне тяжіння до “вселюдськості” (М.Бердяєв).

За змістовими характеристиками більшість традиційних образів легендарно-міфологічного походження є своєрідними психологічними типами або моделями поведінки, які відображають істотні – як правило, екзистенційні – сторони індивідуального чи колективного буття (за термінологією В.Дільтея це – “об'єктивоване психологічне життя” [2, с.74]). Подібні структури первинно схильні до досить високого рівня семантичної універсалізації, в результаті якої вони сприймаються у читацькій свідомості як образи-символи (знаки, поняття, емблеми), які стають багатозначними при їх включенні у свідомість іншої культурно-історичної епохи, що досягла іншого бачення та розуміння оточуючого світу і природи людини.

“Світи” загальнокультурних зразків легендарно-міфологічного походження (сюди можна включити і багато “авторських міфів”: Франкенштейн, Робінзон, доктор Джекіл і містер Хайд, роботи К.Чапека та ін.) характеризуються високим рівнем

семантичної концентрації та аксіологічним драматизмом. Тому будь-який функціонально значимий елемент нового завжди провокує реципієнта на зближення, порівняння, протиставлення нового варіанта традиційної структури з її вихідним зразком, що дозволяє оцінити діалектику традиційного та оригінально-авторського в конкретній інтерпретації. Складна подієва структурованість сюжетно-образного матеріалу часто передбачає поліваріантність його функціонування в різних національних літературах. Для цього процесу характерний не просто розвиток певних сюжетних колізій, а й, головне, їх морально-психологічна драматизація, висунення нетрадиційних мотивувань, перенесення загальновідомих сюжетних схем на матеріал конкретної національно-історичної та культурно-психологічної дійсностей (*М.Рено* “Тезей”, *Д.Джойс* “Улісс”, *Т.Манн* “Доктор Фаустус”, *М.Зарінь* “Фальшивий Фауст” та ін.), осучаснення проблематики, а в ряді випадків і розщеплення єдиної структури на поліваріантні сюжетні ходи і мотивування (“агасферівський комплекс”, архетип тіні, мотив договору людини з дияволом, перепідпорядкування традиційно незмінного поведінкового статусу парних персонажів та ін.).

За формально-змістовими ознаками традиційні структури є відносно стійкими і водночас динамічними системами, основні сюжетно-сміслові характеристики яких у нових літературних трактуваннях, зберігаючи вихідне впізнавання, інтенсивно вбирають у себе реалії та проблеми сприймаючого континууму. У цьому процесі спостерігається нестійка рівновага між потенційними можливостями сюжету (образу, мотиву), авторським задумом (фантазією, свавіллям), що детермінуються запитами запозичуючого культурного середовища, обмеженнями філософсько-естетичної доктрини панівного літературного напрямку (творчого методу), здатністю читацької аудиторії сприйняти принципово нову або “еретичну” версію та ін.

Поліфункціональність традиційних сюжетів зумовлена тим, що за своєю змістовою значимістю вони є відкритими художніми системами, які не тільки демонструють очевидні зв'язки з реальністю, але є іманентними суспільному буттю структурами, що характеризуються комплексом основних і допоміжних функцій. Тому загальнокультурна і конкретно-історична інтерпретації сюжетів часто не збігаються, що потребує всебічного дослідження процесів взаємодії “малого часу” і “великого часу” (*М.Бахтін*) в еволюційній спіралі протосюжету (протообразу). Аналіз дихотомії передбачає дослідження функціональної значимості категорій часу і простору у зв'язку з проблемою характеру в її багатозначній інтерпретації [див.: 3-5; 7].

Ця проблема вимагає узагальнення змістових чинників з урахуванням специфіки інтегральних і диференційних характеристик. При зверненні до традиційних сюжетів література концентрує основну увагу на художньому моделюванні екзистенційних станів психології індивідуума і соціума, які осмислюються в контексті вселюдського морального досвіду. При цьому часткове трансформується в космогонічне, окрема людина сприймається як повноважний представник типологічно однорідної множини морально-психологічних констант.

Відкритість, своєрідна “незавершеність” традиційних структур визначають процес постійного розширення й ускладнення простору їх характерів. Внаслідок цього їх архетипні константи суттєво переосмислюються, що приводить до руйнування дистанції між сюжетно-особистісним часом традиційного матеріалу і предметно-побутовою реальністю нового варіанту.

Функціональна активність традиційного сюжету в літературному творі характеризується сукупністю інтегральних ознак. Найважливішими з них є такі: широта інтерпретаційного діапазону, яка визначається багатоманітними запитами епохи; діалектичне співвідношення часткового і загального, конкретного та універсального в структурі традиційного сюжету, яке отримує національно-історичну і предметно-побутову розробку в літературі; чисельність форм і способів трансформації, котрі характеризуються різними структурно-змістовими рівнями рецепції елементів протосюжетів (сюжетів-зразків, сюжетів-посередників, традиційних сюжетних схем,

традиційних сюжетних моделей); спіралеподібність еволюції як результат постійного оновлення формально-змістових характеристик протосюжетів; потенційна багатозначність семантики традиційної структури, яка забезпечує інтенсивне входження в духовний контекст іншої культурно-історичної епохи; активне сполучення національного та інтернаціонального аспектів, наявність функціонально значимих вселюдських доміант (архетипів, міфологем та ін.); загальновідомість (впізнавання) фабули як первісна передумова ідейно-естетичної активності традиційного матеріалу в новому літературному варіанті; онтологічна, гносеологічна, моделююча, прогностична, поведінкова та аксіологічна функції; загальночасовий універсальний характер проблематики, функціональна активність символічних планів; метафоричність традиційних структур; наявність багатоманітних подієвих і семантичних доміант, які “регулюють” характер трансформації протосюжетів і забезпечують певну стабільність їх ідейно-естетичної рецепції; відносна самостійність цих доміант, їх здатність редукуватися від протосюжетів; семантична рухомість логічних і морально-психологічних мотивувань, їх потенційна схильність до переосмислення; здатність традиційних структур трансформуватись у символи, емблеми, поняття; аксіологічна функція подібних утворень у літературному творі; розширення культурологічного обсягу пам’яті традиційних сюжетів, ідейно-естетична правомірність змістової контамінації загальновідомих структур; чисельність рівнів географічного функціонування (національний, зональний, регіональний, міжрегіональний), зумовлена схожістю (подібністю) соціально-ідеологічних і літературно-естетичних чинників матеріального і духовного буття народів; багатоаспектність процесів сюжетоскладання, їх варіантність та ін. [детальніше див.: 6; 7].

У процесі осучаснення проблематики фольклорно-міфологічних структур відбувається руйнування епічної дистанції між протосюжетним хронотопом і змістовими координатами епохи-реципієнта. Незавершене теперішнє при багатосторонній взаємодії з замкнутим, ціннісно усталеним минулим, що здійснюється в новому літературному контексті, утворює складну часову модель світу (національну чи загальнолюдську), яка в підтексті має ймовірну спрямованість у майбутнє.

Ще І. Анненський підкреслював, що міфи “дійшли до нас не тільки олюдненими, а й глибоко людяними, причому ще й у нерозривному союзі то з історичною легендою, то з мрією класичної краси, то з естетичним запитом трагедії” [1, с.54]. Гуманістичний підтекст загальновідомих структур поступово акумулюється і виразно проявляється при розгляді їх літературної еволюції з погляду функціональної діахронії. Явище повторюваності найбільш виразно простежується при аналізі закономірностей функціонування традиційних структур “по висхідній”, тобто від окремої інтерпретації до певної множини творів, що використовують один і той же сюжет. Тільки в цьому випадку виявляються характеристики, які властиві даному традиційному матеріалу і мають відносну змістову стійкість. Тому дослідження закономірностей еволюції конкретної традиційної структури в літературі завжди повинно враховувати тенденції її функціонування в попередні культурно-історичні епохи.

Значна кількість звернень до того чи того сюжету дозволяє говорити про формування традиції стосовно даного матеріалу. При розгляді конкретного історико-літературного матеріалу необхідно враховувати різні аспекти й етапи сюжетоскладання, розробки подієвого плану і його проблемно-тематичних рівнів. Протосюжетом найчастіше стає перший відомий літературний твір, у якому систематизовано багатоваріантний міфологічний або легендарний матеріал, створено цілісну сюжетну схему, накреслено основні проблеми і ціннісно значима система морально-психологічних доміант. Так, наприклад, численні легенди і перекази про мага і чорнокнижника доктора Фауста, широко розповсюджені свого часу в Німеччині, упродовж тривалого періоду мали національно замкнутий характер функціонування, не справляли якогось істотного впливу на культуру інших європейських народів.

Після виходу в світ “Народної книги” І.Шпіса (1587 р.), яка об’єднала популярні фольклорно-історичні джерела (легенди і перекази, а також відомості про сучасників доктора Фауста, що подібно до нього, нібито, уклали угоду з дияволом: Агриппа Неттесгеймський, Філіпп Меланхтон та ін.) в єдине структурно-змістове ціле, цей персонаж не тільки стає відомим іншим європейським культурам (переклади книги на англійську, французьку, голландську, іспанську та інші мови; її перекази, обробки і театральні постановки), але й народжує національних “двійників” (пан Твардовський, чарівник Жито та ін.). “Народна книга” стає протосюжетом для ряду національних літератур, починає процес літературної традиціоналізації фаустівських легенд і переказів (К.Марло, Ф.Клінгер і т.ін.), багато в чому визначає основні напрями наступної формально-змістовної трансформації. Схожі процеси простежуються і стосовно інших легендарно-міфологічних структур: численні легенди про Дон Жуана обробляються у п’єсі Тірсо де Моліни, артуріана “контамінується” в книгах Т.Мелорі і Гальфріда Монмутського, сюжет про Амфітріона “реконструюється” в комедії Плавта [див.: 7].

З одного боку, традиційні сюжети є своєрідною художньою формою універсальної пам’яті, яка зберігає та осмислює вселюдський досвід (велика кількість життєвих ситуацій колись, хай і в інших умовах і формах, уже поставала перед людством, яке було змушене виробляти своє ставлення до них); з іншого – етична імперативність більшості легендарно-міфологічних структур при накладенні її на реалістично-життєподібний план літературного твору формує особливу систему ціннісних орієнтирів.

Наявність у структурі твору сучасових етичних координат істотно підсилює аксіологічні критерії поведінки особистості, яка в конкретних життєвих ситуаціях або підноситься над повсякденною буденністю (наприклад, князь Мишкін із роману Ф.Достоевського наділений якостями і характеристиками Ісуса Христа і Дон Кіхота водночас), або демонструє свою духовну невідповідність тим ідеям і уявленням, носієм яких є традиційний персонаж. Не випадково письменники часто використовують прийом порівняння своїх героїв з легендарно-міфологічними, літературними та історичними персонажами. Завдяки таким порівнянням, у творі виникають додаткові асоціативні поєднання сучасного і вічного, реалістично-життєподібного плану і його загальнокультурного змісту. Крім змістовних функцій, такі порівняння відіграють своєрідну провокуючу роль: вони покликані збуджувати цікавість читача і примушувати його згадувати домінанти міфологічних і літературних персонажів, чиї характерологічні комплекси накладаються на героїв цього літературного твору [детальніше див.: 5; 7].

Слід підкреслити, що більшість варіантів традиційних сюжетів і образів у літературі ХХ ст., незважаючи на формальне дотримання часових і топографічних координат, як правило, зорієнтована на сучасність. Це означає, що конкретне трактування сюжету (образу, мотиву) прямо чи опосередковано пов’язане з проблематикою епохи-реципієнта і його необхідно розглядати не як абстрактний художній експеримент, а як реакцію автора на якісь події та процеси конкретно-історичної дійсності. Досить часто в сюжетну схему включаються мікроструктурні компоненти (образи-деталі, образи-подробиці та ін.), які суперечать протосюжетним характеристикам і є предметно-смісловими анахронізмами. У п’єсі Л.Фейхтвангера “Мир” – переробці аристофанівських комедій “Мир” і “Ахарняни” – зустрічаються згадки про військове міністерство, фабрикантів, завод сільськогосподарських машин, кулемети та ін. Виключення із сюжетних схем “Ахарнян” і “Миру” Аристофана архаїчних реалій і натяків, що втратили свою актуальність (наприклад, випадки проти Евріпіда), осучаснення багатьох понять у поєднанні з відзначеними деталями привело до актуалізації антивоєнної проблематики в п’єсі Л.Фейхтвангера, дозволило драматургові уникнути цензурних складностей.

Слід підкреслити, що функціонування культурних традицій на відзначеному рівні характерне для багатьох сучасних обробок традиційних структур. У радіоп’єсі Ф.Фюмана “Тіні”, наприклад, ми знаходимо в царстві Аїда тіні генералів; у трагедії

сучасного англійського драматурга *Е.Бонда* “Лір” солдати озброєні гвинтівками, дочки Ліра дістають поштою фотографії своїх коханців; у драмі *Ж.Ануїя* “Антігона” заголовна героїня вкрала у Ісмени pudру, парфуми і губну помаду, а Полінік їде в бар; у п’єсі *Ф.Дюренмата* “Ангел приходить у Вавілон” перед палацом Навуходоносора розкидано консервні банки та ін. Цим прийомом досягається ефект своєрідної хронологічної інверсії, що спонукає читача співвідносити семантику традиційного сюжету з реаліями автора нового трактування. Досить часто включення подібних характерних деталей супроводжується зміною національного середовища, що свого часу пояснив ще *Г.Філдінг*, зауваживши, що “людська природа всюди однакова, а звички і звичаї різних націй не настільки змінюють її, щоби Дон Кіхот в Англії помітно відрізнявся від Дон Кіхота в Іспанії” [8, с.578].

Ефект впізнання і співвіднесення двох культурологічних соціумів у творі найчастіше орієнтується на естетично знижене сприйняття зображуваного (дріб’язкові пристрасті рядових людей при всій формальній подібності пережитих конфліктів не можуть “дорости” до їх загальнолюдського звучання; водночас відбувається і своєрідне підключення того, що відбувається, до піднесеного смислу використовуваних структур). Врешті, подібне декларування, винесене в заголовок, часто є одночасним протиставленням, оскільки зміна знайомого читачеві хронотопу традиційного зразка спрямована на заперечення всезагальності того, про що розповідається у творі. Корекція масштабу традиційної ситуації, яка ускладнюється іншим світобаченням реципієнта, створює напружені змістовні стосунки між текстом і сприймаючим. Змістовна і ціннісна настроєність читача стосовно тексту, зумовлена змістовною “енергією” заголовка, створює своєрідний контекст очікування заявленого автором рівня розвитку подій, їх знайомої логіки розвитку.

Функціонування євангельського матеріалу, як і інших традиційних структур, винятково багатогранне за формами і способами його трансформації. Це дописування, продовження, формально-змістове осучаснення, національно-історична конкретизація хронотопу, перекази, наукові тлумачення. Літературні історії Ісуса Христа, Юди Іскаріота, Марії Магдалини і Понтія Пілата переконливо показують, що їх численні “воскресіння” у багатьох творів здійснюються в напрямі предметно-побутової та емоційно-психологічної об’єктивізації новозавітного матеріалу, всебічного дослідження їх аксіології та поведінкових комплексів.

Якщо розглядати літературні твори, побудовані на євангельському матеріалі в широкому плані, то значна їх частина є варіаціями “ренанівської” концепції в таких аспектах: по-перше, літературні тлумачення загальновідомих колізій часто дописують чи продовжують канонічні тексти, ускладнюючи їх подієвий план соціально-історичними та предметно-побутовими реаліями; по-друге, схематизовані новозавітні характеристики персонажів чи їх учинків об’єктивуються численними морально-психологічними мотивуваннями, які знімають надприродне і незрозуміле для людини; по-третє, для більшості таких варіантів характерний певний рівень осучаснення давніх подій, їх включення в контекст духовних пошуків сприймаючої культурно-історичної епохи; по четверте, літературні версії євангельського матеріалу створюють у сукупності рухоми історію життя і діянь Ісуса Христа.

Багато євангельських образів і понять (Юда, Пілат, Гетсимань, Голгофа) увійшли в загальнолюдську свідомість, стали загальноновживаними. При їх використанні літературою євангельська символіка через знання реципієнтами її високого трагічного змісту має функцію етичних універсалій, які виявляють у художньому контексті глибинний зміст особистості (певної ситуації), її реальне значення у бутті окремого народу та людства.

Аналіз закономірностей і своєрідності функціонування євангельського сюжетно-образного матеріалу переконливо показує, що його рецепція національними культурами здійснюється із урахуванням домінантних аспектів світового літературного процесу. Визначальними моментами переосмислення новозавітних

колізій і персонажів стала принципова драматизація формально однозначних структур, активна психологізація загальновідомих схем, інтенсивна розробка оригінальних подієвих планів і систем морально-психологічних мотивувань, орієнтація на сучасні уявлення про людську природу.

“Біографії” євангельських персонажів, створені світовою літературою, цілком переконливо демонструють багатоманітність підходів до загальновідомого канонічного матеріалу і відображають ті суттєві онтологічні та аксіологічні зрушення в індивідуальній і колективній свідомості, які характеризують історію сучасної цивілізації. Саме тому, на нашу думку, літературні моделі євангельських колізій, створені в різні культурно-історичні епохи, зберігають своє значення і звучання, допомагають осмислити шляхи і роздоріжжя руху людства до гуманістичного майбутнього.

У літературних долях Юдіфі, Прометея, Едіпа, Іуди, Фауста, Дон Кіхота і багатьох інших традиційних персонажів у концентрованому вигляді відобразилося матеріальне і духовне життя людства в його найбільш значимих виявах, складні та інколи трагічні пошуки істини й багатозначність оточуючого світу. Саме тому традиційні сюжети, які містять у собі комплекси вселюдських ідей та уявлень, завжди актуальні та схильні до осучаснення. Для багатьох традиційних сюжетів характерна бінарна семантична опозиція, що реалізується у дихотомічних персонажах: Дедал та Ікар, Фауст і Мефістофель, Дон Кіхот і Санчо Панса, Дон Жуан і його слуга та ін. Подібні сюжети можна назвати симетричними, оскільки парні персонажі, що визначають характер їх літературного функціонування, виражають два світорозуміння, наявність різних типів сприйняття дійсності.

Саме тому в літературі ХХ ст. традиційні сюжети функціонують не як “власність” культури, що створила їх, а, зберігаючи національну своєрідність протосюжету (сюжету-зразка), вони демонструють тенденцію до принципової інтернаціоналізації своїх формально-змістовних характеристик. Загальновідомість традиційних структур і всечасова універсалізація їх проблематики визначають той факт, що різні національні культури звертаються до них у певні історичні епохи, трактують у подібних ідейно-тематичних аспектах.

Література

1. Анненский И. Античный миф в современной французской поэзии //И. Анненский //Гермес: российский научно-популярный вестник античного мира; [ред. А.И.Малеин, С.О.Цыбульский]. – Москва. – 1908. – №7. – С.43-87.
2. Дильтей В. Описательная психология /В.Дильтей. – М.: Русский книжник, 1924. – 119 с.
3. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики /М.М.Бахтин. – М.: Худож. лит., 1975. – 502 с.
4. Нямцу А. Миф. Легенда. Литература (теоретические аспекты функционирования) /А.Нямцу. – Черновцы: Рута, 2007. – 520 с.
5. Нямцу А.Е. Идеи и образы Нового Завета в мировой литературе /А.Е.Нямцу.– Черновцы: “Рута”, 1999. – Ч.1. – 328 с.
6. Нямцу А.Е. Поэтика современной фантастики /А.Е.Нямцу. – Черновцы: Рута, 2002. – Ч.1. – 240 с.
7. Нямцу А.Е. Поэтика традиционных сюжетов /А.Е.Нямцу. – Черновцы: Рута, 1999. – 176 с.
8. Филдинг Г. Дон Кихот в Англии /Г.Филдинг //Английская комедия XVII-XVIII веков: Антология: серия: библиотека студента-словесника. – М.: Высшая школа, 1989. – С. 576-631.
9. Чапек К. Как делается мировая литература /К.Чапек //Чапек К. Собрание сочинений: в 7-ми т.– М.: Худож. лит., 1977.– Т. 7. – С.452-455.
10. Юнг К.Г. Архетип и символ /К.Г.Юнг. – М.: Ренессанс, 1991. – 304 с.

Summary

Niamtsu A., Komarnitska L. To the Problem of Functioning of “Literary Archetypes” in European General Cultural Context. Theoretical aspects of the mythological and legendary tradition functioning in the world literature are analysed. The forms and manners modernisation of traditional structures, integral and differential characteristics of the image, and motive material are taken into consideration. Keywords: traditional character, archetype, myth.

УКРАЇНСЬКИЙ МОДЕРНІЗМ: ІДЕЇ, НАПРЯМИ, ОЦІНКИ

Розглянуто особливості українського модернізму як плюралізму тенденцій, течій, напрямів, стилів, переважно у сфері малярства, архітектури, музики. Виокремлено ключові етапи його становлення та розвитку як цілісного явища українського соціокультурного дискурсу. Узагальнено логіку та особливості його становлення як різновиду здійснення концептуальних основ парадигми модернізму в українському контексті. Ключові слова: модерн, модернізм, український соціокультурний дискурс, світоглядна парадигма, ціннісні орієнтації, традиціоналізм, індивідуалізм.

Актуальність вивчення модернізму в руслі українського соціокультурного дискурсу зумовлена, з одного боку, об'єктивною потребою конструювання цілісної картини його бачення в перспективі філософськи зорієнтованого міждисциплінарного підходу, з іншого – прагматичною потребою аргументованого доведення сумірності вітчизняного та європейського культурних контекстів.

Оглядаючи панораму наукових дискусій, а також вивчаючи першоджерельні матеріали переконаємося, що український модернізм як соціокультурне явище являє собою плюралізм тенденцій, течій, напрямів, стилів, іноді шкіль переважно у сфері літератури, малярства, архітектури, музики в супроводі ґрунтовної філософської дискусії з приводу його ідейно-теоретичних і методологічних принципів.

Джерельну базу проблематики складають по-перше, оригінальні праці, автентичні видання, часописи та інші бібліографічні свідчення дискурсу модернізму в українському соціокультурному просторі. Це, зокрема матеріали часопису «Українська хата», публікації на сторінках «Літературно-наукового Вісника», часописів «Життя й революція», «Народ», «Товариш» «Назустріч» та ін. По-друге, критичні розвідки українських та зарубіжних авторів (Р.Іваничук, О.Ільницький, О.Кашуба, І.Лучук, Т.Мойзерська, О.Нога, Б.Рубчак, Р.Стельмащук, В.Чепелик). Істотна роль у межах цієї публікації належить також працям філософського гатунку (Т.Адорно, В.Вельш, П.Козловські, Ю.Габермас, К.Ясперс та ін.), які розкривають теоретико-методологічні постулати модернізму як парадигми соціокультурного дискурсу.

Наша публікація присвячена аналізу українського модернізму як оригінального варіанту здійснення концептуальних засад парадигми модернізму в межах українського соціокультурного простору. З огляду на сказане, її завданням є: виокремити ключові етапи становлення та розвитку українського модернізму; з'ясувати історичні умови та обставини вітчизняного модерністичного руху; диференціювати його засадничі світоглядні орієнтири.

Дискурсивно-декларативний етап

Загальновідомим твердженням більшості українських досліджень є те, що засновником українського літературного модернізму слід вважати поета і громадського діяча М.Вороного. Цю тезу вперше артикулював та обґрунтував український учений початку ХХ століття О.Дорошевич [2, 72]. Передумовою висновків О.Дорошевича слугувала ініціатива М.Вороного з приводу створення новаторського альманаху. Заклик М.Вороного, опублікований на сторінках Літературно-наукового Вісника 1901 р., отримав завдяки сентенціям корифея вітчизняної наукової думки С.Єфремова, статус “маніфесту українського модернізму”. Однак, ось яку оцінку цієї проблеми натрапляємо у праці С.Павличко: “Мова “маніфесту” Вороного, його риторика – не що інше, як стара, добре знана і вже заїжджена мова народництва.

Модернізм на цьому етапі виявився ще неоформленим бажанням, скоріше мрією, ніж реальною спробою [10, с.105]. Твердження дослідниці виглядають небезпідставними

з огляду на історію питання в міждисциплінарному ракурсі дослідження. Зокрема, дискурсивно-декларативний етап становлення українського модерністичного руху простежується не лише у сфері літературної творчості, а й у сфері малярства. Так, львівський мистецтвознавець *О.Нога* ідентифікує становлення українського авангарду із “Сорочинською трагедією” (мистецький рух, організований художниками Полтави) грудня 1905 р. [див.: 9, с.41]. Студенти приєднувалися до загальнопоширених акцій непокори на знак протесту проти “рутинних” методів навчання. “Молодь почала самостійно влаштовувати експериментальні виставки. Після придушення повстання у Києві, влада під приводом “несплати грошей” вигнала з художнього училища 45 осіб (серед яких були *О.Архипенко* та *О. Богомазов*”), – констатує *О.Нога*, посилаючись на лист з приватного архіву *Я.Богомазової* від 1 грудня 1905 р. [див.: 9, с.41].

Тогочасний український архітектурний модерн, за дослідженням *В.Чепелика*, представлений трьома різновидами: сецесія, народний стиль з рисами романтизму, раціоналістичний модерн [див.: 20, с.8]. На думку автора, цей напрям розвивався в таких регіональних осередках, як Харків, Полтава, Київ, Львів упродовж 40 років (1903-1941), вилившись у шість стильових течій: модерністичну, сецесійно-романсько-візантійську, народно-стильову, необарокову, раціоналістичну та неокласичну [див.: 20, с.41].

Перший етап становлення українського архітектурного модерну охоплює 1903-1917 рр. Він мав два напрями: народний стиль з яскраво вираженим спрямуванням до романтизму (архітектори *В.Кричевський*, *В.Ніколаєва*, *П.Фетисов*, *Л.Левинський*, *Т.Обмінський*, *К.Жуков*, *С.Тимошенко*, *Є.Сердюк* та ін) та раціоналістичний модерн (архітектори *Г.Гай*, *М.Бобрусов*, *Е.Брадтман*, *Я.Пономаренко*, *О.Сластіон*, *Б.Корнієнко* й ін) [див.: 20, с.13-14].

Отож перший етап становлення українського модерністичного руху являє собою означення поля майбутнього новаторського дискурсу. Він характеризується незначним рівнем теоретичної рефлексії, запозиченнями зарубіжних ідей. Мистецькі пошуки здійснювалися переважно в галузевому напрямі. Основні аксіологічні тенденції: опозиція народницьких і новаторських світоглядних пріоритетів, індивідуалізм.

Ранній український модернізм

У контексті висвітлення українського модернізму на особливу увагу заслуговує “феміністичний дискурс”. Зокрема, на тлі “жіночого питання” були артикульовані проблеми девіантності та її сприйняття в межах традиційної культури; якісно нового оформлення набула творча манера інтерпретації свідомих і латентних рівнів психіки; розглянуто феномен соціальної ролі та її гендерну проекцію в суспільстві. Однак, незважаючи на те, що модерністичні тенденції яскраво простежуються в творчості *О.Кобилянської*, а спроба відкритого декларування модернізму була здійснена *М.Вороним*, наукова дискусія з приводу українського модернізму в повному обсязі розпочалася лише після критичної публікації *І.Франка* на сторінках часопису “Діло” 13 грудня 1907 р., з приводу заяви *О.Луцького* “Молода муза”. “... На всіх полях людської думки ломляться давні правди і поняття”, ... “наблизився час аналітичного контролю”,... “почався новий гарячковий контроль, догма за догмою падала в провал забуття...”, – такими були основні тези *О.Луцького* [див.: 19: т.37, с.411]. Його позицію підтримували також інші члени товариства “Молода муза”, зокрема *П.Карманський*: “Ми, “молодомузці”, – стверджував учасник львівської модерністичної групи, – може, навіть тільки інстинктом, – відчували, що Європа женеться вперед, тоді як ми, галичани, сидимо скам’янілі на гранітних основах традиційної побутовщини, “неньковатости”, примітивізму й сентименталізму. Нас уже не захоплювали зтривіялізовані щоденним уживанням канонічні крилаті фрази: “Праця єдина з неволі нас вирве” (при одночасному неробстві загалу) і “учітеся брати мої, думайте, читайте!” (при цілковитій неграмотності і імунізуванні загалу від думання). Ми хотіли насправді працювати, учитися і думати, та й домагалися від загалу того самого” [4, с.126]. Отже, діяльність “Молодої музи” у комплексі з критичними публікаціями *І.Франка* ознаменувала початок другого етапу становлення вітчизняного модернізму. Модерністичні тенденції не випадково ширилися на території Галичини, адже, як

слухно констатував В.Лучук, “якщо... в східній Україні модернізм під впливом революції розвивався в бік “лівого авангардизму”, то західноукраїнський модернізм яскраво позначений орієнтацією на “Європейську моду”, продиктовану Віднем, Прагою, Варшавою, Краковом” [7, с.9]. За спогадами учасника товариства М. Рудницького, “Молода муза” “не була ніяким ідеологічним ні мистецьким об’єднанням – була товариством без статуту, без програми і навіть без точного списку всіх своїх членів... Назву “Молода муза” придумав О.Луцький. Від цього акту хрестин до спільних виступів у журналі і на обгортках книжок дорога не йшла через якісь теорії” [14, с.68]. В.Лучук, який розшукав та опрацював усі 14 видань модерністичної групи, вважав, що це мистецьке об’єднання мало свої модерністичні аналоги в Бельгії (1886 р. поети-новатори *Верхарн* і *Метерлінк* заснували журнал “Молода Бельгія”), Польщі (*В.Пішишебевський*, *К.Тетмайер*, *Я.Каспрович* створили відоме модерністичне товариство “Молода Польща”), Чехії (1894 р. чеські новатори заснували часопис “Модерн реву”, до лідерської групи якого входили *О.Бжезіна* та *І.Карасек*) [7, 7 – 9]. Декотрі сучасні дослідники, у тому числі *Т.Гундорова*, *Т.Мойзерська*, *О.Шупта-В’язовська*, проводять цілком правомірні паралелі між творчістю “Молодої музи” й ідейними перспективами “філософії життя”, екзистенціалізму. Адже, в творчості “Молодої музи” яскраво представлені теми щастя, смерті, гедонізму, нігілізму, суб’єктивізму, самотності, страждання (якому “молодомузузівці” надавали онтологічного статусу), любові, трагічності людського існування.

В часовому проміжку другого етапу становлення українського модерністичного руху, відбувалося також утвердження українського архітектурного модерну, як самостійного напрямку. Останній супроводжувався цікавим теоретичним дискурсом, який розпочався “з великої дискусії 1903 року з приводу проектування будинку Полтавського губернського земства” [20, с.45]. У першому десятилітті ХХ ст. дискусія українського архітектурного модерну вийшла за межі галузевої суперечки, що засвідчують тогочасні періодичні видання Києва, Харкова, Львова, Одеси й інших регіональних осередків його розвитку. До дискусії на різних стадіях долучалися *С.Васильківський*, *Д.Антонович*, *О.Сластїон*, *Г.Лукомський*, *В.Кричевський*, *К.Жуков*, *М.Філянський*, *О.Новицький*, *С.Гіляров* та ін [див.: 20, с.45-46].

У царині живопису на цьому етапі остаточно утверджувалися тенденції українського авангарду. Щодо питання його хронологічної тривалості, в українському інтелектуальному просторі існують відмінні погляди. Наприклад, як вважає О.Нога, український авангард охоплює період 1905-1918 рр.; натомість Д.Горбачов розміщує це явище вітчизняної соціокультурної дійсності у проміжку 1910-1930 рр. Авангардні мистецькі тенденції з’явилися в перших роках ХХ ст. на території Галичини та Великої України майже одночасно. Нагадаємо деякі епізоди становлення українського авангардного мистецтва: 1909 року організовується група “Голуба лілія” при студії *Є.Афганова* [див.: 9, с.67]; того ж року сформувалося мистецьке об’єднання лівої орієнтації “Будяк” (*Д.Гордєєв*, *В.Єрмілов*, *М.Синявка* та ін.), а 1911 р. створена відома мистецька група “Кільце”. В Одесі 1905 р. сформувалася група новаторів Одеського товариства південно-російських художників [див.: 9, с.43]; “1904 року у Львові зареєстровано “Товариство прихильників української літератури, науки і штуки під керівництвом *І.Труша* (серед членів – *М.Сосенко*, *М.Жук*, *М.Бойчук*, *С.Дембіцький*”, – читаємо у дослідженні О.Ноги із посиланням на автентичне джерело: “Артистичний вісник” 1905 р. [див.: 9, с.43]; 1908 року відбувалося становлення групи *М.Бойчука*, яку газета “Діло” назвала “школою відродження візантійського мистецтва” [9, с.66]. У Чернігові новаторські творчі сили групувалися довкола постаті *М.Коцюбинського*, який організовував знамениті літературно-мистецькі вечори (“суботи”), які відвідували *М.Вороний*, *М.Лисенко*, *М.Жук*, *П.Тичина*, *В.Еланський* та ін. [див.: 9, с.83]. У Києві 1908 р. було проведено “першу модерністську виставку “Ланка” [див.: 5, с.7]. Згадана вибірка авангардних мистецьких акцій першого десятиліття ХХ ст. в Україні подає підстави трактувати український авангард цього періоду як системне мистецьке явище. Він значною мірою формувався та проходив певні етапи самоусвідомлення через мистецькі організації, товариства, об’єднання (найвідоміші з

них: “Вінок”, “Група шести”, Група В.Розвадовського, Мистецьке коло В.Гошкевича, Група експонентів-авангардистів ТПНХ в Одесі, Київське кустарне товариство, “Школа візантійського відродження”, Товариство нової драми В.Мейєрхольда, “Голубе око”, “Будяк”, “Викусь”, “Голуба лілія”, “Салон Іздебського”, “Гілея”, “Кільце”, “Вінець”, Група “незалежних” в Одесі, “Кверо-футуризм”, “Мистецтво”, “Культур-ліга”, “Союз семи”, “Спілка мистецтв”, “Музагет”, КЛАК, “Плаваючий будинок мистецтв”, “Фламінго”, “Електроорганізм”). Експресивність, декоративна стилізація, новаторське трактування архетипів української культури, формалізм, символізм – визначальні риси українського авангарду, які інтенсифікувалися чи послаблювалися залежно від окремого різновиду цього мистецького явища.

Отже, ключові явища етапу раннього українського модернізму: феміністичний дискурс”, діяльність “Молодої музи” і становлення традиції теоретичного осмислення модернізму, розгортання дискусії з приводу вітчизняного архітектурного модерну.

Зрілий український модернізм

Окрему сторінку в історії вітчизняного модерністичного руху становить діяльність часопису “Українська хата” (Київ, 1909-1914). Інтелектуальний дискурс “хатян” присвячений висвітленню соціально-філософських проблем у тісному взаємозв’язку з українським контекстом, дослідженню концептуальних засад новаторської світоглядної моделі, толеруванню феміністичних тенденцій.

Револьюційним явищем українського модернізму виявився футуризм. Згідно з дослідженням *О.Ільницького*, – це явище мистецько-філософської дійсності тривалістю в 16 років (1914-1930) [див.: 3, с.12-13]. Маніфестом напрямку можна вважати передмову *М.Семенка* до однієї з перших публікацій футуристів під символічною назвою “Дерзання”. Вона вийшла під заголовком “Сам”, який уже своєю назвою вказував на світоглядну позицію напрямку. Епатажна вступна стаття вочевидь ображала всіх, хто брався за її прочитання: “Ей ти, чоловіче, слухай сюди!” [3, с.28], – такими були її перші рядки. “...Ти підносиш мені засмальцьованого “Кобзаря” й кажеш: ось моє мистецтво. Чоловіче, мені за тебе соромно... Мистецтво є щось таке, що тобі і не снилось. Я хочу тобі сказати, що де є культ, там немає мистецтва. А передовсім воно (мистецтво – авт.) не боїться нападів. Навпаки. В нападах воно гартується. А ти вхопивсь за свого “Кобзаря”,... і думаєш його захистить твоя пошана. Пошана твоя його вбила... Хто ним захоплюється тепер? Чоловік примітивний. Якраз вроді тебе...” [3, с.28].

Безумовно, така радикальна інтерпретація творчості Т.Шеченка була піддана анафемі в українському інтелігентному просторі. Критичну позицію щодо світоглядної стратегії футуристів зайняли не лише *І.Франко* та *С.Єфремов*, а й *М.Сріблянський*, *А.Товкачевський*. Позиція “хатян” була несподіванкою для футуристів, оскільки вони вважали цю інтелектуальну групу своїми, хоча і менш радикальними, однодумцями. Однак, *М.Сріблянський* опублікував “Етюд про футуризм” [див.: 16], присвячений нищівній критиці напрямку. Отже футуризм як світоглядна концепція опинився на маргінесі інтелектуального дискурсу. Якщо прихильники традиційної парадигми мислення закидали рухові нігілізм, космополітизм, імморалізм, то після 30-х років ХХ ст. до них додали ще й загальнопоширене (але щодо футуризму – безпідставне) звинувачення в націоналізмі. Авангардний напрям, який друкував інтерпретацію своїх світоглядних принципів іноземними мовами, а його лідер *М.Семенко* недвозначно стверджував: “що мені за діло до Києва та родичів, коли про Семенка мусять марсіяне знать” [3, 49], – уже в 20-х роках “переорієнтувався із Заходу на Схід”, заявивши про потребу впровадження в Україні “червоного ренесансу”.

Етап зрілого вітчизняного модерністичного руху, окрім теоретичних здобутків “Української хати” і творчих пошуків футуристів, представлений також кульмінаційними тенденціями у сфері українського авангардного мистецтва. Зокрема, на цей період припадає діяльність знаменитих “Салонів Іздебського” – “один з найважливіших етапів формування модерністського художнього менталітету в мистецькому житті України” [67, с.8]. Як слушно зауважив *Д.Горбачов*, “перша широка авангардна виставка в Російській імперії (той-таки Салон Іздебського)

відбувалася в Одесі і Києві, а вже потім у Петербурзі і Ризі” [18, с.3]. Іntenції авангардного мистецтва на етапі зрілого модерністичного руху, як і авангардні інтенції попереднього періоду становили цілісний мистецький процес, поширений на всій території України. Наприклад, велике футуристичне турне (Харків-Київ-Полтава-Сімферополь-Херсон-Одеса-Миколаїв-Керч), організоване мистецьким об’єднанням “Гілея” [див.: 9, с.93]; становлення 1916 р. в Києві об’єднання “Волошки” (Д.Антонович, С.Русов, П.Стак, Ю.Тищенко, П.Холодний і ін) [див.: 9, с.99]; заснування на початку 1918 р. профспілки “Мистецтво” (серед її активних учасників – О.Богомазов, М.Генке, М.Мозолевський та ін.) [див.: 9, с.112]; виникнення літературно-мистецької групи “Музагет” (Д.Загуг, Я.Савченко й ін) [див.: 9, с.114] та ін.

Окрему сторінку українського модерністичного руху становлять режисерські новачки Л.Курбаса, що “реалізувалися завдяки конструктивістському оформленню Меллера, Петрицького, Хвостова” [18, с.9]. Український авангард – поліфонія течій, напрямів, стилів, тенденцій: неопримітивізм, кубізм, футуризм, кубофутуризм, супрематизм, боді-арт тощо. Щодо питання систематизації вітчизняних авангардних тенденцій, то вважаємо слушною позицію львівської дослідниці О.Кравчук, яка констатує в межах українського авангарду три гілки: авангард великої традиції (бойчукісти, кубофутуристи); авангард теоретико-філософський (супрематизм К.Малевича); авангард соціально-політичний (конструктивісти) [див.: 6, с.128]. У контексті українського авангардного мистецтва домінували епізоди архаїчних культур, богемності, егоїзму, девіантності, сексуалізму, здебільшого пом’якшені нормотворчим впливом національної традиції.

Український авангардний рух ґрунтувався на філософських засновках: динамізм (цей принцип в емпіричній формі транслують прийоми руху ліній, площин, кольорів), віталізм, метаморфізм, антагонізм, індивідуалізм, технократизм, інтуїтивізм, іноді – абсолютизація раціонального первня людини. В українському авангардному мистецтві спостерігається оригінальний синкретизм національної традиції, новаторських світоглядних пріоритетів, посткласичних філософських тенденцій, вітчизняних соціокультурних трансформацій. Важливо зауважити, що в оцінці надбань української культури в контексті літературного модернізму й авангардного мистецтва простежуються суттєві відмінності. В просторі літературного модернізму спостерігаємо яскраву опозицію народницької та новаторської світоглядних моделей, а в межах авангардного мистецтва надбання української національної культури являють собою одне з ідейно-теоретичних джерел напряму.

Етап латентного модернізму

Він тривав у проміжку 20-30 років ХХ ст. і становить період занепаду та кризи основних перспектив розвитку українського модернізму, накреслених “Молодою музою”, “Українською хатою”, прихильниками футуризму та мистецького авангарду. Цей етап не представлений цілісною модерністичною групою чи школою. Літературний модернізм 20-30-х років простежується у творчості окремих постатей: В.Підмогильний, В.Петров, В.Винниченко, М.Хвильовий та ін. Модерністичні інтенції цього періоду переважно глибокого мистецько-семантичного характеру, з яскраво вираженою тенденцією до інтелектуалізму та європеїзму. Характер світоглядних орієнтацій зумовлений філософськими системами Ф.Ніцше, А.Шопенгауера, О.Шпенглера, Хосе Ортеги-і-Гасета, а особливо – З.Фрейда. Однак у цьому разі модернізм майстерно прихований масивним пластом пролетарської риторики та ідеологічних настанов.

З періодом прихованого модернізму збігається другий етап розвитку українського архітектурного модерну, представлений творчістю П.Альошина, В.Троценка, Д.Дяченка, О.Вербицького й ін. Магістральними напрямками його становлення на цьому проміжку стали раціоналізм і конструктивізм.

На території Великої України в 20-30-х роках ХХ ст. домінували такі напрями мистецького авангарду, як конструктивізм і футуризм. Однак, зазначимо, що не всі дослідники схильні констатувати хронологічну тривалість українського авангарду в проміжку 20-30-х років. Наприклад, О.Нога, вважає: “У 1918 році у найбільших мистецьких центрах України – Львові, Харкові, Києві, Одесі, Чернігові, Тернополі, Івано-Франківську, Коломиї, Полтаві, Дніпропетровську, Запоріжжі, Херсоні, авангард

набуває статусу громадянства. З цього моменту на всій території України від Львова до Києва авангардне мистецтво визнається рівноправним усім іншим попереднім стилям, а власне перестає відповідати самому терміну “авангард” [9, с.118].

У межах вітчизняного соціокультурного дискурсу футуризм виявився кінцевою ланкою українського авангарду. “Україна була одним з першоджерел загальноросійського авангардизму, вона ж стала його останнім притулком”, – пише з цього приводу *Д.Горбачов*, маючи на увазі інтелектуальний осередок “Нова генерація” (1927-1930) на чолі з *М.Семенком* [див.: 18, с.22]. Загалом, можна з певністю стверджувати, що становлення українського авангарду та модерністичного руху загалом було штучно призупинене тоталітарним режимом.

З-поміж напрямів і мистецьких тенденцій цього етапу за ознаками новизни та мистецької оригінальності, вирізняється сецесія. Впродовж перших двох десятиліть ХХ ст. сецесія й авангард співіснували і взаємодіяли, “витворюючи незвичайні комбінації та мистецькі гібриди” [18, с.4]. Українська сецесія відтворювала мотиви самотності, песимізму, есхатологізму, бінарну природу людської свідомості, домінуючий статус підсвідомого рівня психіки, діалектику вітального та нігілістичного первнів. Яскравий, наповнений декоративними елементами сецесійний стиль являв собою мистецьку антитезу деструктивним соціальним трансформаціям в Україні на початку ХХ ст.

У проміжку 20-30-х років модерністичні тенденції констатують також у сфері музики. Зокрема, київський дослідник *Р.Стельмашук* обґрунтував позицію, згідно з якою у творчості композиторів Львова 20-30-х років ХХ ст. простежуються модерністичні тенденції. Ці новаторські інтенції у сфері музичної творчості автор означив як “львівський музичний модернізм” – ... специфічне, цілісне за суттю та стилістично різноманітне явище, що існувало в українській музиці Галичини протягом міжвоєнного двадцятиріччя і зникло з її мистецьких обріїв після 1939 року” [17, с.16]. Так, автор доводить, що експресіоністичні тенденції притаманні музичному доробку *М.Колеси* та *Б.Лятошинського* [17, с.7], а урбаністичні теми й образи відтворені в працях *А.Рудницького* та *Н.Нижаківського* [17, с.7].

Отже, четвертий етап становлення українського модерністичного руху позначений тенденціями геополітичної розмежованості та латентності.

Діаспорні спроби ренесансу українського модерністичного руху

Після 30-х років ХХ ст. новаторські напрями творчості “задохнулися у синтентальній рабськи-поетичній кваші соцпсевдореалізму” [18, с.3]. З-поміж напрямів модерністичного руху окремі явища вирізняються лише у сфері архітектурного модерну та музичного мистецтва. *В.Чепелик*, наприклад, диференціює самостійну віху становлення вітчизняного архітектурного модерну 1934–1941 рр. Також *Р.Стельмашук* констатує тенденції “музичного авангарду” (*Л.Грабовський, В.Сильвестров, А.Нікодемівич, В.Годзяцький, В.Загорцев*) і “нової фольклорної хвилі” (*Л.Дичко, М.Скорик, Є.Станкович* та ін) 50-60-х років ХХ ст. [див.: 17, с.16-17].

Щодо інших напрямів українського модерністичного руху, то центр їх ваги на завершальному етапі становлення перебував у контексті еміграційних студій. Останні представлені творчістю *Ю.Шереха, І.Костецького, В.Петрова* та Нью-Йоркською групою (*Б.Бойчук, Б.Рубчак, Ю.Тарнавський* та ін). Загалом, згідно з більшістю наукових досліджень, різнопланові еміграційні відлуння української новаторської творчості тривали до середини 70-х років. З-поміж них вирізнялися філософічністю праці *В.Петрова* [див.: 11; 12], які автор іноді розміщував у періодичних виданнях під псевдонімом *В.Бер* [див.: 1]. Зауважимо, що перші спроби академічного дослідження феномену модернізму в його українському варіанті були також започатковані вченими, які працювали в еміграційних умовах (*Б.Рубчак, Г.Грабович, Е.Андієвська, І.Фізер, Ю.Луцький, О.Ільницький*). Завдяки їм дискурс модернізму в українському інтелектуальному просторі набув статусу академічної теми.

Висновок. Підсумовуючи сказане зазначимо, що розглянуті матеріали дозволяють узагальнити логіку становлення українського модерністичного руху, виокремлюючи п’ять етапів його розвитку: дискурсивно-декларативний; період раннього українського модернізму; зрілий модернізм; період латентного модернізму; діаспорні спроби ренесансу українського модерністичного руху. Український модерністичний рух виник

як заперечення й відповідь на кризу традиційно-народницьких вартостей, однак, опинившись під тиском тоталітаризму, ця світоглядна модель не склалась як довершена методологічна концепція чи філософська школа. Характерною рисою українського модерністичного руху як різновиду здійснення концептуальних засад парадигми модернізму стало поєднання зарубіжних мистецько-філософських впливів, атрибутивних визначеностей української інтелектуальної традиції та соціально-історичної реальності.

Література

1. Бер В. Засади естетики /В.Бер //МУР: 36. I. – Мюнхен; Карсфельд /б.в. /, 1946. – С.7-25.
2. Дорошкевич О. До історії модернізму на Україні /О. Дорошкевич //Життя й революція: щомісячн. журн. громадськ. життя, л-ри й науки. – К.: Держ. вид-во України; Держтрест “Київ-Друк”, 1925. – № 10. – С.70-76.
3. Ільницький О. Український футуризм (1914-1930) /О.Ільницький; [перекл. з англ. Р. Тхорук]. – Львів: Літопис, 2003. – 456 с.
4. Карманський П. Українська богема /П.Карманський. – Львів: Олір, 1996. – 144 с.
5. Кашуба О. Кубофутуризм в Україні. О.Богомазов: теорія та практика (створення нових стильових форм живопису): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. мистецтвознавства: спец: 17.00.05 «образотворче мистецтво» /О.Кашуба. – К., 1999. – 18 с.
6. Кравчук О. Співвідношення традицій та новацій у соціокультурному розвитку ХХ століття: дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: 09.00.03 /О.Кравчук. – Львів, 1999. – 166 с.
7. Молода муза: антологія західно-української поезії початку ХХ століття /Упорядкування, передне слово та примітки В.І.Лучука. – К.: Молодь, 1989. – 328 с.
8. Назарук О. Цезар Льомброзо /О.Назарук //Літературно-науковий Вісник. – Київ: Друкарня 1-ої Київ. друк. спілки, 1910. – Т. 49. – Кн. 3. – С.520-529.
9. Нога О. Малярство українського авангарду (1905 – 1918 роки) /О.Нога. – Львів: Вид-во “Українські технології” 1999-2000. – 292 с.
10. Павличко С. Дискурс модернізму в українській літературі: [Монографія] /С.Павличко. – 2-ге вид., Київ: Либідь, 1999. – 447 с.
11. Петров В. Антропологічні особливості українського народу /В.Петров //Орлик: місячник культури і суспільного життя. – Брехтенгаден: Накладом вид-ва “Орлик”, 1947.- № 3-4. – С.15-18.
12. Петров В. Історіософічні етюди /В.Петров //МУР: 36. II. – Мюнхен; Карсфельд /б. в. /, 1946. – С.7-19; 36. III. – Мюнхен; Карсфельд /б. в. /, 1946. – С.7-10.
13. Поліщук Я. Міфологічний горизонт українського модернізму: [монографія] /Я.Поліщук. – [2-ге вид., доп. і переробл.]. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2002. – 392 с.
14. Рубчак Б. Пробний лет. Тло для книги /Б.Рубчак //О. Луцький – молодомузець. – Нью-Йорк: Слово, 1968. – 69 с.
15. Сріблянський М. Боротьба за індивідуальність /М.Сріблянський //Українська хата: літературно-науково-громадськ. і економічн. ілюстр. місячник. – К.: Друкарня “П.Барського”, 1912. – № 2. – С.96-108.
16. Сріблянський М. Етюд про футуризм /М.Сріблянський //Українська хата: літературно-науково-громадськ. і економічн. ілюстр. місячник. – К.: Друкарня “П.Барського”, 1914. – № 6. – С.449-465.
17. Стельмашук Р. Модерністичні тенденції в творчості українських композиторів Львова 20-х – 30-х рр. ХХ століття: естетичні та стильові ознаки в контексті епохи: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. мистецтвозн. наук: пец. 17.00.03 «музичне мистецтво» /Р.Стельмашук. – К., 2002. – 20 с.
18. Український авангард 1910-1930 років: Альбом /[авт. упор. Д. Горбачов.] – К.: Мистецтво, 1996. – 400 с.
19. Франко І. Зібрання творів: У 50 т. /І.Франко. – К.: Наукова думка, 1976-1986. – Т. 37. – 673 с.
20. Чепелик В. Український архітектурний модерн /В.Чепелик. – К.: КНУБА, 2000. – 378 с.

Summary

Maksymovych O. Ukrainian Modernism: Ideas, Directions, Estimations. The features of Ukrainian modernism are considered as pluralism of tendencies, flows, directions, styles, mainly in the field of painting, architecture, music. The key stages of its becoming and development are distinguished as the integral phenomenon of Ukrainian socio-cultural discourse. Logic and features of its becoming are generalized as varieties of realization of conceptual bases modernism paradigm in the Ukrainian context. **Keywords:** Modern, modernism, Ukrainian socio-cultural discourse, outlook paradigm, value orientations, traditionalism, individualism.

АКСІОЛОГІЧНИЙ ВИМІР МОДЕРНІЗАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Розглянуто модернізаційні зміни в українському суспільстві з погляду аксіології. Показано, як змінилися цінності особистості, суспільства у зв'язку з переходом від тоталітарної до демократичної системи розвитку. Звернуто увагу на особливості формування аксіологічної системи суспільства. Ключові слова: модернізація, аксіологія, цінності, особистість, суспільство.

Актуальність. У сучасній Україні, на зламі тисячоліть, відбуваються динамічні і водночас суперечливі модернізаційні процеси, які вирішально впливають на загальну картину розвитку людської цивілізації. Діставши глибоке теоретичне обґрунтування у другій половині ХХ ст., поняття “модернізації” дотепер залишається найбільш універсальним щодо характеристики різноманітних спонтанних і цілеспрямованих суспільно-політичних змін.

Доцільно зазначити, що 90-і роки ХХ ст. ознаменувалися широкомасштабним процесом суспільно-політичної модернізації, яка поширилась і на посттоталітарні, постсоціалістичні східноєвропейські та пострадянські країни. Попри нерівномірність розвитку цих країн, їх соціальні орієнтири відзначаються схожістю за такими параметрами: 1) створення розвинутого соціально-орієнтованого ринкового господарства; 2) розбудова демократичної, соціальної, правової держави; 3) рух до цивілізованого громадянського суспільства із забезпеченням соціальної справедливості та соціального захисту для своїх громадян; 4) надання гарантій для реалізації особистого та колективного буття людини й суспільства. Досягнення цих параметрів можливе лише за умови правильно сформованої аксіологічної системи особистості. Водночас суспільно-політичні процеси в українському суспільстві від початку 90-х рр. засвідчують колосальний розрив між цілями та можливостями здійснення модернізації суспільства. Це зумовлює потребу теоретичного осмислення аксіологічної ситуації сучасного суспільства.

Термін “модернізація” вживається в науці з 50-х рр. ХХ ст. Однак осмислення позначеного цим терміном суспільно-політичного феномена розпочалося значно раніше. Вагому роль у виникненні теорії модернізації відіграли праці *К.Маркса, О.Конта, Г.Спенсера, Е.Дюркгайма, В.Парето, А.Тойнбі, О.Шпенглера, П.Сорокіна* та ін. Справжнім проривом стали ідеї класиків соціологічної та політичної думки *Ф.Тьонніса, М.Вебера і Т.Парсонса* щодо кардинальної зміни соціально-політичних цінностей суспільства (що є близьким до сучасного поняття модернізації), які передбачають вільне від державної регламентації утвердження різноманітних форм господарювання. Таке бачення ґрунтувалося на твердженні *М.Вебера* про те, що “демократичні цінності автоматично не виникають”, а процес демократичних перетворень безпосередньо залежить від творення демократичного ладу в окремо взятій країні, за якого її громадяни “відчували б себе суб’єктами, а не об’єктами політики”.

У рамках теорії модернізації (50 – 90 рр. ХХ ст.) досліджувана проблема найбільш плідно представлена в аспектах “соціології розвитку” (*Ш.Ейзенштадт, Д.Лернер, У.Мур, А.Етціоні, У.Ростоу, Е.Гіденс* та ін.). Сучасна соціологія розвитку виходить з того, що модернізація – це своєрідний комплекс сукупних суспільно-історичних, державно-правових, морально-психологічних і культурологічних зрушень, до яких належать, з

одного боку, вивільнення науки, мистецтва, освіти з-під контролю релігії, а з іншого – зростання поділу праці й питомої ваги промисловості в соціальному розвитку.

Теоретичні досягнення західних і вітчизняних учених найповніше систематизовано у докторській дисертації *С.Катаєва* “Соціокультурна трансформація сучасного українського суспільства” (Київ, 1998 р.).

Потреба в осмисленні нинішнього стану розвитку українського суспільства спонукає українських учених до розгляду окремих аспектів теорії модернізації та застосування її методологічного арсеналу з метою осягнення різних феноменів суспільно-політичної практики. У такому розумінні до проблеми модернізації звертаються: *В.Авер'янов, В.Андрущенко, В.Бабкін, О.Бабкіна, В.Барков, В.Бебик, В.Бех, В.Воронкова, Є.Головаха, В.Журавський, А.Заєць, Б.Канцелярук, В.Кремень, І.Кресіна, С.Кримський, Є.Кубко, А.Лузан, О.Лазоренко, С.Макєєв, М.Михальченко, М.Мокляк, С.Наумкіна, В.Пазенок, Ю.Пахомов, Т.Перглер, М.Попович, С.Пролеєв, Ю.Римаренко, А.Романюк, С.Рябов, Ф.Рудич, В.Сіренко, В.Табачковський, В.Танчер, В.Ткаченко, М.Томенко, Н.Хамітов, В.Храмов, В.Цветков, М.Шаповаленко, М.Шульга, Г.Щедрова, В.Якушик* та ін.

Незважаючи на значну кількість праць, які мірою пов'язані з дослідницьким арсеналом теорії модернізації, в багатьох українських суспільствознавців ще стійким залишається скептичне ставлення до феномена модернізації. Це пов'язано передусім з її компрометацією внаслідок орієнтації попередніх (радянських) підходів до макропоняття (світовий революційний процес, сучасна доба, світова система, міжнародний комуністичний рух та ін.), а також з недостатнім розумінням альтернатив «навздогінній» моделі, що загрожує втратою традиційної культури, національної ідентичності та безперспективністю утвердження нової, сучасної форми. Попри досить глибокі дослідження українськими вченими різних аспектів модернізації суспільства недостатньо висвітленими залишаються ціннісні орієнтації особистості у процесі модернізації суспільства.

Мета статті – дослідити зміну ціннісних орієнтирів у процесі модернізації суспільства. Звідси випливають основні **завдання**: 1) встановити, що українське суспільство перебуває у стані модернізації; 2) розглянути динаміку змін ціннісних орієнтирів у процесі модернізації українського суспільства.

Враховуючи реальне становище України, ми констатуємо, що у своєму розвитку вона вже пройшла належний перший етап – становлення незалежної держави, первинного формування демократичних інститутів і ринкової економіки. Водночас на тлі перетворень, яких зазнали інші країни (в тому числі колишні республіки Радянського Союзу), слід визнати, що побудована в Україні політична та економічна системи є малоефективною. Ця малоефективність визначається станом створення економічних і політичних умов для демократичного та динамічного розвитку суспільства. Вона також є неефективною для демократичного розвитку суспільства, що у свою чергу призводить до традиційного відставання країни від розвинутих держав світу. Причиною такого відставання є: по-перше, неусвідомлення людьми своєї значущості в суспільно-політичних процесах; по-друге, відсутність цілої низки інституційних і структурних реформ, які були більш-менш успішно реалізовані іншими країнами; по-третє, несформованість аксіологічної системи як на державному, так і на суспільному рівнях.

Ситуацію, що утворилася в сучасній Україні, не можна пояснити лише культурно-історичними чинниками, до яких традиційно відносять постколоніальний стан суспільства. Важлива роль у модернізаційних процесах належить особистості, яка є суб'єктом усіх суспільно-політичних відносин у демократичних суспільствах, а також аксіологічної

системи, якої вона дотримується. Щоб розкрити роль цієї системи у процесі модернізації суспільства, доцільно з'ясувати суть самого терміна "модернізація".

Під модернізацією ми розуміємо загальний і неминучий період розвитку людської цивілізації, період освоєння інформаційної картини світу, усвідомлення єдності законів функціонування модернізації в природі та суспільстві, практичного їх застосування, створення індустрії виробництва та обробки інформації. Зважаючи на таке розуміння цього терміна, можна погодитися з тим, що будь-який перехід від одного суспільного розвитку до іншого супроводжується відповідними модернізаційними змінами в суспільстві.

Прикладом модернізації може бути суспільно-політичний розвиток України. Адже у 1991 році остаточний крах утопічної ідеї держави загального благоденства призвів до того, що наша держава отримала незалежність, а значить і можливості розпочати процес оновлення суспільства і держави. Як не дивно, але в цілому продекларовані наміри нової влади були авансовані народною підтримкою, чому підтвердженням був референдум 1991 року. Такий стан речей, на нашу думку, доволі легко пояснити, оскільки агонізуюча стара система ще задовго до 1991 року почала народжувати протестні тенденції, що з року в рік зростали. При цьому система розподілу ресурсів попри все залишалася дієвою. Тому, маючи основу, суспільство (принаймні, так звана еліта) сподівалося не на її відміну, а на вдосконалення, якого за старої політичної системи відбутися не могло, оскільки для процесу модернізації характерна повна зміна стандарту споживання, що почав формуватися після переходу суспільства на демократичний шлях розвитку. Результатами цього були різка диференціація суспільства, зубожіння населення, піднесення протестантських настроїв уже до нової влади, непевність у майбутньому за відсутності будь-яких новодержавницьких концепцій.

Лише останнім часом ми починаємо спостерігати певні зрушення на доказ того, що оновлення суспільно-політичної системи, продеклароване у перші роки незалежності, хоча повільно й частково, але все ж зрушило з місця.

Спостерігаючи за суспільно-політичними процесами, які відбуваються в Україні на сучасному етапі, на нашу думку, модернізацію в Україні можна характеризувати як відображену й часткову. Відображену – тому, що наша країна в історичному вимірі лише нещодавно стала на шлях самостійної державності і їй доводиться вже долучатися до досвіду тих, хто проходив цим шляхом. Часткову – тому, що на цей момент у суспільно-політичній системі переплетено доволі суперечливі елементи та й, на жаль, деякі кроки уряду залишаються не зовсім, м'яко кажучи, зрозумілими.

Отже, спираючись на зазначене вище, можна погодитися з тим, що українське суспільство перебуває у стані постійної модернізації. Адже будь-яке суспільство з метою розвитку та самовдосконалення перебуває у стані модернізації. Тобто модернізація сприяє його розвитку. Однак темп і вектор суспільно-політичної модернізації задає аксіологічна система.

Проблема аксіологічної системи українського суспільства належить до найважливіших і дискусійних. Це пов'язано з тим, що Україна проходить дуже складний етап історичного розвитку, коли відбувається перехід від традиційного суспільства з елементами авторитаризму, від держави, хворої корупцією, до соціально зорієнтованого суспільства й демократичної та відкритої держави. Тому йде зміна кількох аксіологічних систем, які становили основу попереднього суспільства і держави.

Однією з особливостей розвитку сучасного філософського знання є активне застосування ціннісного підходу до реальності як способу пізнання і розуміння людського буття. Відбувається, на думку С.Бойко, так звана аксіологічна

переорієнтація у розв'язанні як традиційних, так і принципово нових проблем у вітчизняному філософському дискурсі [див.: 2, с.125-131].

У зв'язку з переходом України від радянської, тоталітарної системи до демократії відбувається модернізація соціального буття, що зумовило зміну ціннісних орієнтирів суспільства. Так, на зміну радянській системі декларації сурогатно-колективних, патерналістських цінностей, яка існувала кілька десятиліть, формується нова система цінностей, яка передбачає чітку орієнтацію українців на європейські цінності, на значні ціннісні досягнення українського народу, на моральне оздоровлення суспільства, зростання значення цінностей і культури громадянського суспільства в загальному розвитку української політичної нації порівняно з цінностями держави. Підкреслимо, нормальний розвиток держави передбачає акцентування уваги на формуванні передусім цінностей суспільства і громадського життя людини. Це пов'язано з тим, що тільки контроль за державою з боку громадянського суспільства може забезпечити оздоровлення держави і державного управління. На нашу думку, в сучасній українській державі потрібні зміни в акцентах виховання людини. Нині слід формувати не так сентиментального патріота, як діяльного громадянина, що любить свою Батьківщину й бере активну участь у модернізації суспільства і держави.

Крім цього, звертаючись до модернізаційних процесів, які відбуваються в суспільстві, також слід акцентувати увагу на традиції, духовна основа якої, на думку Т.Андрущенко, залишаючись незмінною в історичному розвитку, має аксіологічне, екзистенціональне, антропологічне й ментальне значення [див.: 1, с.31-36].

Отже, можна дійти висновку, що цінності відіграють важливу роль, адже вони є не лише орієнтиром суспільно-політичного розвитку, а й перебувають в основі традиції. Понад те, цінності – це такі специфічно соціальні визначення об'єктів навколишнього світу, що виявляють позитивне чи негативне значення цих об'єктів для людини і суспільства (благо, добро і зло, прекрасне і потворне, які містяться в явищах суспільного життя і природи). Цінність виступає як властивість предмета або явища тільки тому, що ці предмети або явища залучені у сферу суспільного буття людини і є носієм певних соціальних стосунків. Ціннісне ставлення виникає внаслідок залучення відповідного об'єкта у сферу інтересів людини та її діяльності.

Науковий аналіз цінностей має не лише виключно науково-пізнавальне значення. Він дозволяє виробляти політику і моделі державного управління, які відповідають сучасній ціннісній ситуації та глобальним викликам цивілізації. У цьому випадку можна погодитися з Г.Дашутіним і М.Михальченком, які зазначають, що “для України пошук нової системи ідеалів і орієнтирів є сьогодні складним, але важливим завданням. Без цього етапу пізнавального та світоглядного пошуку неможливо розробити програми економічних, політичних, освітянських та інших реформ, подолати системну кризу, яка розхитує суспільну будівлю” [3, с.12].

У цьому форматі доцільно звернутися до «помаранчевих» подій, що значно загострили проблему цінностей. “Помаранчева революція”, котра сама базувалася на гострій потребі мільйонів громадян України в гуманізмі, олюдненні держави та державного управління, є тим ключовим моментом у розвитку України, який переборов моральну деградацію держави. Вона мобілізувала й підштовхнула суспільство до оволодіння сучасною європейською моральною системою. “Помаранчева революція” стала своєрідною ціннісною закваскою майбутнього України, але, як показав час, ненадовго.

Актуальність вивчення проблеми цінностей зумовлена, по-перше, тим, що цінності відіграють виключно важливу роль у житті суспільства, держави; по-друге,

українське суспільство живе в умовах ціннісних змін: переходу від авторитарної системи цінностей до демократичної, посилення орієнтації на європейські цінності.

Саме це сьогодні, як ніколи, спонукає нас до потреби наповнити сучасне суспільне буття аксіологічним змістом, що закладено в ідеях гуманності, яка розкриває його сутність і значення в різних видах діяльності. Адже цінності відокремлюють зовнішні прояви духовності від внутрішніх, розкриваючи її у процесі вільної творчої діяльності, спрямовуючи її до осмисленої потреби гармонії та вдосконалення.

Перебуваючи в пошуку адекватного ідеалу, нашому суспільству потрібне ясне та чітке осмислення всієї світової культури. Підтвердженням цього є слова академіка *М.Мойсєєва*: “Ми переживаємо важкі часи, коли мораль, суспільна свідомість визначає буття не меншою мірою, ніж економіка і кутування долара. Якщо ми не набудемо спільних ідеалів, спільних цілей, якщо народ не відчує знову своїх м’язів, якщо не повернуться самоповага і гордість за свою країну, за свою націю, то нас довго не покидатиме почуття духовної порожнечі” [4, с.49].

У працях українських і зарубіжних дослідників сформувалося декілька типів теорії цінностей: по-перше, цінність постає суспільним ідеалом, виробленим суспільною свідомістю, який містить у собі абстрактне уявлення про атрибути обов’язкового в різноманітних сферах суспільного життя. Такі цінності можуть бути як людськими, “вічними” (істина, краса, справедливість), так і конкретно-історичними (патріархат, рівність, демократія); по-друге, цінність постає в об’єктивній формі у вигляді матеріальної та духовної культури або людських учинків, які є конкретним утіленням ціннісних ідеалів (етичних, естетичних, політичних, правових тощо); по-третє, соціальні цінності, що входять у психологічну структуру особистості у формі особистих цінностей, які є джерелом мотивації її поведінки [див.: 6, с.442].

Підводячи підсумок сказаному, відзначимо що кожній людині притаманна індивідуальна специфічна ієрархія особистих цінностей, які є сполучною ланкою між духовною культурою суспільства та духовним світом особистості, між суспільним та індивідуальним буттям. Як правило, для особистих цінностей характерна висока осмисленість, вони відтворюються у свідомості особистості у формі ціннісних орієнтацій та слугують важливим чинником соціальної регуляції взаємовідносин людей і поведінки індивіда. Цінності являють собою переконання людей про життя та норми поведінки в суспільстві. Вони визначають мотиви і вчинки людей, їх уявлення про ідеальні моделі поведінки й ідеальні життєві цілі. У них знаходять відображення цілі та відповідні засоби їх досягнення.

Цінності виконують найважливіші регулятивні функції в суспільстві. Важливість цих функцій важко переоцінити, оскільки ціннісна предметність є засобом існування людини, адже вона живе в середовищі, яке ми своєю практичною діяльністю наділяємо властивістю бути цінністю, і тільки в цьому середовищі людина здатна жити саме як людина [див.: 3, с.201]. Власне, за великим рахунком, суспільство і культура в найбільш узагальненому вигляді можна розглядати як саморегульовану систему цінностей. Вони повідомляють індивіду про оптимальні способи поведінки і засоби досягнення цілей, сприяють його соціалізації, орієнтують у суспільному житті, оцінюють його дії, забезпечують заохочення чи покарання людини тощо.

У вивченні цінностей сучасної України великий інтерес викликають дві проблеми: по-перше, характеристика реального стану ціннісної системи суспільства; по-друге, вплив його ціннісних змін на модернізаційні процеси.

Що стосується першої проблеми, то, на думку Т.Андрущенко, ігнорування чи недооцінка особливостей української реальності в її співвіднесенні з моделями та цінностями розвинених західних країн породжує особистісну та соціальну

дезорганізацію, призводить до певних невдач на шляху цивілізаційного розвитку [1, с.31-36]. Виникає ситуація, коли через цінності масової культури в людини переважає думка про ілюзорність загальноновизнаних цінностей, зразків поведінки, яких вона сумлінно дотримується. Як наслідок, зазначає дослідниця, індивідом може опанувати глибокий екзистенційний відчай. Найповніше цей процес відображається на молодому поколінні. Ціннісний хаос, який панує в головах сучасної молоді, пояснює типові сьогодні різні форми девіації, жорстокість, агресивність, схильність до зовнішнього впливу [див.: 1, с.31-36].

Що ж до другої проблеми, то можна погодитися з Ю.Сурміним, який вважає, що сьогодні потрібна серйозна творча діяльність усього суспільства зі створення й освоєння ціннісної системи держави. Держава повинна взяти на себе тягар турбот про цю ціннісну систему, забезпечити діалог у суспільстві громадян, які належать до різних ціннісних сегментів. При цьому принципово важливо домагатися того, щоб вона (ціннісна система) розглядалася не як якась недиференційована, абстрактна цінність, а оцінювалася людьми інституційно, конкретно [7].

Філософсько-світоглядне осягнення української національної культури, тобто осмислення її онтологічного статусу, є не що інше, як обґрунтування аксіологічної природи національної культури та національної самосвідомості. Українська національна культура як ціннісно-сміслова реальність у значенні аксіологічного феномену має власну морфологію, яка є відображенням діалектики, історичного ставлення й функціонування колективної свідомості та ціннісного ставлення історичного суб'єкта до світу. Саме ці феномени колективної та індивідуальної свідомості є стійкими ціннісними формами взаємин людини і буття.

Однак при цьому варто пам'ятати, що саме сьогодні особливе місце у формуванні цінностей в інформаційному суспільстві належить засобам масової інформації. Так, на думку В.Молодиченка, першочергову значущість на сучасному етапі суспільного розвитку має телебачення, радіо, друк як джерела інформації, які впливають на ціннісні орієнтири суспільства [5, с.246-254].

І справді, якщо раніше засоби масової інформації пропагували такі цінності, як любов, повага до ближнього, працелюбство, патріотизм тощо, то сьогодні засоби масової інформації вдаються до крайнощів і, не задумуючись про наслідки для суспільства, займаються поширенням низькопробних фільмів, у яких, крім насильства, жорстокості, кровопролиття, хабарництва, вигідного знайомства та сексуального домагання, нічого немає. Понад те, якщо в колишній Україні (до 1991 р.) на першому місці перебували такі цінності, як патріотизм, готовність до захисту Вітчизни (в ті часи співали пісню, в якій були такі слова: "Раньше думай о Родине, а потом – о себе"), то сьогодні на першому місці в ієрархії цінностей перебувають: гроші, зв'язки з потрібними людьми, уміння пристосовуватися тощо [5, с.246-254]. Прикро те, що ці негативні цінності в наш час є панівними в суспільстві, а молоде підростаюче покоління несвідомо їх засвоює і не намагається їх заперечувати.

Така ситуація пояснюється тим, що відбулася ціннісна переорієнтація як суспільства, так і держави в цілому, змінилися умови життя, адже суспільство покінчило з тоталітарним минулим і перейшло на демократичний шлях розвитку. При зміні умов життя, зазначає В.Молодиченко, підвищенні соціального задоволення суб'єкта можуть відбуватися досить істотні зміни в їх ціннісних орієнтаціях у плані зростання прогресивно-творчої спрямованості. Навпаки, падіння життєвого рівня, розмивання або втрата соціального статусу, що викликає зростання незадоволення різними сторонами життя, формує споживацькі орієнтації [див.: 5, с.246-254].

Отже, можна констатувати, що зміни, які відбулись у суспільстві та державі, створили принципово нову, важко прогнозовану ситуацію у сфері виховання та

соціалізації особистості. Попередні принципи й ідеали піддаються гострій критиці, а подекуди й заперечуються. Проте хворобливо, суперечливо та дуже повільно відбувається формування нової ціннісної системи суспільства, в якій не було б радянського ідеологічного монізму. Особливістю цього процесу є те, що він проходить поза чітко визначеними рамками соціальних і ціннісних орієнтирів, за умов відсутності реалістичної концепції реформування суспільства, невизначеності моделі майбутнього. Така невизначеність, на думку В.Молодиченка, викликає в багатьох людей почуття невпевненості, тривоги, розгубленості, катастрофічності, безглуздості життя [5, с.246-254].

Ця ситуація зумовлена впровадженням ринкових відносин у сферу культури. Як наслідок, зникла система дитячих та юнацьких бібліотек, підліткових клубів, кінотеатрів для юнацтва, системи масової фізкультури і спорту. Скоротилася сфера любительської творчості, прикладного мистецтва тощо.

Висновок. Підсумовуючи аналіз аксіологічного виміру модернізації українського суспільства, слід повторити, що українське суспільство перебуває у процесі модернізації, яка є постійно нестабільною та непередбачуваною. Крім цього, сучасна модернізація зумовила зміну ціннісних орієнтирів держави, суспільства й окремої особистості, які покладено в основу загальної аксіологічної системи. Такі зміни відбуваються під впливом засобів масової інформації, що є основним інститутом пропаганди в інформаційному суспільстві.

Здобуті результати дають можливість оцінити в подальших розвідках роль аксіології у формуванні ціннісної системи суспільства й особистості зокрема. Щоб детально розкрити роль аксіології, доцільно з'ясувати, як сьогодні працюють у цьому напрямі держава та решта суспільно-політичних інститутів. Істотною проблемою поки що залишається «оздоровлення» ціннісних аспектів державного управління, боротьби з корупцією, а також розробки і реалізації технологій ціннісної трансформації державного управління в аспекті європейської інтеграції.

Література

1. Андрущенко Т. Освіта України в системі цінностей "Розколотого світу" /Тетяна Андрущенко //Вища освіта України. – 2009. – №3. – С.31 – 36.
2. Бойко С. Дослідження української національної самосвідомості: аксіологічний підхід /С.М.Бойко //Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури. – 2005. – № 46. – С.125-131.
3. Дашутін Г.П. Український експеримент на терезах гуманізму /Г.П.Дашутін, М.І.Михальченко. – К.: Парлам. вид-во, 2001. – 335 с.
4. Моисеев Н. Н. Цивилизация на переломе. Пути России /Н.Н.Моисеев. – М., 1996. – С.49.
5. Молодиченко В. Проблема вибору цінностей в контексті реалізації особистості /В.В.Молодиченко //Гілея (науковий вісник): Збірник наукових праць /Гол. ред. В.М.Вашкевич. – К., 2008. – Вип.. 16. – С.246-254.
6. Петровский А.В. Личность: феномен субъективности /А.В.Петровский, М.Г.Ярошевский. – Ростов-на-Дону, 1990. – 502 с.
7. Сурмін Ю. П. Ціннісні процеси пострадянського суспільства: методологічний аспект /Ю.П.Сурмін. – Зб. наук. пр. УАДУ: Сучасні проблеми державного управління /За заг. ред. В.І.Лугового, В.М.Князева. – К.: Вид-во УАДУ, 2003. – Вип.1. – 320 с.

Summary

Polishchuk O. Axiological Measuring of Ukrainian Society's Modernization. Modernizational changes in Ukrainian society from the point of view of axiology are studied. It is shown how the values of personality and society connected with transition from totalitarian to democratic system of development changed. The attention is paid to the peculiarities of the society's axiological system formation. **Keywords:** modernization, axiology, values, personality, society.

УКРАЇНСЬКА МАСОВА КУЛЬТУРА

Аналізується феномен української масової культури. Досліджуються сутнісні характеристики та реалізація масової культури в Україні. Ключові слова: маніпулятивність, масова культура, українська масова культура.

Актуальність. Розвиток людської цивілізації – багатомірний процес, який протікає нерівномірно. На переломних етапах суспільного буття простежуються різновекторні соціокультурні перетворення. В європейській культурі початку ХХ сторіччя відбуваються глибинні зрушення, які супроводжуються кризою традиційних духовних цінностей та ідеалів. Усі ці архітектонічні суспільні зрушення сприяють інтенсивному розгортанню масової культури. Масова культура в Україні постає в лоні процесів масовізації суспільного життя, становлення масового суспільства.

Традиція дослідження феномена масової культури у вітчизняному теоретичному дискурсі впродовж тривалого історичного періоду складалася в умовах панування соціалістичної ідеології, що значною мірою визначало специфіку аналітичного осягнення та висвітлення смислового поля української масової культури. До того ж нерідко сам факт існування феномена масової культури піддавався сумніву, а наявні дослідницькі рефлексії, з приводу цієї проблематики, постали в межах критичної оцінки буржуазної культури та її радикального протиставлення прогресивній соціалістичній народній культурі. Ілюстративними в цьому ракурсі є дослідження, висвітленні в критичній літературі таких дослідників, як С.Гуляницький, Р.Бабійчук, Т.Булат, І.Мамчур, В.Шестакова, А.Кукаркіна, Р.Галушко, Г.Ашина, І.Федас, В.Кузик, Д.Степовик, В.Молчанова, Н.Асєєва, А.Муха, О.Нечайя, О.Карцевої, Т.Чередниченко та інші.

Зауважимо, що останнім часом у вітчизняній науковій думці окремі автори тематизують ключові аспекти проблемного поля феномена масової культури у новій площині, серед них особливо варто наголосити на таких українських, російських і білоруських учених, як Н.Яранцева, Т.Лютій, О.Ярош, В.Іщук, М.Скачко, О.Щербань, П.Миргородський, І.Цехмістро, В.Штанько, В.Афоніна, Ю.Козаков, Л.Микитюк, С.Безклубенко, С.Шульга, Н.Козлова, М.Чегодаєва, Н.Разлогов, А.Костіна, К.Акопян, А.Агєєва, В.Зверєва та інші.

Крім того, в західних концепціях останніх років, чітко простежується, що під впливом масового виробництва та споживання засобів масової комунікації відбувається процес становлення економічної, соціальної та культурної однорідності в масовому суспільстві. В Україні спостерігаються схожі явища конвергенції в соціальній структурі, викликані певними причинами з відповідними характерними рисами, що й постають метою теоретизування.

Отже, незважаючи на солідну часову дистанцію, що відокремлює сучасну соціокультурну реальність і притаманні їй уявлення від означених ранніх етапів теоретичного осягнення феномена української масової культури та її реалізації, можна констатувати відкритість цієї проблеми.

Варто відзначити, що в Україні радянських часів різновид масової культури був густо замішаний на цінностях доіндустріального, традиційного суспільства, таких як колективізм, трудова взаємодопомога, жертвенний аскетизм і т.ін. В Радянському Союзі, в якому Україна була однією з республік, владна машина, осередками якої фактично була професійна та політична еліта, втілювала в життя відповідні ідейні настанови. Радянська культура визначалась єдиною багатонаціональною культурою. Вона вважалася соціалістичною за змістом,

багатоманітною за національними формами та інтернаціональною за своїм духом і характером. А її досягнення доступні кожній радянській людині [див.: 10, с.8].

Масова культура є соціальною технологією управління масами, а її головне завдання – формування класової свідомості. Звернена до широких мас і постаючи в масових формах, ця культура в доступній та привабливій формі створювала ідеальний образ людини та суспільства майбутнього, переконувала в правоті цих ідеалів і приміряла з дійсністю, специфічно функціонуючи як механізм соціалізації та адаптації, як компенсаторний механізм, зменшуючи соціальний та емоційний дискомфорт, хай навіть ціною часткового нівелювання особистістю, замінюючи її соціальним оптимізмом.

Вже у перші роки існування Радянської держави було прийнято низку декретів про друкування, бібліотеки, музеї, театри, кіно, радіо – виробництва, які визначали шлях культурного будівництва в країні, діяла мережа культурно-просвітницьких закладів.

Очевидно, ідеал соціалізму знайшов своє втілення в ідеологічно декретованому методі соціалістичного реалізму, як вищої форми художнього мислення, зокрема, принцип класового підходу до оцінювання суспільних явищ, що вимагав зображення типових обставин з неухильною орієнтацією на цілком визначену систему духовних цінностей.

Масова культура в Україні зумовлена такими чинниками:

1. Радянська система освіти – загальність, доступність для всіх, безоплатність і обов’язковість шкільної освіти. “Усі приватні школи було передано державі, запроваджено спільне навчання хлопців і дівчат. Створювалась єдина десятирічна двоступенева школа, на базі семи класів будувалася професійно-технічна школа. Було встановлено два типи вищої школи: технікуми, що готували спеціалістів вузького профілю, та інститути, які випускали інженерів та інших спеціалістів різного фаху”.

2. В основі засобів масової інформації – партійність, комуністична ідейність, народність, масовість, патріотизм, інтернаціоналізм. Видавалися центральні газети, суспільно-політичні, наукові, науково-популярні, сатиричні, так звані “товсті” літературно-наукові журнали на національних мовах. «Водночас існує й багато видань, присвячених новій літературі, – журнали “Мистецтво”, “Шляхи мистецтва”, збірники та альманахи “Червоний вінок”, “Троно”, “Жовтень”, “Вир революції”, “Буяння” тощо» [5, с.510].

3. Централізація Радіотехнічної справи та Централізоване телебачення. В усіх республіках СРСР трансляція здійснюється під керівництвом державного комітету телебачення та радіомовлення, комітету у справах видавництва [див.: 8, с.571]. На екранах України демонструються фільми “Камінний хрест” і “Захар Беркут” Л.Осики, “Сон” В.Денисенка, “Білий птах з чорною ознакою” Ю.Іллєнка.

Очевидно, українська художня культура в контексті того часу прагнула передати жагу творчої праці, її суспільну цінність, натхнення людської душі. Широкого розмаху набуло створення нових громадсько-культурних організацій та об’єднань, які згуртували довкола себе кадри української інтелігенції, їх зусиллями розвивалися театральне, музичне, образотворче мистецтво на теренах тодішньої УРСР.

Зауважимо, що культурні діячі – “талановиті вірні сини свого народу вирости за роки Радянської влади, серед них письменники, лауреати Ленінської премії М.Рильський, М.Стельмах, О.Довженко, драматург і громадський діяч О.Корнійчук, відзначений міжнародною Ленінською премією “За зміцнення миру між народами”, П.Тичина, А.Головко, О.Вишня, В.Сосюра, О.Гончар, А.Малишко, М.Бажан, П.Панч, Л.Первомайський, І.Микитенко, Ю.Яновський, І.Кочерга, П.Воронько, Д.Павличко, В.Кучер, композитори П.Майборода, А.Філіпко, К.Данькевич, А.Кос-Анатольський, Г.Майборода, Б.Лятошинський, художники, скульптори і графіки М.Дерегус, В.Касян, О.Пашенко, С.Григорієв, Т.Яблонська, П.Бокшай, І.Гончар, О.Кульчицька та багато інших. Радянські письменники та поети, композитори і художники в образах майстерно відтворили, як про це багато писали в той час, подвиги народу, боротьбу за честь і свободу Батьківщини, створили прекрасні образи радянських людей на фронті мирної праці у той неповторний час будівництва комуністичного суспільства [див.:3, с.31].

Українська масова культура набула свого початкового атрибутивного виразу в соціокультурній реальності Радянського союзу. За влучним висловом провідного культуролога Б.Розенберга, “масова культура ніде не набула такого вектора, як у Радянському Союзі” [11, с.22]. Відповідно до пануючої ідеології для широких мас під натиском методу соціалістичного реалізму мала постати соціалістична за змістом і національна за формою культура.

Насправді правдиве відображення життя засобами мистецтва було в цих умовах об’єктивно нездійсненим. Система фактично диктувала не лише творчий метод, художню форму, а й зміст мистецтва, що фактично його руйнувало. Водночас апарат тоталітарної влади цілеспрямовано здійснював обмеження української культури наперед визначеною тематикою, що контролюється цензурою, формуючи ілюзорну картину реальності, що зводилася в основному до побутового світосприйняття [див.: 5, с.523].

Крах комуністичної тоталітарної системи і проголошення незалежності України призвели до радикальних змін у суспільстві, які суттєво позначились і на становищі культури та можливостях її розвитку. Складається нова соціальна і культурна ситуація, що породжує нову соціокультурну реальність, особливістю якої є насамперед те, що наше суспільство перебуває в ситуації перелому, зміни типу своєї організації, що умовно визначається як “посттоталітарне суспільство”. Радикальне реформування суспільства створює нову культурну реальність, яка характеризується новими стосунками між людьми (як суб’єктами культури), новими умовами (в тому числі й матеріальними), особливою системою цінностей, норм і правил, культурних потреб і засобів їх задоволення.

Саме таку ситуацію переживає українське суспільство впродовж останніх років. Відкриті шлюзи засобів масової інформації дають нам велику кількість творів масової культури американського та західноєвропейських зразків. Художники захоплені небувалою варіативністю стилів, манер, тем і сюжетів, матеріалів і технічних можливостей (те, що західні суспільства пережили в останні 30-40 років, а Україна була в цьому обмеженою через політичні умови), їхні творчі амбіції прагнуть водночас створити зразки світового рівня без наявності еволюційності поступового розвитку. У глядачів атакovanі внутрішні, психічні підсвідомі бажання, хвилювання, страхи та сподівання, на які спрямована закордонна масова культура.

Доводиться констатувати відсутність системи високих цінностей у громадській свідомості українського суспільства. За результатами соціологічних досліджень, питома вага тих, хто відчуває нестачу цінностей і норм, які об’єднують людей у суспільстві, у 1995-2002 рр. зросла з 32,2 до 38,8%. Значний спад відобразився не лише на сферах, які визначають спільний економічний та зовнішньоекономічний інтерес, а й на тих, які створюють відчуття національної єдності позаекономічними та позаполітичними засобами (наука, спорт, мистецтво, кінематограф тощо) [див.: 2, с.101]. Саме в таких умовах суспільного буття маніпулятивний вплив набуває чи не всеохопного значення. Всі перелічені вище наслідки не випадкові, їх свідомо прагнуть, їх “по-опікунськи” програмують виробники масової продукції соціокультурного простору. Оскільки маніпулювання як спосіб соціального управління і метод прихованого впливу дає його суб’єктам переваги порівняно з силовими й економічними механізмами панування, воно здійснюється непомітно для тих, ким керують.

Система засобів масової комунікації, породжена, здавалося б, для зміцнення й збагачення, стає чинником підризу комунікації (тобто спілкування, контакту між людьми) і знаряддям, яке здатне спричинити шкоду громадянському суспільству. Цей факт має стати застереженням для сучасної України. Громадянське суспільство в країні перебуває ще в зародковому стані, а результати соціологічних опитувань уже фіксують стійку позицію “мильних” серіалів у верхній частині стовпчика відповідей на запитання про найважливішу подію останнього тижня. За оцінками багатьох дослідників означеної проблеми ЗМІ недостатньо відповідають потребам, очікуванням, ціннісним орієнтаціям, загальному рівню культури дорослого населення України.

Зупинимося на *безпосередніх прийомах навіювання*, за допомогою яких гарантується такий ефект, тобто фактично на базових способах маніпулювання. Йдеться про впевнені заяви, що подаються як факт, підбір фактів, посилення та послаблення висловлень, подрібнення та терміновість передачі матеріалів, дозування позитивних і негативних оцінок, багаторазове повторювання інформаційного послання, що навіюється, демонстрація позиції активного захисника інтересів об'єкта навіювання, підпорогова подача інформації, вибір моменту подачі інформації, уніфікація подачі матеріалу, безпосереднє звертання до почуттів аудиторії, до якої спрямований дискурс, прийом висунення лозунгу (слогана), що запам'ятовується і часто повторюється упродовж усієї політичної кампанії (в ньому міститься головна ідея) [див.: 9, с.107].

Загалом арсенал масової культури України характеризується величезною кількістю стереотипів, які закріплюються у найрізноманітніших *жанрах мистецтва*. Сам жанр постає тут як стереотип, який рідко зазнає істотних змін, адже масова культура володіє досить витонченою технікою, широко використовуючи для своїх цілей популярні жанри. Саме це забезпечує неймовірний успіх таким творам “масової культури”, як *телевізійний серіал, детективний роман, масова музика тощо*.

Становлення інформаційно-комунікативного простору впливає на всі структуроутворюючі елементи. Хіба ж не вперше у світовій історії ми спостерігаємо подібні перетворення. В минулому будь-які нові культурні утворення досить гармонійно вписувались у систему культури, адаптуючись до неї. Сьогодні ми скоріше спостерігаємо процес адаптації всієї системи культури до інформаційного простору. Активність інформаційних процесів настільки значна, що *змушує підкорити собі традиційні елементи локальних культур*, втискаючи їх в єдиний патос масової культури [див.: 1, с.35].

Свого часу потяг молоді до модерності й сучасності був навіть загрозою для радянської ідеології. В так звані “часи застою” юнаки жадібно, незважаючи на заборони, шукали задоволення своїх інтересів. Західна музика, кінематограф, техніка і одяг вабили їх із надзвичайною силою. Ярлик з американським прапором на джинсах шанувався більше, ніж символи держави. Коли ж зруйнувалася “залізна завіса”, українська молодь з головою занурилась у західну культуру й відповідний спосіб життя. Розпад СРСР, крах комуністичних ідеалів, критика марксистсько-ленінської ідеології виявилися переламними для розвитку культури в українському суспільстві.

Глибокі зміни в менталітеті призвели до поглиблення орієнтації на індивідуальне існування: люди почали усвідомлювати себе не лише в суспільно-визначеному статусі (державному, партійному), а й в сімейному становищі, етнонаціональних відносинах, локальних зв'язках і таке інше. Але зауважимо, що хоча процес демократизації й був заснований на принципах рівності та свободи, однак, суперечності доби переходу суспільства від комуністичного режиму до демократії зумовили формування “перехідного” типу особистості, яка характеризується амбівалентністю ставлення до суспільних перетворень.

Важкий економічний та суспільно-політичний стан, кризи років незалежності формують середовище для вкорінення масового характеру суспільства та культури. Значна кількість громадян України змушені займатися не притаманною їм діяльністю, засвоювати нові життєві форми та стилі. Результатом стає релятивізація життєвих стилів у практиці окремо взятої особистості, що призводить до руйнування стабільних класово-культурних та специфічно прошаркових ідентифікацій. За цих умов неминуче буде розвиватися масова культура, зорієнтована на смаки та потреби широких верств населення.

З моменту набуття незалежності, українська громада досі не може позбутися світоглядного розколу в суспільстві, лихоманить від соціальних, економічних, культурних й цивілізаційних суперечок. Посткомуністичні стереотипи, правовий нігілізм, нерозвиненість національної ідеї, відсутність досвіду існування з власними культурними

цінностями призводить до того, що значна частина українців *не ідентифікує себе з власним культурним простором, тяжіючи до масової культури* [див.: 4, с.9].

Опинившись у такій ситуації, українська громадськість відчуває глибоку кризу, що є фактично безпрецедентним ґрунтом для розгортання маніпулятивного впливу. Адже, перебуваючи на перехідному, нестабільному етапі свого розвитку, вони переживають “болісне відчуття свободи”, страх перед індивідуальним вибором і відповідальністю за свої вчинки, що довго виховувались у радянські часи. Відповідно, перед ними постає лише двоякий вибір – або залишити у свідомості згадку й старий імунітет до сліпої віри у старих вождів і благодійників народу, або з головою ринути в тривіальні оманливі “надбання” масової культури.

Але так або так український соціум сприйнятливий до тотального маніпулювання, оскільки саме в такий період багатовекторних перетворень усіх сфер суспільного життя особистість не здатна протистояти руйнівному впливу. Все це об’єктивно підштовхує громадських діячів, які прагнуть реалізації власних цілей, що нерідко суперечать інтересам широкої громадськості, але значно збільшують особисті прибутки в соціальній, економічній, культурній сферах, до застосування маніпулятивних дій.

Однією з головних причин цього є, на нашу думку, прагнення швидкої, але “поверхневої” ефективності, відсутність чіткої моральної позиції та стійкого бажання до витворення стильових напрямків і традицій тієї нової високої української культури, яку й покликані формувати вітчизняні митці. Саме за таких умов більшість чинників маніпуляції посилюють свою дію, а чинники, що її стримують, навпаки – слабшають. Дедалі більших обертів набирає легалізація масової культури, що захоплює різноманітні пласти національної культури.

У галузі художньої культури практично миттєво поширюються образи тривіального відео, літератури, дизайну тощо, які володіють загальними негативними властивостями масової культури та стають плідним середовищем реалізації маніпулювання українською громадськістю. Ілюстративним прикладом цього є застосування мистецьких образів для формування громадської думки, нав’язування тієї чи тієї ідеї. Але спостерігаємо й спроби протистояння будь-якому насильству й маніпулюванню, зокрема, у кінострічці Марка Захарова “Вбити дракона”. “Вбити дракона в собі” – провідне гасло цієї кінострічки – означає подолати звичку до покори. Особливо репрезентативним є транслявання цього фільму по телебаченню напередодні дня голосування на виборах Президента України, – що ж, мистецькі засоби – це не агітація, проте інколи вони мають більший вплив, ніж пряма дія, сприяючи усвідомленню непростого шляху вибору та його наслідків... [див.: 6, с.152-153].

Виокремлюють такі *недоліки нашої масової культури*, що формують її маніпулятивний потенціал: відсутність елітарної, аристократичної культури; тривіалізація мистецьких жанрів і відсутність пропагування високих моральних цінностей та ідеалів; аматорство та непрофесіоналізм; відсутність або недостатність новітніх технологій в кінематографі й на телебаченні; відсутність розумної політики державного протекціонізму щодо всіх форм українського шоу-бізнесу та культури загалом [див.: 4, с.73]. Ці критично проаналізовані процеси визначають важливі зміни у вітчизняній масовій культурі.

Отже, масова культура пострадянського культурного простору демонструє своєрідні ритуали модернізації, показуючи моделювання стосунків, які не були характерними до недавнього часу. Розпад СРСР і здобуття незалежності Україною визначили важливі зміни в масовій культурі, які переорієнтувалися з громадського пафосу до розважальних засад, у зміні домінуючих ціннісних пріоритетів у масових смаках, у засиллі масовокультурної продукції в українському соціокультурному просторі.

Сьогодні Україна переживає чи не найскладніший та найвідповідальніший етап власного становлення. В наш час потрібні реформи суспільства, коли його засадничий пласт – культура дедалі більше підкоряється маніпулятивним цілям фінансово-промислових, владних еліт, нівелюючи розвиток української громади.

В сучасній соціокультурній реальності провідними завданнями мають стати: формування і розвиток високої культури суспільства; виховання у громадян схильності до критичного мислення; підвищення рівня освіченості з ключових питань суспільного розвитку; розвиток у суспільстві конкуруючих мереж поширення інформації; соціально-економічна стабілізація (соціально-економічна нестабільність призводить до психологічної нестабільності членів суспільства, що створює сприятливий ґрунт для маніпуляцій); особливості стильових утворень усередині української культури мають ідентифікуватися нашими громадянами, окремою людиною, змушуючи переглядати свої настанови, норми, традиції. Це стосується не лише цінностей, способів і стилю життя, а й мови мистецтва, багатоманітні форми яких відкриваються сьогодні непередбачуваними нюансами.

Лише свідомо уявляючи ці *нові принципи культуротворення*, ми можемо захистити себе від посягання на вираз національної ідентичності та й загалом на нашу суспільну свідомість. Лише професійна діагностика сучасних метаморфоз у культурі, в її масових зразках дає нам можливість виробляти перспективи майбутнього.

Україна є частиною того культурного простору, який називається європейською традицією. Ця традиція формувалась у таких культурних центрах, як Атени і Рим, Александрія і Константинополь. Якою буде роль нашої держави на європейській та світовій арені у XXI сторіччі, багато в чому залежатиме від мобілізації всіх інтелектуальних потенцій нашої громади та майбутніх науково-теоретичних розробок задля витворення обрисів нової моделі демократичного суспільства та її нового якісного рівня культури, що має бути позбавлена регресивних маніпулятивних засад і стати зразковим праксисом європейської людини, що несе свій дух і постулює вселюдські цінності в соціокультурній царині на шляху до прогресивного розвитку людської цивілізації.

Література

- 1.Блюменкранц М. Глобальные проблемы современного культурного процесса /М.Блюменкранц //Вопросы философии. – 2006. – №5. – С.160-164.
- 2.Громадянське суспільство в сучасній Україні: специфіка становлення, тенденції розвитку /[за заг. ред. Ф.М.Рудича]. – К.: Парламентське вид-во, 2006. – 412 с.
- 3.Гутянський С.К. Ленін і українська радянська культура /С.К.Гутянський. – Київ, 1963. – 40с.
- 4.Іщук В. Україна: проблеми престижності та ідентичності : (масова комунікація і культура як суб'єкти формування громадської на національній свідомості) /В.Іщук. – Київ : Смолоскип, 2000. – 92с.
- 5.Культурологія. Українська та зарубіжна культура: навчальний посібник /М.М.Закович, І.А.Зязюн, О.М.Семашко, О.Л.Шевнюк, Ж.О.Безвершук та ін.; [за ред. М.М.Заковича]. – 4-те вид., виправл. і доп. – Київ : Знання, 2009. – 592 с.
- 6.Лозниця С. А. Маніпуляція свідомістю: історико-культурні засади /С.А.Лозниця //Філософська думка. – 2008. – №1. – с.142-157.
- 7.Массовая культура и массовое искусство. “За” и “против”. – М.: Из-во “Гуманитарий” Академии гуманитарных исследований, 2003. – 512 с.
- 8.Попович М.В. Нарис історії культури України /М.В.Попович. – 2-ге вид., випр. – Київ: АртЕк, 2001. – 728 с.
- 9.Солонская С.А. Практика манипулирования массовым сознанием в СМИ и способы ее нейтрализации /С.А.Солонская, С.Д.Недбаевский //Актуальні проблеми міжнародних відносин. – Збірник наук. праць Ін-ту міжнародних відносин Київського національного університету імені Тараса Шевченка, 2002. – Вип. 36, ч.1. – с.105-106.
- 10.Чернявская Т.Н. Советская культура /Т.Н.Чернявская, В.Б.Руденко. – Москва, 1982. – 136с.
- 11.Cultural Theory and popular culture: an introduction/John Storey. – 4th ed. London: Prentice Hall Europe, 1997.

Summary

Zastolska V. Ukrainian Mass Culture. The article reviews the phenomenon of Ukrainian mass culture. Essence characteristics of Ukrainian mass culture and its realization are considered. Keywords: mass culture, Soviet Union mass culture, Ukrainian mass culture, manipulative principles of mass culture.

ЕСТЕТИЧНІ ВИМІРИ КОМУНІКАЦІЇ

На базі основних теоретико-методологічних засад теорії комунікації досліджено становлення поняття «естетична комунікація», розкрито специфіку його спорідненості з поняттям «комунікація», характер функціонування головних комунікативних чинників. Акцентовано значущість естетичного складника комунікаційного процесу інформаційного середовища. Ключові слова: естетична комунікація, діалог культур, інформація, креативність.

У науковому середовищі інтерес до людини як суб'єкта комунікації виникає у зв'язку із зануренням особистості в нове, інформаційне середовище проживання, що визначає нові принципи і форми існування, та не завжди стає для нього зрозумілим, або й прийнятним.

З часів античної філософії комунікація сприймається як гармонійний процес людської життєдіяльності, як щось притаманне людині за самою її природою, без чого неможливе співіснування людей. Однак лише в ХХ столітті, коли феномен масової культури породжує нові види комунікації, яка стає не лише природним, а вже й штучно створюваним образом життєдіяльності, вчені починають звертатися до сутності комунікації. З цього часу сама проблема виокремлюється в особливу галузь досліджень, яка концентрує свою увагу на обміні значеннями між індивідами за допомогою загальної знаково-символічної системи, що ґрунтується як на вербальних, так і невербальних складниках.

Наприкінці ХХ століття складається декілька десятків теорій комунікації, які є результатом зацікавленості різних наукових спрямувань. «Психологи в дослідженнях поведінки і свідомості вивчали ті аспекти комунікації, які потрібні для успішної терапії та лікування, соціологи ідентифікували різні форми комунікації, такі як міф, спосіб життя, традиції, що передаються від покоління до покоління чи від одного сегменту суспільства до іншого. Турботою політологів та економістів були різні види комунікації, які лежать в основі закономірностей соціального порядку. Дослідники різних дисциплін шукали можливі закони, причини і наслідки, щоб пояснити образи людських диспозицій, які опинилися під впливом відповідного типу комунікації в тих або тих обставинах, і прагнули пояснити причини обміну інформацією» [3, с.4]. Та незважаючи на розгалуженість досліджень, які охоплюють практично всі соціогуманітарні дисципліни, естетичний складник комунікативних зв'язків і нині залишається малодослідженим.

Серед українських і зарубіжних дослідників, які переймаються проблемами естетичного складника комунікації, вбачаючи у ньому динамічний і формотворчий елемент сучасних культурних відносин, слід відзначити *А.Ключевську*, яка розглядає естетичний складник реклами, що є прикладним аспектом естетичної комунікації, *О.Берегову*, яка досліджує феномен естетичної комунікації в науково-освітньому сегменті культури, *О.Шанінську*, яка вивчає теоретико-методологічні засади утвердження естетичного складника діалогово-комунікаційного процесу, *А.Моля*, який аналізує естетичне сприйняття інформаційного суспільства, *М.Маклюєна*, який досліджує естетичний складник і зміст середовища, та багато інших.

Актуальність обраного нами напряму дослідження зумовлена передусім загальною і динамічною естетизацією сьогодення та високою комунікативною динамікою культури. Тому **метою** нашого дослідження є огляд естетичного складника комунікації, що по-різному осмислюється на певних етапах історичного розвитку, та особливо в умовах інформаційного суспільства, яке призводить до інституціональних і культурних інновацій, що стали у свою чергу можливими завдяки швидкій та ефективній комунікації.

Вже у XVIII столітті, яке відзначається зростанням умов (урбанізація, освіта, наука) та засобів (газети) для поширення комунікації, з'являються теорії, що поєднують у собі те, що прийнято називати антропологічним універсалізмом і культурним плюралізмом. При цьому утвердження в науковій думці естетичного аспекту

комунікації проходить ряд етапів, які знаходять своє відображення як в історико-філософській думці, так і в розробках естетичної теорії сучасності.

Відправним пунктом теоретизування є зміна наукової парадигми щодо значущості культурних інновацій, міжкультурних взаємозв'язків та історичної значущості різних культур, усвідомлення полікультурного існування людства.

Саме з рівноцінності культур і значущості запозичених елементів виходив *І.Г.Гердер*. Пізнання культури для його естетичної феноменології є вихідним пунктом теоретизування, а багатства поезії та мистецтва розглядаються як велика спадщина людства. Людська природа є об'єднавчим первнем для всього розмаїття феноменів естетичного складника культури, а людина утверджується як творець прекрасного, незалежно від того, в якій формі воно постає.

Іншого змісту набуває теорія *В. фон Гумбольта*. Його роботи з культури Стародавньої Греції об'єднали проблематику історії та естетики. Ним ставиться завдання створення загальної антропології на основі вивчення систем символів: серед елементів його теорії важливе місце відводиться естетичним уявленням, які втілюються в мистецтві як найбільш людяному з усіх можливих творінь людини.

Для мислення XIX століття було характерним прагнення до поляризації, виходячи з чого всі досліджувані феномени класифікували на базі дихотомічного протиставлення типу «Захід-Схід», що надавало дослідженням категоричного характеру, надмірного захоплення або тотального несприйняття. Так, панівна модель у філософській думці цього періоду була заснована на історичному об'єктивізмі Гегеля, зводячи нанівець зусилля і широту теоретичного мислення його попередників. В галузі мистецтва (як уособлення естетичного) Гегель не знаходить нічого, що могло б зрівнятися з ідеалом грецького мистецтва. Греція для Гегеля – це еталон, за яким він вимірює цінність усіх аспектів будь-якої культури, і саме цей підхід ліг в основу «просвітницького еволюціонізму» в естетиці та мистецтвознавстві, визначивши наперед на ціле століття ставлення європейських естетиків і мистецтвознавців до культури Сходу.

Незважаючи на своє домінуюче становище в мистецтвознавстві та естетиці, просвітницький еволюціонізм не був єдиною методологією. Філософські засади іншого підходу – романтичного – закладено *А. Шопенгауером*, який захоплено ставився до Сходу. Вони розширюють можливості наукових розвідок. У його порівняльних характеристиках різних елементів культури (тексти священних писань, настанови і проблематика філософських шкіл) особливе місце посідають естетичні принади архітектури, які, з його погляду, залежать від подібності кліматичних умов, у результаті чого архітектурні стилі різних культур виявляються об'єднаними в рамки однієї естетичної концепції.

Дещо по-іншому розуміє поняття культури *І.Гете*. Це поняття в його концепції постає як універсальне в тому розумінні, що уособлює всі наявні форми культури, яка являє собою світ ідеальних цінностей, абсолютну сферу, де тисячі образів створюють відчуття повноти життя людини, яка отримала можливість жити за законами гармонії. Великий мислитель і поет долає відчуженість іншої культури, вводячи коло «чужих» образів і форм у свій власний духовно-поетичний світ [7].

Однак дослідників починає цікавити не так визначення структури «Чужого», як пошук глибинних зв'язків розв'язання проблеми тотожності та відмінності, «провідності» смислів. Саме розуміння культури виходить за рамки як вузької локальності, так і абстрактного універсалізму: «культура живе і «своїм» і «чужим» і в поєднанні або зіткненні того й того зростає для загальної користі. Культура завжди апелює до зіставлення, до порівняння – вона не лише те місце, де народжуються смисли, а й той простір, де вони обмінюються, «проводяться» і прагнуть бути перекладеними з однієї мови культури на іншу» [6, с.7]. Так, наприклад, *О.Шпенглер* повністю відкидає традиційну схему і робить безпідставним бінарне відношення «Схід» і «Захід». Мислитель ставить питання про можливість проникнення в сутність «духу культур» і намагається в парадоксальний спосіб подолати їхні «кордони». Послідовне утвердження тези Шпенглера про унікальність культур веде до визнання їхньої ціннісної еквівалентності.

Проте ідеал класичної Греції так міцно утвердився у свідомості культурного європейця, що тільки глобальні зміни в культурній ситуації другої половини XX

століття похитнули його і змусили звернути увагу на існування зовсім іншого типу художніх ідеалів і цінностей.

Обмін культурними цінностями стає невід'ємною частиною життя культури, спілкування з іншими культурами – умовою повноцінного існування своєї власної. Естетичний складник комунікації здебільшого розглядається тепер через діалог культур. Толерантний підхід, заснований на подоланні дихотомічного принципу мислення, на об'єднанні за допомогою взаємодії та взаємовпливу як рівновеликих і рівноцінних величин суб'єкта та об'єкта, стало ключем до розуміння і вивчення різних культур у «багатовимірному» мисленні минулого століття.

Розвиток теоретичної бази актуалізував новий концептуальний підхід, виникнення нового спрямування наукової думки – міжкультурної комунікації та надалі естетичної комунікації, динамічного нарощування методологічної бази теорії комунікації – її структури, предмета, функцій.

Поняття «комунікація» має багато визначень, але найчастіше його трактують як механізм, який забезпечує існування і розвиток людських стосунків, який містить у собі всі смислові символи, засоби їхньої передачі у просторі та збереження в часі. В сучасних наукових розвідках розрізняють вербальну і невербальну комунікацію, тому що дані семіотичні системи для передачі повідомлення використовують різну систему знаків. Основними елементами невербальної семіотичної структури комунікації в естетичному повідомленні є форма, колір, лінія, знак, вплив яких спрямовано на чуттєвість особистості.

У новітньому філософському словнику, виданому наприкінці ХХ століття, рекомендовано при аналізі та описі комунікації розрізняти: 1) комунікацію в широкому розумінні як одну з основ людської життєдіяльності та різноманітні форми мовно-мовленнєвої діяльності, що не обов'язково передбачають наявність змістовно-смислового плану; 2) інформаційний обмін у технологічно організованих системах; 3) мислекомунікацію як інтелектуальний процес, який має витриманий ідеально-змістовний план, пов'язаний з певними ситуаціями соціальної дії; 4) екзистенційну комунікацію як акт виявлення Я в Іншому. В такій якості комунікація – основа екзистенційних стосунків між людьми (як відносини між Я і Ти) і вирішальний процес для самовизначення людини у світі, в якому людина знаходить розуміння свого буття, його засад [див.: 5, с.323]. У полікультурному просторі сучасності виокремлюється ряд чинників, що уособлюють концентровану форму вираження естетичного аспекту комунікації.

Серед важливих чинників, від яких залежить характер комунікації, виокремлюють запам'янки. У процесі комунікації він розглядається не лише як обмін повідомленнями, передача інформації від одного учасника до іншого, яка зумовлює певну реакцію і є синтезом сприйнятої та притаманної їм культури, а й як задоволення/незадоволення отриманими результатами процесу такої взаємодії, шляхом порівняння з тими результатами, які очікувалися на момент вступу в комунікацію [див.: 8, с. 84].

Одним із фундаторів теорії комунікаційних технологій прийнято вважати *Г.М.Мак-Люена*, який використовував у своїй праці «Розуміння середовища: поширення людини» і ввів у науковий обіг таких понять, як «зміст середовища», «повідомлення», «письмова та усна культура». Назва однієї з глав книги «Середовище є повідомлення» ("The Medium is the Message") стало осередком, відправною точкою і аксіомою дослідницьких розвідок теорії комунікації. Все людське середовище: технології, засоби масової інформації, кіноіндустрія, живопис тощо створюють певне підґрунтя відносин, певні образи сприйняття і розуміння себе (що дало підставу вважати Мак-Люена фундатором також і естетичної комунікації). До того ж, за Мак-Люеном, усвідомлюється тільки дія (вплив) попереднього середовища, задані ним образи. Водночас саме середовище, будучи одного разу створеним, починає існувати незалежно від волі суб'єкта, а сама людина стає тим, що вона створює.

Середовище взагалі характеризується інтелектуальною уніфікацією, а світ людини стає дедалі більш однорідним з виникненням нових технологій. «Середовище проявляється в комунікативній функції, створюючи нові форми людської взаємодії, постає і як посередник при передачі повідомлення, і як саме повідомлення» [10, с.28].

Поняття «середовище» на теренах української та російської наукової думки збігається за основними елементами з поняттями «культурний простір» та «соціокультурне середовище». Людина сприймає полікультурний простір відповідно до засвоєних нею норм, цінностей, уподобань, традицій, естетичних образів певної

культури. «Відбувається процес постійного оновлення соціокультурного простору і адаптації елементів, що його створюють. Не слід забувати й того, що сьогодні, коли вплив «планетарної свідомості» дедалі зростає і має визначне значення для існування людства, соціокультурні запити докорінно змінюються, що доводить, що зміни в комунікації залежать від змін у соціокультурному просторі» [8, с.85].

Виходячи з цього, комунікацію прийнято класифікувати: а) за типом взаємин між учасниками виокремлюються міжособистісна, публічна, масова комунікація; б) за характером стосунків, що склалися між комунікантами: соціальний рівень (спілкування, в процесі якого суб'єкти ставляться один до одного згідно з наявними в суспільстві морально-етичними нормами), діловий рівень (визначається спільною діяльністю індивідів і характеризується насамперед настановленнями на вигоду), духовний рівень (співпереживання і взаємопроникнення комунікантів у внутрішній світ співбесідника); в) за типом використовуваних семіотичних засобів можна виділити мовну, паралінгвістичну (жест, міміка, мелодія), речово-знакову (зокрема художню) комунікації.

Центральним чинником в умовах інформаційного суспільства всередині комунікативної спільноти відзначають чинник інформації. Проблема інформації взагалі є центральною в науковій комунікації.

Однією з перших інтелектуальних праць, у якій пов'язуються теорія інформації та естетичне сприйняття, є дисертаційне дослідження *А.Моля*, що зробило значний доробок у теорію естетичної комунікації. У своїх працях автор осмислював ідеї технологічної культури, культурологічні аспекти масової комунікації, особливості естетичного сприйняття в умовах інформаційного ередовища.

Ним розрізняються два види інформації: семантична та естетична. Семантичну становить логічна інформація, пов'язана зі структурою, що піддається точному формулюванню, перекладається, викликає певні дії. Естетична інформація, на думку *А.Моля*, не відноситься до універсального світу символів, а тільки до набору знань, спільних для сприймаючого індивіда (приймача) і передавача (каналу). Вона неперекладна іншою мовою чи системою логічних символів, тому що іншій мові для передачі інформації не існує. Ця персональна інформація нерозривно пов'язана з каналом, яким передається, й істотно змінюється при переході від одного каналу до іншого. Естетична інформація є випадковою і залежить від набору знань, символів сприймаючого суб'єкта, вона присутня в будь-яких фактах культури [див.: 4, с.203-204].

Естетична інформація, за *А.Модем*, непередбачувана, будь-який твір не вкладається в рамки системи кодування. І він виділяє три причини цього. По-перше, ємність пам'яті людини обмежена, так що вона не може запам'ятати всю естетичну інформацію, що міститься у творі. По-друге, можливість інтерпретації виконання твору створює простір ступенів свободи твору. Зміни, які виникають у тлумаченні твору ведуть до зміни його сприйняття. Остання причина, за якою твір не вкладається в рамки будь-якої системи кодування, полягає у величезній кількості ступенів свободи естетичної інформації. Естетична сутність твору багатством змісту значно перевищує пропускну здатність сприйняття людини [див.: 4].

Виходячи з багатовимірності комунікаційних стосунків, *О.Берегова* виокремлює чинник креативності, який в аспекті наукових комунікацій охоплює масив публікацій (первинних і вторинних) і неформальне спілкування вчених на конференціях, семінарах, конгресах, симпозіумах, з'їздах і через канали особистого спілкування, наукові диспути, дискусії тощо [див.: 1].

У полікультурному просторі сучасності аспект креативності проявляється і через питання про культурні комунікації та взаємодії культур, що дуже тісно пов'язані з проблемою трансляції. Особливо наочно це питання постає в конкретній роботі над перекладами текстів як художніх, так і наукових. Адекватність перекладу – одна з найголовніших умов правильного представлення образу Іншого, що може призводити до різних форм взаємодії. Інше питання, наскільки міжкультурне спілкування зачіпає чи змінює образ кожного з учасників комунікативної дії, але при намаганні знайти механізм трансляції дослідник стикається з творчим завданням: «зрозуміти сам процес, механізм взаємодії культур» і зробити це на основі знання коду кожної з них [див.: 2].

Упродовж історичного часу змінюється сприйняття комунікативних форм і образів. Сьогодні вони зміщуються у сферу інформації та медійності, розширюючи поняття та можливості «діалогу культур», при цьому естетичний аспект комунікації

надає їм додаткової можливості комунікативної взаємодії. Проте найбільшої «самореалізації» чинник креативності набуває в сучасному мультимедійному просторі, в якому практично будь-яке повідомлення є поєднанням різних семіотичних систем, вербальної, образотворчої та музичної, що містить естетичну інформацію. Вона є складною для моментального сприйняття, оскільки для її передачі при створенні візуальної моделі використовується весь досвід, накопичений у малярстві, музиці, літературі, сучасними інформаційно-комунікаційними технологіями.

Прикладним вираженням естетичної комунікації в мультимедійному просторі, що є яскравою візуалізацією чинника креативності, було заснування в 1983 році французьким фахівцем з інформатики *Ф.Форестом* естетичної комунікації (*Esthétique de la Communication*) – філософсько-естетичного спрямування, що виявляло зацікавлення новими засобами комунікації з погляду інтеграції їх у виробництво мистецтва. Фореста цікавить іманентна реальність електронних і сіткових комунікацій у питаннях простору, часу, тіла, знання та ідентичності. Він вважає, що мистецтво ігнорує ці засоби комунікації, які значною мірою перетворили повсякденне життя і надають зовсім іншого виміру реальності. Віртуальний простір інформації та комунікації Форест порівнює з новими територіями, вилученими з пустелі, що набувають іншого, естетичного характеру буття [див.: 9].

Висновок. Отже, процес усвідомлення значущості естетичного складника комунікаційної системи триває. Естетична комунікація досить повільно (в теоретичному плані) набуває своєї актуальності, хоча об'єктивність її існування беззаперечна. Поле дослідницьких інтересів охоплює ряд методологічних спрямувань, які виокремлюють певні чинники (відносин, інформації та креативності) комунікації, їхню теоретичну та прикладну базу. В інформаційному середовищі естетична комунікація набуває візуалізованої форми. Найбільш виразно «прикладне» вираження естетичної комунікації реалізується на теренах мультимедійних технологій. Викладений в статті матеріал може слугувати підґрунтям для подальших розвідок у напрямі естетичної комунікації.

Література

- 1.Берегова О.М. Комунікація в науково-освітньому сегменті культури: дискурс креативності /О.М.Берегова //Культурологічна думка. – 2009. – №1. – С.33-42.
- 2.Григорьева Т.П. Образы мира в культуре: встреча Запада с Востоком /Т.П.Григорьева //Культура, человек и картина мира. – М.: Наука, 1987. – С.262-299.
- 3.Ключевская А.В. Психологический, структурный и феноменологический анализ эстетических коммуникаций в рекламе: дис. ... канд. филос. наук : 09.00.04 /Ключевская Алина Владимировна. – Москва, 2002.– 147 с.
- 4.Моль А. Теория информации и эстетическое восприятие /А.Моль; [пер. с фран. Б.А.Власюка, Ю.Ф.Кичатова, А.И.Теймана]. – М.: Мир, 1966. – 352 с.
- 5.Новейший философский словарь /[Сост. А.А.Грицанов]. – Мн.: Изд. В.М. Скакун, 1998. – 896 с.
- 6.Топоров В.Н. Пространство культуры и встречи в нем /В.Н.Топоров //Восток – Запад: Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 4. – М.: Наука, 1989. – С.6-17.
- 7.Шапинская Е.Н. Культура другого и пути её постижения (от диалога к коммуникации) /Е.Н.Шапинская //Эстетическая культура; [под ред. И.А.Коники]. – М.: ИФРАН, 1996. – С.88-127.
- 8.Щербина В. М. Комунікація в контексті діалогу культур /В.М.Щербина //Культурологічна думка. – 2009. – №1. – С.80-86.
- 9.Эстетика связи: [Электронный ресурс] /Режим доступа: http://en.wikipedia.org/wiki/Fred_Forest
- 10.McLuhan M. Understendin Media.: the Extensions of Man /M.McLuhan. – N-Y, 1964.

Summary

Yakovenko M. Communications Aesthetic Parameters. On the basis of the basic theoretical and methodological principles of the theory of communications concept formation «esthetic communications» and specificity of its relationship with concept "communications" is considered. Character of functioning of the main communicative factors is investigated. The importance of an esthetic component of communication process of the information environment is accented. Keywords: esthetic communications, dialogue of cultures, communication relations, the information, creativity.

РОЛЬ КУЛЬТУРИ ДОЗВІЛЛЯ В ЖИТТЄТВОРЧОСТІ ЛЮДИНИ

Аналізується концепція життєтворчості людини, де індивід розуміється як суб'єкт життя, творець власної долі. Розкрито роль культури дозвілля в активізації сутнісних сил індивіда, формуванні молодими людьми своїх нових життєвих стратегій, компетентностей. Акцентовано увагу на серйозному дозвіллі як формотворчому та виховному моменті. Ключові слова: дозвілля, життєтворчість, культура.

Питання про специфіку людського існування безпосередньо пов'язане з питанням про суть і призначення культури, оскільки вона – не лише специфічний людський спосіб пристосування до довкілля, а й спосіб пристосування людини до екзистенційних умов існування. Будь-яка культура – це відносно стандартизована система відповідей на граничні питання людського існування, такі як, наприклад, у чому смисл життя людини та її призначення; якими мають бути стосунки між людьми, уявлення про світ і місце в ньому людини.

На всі ці запити допомагає відповісти й культура дозвілля, тому, що вона є набором ціннісних орієнтацій, системою поведінки на засадах вселюдських норм моралі, що сприяють самореалізації внутрішніх потенцій особистості у вільний час у процесі вільного вибору. В умовах ускладнення структури культурного простору (виникнення нових субкультур, розсіювання домінуючих культурних стратегій у віртуальному просторі культури), культура дозвілля стає засобом самоідентифікації індивіда, не лише визначає його особисті пріоритети, а й виражає приналежність до певних спільнот, у яких індивіди мають однакові інтереси і реалізують себе в певних формах дозвіллевої практики. Тим самим, значення культури дозвілля в сучасному світі зростає, а питання щодо її вивчення стають дедалі більш **актуальними**.

Безпосередньо культурі дозвілля присвячено наукові публікації українських і зарубіжних учених – Н.Бабенко, П.Бурдє, М.Вебер, Ю.Габермас, О.Голік, Ж.Дюмазедьє, Ж.Дюмазедьє, Г.Зіммель, О.Ковтун, В.Піч, Г.Риккерт, О.Семашко, Е.Фромм, Ж.Фурастьє, А.Швейцер, М.Шеллер, В.Штерн, Н.Цимбалюк та ін.

Особливе значення для повноцінного розв'язання проблеми мають праці сучасних філософів, де осмислення проблем культури здійснюється в межах аксіологічної інтенції та ціннісного дискурсу. Так, у працях В.Андрущенка, С.Кримського, В.Малахова, Г.Гребенькова, С.Пролеєва, Н.Хамітова, Л.Сохань, І.Степаненко, М.Култаєвої та інших дослідників аналізуються загальнотеоретичні аспекти аксіології а також проблеми цінностей у культурі загалом і культурі дозвілля зокрема. Але проблеми життєтворчості в науковій літературі висвітлені ще недостатньо. Тому **мета** цієї роботи – з'ясувати можливості культури дозвілля у виробленні індивідами якісно нового, власного підходу, задумів і рішень щодо організації свого вільного часу.

Допомогти людині позбавитись одноманітних буднів, нудних, нікому не потрібних вечорів, якщо вони витрачені дарма, знайти раціональні способи і форми проведення дозвілля – все це актуальне та складне завдання, розв'язання якого, безумовно, дозволить багатьом індивідам надати вільному часові вищого змісту, очистити його від впливів антикультури, розширити межі своєї діяльності, допоможе пізнати радість творчості. Але цьому потрібно навчити, навчаючи водночас і культурі дозвілля.

Ціннісні зрушення – це проблема, як західного суспільства, так і українського. Ми бачимо, що Україна пережила епоху посткомуністичних трансформацій та входження у світову спільноту. Для більшості українських громадян останні десятиліття стали періодом переоцінки цінностей, глибокої та хворобливої

трансформації засадничих настанов, життєвих орієнтирів. Тому в умовах посилення інформаційно-комунікативних змін, поглиблення глобалізаційних процесів, коли відбувається дегуманізація, криза ціннісної системи, духовності, коли людина розгублена й самотня, дуже важливо напрацювати нові ідеї, які б допомогли зайняти їй гідне місце вже в новому світі, вибрати власні життєві орієнтири та створити власне життя. І сьогодні однією з таких концепцій є ідея життєтворчості.

Ідея життєтворчості є вкрай важливою, тому що вона розуміється як творення нового буття, нової онтологічної реальності, і в ній нової людини. Тобто, це ідея перетворення духовної та соціальної реальності. Це поняття відображає життя не як біографію та творчість, а єдність творчості та життя. Таке життя виражає смислову та ціннісну єдність, будучи джерелом різних трансформацій.

Життєтворчість – це досить складне й багатогранне явище, смисл і зміст якого заслуговує глибокого аналізу. Життєтворчість можна охарактеризувати як особливу духовно-творчу настанову з домінантою онтологічного характеру, джерелом якої є пафос свободи і могутності людської особистості. Як справедливо зазначив Б.Расел, “відчуття людської сили” стає домінуючим у свідомості людей та веде за собою напрацювання радикально нового світогляду, нового ставлення до природи, світу і людини [див.: 3].

Головна ідея в концепції життєтворчості: “Твори своє життя так, щоб воно було гідним утвердження”. Тобто, життєтворчість повинна бути відповідальним самовипробуванням особистості, в якому узгоджуються вимоги злагоди і “дружби з самим собою” та злагоди зі світом і “дружби з іншими”.

Життєтворчість працює не з переживанням, не з формами репрезентації явищ світу, а з самим світом, тобто вона спрямовує увагу людини не в себе, а назовні. Віктор Франкл наводив чудову метафору бумеранга в контексті критики ідеї самоактуалізації, пояснюючи, що самоактуалізація неможлива, якщо її сприймати як певну кінцеву мету. Бумеранг – це інструмент, зовсім не призначений для того, щоб він повертався, коли його кидаєш. Це зброя для полювання, призначена для того, щоб уражати ціль, потрапляти в тварину. Повертається той бумеранг, який не потрапив у мету. Так само, – каже В.Франкл, – наша заклопотаність самим собою, наш погляд всередину і наша зафіксованість на самоактуалізації є наслідком того, що ми схибили повз нашу мету у світі, повз той смисл у світі, на який наша діяльність має бути спрямована. Ми схибили і повернулися назад, як бумеранг. Якщо людина хоче прийти до себе, стверджує В.Франкл, її шлях іде через світ. Це і є шлях життєтворчості [див.: 4].

Аналізуючи проблему життєтворчості, варто зазначити, що життя проходить у соціальному просторі та часі, має реальний історичний вимір, об’єктивну логіку розвитку, яка зумовлена розвитком того світу, в якому живе та творить сама людина. Однією з форм самоздійснення людини є її діяльність, яка спрямована на створення свого життя та самої себе. Отже, можна сказати, що системотворчим принципом у житті людини є принцип діяльності, на якому наголошували ще К.Маркс та Ф.Енгельс. Так, люди заново, кожного дня відтворюють своє життя. Але, треба додати, що людина також є соціальним суб’єктом, який реалізує свою соціальну сутність [2]. Тому, життєтворчість є діяльнісним процесом створення людиною самої себе та конструювання свого життя.

Життєтворчість – це особлива, вища форма прояву творчої природи людини. Вона сприяє самостійному творчому вибору та використанню засобів, які потрібні для реалізації її індивідуального життєвого проекту. Компетентне ставлення особистості до життя означає потребу в самопізнанні, саморозумінні, самореалізації у різних видах творчої діяльності. А також, що вкрай важливо: проблемне бачення свого життя, усвідомлене вирішення міжособових непорозумінь, усвідомлена й адекватна оцінка результатів своєї життєдіяльності; висока культура споживання, відповідальне ставлення до свого здоров’я, фізичного розвитку, філософське, естетичне усвідомлення свого життя; організація свого бюджету часу, зокрема вільного.

Звернімо увагу на те, що дозвілля також пов'язане з активізацією духовних інтересів, які спонукають молоду людину до активних пошуків, стимулюють пізнавальну діяльність, що полягає, наприклад, у систематичному читанні серйозної літератури, відвідин музеїв, виставок тощо. Пізнавальна діяльність дає безпосереднє задоволення, маючи самостійну цінність для людини. Тут набирає силу найсерйозніший спосіб проведення вільного часу, розрахований безпосередньо не на споживання, а на створення культурних цінностей – творчість.

Загалом, елементи творчості містять у собі багато форм дозвілля, до того ж можливості творити відкриваються всім без винятку. Але, якщо мати на увазі власне творчі форми дозвілля, то їх суть полягає в тому, що свій вільний час людина присвячує створенню чогось нового, цікавого. Потреба у творчості властива кожній людині, надто ж молодій. Творчість приносить справжнє задоволення і водночас є засобом духовного вдосконалення. Творчою може бути будь-яка діяльність, якщо вона захоплює, вбирає у себе кращі душевні сили та здібності людини. Звичайно, дозвіллева творчість, яка є переважно аматорською справою, не завжди досягає вищого, професійного рівня, проте, будучи надійним засобом розкриття таланту кожної людини, має великий суспільний ефект.

Життя людини є не просто біологічним процесом, а й творчим. Особистість постає суб'єктом життя, засадами існування якого є життєтворчість – духовно-практична діяльність індивіда, спрямована на творче проектування та здійснення свого життєвого проекту. Розробляючи, корегуючи та здійснюючи свій життєвий сценарій, особистість оволодіває мистецтвом жити – особливим умінням, яке ґрунтується на глибокому знанні життя, розвинутій самосвідомості та оволодінні системою способів, методів і технологій життєтворчості. Життєтворчість є способом розв'язання життєвих завдань. Цей процес упорядковує особисту родову картину життя і є способом його вдосконалення. Але, крім родової сутності людини, в її здатності до адаптації в мінливих нестандартних зовнішніх умовах, у можливості пристосовуватися до своїх потреб, є ще “соціальна творчість” – така соціальна взаємодія, в якій людина виявляє себе суб'єктом суспільних відносин, активним учасником створення системи суспільних зв'язків, ініціатором соціальних новацій, що ведуть до конструктивних перетворень в інституціональних взаємозв'язках. Це означає, що людина здатна будувати свої стосунки з іншими людьми у межах певної організації, впливати на “правила гри” у суспільних структурах.

Життєтворчість, отже, можна трактувати як особливу, вищу форму вияву творчої природи людини, яка сприяє вибору стратегій життя, розробці життєвих планів і програм, реалізації її індивідуального проекту. Процес життєтворчості є постійним. Його реалізація здійснюється навіть у вільний час, коли людина відпочиває чи розважається. Але вільний час можна використовувати по-різному. Тож людина культурна та вихована, яка прагне самовдосконалення та самореалізації, вільний час також буде та використовує “з розумом”.

Зважаючи на сказане, дозвілля як соціокультурний феномен не залишається неупередженим свідком змін, що безперервно відбуваються, а вбирає нові й нові риси, видозмінюючись відповідно до трансформацій культурних стереотипів, які живлять та визначають стосунки людей до проблем зайнятості, праці, відпочинку, свободи. Цьому сприяють і різноманітні форми дозвілля, зокрема серйозне дозвілля.

Серйозне дозвілля – це заняття, що відкривають перед людиною різноманітні можливості та мають певну комплексність. Цей вид дозвілля відрізняється від “випадкового”, або “несерйозного” дозвілля, яке пропонує зазвичай набагато менше можливостей. Він є простішим за структурою та рідко передбачає досконалість виконання. У серйозному дозвіллі реалізується кар'єра поза роботою та набуваються спеціальні навички й знання. Характерними рисами серйозного дозвілля є самореалізація, духовне зростання, самовираження, відчуття досягнення, підвищення

самооцінки, участь у соціальній взаємодії та відчуття приналежності до спільноти, самовинагорода [див.: 5, с.6]. Також, учасники серйозного дозвілля мають тенденцію чітко ідентифікувати себе із заняттями, які вони обрали. Серйозне дозвілля передбачає особливий спосіб життя, ідентичний його учасникам. Він може замінити те, що люди колись знаходили в роботі, наприклад, яку втратили, або, навпаки, реалізувати бажання творити картини, дизайнерські задуми тощо.

В умовах трансформації суспільств, зокрема, українського, особливої значущості набуває питання формування молодими людьми нових життєвих стратегій, компетентності, конкурентоспроможності, посилення гнучкості та мобільності соціальної поведінки. Чим більший життєвий ресурс людини, тим більші її соціальні можливості, тим легше подолати кризи настрою, набуті конструктивно-перетворюючих позицій. Саме цьому сприяє життєтворча настанова індивіда та його життєва компетентність.

Життєва компетентність є домінантою нової школи [див.: 1, с.169]. Вона є інтегральним утворенням, структура якого включає знання (про себе, законів життя, про світ); життєву мудрість; норми поведінки; аналітичні, поведінкові, прогностичні життєтворчі здібності; усвідомлений та неусвідомлений індивідуальний життєвий досвід; життєвий досвід інших осіб (як наслідування і творче використання); життєві досягнення (особисте щастя, соціальний статус, самореалізація).

Висновки. Сказане дає підстави стверджувати, що ієрархія особливих цінностей певного індивіда з домінуванням у них тих або тих цінностей формуватиме поле життєвих цінностей людини, самоактуалізацію та життєтворчість, яка в кінцевому рахунку впливає на формування мистецтва жити. А щодо суспільства, то на сучасному етапі перспективи розвитку матимуть ті держави, які зможуть забезпечити умови для розгортання креативної суті людини, передусім для реалізації її соціальної творчості. Суспільство, яке здатне не лише до науково-технічної модернізації, а й до вдосконалення своїх організаційних структур, зможе забезпечити собі тривалу перспективу існування у світовому процесі. Так званий людський капітал нині стає основним стратегічним ресурсом держав. Долі країн у найближчому майбутньому на глобальному рівні вирішуватиме наявність талановитих людей в усіх видах творчості, їх “критична маса” у складі населення.

Безпосередньо культура дозвілля як результат педагогічного впливу і самовиховання – це сукупність одночасно діючих інтелектуальних, емоційних і вольових чинників організатора вільного часу. Тому потрібно розвивати такі види дозвілля, які зможуть задовольняти людей, стануть джерелом розвитку особистості та суспільства, допоможуть перетворювати вільний час в оптимальний стиль проведення дозвілля – “серйозне дозвілля”. Потрібно вчитися бачити у кожному виді дозвілля весь його зміст, усі його аспекти – пізнавальний, естетичний, виховний, розважальний. Це допоможе правильно керувати своїм власним розвитком корегувати свій особистий розвиток та будувати власне життя.

Література

1. Життєва компетентність особистості: Науково-методичний збірник /[за ред. Л.В.Сохань, І.Г.Єрмаков]. – К.: «Богдана», 2003. – 520 с.
2. Маркс К. Немецкая идеология /К.Маркс //К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения. М., 1955. Т. 3. – с. 31-32.
3. Рассел Б. История западной философии: в 2-х т. /Б.Рассел. – М.: Миф, 1993. – Т.2.– 445 с.
4. Франкл В. Людина у пошуках сенсу /В.Франкл. М.: Прогрес, 1990.
5. Stehbins R.A. The Liberal Art Hobbies: A Neglected Subtype of Serious Leisure /R.A.Stehbins //Loisir et Society and Leisure 16: 173-186. 1994

Summary

Boyko O. The Role of Leisure Culture in the Lifecreation of Individuals. The problems of lifecreation forming are considered in the article, and especially in modern time. The leisure culture role in this process is shown. The attention is paid to the creative and upbringing role of a serious leisure in the individual's formation. **Keywords:** leisure, serious leisure, lifecreation.

ІГРОВА ДОМІНАНТА КУЛЬТУРНОГО ПРОЦЕСУ В СТАРОДАВНІЙ ГРЕЦІЇ

У статті доведено, що в сфері реального життєвого простору старогрецької цивілізації, гра була виявом найрізноманітніших фізичних і духовних потреб полісної людини, способом її самовияву як живої та діяльної істоти. Гра з її органічною агональністю, стала домінантою культурного процесу, котра поступово себе виокремлювала й утверджувалася в особливий і специфічний феномен діяльності людини.
Ключові слова: дозвілля, спорт, мораль, етика, виховання.

Постановка проблеми. Сутність людської екзистенції полягає в тому, що людина, осмислюючи своє буття, пізнаючи саму себе, цілком природно починає рефлектувати і над своїми функціональними здібностями, руховими якостями, фізичними можливостями. Врешті-решт, у процесі цих розмислів, а водночас у контексті реального життя, людина усвідомлювала свою діяльність як рольову гру із засвоєння та перетворення світу, куди постійно залучаються вольові, фізичні та духовні засилля. Поступово гра сформувалася в особливу форму діяльності, що виражалася і реалізовувалася у відповідній практиці, мала окреслений зміст, форму й в остаточному рахунку відігравала ту чи ту соціальну функцію, стаючи істотним чинником як біологічного, так і культурного життя людини. Саме ігри, спорт у Стародавній Греції стали тією життєвою цінністю, котра була найтісніше пов'язана з такими чинниками людського життя, як здоров'я, відпочинок, дозвілля, а також із духовним розвитком особистості. У такому контексті зазначена проблема в українській науково-дослідницькій літературі ще не знайшла свого всебічного висвітлення.

Аналіз досліджень і публікацій. Найпершими історичними письмовими свідченнями про ігри у Стародавній Греції є поеми Гомера "Іліада" і "Одіссея", де знаходимо описи ритуальних ігор, а також приклади змагань з бігу, кулачного бою, метання диска, боротьби, стріляння з лука, перегонів на колісницях. Свідчення про ігри знаходимо у творах античних істориків Геродота, Фукидіда, Павсанія. У працях К.Куманецького (История культуры Древней Греции и Рима, 1990) і М.Петрова (Античная культура, 1977) відтворено соціальне й духовне життя Еллади, місце і роль ігор, фізичної культури і спорту в культурно-виховному процесі. Подібного плану є робота В.Дюранта (Жизнь Греции, 1997) і Б.Чумаченко (Вступ до культурології античності. Стародавня Греція, 2003). У річищі статті важливою й оригінальною ми вважаємо роботу Йогана Гейзінга (Homo ludens, 1994). Автору вдалося розкрити "гру", як феномен екзистенції, що притаманний людям, "як культурна цінність" і атрибут їхнього буття. Як необхідну джерельну базу в тлумаченні проблеми, порушеної в артикулі, ми використовували твори Платона "Держава" і "Закони".

Завданням статті є спроба збагнути феномен гри як особливого явища людської культури, осмислити її антропологічні виміри, виховний потенціал і показати, що ігри, спорт були загальною духовно-моральною компонентою існування еллінської цивілізації.

Один із сучасних дослідників феномену гри нідерландський історик Йоган Гейзінга у своїй фундаментальній праці "Homo ludens", до якої ми неодноразово будемо звертатися, слушно зауважує, що світова культура фактично реалізує й утверджує в собі принцип ігрового первня, а тому гра "є старшою навіть від культури" [1, с.13]. Звідси фактично випливає висновок про те, що у самій структурній побудові людини чи точніше – в її організмі, повинні очевидно існувати і певні біологічні передумови чи то основи гри. Тобто, організм людини володіє потенціальними нахилами, а навіть і потребами здійснювати відповідні біологічні, фізіологічні, чисто

тілесні акти і дії, котрі конкретно пов'язані з поняттям «гра». До речі, тут варто звернутись і до Платона, який міркує подібним чином. Ось його слова: “будь-яка юна істота не може, образно кажучи, зберігати рівновагу ні в тілі, ні в голосі, а завжди намагається рухатися і видавати звуки, тому то молоді люди то стрибають, то рухаються і видають звуки, знаходячи відтак задоволення, наприклад, у танцях і в іграх, або ж кричать на весь голос [див.: 4, II 654 a,d,e]. Платон каже про гру як біологічну потребу, засіб реалізації вродженого імпульсу руху. У зв'язку з цим цілком логічно сприйняти міркування про те, що “гра і є саме тією вродженою функцією, завдяки якій людина здійснює своє певне стремління” [1, с.128]. Тобто тут можна говорити навіть про існування в організмі людини своєрідного ігрового інстинкту, “як засобу звільнення від ... агресивності, або пом'якшення відчуття тривоги” [5, с.25].

Не важко побачити, що життя дитини і тварин вже від народження підтверджує здатність або нахил до гри. Виходячи з цього, Платон заявляє, що як у навчальному, так і у виховному процесі принцип гри обов'язково повинен бути використаний як виховний і навчальний прийом. На його думку, “краще вчити дітей використовуючи ігри, тоді ти краще побачиш, хто до чого схильний” [4, VII 796 cd]. Ця ідея, що неодноразово зустрічається в Платонових “Законах” і “Державі”, стала принципом виховання. Врешті-решт філософ зазначає, що саме виховання на засадах гри сприяє як фізичному, так і духовному становленню людини. Саме в грі, у змаганнях людська особистість певним чином себе звеличує, підносить, при цьому не лише фізично, а й духовно. Вона стає за подібних умов “aristos” (кращою), досконалішою. І все це, не детермінується безпосередньо фізичною чи то духовно-моральною доконечністю, або ж певними соціальними чинниками й обставинами. Гра, образно кажучи, не є “спеціальним завданням” для людини. Хоча, як нам видається, насправді певне завдання в процесі гри людина все ж таки формулює. Спортивна гра, наприклад, є “взаємодією, що стала самоціллю” [6, с.115], осмисленим завданням і навіть своєрідним обов'язком.

Варто зазначити, що гра стає фізичною потребою, без якої спорт або просто заняття спортом не існують. За своєю суттю та функціональними можливостями вона не лише не вкладається в рамки “буденного” життя, але є своєрідним виходом “з рамок цього життя” [1, с.7-15]. Це зауваження для нас дуже важливе, тому що в умовах античної цивілізації, коли грек збагнув роль вільного часу, він отримував можливість постійної реалізації гри, у власному розумінні цього слова, як моменту розважального, як моменту задоволення своїх життєвих запитів і духовних потреб. Саме на цьому фундаменті вибудовувала тогочасна людина своє дозвілля та відпочинок. Отже, життя вже від його початків відбувалось у формі гри, яка в своєму реальному вияві набувала осмисленої чи навіть логічної, наперед передбаченої та свідомо реалізованої дії, певної практики, яку розгортає та реалізує людина. Формально, на перший погляд, вона може навіть виглядати як щось спонтанне, спородичне, ніби своєрідна розвага. Насправді ж, це далеко не просто забава. Річ у тому, що в гру постійно залучаються вольові, фізичні та духовні зусилля. Вона однозначно і постійно перебуває під контролем розуму, мислення людини. На цій основі гра формується в особливу форму діяльності, що виражається у відповідній практиці, має окреслений зміст, форму і в кінцевому підсумку відіграє ту чи ту соціальну функцію, стаючи істотним чинником як біологічного, так і культурного життя людини. Тобто в людському життєвому просторі гра набуває цілком самостійної та особливої форми життєдіяльності. При цьому її аж ніяк не слід відривати від інших форм людської екзистенції, бо гра однозначно включається в цілісну сферу фізичного і духовного життя людини й, зокрема, в її культурну діяльність. Тому, як слушно заявляє Гейзінга, “гри не заперечиш” і не усунеш зі сфери людської культури [див.: 1, с.10].

Наша подальша розмова піде конкретно про місце спортивної гри у грецькій культурі та про її культурологічну роль. Вище ми вже зазначали, що людина в якості homo ludens організовувала та здійснювала різні форми гри. Конкретно, у просторі грецької цивілізації, у сфері культурного життя, гра була виявом

найрізноманітніших фізичних і духовних потреб людини грецького поліса, способом її самовияву як живої та діяльної істоти. У спортивній грі насамперед утілюється змагальність або агональність як стрижневий момент не лише спорту, а й усього життя. Тому “ідея змагання як головного елементу суспільного життя віддавна пов’язана з нашими уявленнями про еллінську культуру” [1, с.121].

Агональність пронизувала все життя грека – і особисте, і суспільне, і духовне, і поетичне, вона була причиною того, що виливалося в різні види змагань, які поступово ставали традицією, набували суспільного звучання й великого поширення. При цьому слід пам’ятати, що якраз античне суспільство, грецький поліс, створили високий рівень політичного, соціального життя й особливі духовно-культурні алгоритми взагалі. Отже в рамках старогрецької культури ігри, спорт, а водночас і фізичне виховання виокремлюються в окремий ранг соціально-політичного життя та визнаються особливими цінностями поряд зі свободою, релігією, здоров’ям, обов’язком, мораллю. Тобто в Греції своє життя людина вибудовувала фактично у двох площинах: у життєво-практичній і абстрактно-теоретичній (споглядальній), що була простором дозвілля, розваг, значну частину яких складали ігри.

Для античної цивілізації всі спортивні змагання й ігри мали відкритий публічний характер. Вони постійно відбувалися в присутності великої кількості людей, глядачів, які палко підтримували тих, хто змагався, виявляли великий психологічний запал, і мали вплив на всіх присутніх. Тут варто зробити особливий акцент і на тому, що в процесі розвитку грецької цивілізації агональність поступово ставала панівним соціальним принципом. І справді, в дусі змагальності розгорталося практично все суспільне життя греків. На цьому ж принципі вибудовувалася й грецька демократія, що утверджувала розмаїття політичних позицій, політичних уподобань, які, врешті-решт, створювали відповідну гармонію в суспільстві.

У полісній політичній сфері завжди вирували пристрасті, суперництво, боротьба, що були елементами гри, складали фундамент громадського життя а, отже, усієї грецької політичної культури. Зрозуміло, що з розвитком суспільного існування в рамках полісу й утвердження самої демократії, організація виробничого та суспільного життя, подібно ж як індивідуального і колективного життя, постійно вдосконалювалися, ставали складнішими, проте агональний дух реально зберігався, існував і визначав загальний змістовий обрій усієї культури епохи. І хоча, як інколи видається, сама гра була нібито чимось несерйозним, забавою, розвагою, насправді ж, вона в усіх полісах Греції отримувала серйозний резонанс. При цьому завжди підтримувався її запал, урочистість, невідкупний ігровий азарт, котрий поширювався на велику кількість глядачів. Думається, що тут і слід шукати джерела соціально-культурно-логічної максими, що сформувалася згодом в умовах духовно-культурного життя Римської імперії: “Panem et circensem” (“Хліба і видовищ”).

Ось чому можна ствердити, що спортивна гра з її органічною агональністю, однозначно ставала домінантою культурного процесу античного світу. Вона виражала щось дійсно людське. У процесі гри фігурували і відповідні морально-етичні настанови на чесність, на повагу до іншого, на те, що гра завжди залишається грою, а не місцем, де можна було б культивувати жорстокість, агресивність і безсердечність. Тому можна говорити про гуманістичний потенціал античних спортивних ігор, про їх мирний і дружельюбний характер. Це, зрештою, засвідчують Олімпійські ігри, які подарувала людству Греція. На час їх проведення змовкала зброя, вщухали війни. В Елладі спортивні арени не ставали місцем жорстоких протистоянь, боїв, які відзначалися б кривавими і нелюдськими діяннями. Навпаки, ігри завжди залишалися змаганнями, в яких панували моральність, порядність, гуманність, чесність. З історії довідуємося, що ігри розпочиналися з жертвоприношень на вівтар Зевса. Там же складали присягу царю Еліді, суддям змагань (елланодікам). Присяга була обов’язковою навіть для батьків, братів і тренерів учасників. Усі клялися в чесній грі та змаганнях. Подібно ж і судді клялися бути справедливими, неупередженими, безсторонніми. До речі, великою

ганьбою і кримінальним злочином ставали випадки підкупу, нечистої боротьби, порушення присяги. Винуватих суворо карали, на них накладали солідні штрафи, піддавали громадському осуду й презирству. На штрафні гроші в Олімпії споруджувалися статуї Зевса (так звані “зани”) на п’єдесталах яких робилися написи повчального характеру, наприклад: “Перемога в Олімпії здобувається не грошима, а швидкістю ніг і міцністю тіла”; або “Змагання в Олімпії – це змагання в доблесті, а не в багатстві” [7, с.25]. Тут був серйозний виховний зміст. Греки у такий спосіб намагалися будь-що зберегти ідеали честі, моралі, справедливості, шляхетності.

В Елладі крім Олімпійських проводилися дещо скромніші всегрецькі ігри: Піфійські, Істмійські, Панафінейські, Немейські. Дрібніші ігри відбувалися впродовж року в кожному полісі. Як правило, вони були присвячені релігійним святам, похоронним звичаям і здебільшого мали культовий характер. Так, наприклад, Гомер описує ігри, влаштовані Ахіллом на честь свого загиблого друга Патрокла, де герої змагалися в перегонах на колісницях, у кулачному бою, в боротьбі, бігу, збройному двобої, метанні диска й стрілянні з лука [див.: 2, XXIII 257- 895].

З висоти часу, гортаючи сторінки історії розвитку античної цивілізації, можна сміливо стверджувати, що чимало феноменів людської культури беруть свій початок або вплетені у сферу ігрової дії людини. Якраз у ній формувалося відчуття ритму, гармонії, саме тут пролягала дорога, що вела до краси людського тіла, до збагачення духовності, до розвитку загальної гармонії душі та тіла. Навіть античну філософію можна трактувати як розумову гру, тобто особливу духовну діяльність, в якій ігровий елемент повністю присутній. У ній дуже чітко виражено пристрасне бажання подолати суперника, заперечити його позицію, його принципи, способи аргументації відповідними розумовими засобами. Тобто тут усе перебуває у сфері своєрідної інтелектуальної гри. Софісти, до речі, були чи не першими, хто ступив на цю дорогу. Саме вони, створили плацдарм для виховання й культури. Аналогічно можна сказати і про поезію, яка народжувалася й реалізовувала себе у забаві, у грі. Згодом вона слугувала у військових справах для подолання важких ситуацій, що випадали людині на її життєвому шляху. У цьому випадку очевидно йдеться про формування людської особистості, насамперед формування її як фізичних, так і духовних параметрів буття.

Спорт і фізичне виховання ставали загальноеллінським атрибутом культурного життя, тому коли мова йде про гру як феномен грецької культури, то не слід забувати, що в ній був і вагомий етичний елемент, творцем і вчителем якого став Гомер. Його етика лицарства, в основі котрої лежить героїчна мораль честі, визначала собою грецький ідеал, а поеми “Іліада” і “Одіссея” робилися підручниками моралі. Гомер, за словами Платона, був у повному розумінні слова “вихователем Греції” [3, X 606с]. Саме в героїчному прикладі (парадигмі) – секрет гомерівської моралі й етики. Поет кличе брати гору, перемагати, стверджувати себе в змаганні, перевершувати суперника перед суддями, здійснити подвиг (арістейя), який зробить тебе першим серед сучасників, а можливо й нащадків – ось мета, заради якої можна віддати своє життя. Саме від Гомера древні з ентузіазмом перейняли розуміння життя як гри, змагання, де важливо бути переможцем, одну з найсуттєвіших сторін грецького єства. Гомерівський герой, а за його прикладом усякий грек, по правді, міг бути щасливим лише тоді, коли відчував і стверджував себе найкращим у своєму роді, видатним і неперевершеним.

Говорячи про спортивні ігри, які завжди були, за словами *Е.Соколова* “активною взаємодією людей за певними правилами” [6 с.115], та оцінюючи їх культурологічну роль, варто зауважити, що гра за своїм змістом завжди характеризувалася моментом осмисленої дії, де проглядався відповідний ступінь логічності, розумового планування, розрахунку й гаданого очікуваного результату. Тобто через гру йшло відповідне шліфування й активізація розумової діяльності людини, її розвиток. Саме це, врешті-решт, робило її розумнішою, досконалішою, навіть людянішою. При цьому згадаймо те, що всі ігри відбувалися за чітко встановленими правилами, принципами чи навіть законами у визначеній часовій послідовності. І чи не було це чинником, який мав важливе соціальне

звучання, адже, людина в подібній ситуації могла осмислювати сутність закону, принцип законності як певної поведінкової та навіть моральної настанови, коли вона підпорядковувала й уміщувала свою діяльність у відповідні рамки, нормативи і схеми.

Висновки. У стародавній Елладі склалась унікальна духовна традиція, навіть своєрідна культурологічна парадигма, в якій втілювався дух змагальності, особлива налаштованість на перемогу, на те, щоб бути першим, кращим, досконалим, щоб досягнути фізичну та моральну вищість. За подібних умов ігри, спорт, ставали домінуючими цивілізаційними чинниками, завдяки яким людина мала можливість досягнути подібну мету. Гру античні мислителі трактували як космічний принцип, як щось універсальне. Платон проголосив дуже цікаву тезу: “Треба жити граючись. Що ж це за гра? Жертвоприношення, пісні, танці, цим здобути милість богів до себе, а ворогам дати відсіч і перемогти у битвах” [4, VII 803 dc]. Отже, буття є грою і вся людська діяльність має ігрову ознаку. Власне, вже тут напрошується висновок про те, що людська культура формувалась і розвивалась у грі та через гру, яка поступово виокремлювалась і утверджувалась в особливий і специфічний феномен діяльності людини та була органічним складником культури. Звідси один крок до того, щоб трактувати людину в іпостасі істоти, все життя якої – гра і виконання нею особливої ролі (певне рольове призначення людини): початок, середина і кінець віку. Звідси, життя вже від його початків мало ігровий характер.

Отже, у Греції склалося чітке уявлення, своєрідна модель трактування людського існування у формі гри, змагання, що відбувається, розігрується і проходить. Це була особлива філософська концепція світобачення та світосприймання. Через гру, через її роль відбувалося реальне утвердження людини, її особистісних можливостей і потреб. На цій основі водночас відкривалася можливість реалізації людського прагнення до слави, доблесті, до набуття відповідного соціального статусу, а також до виокремлення людини як особистості та індивіда. Як засвідчує історія культурного розвитку Греції, ігри впліталися в людське життя, у сферу відпочинку, приносили фізичне та моральне задоволення людині, формували високий енергійний стан і духовне піднесення особистості. В екзистенційний простір грека гра увійшла як органічний складник і невід’ємний елемент усієї античної культури. Подальші розвідки варто спрямувати на вивчення ролі та місця фізичної культури і спорту в реалізації принципу турботи про себе в рамках “цивілізації дозвілля” стародавніх греків.

Література

1. Гейзінга Йоган. Homo ludens /Йоган Гейзінга; [пер. з англ. О.Мокровольського]. – К.: Основи, 1994. – 250 с.
2. Гомер. Іліада /Гомер; [переклав із старогрецької і склав примітки та словник Борис Тен]. – Київ: Дніпро, 1978. – 432 с.
3. Платон. Государство: сочинения: в 3 т. /Платон; [под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса]. – Т. 3. – Ч. I /Платон; [пер. с древнегреч. А.Н.Егунова]. – М.: Мысль, 1971. – С.91-454.
4. Платон. Законы: сочинения: в 3 т. /Платон; [под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса]. – Т. 3. – Ч. I /Платон; [пер. с древнегреч. А.Н.Егунова]. – М.: Мысль, 1972. – С.85-478.
5. Платонов В.Н. Олимпийский спорт: [учеб. для студ. вузов физ. воспит. и спорта: в 2 кн.] /Владимир Николаевич Платонов, Сергей Ильич Гуськов. – К.: Олимпийская литература, 1994. – кн.1. – 496 с.
6. Соколов Э.В. Развитие форм общения в свободное время /Э.В. Соколов //Духовное становление человека: сборник статей. – Ленинград: Знание, 1972. – С.109-123.
7. Шанин Ю.В. Олимпия. История античного атлетизма: научно-популярное издание /Ю.В. Шанин; [под общей ред. проф. В.И. Кузищина]. – СПб.: Алтейя, 2001. – 191 с.

Summary

Bednarskiy O. The Game Aspect of the Cultural Process in Ancient Greece. The article proven that the game was a vital part of everyday life of ancient Greeks civilization; it was a manifestation of various physical and spiritual needs of a city state citizen and a way of self-expression as an active and vivacious person. The game with its competitive spirit became dominant in the cultural process and gradually established itself as an independent and peculiar phenomenon of human activities. **Keywords:** free time activities, sport, moral, ethic, education.

ІГРОВІ ЕЛЕМЕНТИ МОДИ

Виявлено присутність елементів основних видів гри у моді. Досліджено особливості ігрових рис, виражених у ціннісних орієнтаціях, мотивах творців і споживачів об'єктів моди. Встановлено, що наявність у моді властивого гри евристичного елемента стимулює постійну зміну модних об'єктів і стандартів. Ключові слова: гра, мода, стандарт, ритуал, комунікація, текст, образ, ілюзія.

Одним із аспектів пізнавальної діяльності людини є гра. У грі дитина досліджує властивості предметів і явищ, виявляє закономірності їх функціонування, формує певні моделі поведінки, реалізує свої творчі здібності, розвиває свідомість, формує світогляд і т.ін. Для дорослої людини гра також є дуже важливим елементом життя, адже в основі багатьох соціальних процесів присутні елементи гри.

Над осмисленням особливостей феномену гри, універсальності її значення для людської цивілізації працювали науковці різних галузей – соціологи, культурологи, історики, мистецтвознавці, філософи, а саме Ж.Бодрійяр, Г.-Г.Гадамер, М.Люшер, М.Овсянніков, Й.Гейзінга, В.Ільїн, А.Соколов, А.Гофман, Ф.Мінюшев, С.Гурін, А.Демидов та ін. Спільним у цих дослідженнях є визнання гри творчим (продуктивним) духовним спілкуванням незалежних суб'єктів, що здійснюється в рамках добровільно прийнятих, або умовних правил, яке має логічну й естетичну привабливість. Духовне спілкування завжди має комунікаційну сторону, тобто воно пов'язане з передачею відомих змістів, а творче спілкування у вигляді гри передбачає не лише комунікацію відомого, а й виробництво нових змістів. Тому гра – це творча комунікативна дія.

У дослідженнях моди недостатньо приділено уваги наявності в ній ігрових елементів та їхнього впливу на соціокультурні процеси.

Ж.Бодрійяр стверджував, що наша мода – це видовище, гра змін заради змін. Насправді ж моду слід шукати в самому формуванні смислу, в самих його “об'єктивних” структурах, оскільки вони теж покійні грі симуляції та комбінаторної інновації [1, с.175]. Мода як один із засобів комунікації здатна виконувати функції гри.

Відомо, що в англійській мові існують два різні слова для позначення двох різновидів гри: play – вільна гра без будь-яких правил та обмежень і game – гра, організована згідно з раніше зумовленими правилами. “Французький соціолог і есеїст Р.Кайуа розрізняв чотири види ігор: змагальні; засновані на випадковості; наслідувальні, засновані на удаванні й маскарад, та “ілюзорні”. У моді можна виявити всі зазначені види й ознаки гри. Присутність цінності гри в структурі моди частково пояснює значне поширення тлумачення моди як естетичного явища. З цим пов'язана активна участь у моді молоді, яка таким чином в ігровій формі прилучається до соціальних норм і цінностей.” [3, с.21-22].

Відповідно до видів комунікації, гру можна умовно розділити на три основні види: А). Гра в рамках несловесної (невербальної) комунікації. Б). Гра в рамках словесної (вербальної) комунікації. В). Гра, що поєднує словесну і несловесну комунікації.

Залежно від мети, гра поділяється на чотири види:

1. Гра-маскарад, особливість якої в тому, щоб приховати справжні наміри, справжній стан граючого суб'єкта, його особистість. Метою гри в цьому випадку є маніпулювання партнером, глядачами, публікою. Управління свідомістю глядача

відбувається за рахунок презентації спеціально складеного тексту (речами, одягом, манерами), який висвітлює лише бажану для його творця інформацію. Гра-маскарад використовується в моді як її творцями (для впливу на смаки споживачів), так і самими носіями предметів моди (для створення власного іміджу). Найбільш яскравим прикладом гри-маскараду може бути показ мод (колекцій одягу). Тут гра включає в себе і акторів (моделей), і глядачів. Причому глядачі тут не сторонні, своїми смаковими уподобаннями вони здатні впливати на подальше поширення нових модних тенденцій дизайнера. Захоплений глядач ніби стає на місце моделі, уявно приміряючи на себе презентований образ. Гру в моді можна порівняти з театральною виставою: коли обирається певний образ з відповідними до нього костюмом, аксесуарами та поведінкою. Відповідно так само в сучасному суспільстві люди згідно з власними смаковими уподобаннями формують свій візуальний образ. У цьому процесі важливу роль відіграють цінності, ідеали, власна самооцінка особи.

2. Гра-ілюзія – гра суб'єкта з самим собою, в ході якої здійснюється самоманіпулювання. Мета полягає у входженні у віртуальні фантастичні світи в пошуках психічного розвантаження, гедоністичних переживань, у втечі від буденних зобов'язань. Гра-ілюзія лежить в основі електронних, комп'ютерних віртуальних ігор, які, захоплюючи казковою фантастичністю своїх віртуальних світів, є наймоднішими видами ігор упродовж останніх п'ятнадцяти років.

3. Гра-розгадка полягає в пізнанні, розкритті, викритті справжньої, але прихованої, замаскованої сутності людини, події, загадкового об'єкта. Залежно від видів об'єкт-суб'єктних стосунків тут можливі три варіанти: об'єкт навмисне втягується в гру самим суб'єктом з метою розпізнання його сутності; об'єкт спеціально пропонує розгадувати суб'єкту (реципієнту), щоб він мав можливість проявити свою ерудицію, інтуїцію, наприклад, шаради, загадкові малюнки і т.д.; суб'єкт викриває об'єкта для наслідування йому. Певним видом гри-розгадки може бути аналіз особистості за її смаковими уподобаннями, стилістикою її вбрання.

4. Гра-змагання є своєрідним боєм, двосторонньою грою, суб'єкт-суб'єктним діалогом, суть якого полягає в боротьбі з метою домогтися перемоги, довести свою перевагу. Сюди можна віднести азартні ігри, лотереї, конкурси, що є “грою з фортуною”, а також так зване “змагання в модності”. Виграш полягає в почутті самоствердження, задоволення, визнанні іншими, захопленні від власної перемоги тощо [див.: 8, с.75-87].

Важливо враховувати, що жодна річ сама собою не є грою (наприклад, лялька чи шахова дошка з фігурками). Так само й картина, музика і т.д. за своїм матеріальним складом ще не є витвором мистецтва. Твори мистецтва та предмети моди, як і гра, – це взаємодія людини і предмета. Це – взаємодія, котра охоплює і людину, і річ [див.: 5].

Отже, не твір “перебуває” у свідомості, а сама свідомість людини занурюється в буття мистецтва, бере участь у ньому (стає його частиною). Твір мистецтва постає стосовно людини і речі як “надреальність”, у яку люди і речі включаються, узгоджуючись з її порядком, її духом. У цьому розумінні Г-І.Гадамер стверджував, що суб'єкт гри – це не гравець, а сама гра, гра що грається [див.: 2, с.148-152].

Застосування комунікативної функції предметів моди є двосторонньою грою, якщо між гравцями існують суб'єкт-суб'єктні стосунки, які характеризуються невимушеністю, зацікавленістю, готовністю дотримуватися правил гри. Але вона може бути й односторонньою, якщо не всі залучені в гру учасники бажають стати гравцями, або ж усвідомлюють, що вони беруть участь в якихось іграх. Тоді мають місце суб'єкт-об'єктні чи об'єкт-суб'єктні стосунки, в яких учасники-об'єкти стають жертвами обману, містифікації, помилки і замість виграшу знаходять розчарування (неправильне написання чи прочитання тексту сформованого знаками моди).

У двосторонній грі має місце комунікаційний діалог. Односторонні суб'єкт-об'єктні стосунки властиві управлінню, де суб'єкт "грає" з об'єктом, маніпулюючи ним (вводячи в оману), наприклад, за допомогою сформованого відповідно до власних інтересів модного образу. Односторонні об'єкт-суб'єктні стосунки притаманні наслідуванню. Як твори мистецтва, так і мода існують у процесі їх "розігрування", тобто відтворення. Вони виникають з початком "гри" і "вмирають" з її закінченням. Запис музики на нотному аркуші чи магнітофонній плівці – це ще не музика; мелодія "померла" в записі. Щоб стати музикою, запис має, по-перше, зазвучати, а по-друге, той, хто чує її, повинен "зачаруватися", піддатися грі її символів. При цьому зникають, або втрачають свою істотність, "реально чутні" звуки, щоб поступитися місцем ілюзорній реальності мелодії [див.: 5].

Будь-яка гра відзначається евристичним, пошуковим характером; вона пов'язана зі святковим світовідчуттям. Наявність у моді властивого грі евристичного елемента стимулює постійну зміну модних стандартів і об'єктів, створення нового та відкриття старого в якості "нового". Моді притаманна ще й така "ігрова" риса, як добровільність: вона не регулюється визначеними правовими нормами, а санкції проти порушення її норм не дуже суворі. Не випадково "улюблений" час моди – це переважно вільний, святковий час.

Ще одна важлива "ігрова" риса моди – її непрактичність. Це не означає, що мода анти-практична, як вважав, наприклад, німецький економіст і соціолог *В.Зомбарт*, який стверджував, що, "чим менш корисний предмет, тим більше підпорядкований він впливу моди". Модність і корисність тих або тих стандартів просто лежать у різних площинах: вони можуть зближуватися між собою чи збігатися, а можуть віддалятися один від одного.

У період панування певного модного стандарту прихильність до нього обґрунтовують не тільки естетичними мотивами ("ношу, тому що красиво"), а й практичними ("ношу, тому що зручно"), хоча насправді прихильність до стандарту може завдавати серйозної незручності. Та все ж, навіть незважаючи на явний дискомфорт, учасник моди в цей час суб'єктивно справді може відчувати "зручність" внаслідок тієї психологічної компенсації, що забезпечується "модністю" [3, с.22-23].

Отже, всі учасники моди як єдиної гри дотримуються одних і тих же стандартів, які означають одні й ті ж атрибутивні ("внутрішні") цінності. Але за цією ціннісною єдністю, приховується різноманіття. Вся маса учасників моди розділена ніби на різні команди приналежністю до різних глобальних товариств, до різних держав, релігійних і національних культур.

Існують ситуації, коли ігрова діяльність втрачає творчий складник і перетворюється на псевдогру. Псевдогра – це гра, що втратила творчу функцію, але зберегла комунікаційний складник ігрової форми. Псевдогра не володіє невимушеністю, добровільністю, навпаки, – вона є обов'язковою послідовністю конкретних дій. Ними є комунікаційні вербальні чи невербальні дії, позбавлені творчого змісту. Тому псевдогру можна визначити як нетворчу комунікаційну дію. Псевдоігри діляться на трудову повинність і ритуал [див.: 8, с.75-87].

Псевдогра – це трудова повинність, яка здійснюється під дією зовнішнього примусу (обов'язок, насильство). Наприклад персонал фірми зобов'язаний носити робочу форму. Але ця примусовість у діях зовсім не виключає можливості цього процесу бути об'єктом моди. Навпаки, в сучасному суспільстві є досить модним брендинг, який передбачає формування фірмового стилю, що є обов'язковим для персоналу.

Ігровою формою є також презентація реципієнтам будь-якого смислу, коли пріоритет мають не слова, а невербальні дії, поведінка учасників. Презентаційна комунікація використовується не тільки в театрі, а й у масових святкуваннях і карнавалах, політичних

шоу і демонстраціях, у модних показах, виставках, аукціонах, рекламних кампаніях, але сферою її зародження були священні ритуали, палацові церемонії тощо.

Обрядовий ритуал наближається до гри-ілюзії, бо йому властива функція соціального самообману, згладження соціальних відмінностей і конфліктів, демонстрація солідарності та єдності (яких в реальному соціальному житті майже не існує). Його можна назвати “псевдогрою-ілюзією”, розігруються традиційні сюжети в заздалегідь заданих умовах [див.: 8, с.75-87].

Одним із ритуалів підвладних змінам моди є етикет. Це стандартна, стійка норма повсякденного спілкування людей, прийнята в цій культурі. При цьому передбачається, що ритуально-етикетна поведінка – лише формальна процедура, яка не розкриває справжніх почуттів і задумів учасників.

Ритуально-етикетні норми відіграють велику роль у культурному спілкуванні. Феномен такту є ритуалізація повсякденності. На відміну від обрядових ритуалів повсякденний етикет є подібним до “псевдоігрового-маскараду”.

Отже, напрошуються два висновки:

1. Псевдогра – це створений суспільством комунікативний засіб для збереження та передачі в часі значущих смислів; це дуже важливий елемент соціальної пам’яті, який діє на всіх стадіях розвитку культури – від археокультури до постнеокультури.

2. Псевдогра – це двостороння гра, що має діалогову комунікативну форму, є першоджерелом найважливіших культурних смислів [див.: 8, с.75-87].

Людина, виходячи з непомірного прагнення до значущості, або через честолюбство, може грати роль “героя” і навіть пожертвувати цьому ідолу майно і життя. Істинне ж самовідчуття прагне виключити будь-яку переоцінку себе. Воно уникає непотрібної ілюзорності існування (самоілюзії, самообману), що може поставати і діяти, з одного боку, у вигляді ідола-Я і ролі-ідола, а з іншого боку, водночас – у вигляді страху-Я і ролі-захисту. Егоцентричні самоілюзії перешкоджають доступу до дійсності, а отже, самореалізації.

Світ гри пом’якшує феномен домінування, прагнення до переваги однієї людини над іншими, вводячи процес його реалізації в культурні форми. Справедливість перемоги чемпіона визнається (легітимізується) всіма, якщо вона здобута на основі правил гри, “в чесній боротьбі”. Цей факт підтверджує думка про те, що гра є культурно-історичним феноменом і, що кордони трансцендентних світів – це лиш умовні обмеження [див.: 7].

Досить тісно з грою пов’язане поняття виграшу. В одиночній грі досягти мети гри ще не означає виграти. Це поняття з’являється лише тоді, коли в грі є противник [див.: 9, с.60]. Виграшем у сфері моди для дизайнерів є успіх їхніх трендів, а для споживачів – визнання їхньої “модності” іншими.

Виграти означає піднятися у результаті гри. Та це умовне підвищення (визнання) має схильність розростатися до ілюзії верховенства загалом. І тим самим виграється щось більше, ніж тільки перемога у грі. Виграється шана, набувається імідж.

У грі моди гравець тішить себе ілюзією, що він може розрахувати найближчі тенденції ринку. Підбір предметів моди за власними смаковими уподобаннями зазвичай є грою самовираження: прагнення проявити свої найкращі якості та отримати позитивну оцінку оточуючих. І справді, ще з дитячих років однією з найсильніших спонукальних причин до вдосконалення самого себе, постає бажання похвали і почестей як нагороди за свою перевагу. Люди роблять компліменти одне одному, іноді навіть хвалять самих себе. Шукають гідного визнання за свою доброчесність. Бажають отримати задоволення, коли щось добре ними зроблено. Зроблено добре – значить зроблено краще за інших. Стати

першим – означає виявитися першим, показати себе першим. Щоб отримати доказ своєї переваги, потрібне суперництво, змагання [див.: 9, с.65].

Керуючись прагненням до схвалення власних учинків іншими, людина намагається жити так, ніби розіграє обрану роль (образ “героя”). Така “гра в життя” можлива тому, що ми вміємо подивитися на себе, ніби, “чужими очима”. При цьому людина перетворюється то в “автора”, то в “героя” своїх учинків [див.: 5].

Наївність тут полягає в довірливості до “інших”, адже, граючи таку роль, людина вважає, що “інші” є вищою інстанцією, котрій такий “герой” некритично довіряє себе. Йому важливі лише слава чи любов, яку він розраховує здобути від інших.

“Герой” живе так, ніби своїми вчинками сам про себе пише оповідання (точніше, уявляє, як про нього будуть розповідати інші, або як вони слухатимуть його розповідь про себе). Якщо такого “героя” позбавити можливості бути побаченим, або почутим іншими людьми, його авантюризм випарується, тому що без “інших” вона позбавлена смислу.

Важлива відмінність гри, якою захоплюється свідомість такого “героя”, від справжнього життя полягає в тому, що в житті, на відміну від гри чи літературного твору, не буває “завершених сюжетів”, остаточних підсумків, епілогів. Людина, котра живе дійсністю, завжди націлена на майбутнє, можливе, але не визначене, як у книзі, в якій “уже є” кінець, коли ми її тільки починаємо читати. Якщо ж людина “грає життя”, для неї в принципі життя виглядає вже завершеним і увінчаним (славою, любов’ю, героїчною смертю, пам’яттю нащадків і т.д.). “Авантюрний герой” в уяві ніби бачить своє життя відсторонено (в цілому) й оцінює його, захоплюючись естетичним переживанням. Він живе у мрії, але мрія його не вільна, не самостійна, а пасивна, вона нав’язана вже готовими модними образами “героїв”, вона вже оформлена й завершена, а не народжується з реальних життєвих ситуацій.

Отже, людина у своїх діях не може водночас націлюватися на життєво важливу “суть справи” і на зовнішню ефектність (“грати роль героя”). Хоча ці два моменти нерідко перетинаються, чергуються між собою: людина здійснює вчинок із розрахунку на його сприйняття “іншими”, – але все ж вони не збігаються в одній і тій самій миті існування. Інакше кажучи, “здійснення серйозних учинків життя” і “гра в життя” часто є подібними, але за змістом кардинально відрізняються один від одного [див.: 5]. Саме у грі відбувається створення суб’єктом самого себе пропорційно зі смислом буття в конкретній ситуації живої зустрічі з ним, актуально й безпосередньо, тут і зараз. Гра наближає людину до буття, ріднить їх. Гра – це співучасть у бутті, визнання власного смислу події та включення в контекст ситуації на рівних [див.: 4, с.60-80].

Отже, гра відображає буття. Вона проявляє те, на чому і всередині чого людина засновує своє буття. Тому гра є способом розуміння буття людиною і водночас – способом самоінтерпретації буття. Саме у грі людина і буття існують як партнери, відбувається єднання без поглинання, взаємопроникнення без підпорядкування чи знищення. Гра – це буття один з одним і один для одного. У грі відбувається зустріч вільної волі людини і певного плану, задуму буття, символічна реалізація одного з можливих світів. Гра розриває кордон локального буття і дає можливість подолання будь-яких меж і прилучення до абсолютного буття [див.: 4, с.60-80].

Ставлення у грі індивіда до навколишнього світу поділяється на полярні образи дій. З одного боку, на роль ідола, на “цільову програму”, до якої прагнуть і якої домагаються, а з іншого боку, на роль захисту, тобто на таку ситуацію, якої прагнуть уникнути, оскільки вона лякає своєю небезпечністю [див.: 6]. Аналізуючи індивідуальний смак підбору предметів моди, особливо одягу, можна дійти висновку

про закладену в них “цільову програму”. Адже смакові уподобання відіграють ключову роль при формуванні та вираженні, як ролі-ідола так і ролі-захисту.

Окремі люди цілком усвідомлено добирають собі такий одяг, який відповідає їхньому ідеалу, проте більшість людей роблять це абсолютно несвідомо. Ідеалом може слугувати певна особистість: подруга, кумир, шанований вчитель, політичний діяч-ідол чи політична партія.

Підбір згідно зі смаковими уподобаннями предметів моди слугує певним вираженням наявних досягнень людини (статусу) та її прагнень. *М.Люшер* переконує, що навіть за самою стилістикою одягу можна відрізнити службовця торгівлі від інтелектуала, графіка від електрика, домогосподарку від прибиральниці, перукаря від учителя, тому що як цінність їхнього одягу, так і спрямованість його стилю абсолютно різні [див.: 6].

Важливими чинниками “модної гри” є ціннісні орієнтації та мотиви, пов’язані з участю в моді, істотно розрізняються між собою на цьому денотативному рівні. Для одних учасників моди важливо виділитися з маси, для інших – злитися з нею. Одні висловлюють своєю участю прихильність естетичним цінностям, інші – практичним. За допомогою участі в моді одні люди прагнуть висловити свій демократизм, інші – свою елітарність. Серед ціннісних орієнтацій (і відповідно, мотивів) учасників моди – підвищення привабливості свого Я, приналежність (реальну чи бажану) до соціальних груп, які володіють високим статусом або престижем і т.д. Зміст цих “зовнішніх” цінностей моди визначається різними обставинами: основними соціальними інститутами, соціальною структурою, способом життя суспільства, традиціями і т.д. [див.: 3, с.23-24].

Висновок. Присутність елементів гри у моді спричинена вічними прагненнями людей до наслідування та імітації, до перемоги у змагальній боротьбі, до особистого самоствердження, самовизначення та самовираження. Дослідження специфіки присутності “гри у моді” заслуговує на більш пильну увагу науковців, адже це дасть змогу виявити певні закономірності цього процесу та його впливу на соціокультурний розвиток людства.

Література

- 1.Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть /Ж.Бодрийяр. – М.: Добросвет, 2000 – 387с.
- 2.Гадамер Г.-Г. Истина і метод /Г.-Г. Гадамер. – К.: Юніверс, 2000. – Т.1. – 464 с.
- 3.Гофман А.Б. Мода и люди. Новая теория моды и модного поведения /А.Б.Гофман. – М., 1994. – 160 с.
- 4.Гурин С.П. Маргинальная антропология /С.П.Гурин. – Саратов, 2000. – 410с.
- 5.Демидов А.Б. Феномены человеческого бытия /А.Б.Демидов. – Минск: Экономпресс, 1999. – 180 с.
- 6.Люшер М. Сигналы личности: ролевые игры и их мотивы /М.Люшер. – Воронеж: НПО “МОДЭК”, 1995. – 176с
- 7.Минюшев Ф.И. Социальная антропология: [курс лекций] /Ф.И.Минюшев. – М.: Международный Университет Бизнеса и Управления, 1997. – 192с.
- 8.Соколов А.В. Общая теория социальной коммуникации: [уч. пособ.] /А.В.Соколов – СПб.: Изд-во Михайлова В.А., 2002. – 461 с.
- 9.Хейзинга Й. Homo Ludens; Статьи по истории культуры /Й.Хейзинга; [пер., сост. и вступ. ст. Д.В.ильвестрова; Коммент. Д.Э.Харитоновича]. – М.: Прогресс-Традиция, 1997. – 416 с.

Summary

Sylchuk S. Play Elements of Fashion. In the article the elements of the main kinds of a play in fashion are discovered. The peculiarities of play features, expressed in values and motives of the creator and consumers of the objects of fashion, are investigated. It is determined that the existence of the heuristic element, characteristic of the play, stimulates constant changes of fashion objects and standards. **Keywords:** play, fashion, standard, ritual, communication, text, image, illusion.

ЕКОЛОГІЧНА КУЛЬТУРА: АСПЕКТИ СТАНОВЛЕННЯ ТА РОЗВИТКУ

Досліджується проблема розвитку екологічної культури суспільства, що трактується як засіб, форма і результат творчої діяльності людини в процесі засвоєння, використання та перетворення природного середовища. Ключові слова: культура, природа, екологічна культура, людина, екологія.

Нерозривність зв'язків людей з природою існувала завжди, і люди інтуїтивно відчували її в минулому навіть більшою мірою, ніж тепер, коли ми часто відгороджені від природи техносистемами та іншими штучними пристроями, спрямованими на підвищення комфортності побуту. Незважаючи на це, ніколи ще потреба в єдності людини з природою не була настільки органічною, як тепер, оскільки вперше стан природного середовища став величиною, похідною від діяльності, й отже, безпосередньо залежить віднині від рівня культури людей і рівня їхньої моральності. Ось чому цілком правомірно досліджувати природне середовище в його натуральному стані як продовження культури, включене в систему соціальних цінностей, а не просто як існуюче саме собою, незалежне від людей.

Мета статті – дослідження розвитку екологічної культури, яка повинна ввійти в культуру всіх людських стосунків, показати, що екологічна культура є певним джерелом гармонізуючого впливу і на соціальне життя, і на психіку людини, і, як наслідок, на взаємини людини і природи.

Культура як тема обговорення припускає ряд очевидних інтерпретацій. Так, здається очевидним, що звиток буде сприяти розумінню екологічних проблем. Відповідно потрібно обговорювати, які саме цінності культури найбільшою мірою сприятимуть зростанню розуміння екологічних потреб людського роду, і як ці цінності поширювати. “Звичайно, – пише *В.Межуєв*, – культуру виокремлюють як особливу галузь дійсності передусім стосовно природи. У цьому розумінні відмінність між природою і культурою є вихідною для всіх традиційних уявлень про культуру, що мали місце в історії суспільної думки” [5, с.105]. Але обговорення теми “Екологія і культура”, звичайно ж, не зводиться лише до цього. Поняття “природа” формується історично і є суспільним, духовно-практичним утворенням. Вона відображає соціально-історичне, предметно практичне узагальнення об'єктивної реальності за допомогою життєдіяльності роду [див.: 7, с.43].

Як відомо, слово “культура” має в якості вихідного латинське “culere”, що означало і обробляти (землю), і удосконалювати, і поважати. Усі відтінки пізнішого вживання слова “культура” збереглися; але цікаво, що спочатку культура означала зміну природи в інтересах людини, точніше, обробіток землі. І паралельно виникає метафора “cultura animi”, використана *Цицероном*, – “культура (удосконалення) душі”, “духовна культура”. Такі дослідники як, наприклад, *В.Іванов*, *М.Межуєв*, *В.Табачковський*, відносять до сфери культури окремі способи організації та розвитку людської життєдіяльності, представлені в продуктах матеріальної та духовної праці, в системі соціальних норм і настанов, у духовних цінностях, у сукупності ставлення людини до природи, до інших людей, до себе самої.

В сучасних cultural studies поступово формулюється обґрунтування уявлення про культуру як відповідну форму людських взаємин, упредметненої ціннісно. Культура в такому розумінні – вираження людських взаємин у предметах, учинках, словах, яким

люди надають значення, смислу, цінності. Це не вичерпне визначення, проте воно вказує на важливу сторону культури, можливо, найважливішу, пов'язану з екологією. Адже ставлення людей до природи є перетворюючою формою їхніх взаємозв'язків. Відповідно, культура людей включає в себе їхнє ставлення до природи загалом, і до живої природи зокрема. Єдність людини з природою робить можливим існування культури, знаходить своє вираження в процесі праці. Однак ця єдність стає джерелом виникнення та розвитку культури лише в тому випадку, коли вона набуває характеру не природної, а суспільної єдності, тобто реалізується в процесі суспільної праці.

В культурі представлена суспільна сторона ставлення людини до природи, суспільна форма привласнення нею природи як зовнішньої, так і своєї власної, поступово виникає, формується та розвивається впродовж історії.

Культура – це не тільки показник універсальності та свободи людини, але такою ж мірою показник її відповідальності перед світом. Причому в тенденції закономірність така: чим більше людська діяльність стає універсальною і вільною стосовно зовнішнього світу, тим більше виростає відповідальність людини перед природою [7, с.69]. В методологічному плані важливо, що предметом екології є ставлення до природи як до середовища мешкання живих істот і взаємозв'язок між ними. Звернімо увагу на сутність феноменів культури: зв'язок між ними – це зв'язок між їхніми значеннями. Суть феноменів культури у тому, що вони мають значення для людей, а це, у свою чергу, поступово перетворюється в знак. Так, у пострадянському суспільстві власний автомобіль – не тільки засіб пересування, не тільки розкіш (він може виступати і в цій функції), але й знак суспільного становища. Повністю зміщуючись у простір культури, речі стають знаками. У крайньому випадку – це річ, яку виставили в музеї; там вона знак самої себе.

Отже, в культурі уречевлюються, упредметнюються взаємини між людьми. Чи має це стосунок до екології? Прямий. Візьмемо для прикладу національні парки. Національний парк – і частина природи, і частина культури. Він – знак природи, якою вона була. Подібне твердження може здатися песимістичним або парадоксальним, але, по суті, воно справедливе. Часто наводиться відоме твердження *І.Канта*, що культура виражає здатність людини ставити мету. В чому ж смисл кантівської постановки проблеми культури в її зв'язку з природою? За *І.Кантом*, людина є на Землі “останньою метою природи”, а природа – “матерією всіх її цілей” [3, с.462]. Якщо людина кінцева мета природи, то в неї, з погляду *І.Канта*, повинно бути “щось” створене природою, що вступаючи у зв'язок із зовнішнім середовищем і внутрішньою природною організацією людини, повинно тим самим сприяти утвердженню її як цілі. Цим “щось” може бути або “навмисне благодіяння природи”, чи “придатність і уміння людини ставити і здійснювати всі можливі цілі, за допомогою яких природа могла б бути використана людиною. Першою метою природи було б щастя, а другою – культура людини” [3, с.464].

Взаємодія людини з природою завжди була способом її виживання та розвитку. Єдність і боротьба, протистояння і гармонія, перетворення і споглядання – ці суперечливі відношення втілювались у взаємозв'язку природного й штучного світів і зазнали значних змін, які відображають рівень людського розвитку.

Екологічна ситуація, що загострилась у XX столітті, поставила питання про взаємодію природи і культури в іншу площину, ніж воно трактувалось і розв'язувалось історично. Це пов'язано перш за все з тим, що радикально змінюється співвідношення природного і штучного в результаті того, що зросла технічна потужність людства і перехід його на глобальний рівень взаємодії з природним середовищем.

Зміна орієнтацій діяльності пов'язана з докорінною перебудовою світосприйняття, перш за все тієї шкали цінностей, яка вкорінилась у свідомості людей під впливом протистояння людини і природи. Іншими словами,

передбачаються ґрунтовні зміни цінностей як матеріальної, так і духовної культури, а також формування нової – екологічної – культури.

За своєю масштабністю, складністю цей перехід цілком може бути кваліфікований як революційний в історії суспільства. Такий перехід до екологічно зорієнтованої культури є закономірним і він був підготовлений усією людською історією. Бо людина набула навичок культури всупереч природі, не тому, що постійно перебувала в боротьбі з нею. Протистояння людини природі – лиш один бік суперечності. Джерелом людської культури завжди було те, що людина перебувала в гармонії з природою, вчилась у неї розумінню властивих їй явищ, законів, утілюючи їх в матеріальні та духовні цінності.

Термін “екологічна культура” з’явився в 20-х роках ХХ століття у працях американської школи “культурної екології” для позначення сукупності відповідних екокультурних норм (“заборон”, “дозволів”). Екологічна культура, як відзначає *О.Салтовський* – це “певна програма, упредметнена в діяльності, на основі якої суб’єкт природокористування будує свій історично конкретний процес взаємодії з природою” [6, с.144]. Як відзначає *В.Крисаченко*, екологічна культура є цілевизначаючою діяльністю людини (включаючи і наслідки такої діяльності), спрямованою на організацію і трансформацію природного світу (об’єктів і процесів) відповідно до власних потреб і намірів [див.: 4, с.14]. Екологічна культура – це такий напрям людської діяльності та мислення, від якого істотно залежать нормальне існування сучасної цивілізації, її сталий розвиток у майбутньому. Екологічну культуру потрібно вивчати з двох сторін: по-перше, як сукупність певних дій, технологій освоєння людиною природи, які забезпечують принаймні стійку рівновагу в системі “людина-довкілля”; по-друге, – як теоретична галузь знань про місце людини в біосфері як істоти діяльної, що організовує її структурні та функціональні блоки, як дедалі зростаючого у своїх можливостях чинника регуляції стану біосфери [4, с. 9].

Екологічна культура звернена до двох світів – природного довкілля та внутрішнього світу людини. Своїми цілями вона спрямована на створення бажаного устрою чи ладу в природі. Екологічна культура спрямована на подолання власної обмеженості людини як природної істоти (біологічного виду) щодо пристосування в біосфері в умовах постійної конкуренції з боку тих або тих форм живої речовини.

Г.Гегель називав культуру засобом піднесення індивіда, особливо його мислення, до загальності, духовного подолання своєї скінченності. У цьому смисловому значенні екологічна культура постає як засіб піднесення природності людського буття до надприродності, вивищення однієї з форм живої речовини – людини розумної – до чинника, що організовує природний світ [4]. Взаємозв’язок природи і суспільства в останній час настільки зріс, що жодне соціальне явище не може бути тепер коректно потрактоване без співвідношення його з природними умовами в плані позитивного чи негативного впливу на них. Мабуть, ніколи ще за всю історію люди не перебували у такій міцній залежності від стану своєї культури, як у даний час. Культура – це вияв свідомої діяльності як правильно зрозумілої та практично засвоєної людьми доконечності. Екологічна ситуація висуває нові вимоги: всі сторони соціального життя повинні бути підпорядковані одному головному завданню – зберегти природне середовище як незамінну умову людського розвитку.

Отже, на зміну теперішній парадигмі соціального буття, згідно з якою суспільство зберегло й розвивало себе шляхом безперервної зміни природного середовища, приходить нова: засобом збереження суспільства стає не стільки орієнтація на тотальну зміну природи, скільки забезпечення поєднання з нею всіх напрямів людської діяльності.

Певною мірою це нова функція культури. Якщо раніше культура була переважно способом відокремлення людей від природи і трактувалась у теорії як відмітна ознака виявлення соціальності, то тепер культура повинна стати способом воз’єднання

суспільства і природи на основі більш адекватного розуміння природного середовища. Це завдання й повинна розв'язати екологічна культура. Якщо в цілому культура – це сукупність матеріальних і духовних цінностей, а також способів людської діяльності, що забезпечує суспільний поступ, то екологічна культура – забезпечення поступу суспільства в його єдності з природним середовищем. Якщо в цілому культура відображає міру подолання людиною природного первня шляхом його пізнання й освоєння, то екологічна культура зумовлює відповідність соціальної діяльності та законів природної цілісності. Екологічна культура включає в себе екологічні знання, безпечну чи навіть сприятливу для природної рівноваги технологію діяльності, норми і цінності, навички поведінки, споглядання та почуття, й поширюється на всю систему діяльності людей.

Екологізація поширюється на всю культуру сучасного суспільства. Тим самим культура дедалі більшою мірою перетворюється із засобу відокремлення на засіб єднання суспільства і природи. Завдання гармонізації суспільства з природою повинно ввійти в самовизначення культури як важливої умови забезпечення соціального поступу. Зрозуміло, що культура людей повинна стати іншою, ніж та, яка склалася в ході розвитку соціальної системи до виникнення екологічної кризи. Загальною ознакою нової культури має стати взаємопроникнення соціального і природного первнів, підпорядковане завданню їх взаємного збереження.

Новий тип культури – екологічна культура – має якісно інші цінності, моральні принципи, світоглядні настанови, гуманістичні ідеали. Вона характеризує спрямованість людської діяльності на збереження природних умов життя. Водночас екологічна культура визначає ступінь розвитку людської свободи стосовно природної доконечності шляхом пізнання екологічних законів і перебудови всієї людської діяльності на їх основі. При цьому спільність людської діяльності із законами розвитку природної цілісності сприяє розкриттю універсальних, істотних характеристик людського світу, розвитку людини як унікальної істоти.

У системі цінностей екологічної культури перевага надається не традиційним для суспільства споживацьким цінностям, а природним чинникам, які становлять умови життя і розвитку людей. У кінцевому результаті це теж споживацькі цінності, оскільки здоров'я і життя людей тепер залежать від підтримки ними природних умов свого буття, але цінності вже іншого, більш високого порядку, які в силу своєї загальності є основними засобами безкорисливо-естетичного сприйняття світу.

Єдність із природою дозволяє ставитися до неї як до самоцінності, з повагою до її власних законів, до її таємниць. Ставлення до природи як до самоцінності культивує вищі й тонші вияви людської суб'єктивності, дає можливість найбільш повного – універсального – розвитку людини. Чим більше розвивається світ людини, тим більше включається природа в специфічно культурне буття, стає умовою і чинником власне людського розвитку. Людське ставлення до природи, що виражає суть екологічної культури, протистоїть людській обмеженості, формує властивість порівнювати своє існування, свої потреби з природними можливостями. Людське ставлення до природи – це вираження любові, а разом з тим – безкорисливості та самозречення, що не є тягарем, а навпаки, освітлює життя людини іншим – вищим, духовним смыслом.

“Культура, – пише В.Межуев, – являє собою діяльнісно-практичну єдність людини з природою і суспільством, визначений спосіб її природного та соціального детермінованого діяльного існування” [5, с.101]. Культура є тим моментом діяльності, який забезпечує розвиток людського в людині, що виокремлює людину з природи й утверджує її як природно-історичну істоту. Культура – своєрідна міра співвідношення “людського” в природі та “природного” в людині, критерій їх гармонійного узгодження та єдності.

У сфері матеріальної і духовної культури природа є об'єктивною основою людського існування, передумовою фізичної організації людини. Вона є матеріалом і знаряддям праці, чуттєво-предметної діяльності, за допомогою якої матеріалізуються виробничі стосунки людей, життєвим елементом доцільної діяльності, об'єктом знання та пізнання.

Людина, перетворюючи природу за допомогою практики, проявляє її об'єктивні характеристики в якості предметно-чуттєвих станів самої практики. Отже, людина засвоює зовнішню природу, відтворює своє індивідуальне буття, створює матеріальний і духовний світ суспільної культури й утверджує себе як природна і суспільна істота.

Культура не тільки відрізняється від природи, а й припускає її, перебуває з нею у певному взаємовідношенні. Природа, передуючи культурі в часі, є постійною і неодмінною умовою її наступного існування та розвитку.

Х.Дельгадо, відомий у 60-70-і роки ХХ століття нейрофізіолог висунув тезу: "Людина колись використала свій інтелект, щоб вона не мокла під дощем, не мерзла після заходу сонця, не стала жертвою голодних хижаків. Тепер вона може добитися своєї психологічної свободи... Мозок сам може навчитися розумно реконструювати свою структуру, свої функції. І для майбутнього людства вищою мірою важливо, щоб ми до цього прийшли" [2, с.240]. Думається, це такою ж мірою екологічна, біотехнічна і культурна проблема. Людина в основі своїй – частина природи (морфологічно, фізіологічно, біологічно), і навіть можливо, що реалізація біоінженерних способів змін її буття повинна стати полем найбільш повного взаємопроникнення екології і культури.

На перехресті досліджень проблем екології і культури постало дуже важливе твердження, сформульоване *В.Вернадським*, про те, що *Homo sapiens* не є довершеним створінням. Він є проміжною ланкою в ланцюгу істот, які мають минуле і, звичайно ж, майбутнє. Але як це може статись? Адже "з моменту припинення дії природного добору повинна була зупинитись і біологічна еволюція людини. Це, без сумніву, і відбулося близько 50000 років тому" [1, с.299]. При цьому він як і значна частина дослідників еволюції, залишив поза полем зору статевий добір, який *Ч.Дарвін* вважав найважливішим чинником походження людини. Можливо, що статевий добір лежить у першооснові зародження та формування культури. Статевий добір не тільки стимулює вияв продуктивних творчих можливостей індивіда, він слугує джерелом символічних форм поведінки, а отже, й важливим чинником розвитку культури. Знак і статевий добір глибинно взаємозв'язані, й отже, взаємозв'язаними є біологічні сторони походження людського роду та походження культури.

Висновок. Отже, очевидно, що екологічна культура означає спроможність суспільства до такого системного використання наукових знань, яке дозволяє співвіднести природне і соціальне в плані їх найбільшого поєднання. Екологічна культура означає спроможність і готовність людей зрозуміти неодмінність пріоритету природних вимог стосовно соціальних, враховуючи їх особливу важливість для збереження життя людей. Нарешті, екологічна культура означає спроможність людей до такої організації своєї діяльності, щоб ураховувались інтереси наступних поколінь. Отже, екологічна культура є найважливішою умовою самозбереження людства.

Література

1. Быстров А. П. Прошлое, настоящее и будущее человека /А. П.Быстров. – Л., 1957. – 350 с.
2. Дельгадо Х. Конструировать человека /Х.Дельгадо //Диалоги. – М., 1975. – 370 с.
3. Кант И. Критика способности суждения. Сочинение: в 6 т. /И.Кант. – М., 1966. – Т. 5. – 367 с.
4. Крисаченко В. С. Екологічна культура: теорія і практика /В.С.Крисаченко. – К.: Заповіт, 1996.- 352 с.
5. Межуев В. М. Культура и история /В.М.Межуев. – М.: Политиздат, 1974. – 199 с.
6. Салтовський О.І. Основи соціальної екології: курс лекцій /О.І.Салтовський. – К.: МАУП, 1997. – 168 с.
7. Тарасенко Н. Ф. Природа, технология, культура. Философско-мировоззренческий анализ /Н.Ф.Тарасенко. – К.: Наукова думка, 1985 – 255 с.

Summary

Lakusha N. Ecological Culture: Aspects of Formation and Development. Problems of development of ecological culture of a society are considered in the article Thus the ecological culture is defined as means, the form and result of creative activity of the person during learning, use an transformation of an environment. Keywords: Culture, the nature, ecological culture, the person, ecology.

РОЛЬ СИНТЕТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ В РОЗУМІННІ КУЛЬТУРИ

З'ясовується роль синтетичної філософії в поясненні та розумінні культури. Явища культури досліджуються в системі синтезу філософського, наукового, релігійного та суспільного знання. Ключові слова: культура, синтетична філософія, багатофакторність, актуалізація.

Актуальність теми дослідження пов'язана з пошуками нових підходів і методів аналізу культури, визначенням найбільш адекватних і ефективних способів її пояснення та розуміння в контексті філософського вчення. Намагання розглянути культуру поза межами людського існування й, особливо, поза межами людського світогляду неминуче призводить до втрати орієнтирів, заперечення самої суті культурологічного знання. Дослідження культури крізь призму синтетичності ціннісно-сміслових, духовно-етичних, науково-методологічних і філософсько-гносеологічних позицій дозволяє звернути увагу на досі приховані моменти і непомітні ракурси існування та функціонування власне самого культурного світогляду. Дослідження з позицій синтетичної філософії – лиш один із можливих методів пояснення культури як вищої сфери теоретичної та практичної взаємодії людини зі світом.

Метою дослідження є встановлення поліваріантності поглядів на тлумачення основних і загальних принципів культури, викриття різнопланових досягнень її первинного значення за допомогою синтетичної філософії як специфічного світоглядного уявлення цілісності та єдності знання про світ і феномени у ньому. **Завдання**, що випливає з означеної мети, зводиться до пошуку значущості та ролі синтетичної філософії в розгерметизації та поясненні унікальності й однорідності (у багатоаспектному вияві) культури, яка є креативною та продуктивною здатністю людини пристосовуватися до навколишнього середовища та намагатись його пояснити.

Дослідження та вивчення культури як вищого соціально організованого явища, як духовного простору існування людини, як різновекторного спрямування на підставі здобуття досвіду й творення знання, як феномена, породженого людством, визначає певні важливі корекції та інтерпретації щодо розуміння та пояснення цього явища. По-перше, це розуміння ціннісного потенціалу і духовного вияву культури, яке сприяє позитивному застосуванню культурних феноменів. По-друге, тлумачення сутнісного та смислового підґрунтя культурного знання з метою адекватного пристосування власного життя (сповненого причиново-наслідковими зв'язками) до вже наявного культурного процесу. По-третє, це уможливлення вловити тонкощі міжкультурного діалогу та позакультурного дискурсу на рівні об'єктивованого та цілісного знання.

Культура складна для вивчення через свою поліваріантність, трансперсональність, міждисциплінарність і маргінальність. Накопичення інформативного знання та формування нових світоглядних позицій і смислових просторів змусили культуру змінювати власну формальну специфіку та ціннісне спрямування. Культура, вдосконалюючись, змінювалася. Вона накопичувала знання про світ після спрямованого освоєння його людиною та намаганням перетворити на свій манер.

Теоретично ґрунтовне пояснення та глибинне осмислення культури неможливе, навіть її всебічне тлумачення може бути хибним і відносним, якщо воно здійснюватиметься винятково в науковому чи філософському аспектах окремо. Про

значення синтетичного розуміння культури писали і вчені, і філософи, які добачали справжнє освоєння цього об'єкта лише в синтезі його ознак і проявів, у синтетичному погляді (цілісному та узагальненому) на сутнісне й змістовне підґрунтя культури.

Культура є вищою сферою духовно-інтелектуального розвитку й становлення людини як окремої свідомої істоти серед сукупності таких самих істот, які разом утворюють великий життєздатний організм – суспільство. Час виникнення цього явища не можна чітко визначити, як і встановити його детермінацію певними географічними, релігійними і соціальними чинниками. Культура постає суперечливим феноменом, який розвивається за законами діалектики матеріального і духовного, інтелектуального і морального, практичного та ідеального в природі людини і суспільства.

Спершу слово «культура» використовувалося для позначення обов'язкових і неодмінних дій, спрямованих на отримання засобів існування. Перейшовши до сфери теоретичного його трактування, виявлення його метафізичного змісту, поняття “культура” зберегло первісне своє значення «виращування». Проте змінився предмет культивування і засоби «плекання» [див.: 1; 2].

Найважливішою цінністю культури є те, що вона робить людину людиною, виокремлюючи її з навколишнього світу як унікально сформовану частину буття. Культура – це, перш за все, творчий процес виявлення засобів самоусвідомлення та самостановлення. Культура постійно твориться – кожним новим поколінням, кожною людиною і людством у цілому. Це – і процес, і результат життєдіяльності людини. Культура – живий організм, який має свої закони функціонування та відносно незалежне буття, що визначається внутрішніми закономірностями виникнення та протікання творчих процесів. Тому, розмірковуючи над істотними характеристиками культури, які зумовлюють її визначення, треба мати на увазі, що буття культури обов'язково відповідає на три головні запитання, які й вирізняють людську діяльність як предметну, осмислену, цілеспрямовану: “що”? “як”? і “для чого”?

Людина в культурі створює, так би мовити, другу природу, яка допомагає їй пристосуватися спочатку до першої природи, потім – до світу, до інших людей і, нарешті, – до самої себе (“хто я?”). Створивши культуру як систему штучних засобів для життя у світі, в суспільстві, з людьми, в гармонії з собою, людина ставить її між собою і природою, між собою і світом, між собою та іншими людьми. Так виникає і накопичується матеріальна культура, розвивається діяльність у вигляді виробництва, мистецтва, спорту, релігії, науки, моди, формуються цінності, норми, етикет і т.ін.

Культура, що знаходить свій вияв у створенні фізичних, інструментальних, соціальних, психологічних засобів пристосування людини, позначає те, як людина упредметнює себе, свої сили, розкриває свої людські якості у взаємодії зі світом. Культура є самоцінністю. Розуміти феномен культурного без співвіднесення з важливим, неодмінним, цінним неможливо. Поняття “культурний” набуло статусу вищого, схвального, позитивного опису людських якостей. Отже, культура є ціннісно наповненою системою людського ставлення до світу, природи, інших людей, себе самого. Важливою функцією культури є створення цінності, спрямованості людського буття до досконалості, до розкриття людської природи в її духовному розумінні.

Неодмінним аспектом розуміння буття культури є аксіологічний, ціннісний. Цінність – це те, що додається до матеріального буття предмета, що надає йому значущості та смислу. В онтологічному значенні можна долучити до культури все, що створене людиною. В аксіологічному – все це створене оцінюється через людину, через ціннісний, людський смисл [див.: 1]. Цінність культури виявляється і в поліваріантному розумінні її значення та багатомірному використанні для кожної

людини окремо. Тобто кожен може побачити і знайти в культурі щось власне, кожен може визначити її зміст особисто, оцінити по-своєму.

Отже, термін “культура” в початковому його тлумаченні не позначав якогось особливого предмета, стану чи змісту. Він був пов’язаний з уявленнями про дію, зусилля, спрямовані на дію чогось, а тому вживався з певним доповненням, позначаючи завжди культуру чогось: культуру землеробства (агрокультуру, за Цицероном), культуру духу, культуру розуму тощо. Пізніше культуру стали розуміти як “людяність”, що виокремлює людину з природи, варварського стану. Цим цінність та інтерес до її змісту і смислу піднявся на вищий щабель, означивши низку важливих людинотворчих засобів і дій. Культура стала міркою, що розрізняє людей за етичними та естетичними ознаками і співвідносить їх між собою в уявленні ідеалізованого позитивно спрямованого взірця задля прагнення досягти його.

Тепер про зміст поняття синтетичної філософії. Завданням філософії здавна було осягнення причиново-наслідкових зв’язків взаємодії людини зі світом. Людина намагалася пояснити навколишню дійсність, задаючи питання та розкриваючи проблеми в їхньому (світо-людському) співіснуванні. Розвиток і поглиблення знань про довкілля і про людину породжували нові запитання, що витісняли раніше поставлені, не перекреслюючи тим самим їхню важливість, влучність і дотепність. Проблематика філософського освоєння світу і людини сприяла становленню людського світогляду.

Поступове накопичення знань про світ і людину провокували філософію відокремити теоретико-онтологічний дискурс, як і абстрактно-гносеологічні пошуки, від конкретного виявлення питань, які вимагають наочного та практичного розв’язання. Так, сукупність усього знання, яким оперувала філософія, розділилася на наукові течії філософського спрямування, релігійні напрями, що виникали під егідою філософської думки, та езотеричні концепції, які претендували на звання філософських завдяки своїй метафізичній сутності. Важливим є сприйняття та з’ясування загального взаємозв’язку кожного спрямування якраз через сумірність з філософією та набуття свого первинного статусу на засадах “вічних” філософських питань (про світ, людину, їхню взаємодію).

Проблему синтетичної філософії намагався розв’язати *Герберт Спенсер* (1820-1903 рр.) у своїй головній праці “Система синтетичної філософії” (1860 р.). Засновник “першого” позитивізму не був, однак, прихильником того, що філософія є суто логічною системою. На противагу іншим позитивістам, він намагався створити синтетичну філософію (саме філософію, а не науку), яка змогла б поєднати досвідні дані всіх наук і сформулювати їхні загальні та спільні закономірності. На жаль, йому вдалося реалізувати лише частину задуманого, написавши й опублікувавши такі дослідження, як “Засновки психології”, “Засновки біології”, “Засновки соціології”.

Філософія, за Спенсером, це – максимально узагальнене знання законів явищ, і відрізняється вона від окремих наук лише кількісно, рівнем узагальнення знань. Вихідна позиція – поділ світу на пізнаваний і непізнаваний рівні. (Тут його філософія постає спрощеною модифікацією вчення Канта: пізнаване – “світ явищ”, непізнаване – “річ у собі”.) Наука здатна пізнати лише схожість, розбіжність, інші зв’язки почуттів, сприйняття, та все ж неспроможна заглибитися до їхньої суті. З цієї позиції “матерія, рух і сила лише символи невидимої реальності”. Непізнане у Спенсера займає місце “першопочаткової причини”, яку визнають і наука, і релігія [див.: 8, с.646].

Г.Спенсер намагався розкрити суть метафізичного пояснення розвитку світу, дійшовши висновку про вічний прогрес і вдосконалення не лише світу, а й Всесвіту [див.: 7, с.209]. Синтетичність філософії полягає в тому, що потрібно здійснювати пошук онтологічних засад і гносеологічних сентенцій у синтезі та взаємозв’язку

діалектичної єдності явищ зі світом видимого і невидимого. Навіть сприймаючи феномени навколишньої дійсності через наявні символічні та знакові образи, які є похідними від невидимої реалії, безумовно потрібно перевіряти і навіть зіставляти їх з уже наявними прикладами. Розвиток детермінований саме таким вічним пошуком через синтез і доповнення, виокремлення та заперечення. Філософська думка Спенсера подібна до античної ідеї “вічної боротьби протилежностей”, за допомогою якої Геракліт Ефеський намагався пояснити закономірність і гармонійність світу загалом.

Синтетичним є те, що створене на засадах узагальнення, тобто постає лише в сукупності й цілості. Специфіка поняття “синтетичне” виявляється в комплексі взаємодії, як правило, споріднених частин і образів, які означають загальність, утворюють єдність сприйняття різних виявів певного явища. Породжене синтезом, не завжди означає схожість, синонімічність, хоча є близьким до такого розуміння (особливо з погляду синтетичної мови, де відбувається заміщення кількох слів однакового змісту одним). У підході до розуміння “синтетичного” варто застосовувати діалектичний метод, який задає щонайменше дихотомічну визначеність осмислюваного об’єкта.

Завданням синтетичної філософії як особливого напрямку в дослідженні та поясненні світу, людини та їхньої взаємодії, є розкриття площини протилежностей, схожості, безвідносності для подальшого тлумачення та осягнення. Синтез методів і принципів наукового підходу з методами і принципами філософського підходу дає нову бінарну сприйнятливість у дослідженні, уможливлює взаємодоповнення, не заперечує і саме заперечення в їхній взаємодії. Але такий синтез вважатиметься неповним і приреченим на хибність пояснення. Якщо мова йде про синтез усіх пізнавальних підходів до вивчення та пояснення світу і феноменів у ньому, то обов’язково мають враховуватись уже наявні досвід і способи інтерпретації. Виокремлюючи лишень провідні думки в дослідженні, варто наголошувати на претензії у висновку релятивізму щодо уможливлення отриманого. Оскільки питання метафізики залишаються у сфері трансценденції та виявляються лишень абстрактними завданнями, які через свою загальність не можуть претендувати на конкретність і формальність, то й отримані знання не можуть визнаватись авторитетними і беззаперечними.

Серед основних проблем філософії проблема істинності знання та критеріїв визначення істини залишається чи не найголовнішою. Без твердого епістемологічного ґрунту філософській гносеології важко роз’яснити і верифікувати отримані знання як справжні, правдиві, істинні. Завжди залишається частка сумніву. Отже, проблемою синтетичної філософії є охоплення всього досвідного знання, синтез усіх принципів і детермінант у поясненні та вивченні світу загалом для представлення його в єдності та цілості. Синтетична філософія може постати як метод узагальнення й абстракції і водночас як конкретна методика зіставлення та розгерметизації сутнісного знання.

Використовуючи метафору “двох сторін медалі” як приклад діалектичної єдності протилежностей у зображенні дуальності світу та його розуміння, варто відзначити і невраховану аксіосферу цієї метафори – “медаль” постає в розумінні нагороди і похвали. Синтез означених об’єктів (“сторони” і “медаль”) дозволяє дійти висновку, що в цілісному розумінні неправильно робити поділ і якісне розмежування між “сторонами медалі”, адже кожна з них є частиною цілого – нагороди. Тут принцип синтетичності постає як вище якісно сформоване узагальнення суті та змісту об’єктів аналізу.

Нарешті варто звернутися до питання про місце культури в системі синтетичної філософії. Дослідження культури в історико-соціальній та духовно-мистецькій сферах дало можливість з’ясувати основні проблеми і питання, що супроводжували розуміння культури упродовж усього історичного поступу людства. “Культура – це система

надбіологічних програм людської діяльності, що історично розвиваються, поведінки та комунікації, які є умовою репродукції та зміни соціального життя в усіх основних проявах” [4, с.527]. Нагадаємо, що слово “культура” – латинського походження, яке буквально означало обробку, догляд, поліпшення, обробіток. Уперше таке розуміння було зафіксоване в праці Марка Порція Катона “De agri cultura” (III ст. до н.е.), присвяченій турботам землевласника, який обробляв землю з використанням рабської праці. Турботи відповідали духові часу, тому автор рекомендував утримувати рабів, завантажувати їх роботою понад міру, щоб утримати від крадіжок і легковажних занять. Землевласнику (і рабовласнику) радилося бути скупим і обачним, не впадати в надмірності й нікому не довіряти [див.: 1; 2].

Значення слова “культура” як “землеробства” віджило. Ще римські вчені Варрон і Колумелла (I ст. до н.е.) вкладали в нього ширший зміст, даючи теоретичні поради щодо практичних способів організації сільського господарства, які підвищили б продуктивність праці та зацікавленість рабів. Ще більш багатозначно слово “культура” вживав знаменитий римський оратор і публіцист Цицерон. В одному зі своїх листів він говорить про “культуру духу”, тобто про розвиток розумових здібностей, що є гідним завданням для вільної людини і досягається завдяки заняттям філософією.

Термін “культура” вживався і в Середньовіччі, щоправда, лише в словосполученнях, означаючи зазвичай рівень майстерності в певній галузі, набуття розумових навичок (наприклад, *cultura juris* – вироблення правил поведінки, *cultura scientiae* – засвоєння науки, *cultura literarum* – удосконалення письма).

Різноманіття контекстів вживання слова “культура” не пройшло безслідно. До XVIII ст., згідно з висновками лінгвістів, поняття “культура” стало окремою, самостійною лексичною одиницею, означаючи обізнаність, освіченість, вихованість – усе те, що й зараз ототожнюється з культурністю. Як його синонім використовувалося також поняття “цивілізація”. Завдяки зусиллям філософів та істориків за останні три сторіччя скромне латинське слово увійшло до всіх європейських мов, набуло універсального значення, перетворилося на філософське поняття, ставши об’єктом наукових досліджень.

Сучасні дослідники шукають аналоги терміну “культура” в інших мовах. Так, у давньогрецькій вживалося слово “пайдея”, що означало виховання гармонійної особистості (в дитині), китайською мовою – “жень” і “вень” означали виховання благородної людини, у давньоіндійській літературі говорилося про “дхармашастру” (вчення про життєві правила поведінки та обов’язки). Ця схожість виправдовує використання поняття “культура” для вивчення різних історичних фактів [див.: 1; 2].

Культурні процеси і явища відзначаються складністю та багатоплановістю, внаслідок чого в сучасному культурологічному дискурсі налічується декілька сотень визначень поняття культури. Окремі з них широко відомі (культура – це сукупність досягнень людства; все багатство матеріальних і духовних цінностей; інтегральний образ, що об’єднує науку, освіту, літературу, мистецтво, мораль, спосіб життя при визначальній ролі світогляду тощо). У таких визначеннях міститься перелік елементів культури, окремі з яких є первинними та визначальними, інші ж є другорядними, становлячи доповнення та примноження інформативного, духовного і досвідного нашарування [див.: 5, с.6-27].

Отже, розуміння поняття культури в її сьогодинньому тлумаченні значно відрізняється від первісного значення. Культура отримала статус вищого духовного простору-часового освоєння людиною світу. Цим пояснюється надання культурі статусу багатшарового явища людської діяльності. Сьогодні неможливо уявити

поняття “культура” без співвіднесення її з етикою, естетикою, педагогікою, наукою, релігією, філософією, економікою, політикою і т.ін.

Синтетична філософія як сфера тлумачення на засадах нелінійності, міждисциплінарності тощо передбачає докорінне осягнення феномену культури на рівні вищого абстрактного синтезу наявних смислових і змістовних засад. Завдяки полісемантичному та багатовекторному спрямуванню синтетичної філософії, розуміння культури уможлиблюється в якісно новому, ґрунтовно збагаченому поясненні. Культура в системі синтетичної філософії займає значущу позицію, що детермінує та спрямовує думку, творення поглядів і проєкцію дослідження. Перейшовши межу наочного та формального, культура синтезувалась у сферу духовного. Сьогодні не виникає заперечень щодо визначення “культурності” як вихованості, освіченості, моральності, справедливості тощо, тобто ціннісно-зорієнтованих характеристик, які покликані збагатити людину та підняти її на вищу ланку суспільного, розумового й духовного розвитку.

Висновок. Синтетична філософія в розумінні та поясненні культури займає поки що недостатньо визначену позицію, але вона може бути застосована в дослідженні специфічних аспектів, які традиційними засобами не піддаються тлумаченню та роз’ясненню. Суть синтетичної філософії полягає у виявленні та розкритті всіх смислових і змістових ланок, які через синтез продукують новий зміст і смисл аналізованих явищ на засадах поєднання всіх доступних осмисленню суперечливих сторін такого складного феномену, як культура. Лише в цілісному зіставленні можна віднайти єдину суть досліджуваного. Культура як синтез шляхів удосконалення та піднесення людської особистості до вершин людського генія, нині постає найзагальнішою єдністю всіх природних і соціальних законів розвитку та прогресу.

Література

1. Історія світової культури / [під ред. Л. Левчук]. – К.: Либідь, 1994. – 320 с.
2. Філософія культури / [М.С.Кагана, Ю.В.Перова, В.В.Прозерського, Э.П.Юровской и др.]. – СПб.: Издательство «Лань», 1998. – 448 с.
3. Культурные универсалии, наука и вненаучное знание // Заблуждающийся разум. Многообразие вненаучного знания. – М., 1990. – С.328-380.
4. Новейший философский словарь / [Ред.-сост. А.А.Грицанов]. – 3-е изд., исправл. – Мн.: Книжный Дом. 2003. – 1280 с.
5. Подольська Є.А. Культурологія : [навчальний посібник] / Подольська Є.А., Лихвар В.Д., Іванова К.А. – К.: Центр навчальної літератури, 2003. – С.6-27.
6. Постмодернизм. Энциклопедия / Грицанов А.А., Можейко М.А. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. – 1040 с.
7. Реале Д. Западная философия от истоков до наших дней / Д.Реале, Д.Антисери. – СПб.: ТОО ТК "Петрополис", 1997. – 842 с. – (От романтизма до наших дней; том 4).
8. Философский энциклопедический словарь / [Л.Ф.Ильичев, П.Н.Федосеев, С.М.Ковалев, В.Г.Панов]. – М.: Сов. Энциклопедия, 1983. – 840 с.
9. Ойзерман Т.И. Философия как единство научного и вненаучного познания / Т.И.Ойзерман // Научные и вненаучные формы мышления: материалы научного симпозиума, 4-9 апреля 1995 г., Москва / отв. ред. И.Т.Касавин, В.Н.Порус. – М., Киль, 1995. – С.47-54.
10. Encyclopedia of Philosophy. 2nd ed. Borchert, Donald M., ed. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005. P.421-427.

Summary

Kozmenko M. The Place of Synthetic Philosophy in the Understanding of the Culture. The statement is reduced to learn synthetic philosophy in the explaining and understanding the culture and to examine the phenomenon of culture in the system of philosophic, scientific, religion and social synthesis. Keywords: culture, synthetic philosophy, multifactorism, actualization.

НАШІ АВТОРИ

- Андрусів Любомир Зіновійович** – асистент кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
- Беднарський Олександр Іванович** – старший викладач кафедри фізичного виховання і спорту Львівського національного університету імені Івана Франка.
- Бойко Ольга Петрівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Державного вищого навчального закладу «Українська академія банківської справи Національного банку України».
- Возняк Степан Володимирович** – асистент кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
- Ганаба Світлана Олександрівна** – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософських дисциплін Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка.
- Де Лонг Михайло Петрович** – аспірант кафедри соціальних та філософських наук Київського національного торговельно-економічного університету.
- Добролюбська Юлія Андріївна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри всесвітньої історії Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К.Д.Ушинського.
- Дудченко Володимир Степанович** – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософських дисциплін Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка.
- Дутка Лілія Іванівна** – здобувач кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Задубрівська Оріся Мірчівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Застольська Вероніка Володимирівна** – аспірантка Київського національного університету імені Тараса Шевченка.
- Козменко Максим Володимирович** – аспірант кафедри мистецтвознавства та експертної діяльності Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв.
- Комарніцька Людмила Миколаївна** – аспірантка кафедри слов'янської філології та порівняльного літературознавства Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.
- Лавринович Олена Анатоліївна** – асистент кафедри філософії та педагогіки Національного транспортного університету м. Київ.
- Лакуша Наталія Михайлівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософської антропології та філософії культури Київського національного університету будівництва та архітектури.
- Максимович Ольга Володимирівна** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.
- Махобей Катерина Михайлівна** – викладач Гусятинського коледжу Тернопільського державного технічного університету імені Івана Пулюя.

Мирутенко Леся Георгіївна – аспірантка кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Няму Анатолій Євгенович – доктор філологічних наук, професор, завідувач кафедри слов'янської філології та порівняльного літературознавства Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Поліщук Олександр Сергійович – кандидат філософських наук, доцент кафедри суспільних дисциплін Хмельницької гуманітарно-педагогічної академії.

Потужний Олег Петрович – аспірант кафедри філософії ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди».

Починок Борис Віталійович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Починок Ірина Борисівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Руснак Ігор Генадійович – аспірант кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Салига Ірина Олександрівна – аспірантка кафедри історії філософії філософського факультету Львівського національного університету імені Івана Франка.

Саракун Лариса Петрівна – старший викладач кафедри філософії Національного університету харчових технологій м. Києва.

Сильчук Світлана Миколаївна – аспірант кафедри філософської антропології та філософії культури Київського національного університету будівництва та архітектури.

Синиця Андрій Степанович – кандидат філософських наук, викладач кафедри гуманітарних дисциплін Львівського державного університету фізичної культури.

Сулятицька Тетяна Василівна – асистент кафедри філософських дисциплін Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка.

Терешкун Оксана Федорівна – кандидат політичних наук, доцент, завідувач кафедри філософії та політології Прикарпатського юридичного інституту Львівського державного університету внутрішніх справ.

Ткачова Юлія Мірчеславівна – старший лаборант кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Удод Олександр Андрійович – доктор історичних наук, професор, директор Інституту інноваційних технологій і змісту освіти МОН України.

Цинтила Олена Вадимівна – асистент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Чорний Іван Павлович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича.

Юрій Михайло Федорович – доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри філософських та соціальних наук Чернівецького торговельно-економічного інституту Київського національного торговельно-економічного університету.

Яковенко Марина Леонідівна – кандидат соціологічних наук, доцент кафедри світової філософії та естетики Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля.

МЕТОДОЛОГІЯ ГУМАНІТАРНО-НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ

Чорний І. Вільгельм Дільтай та його поняття «Geisteswissenschaften»: проблема інтерпретації	3
Руснак І. Становлення наук про дух та їх епістемний потенціал	12
Починок Б. Емпіричне і теоретичне в гуманітарному пізнанні	17
Починок І. Наратив і проблема науковості історичного пізнання (стаття друга)	24
Ганаба С. Проблема толерантності в історії	31
Сулятицька Т. Феномен толерантності в історичному дискурсі	35
Дудченко В. Толерантність – ключовий елемент духовного розвитку людства	39
Синиця А. Концепції сучасного суспільства Герберта Маркузе та Деніела Белла	44
Добролюбська Ю. Постмодерністські моделі філософії історії Л. Госсмана, С.Банна та Д. Ла Капра у світлі системного підходу	51
Задубрівська О. Постмодерністські трансформації ніцшеанських ідей у Ж.Дельоза	60
Дутка Л. Методологічні засади інтеграції науки і літератури в постмодернізмі	65
Возняк Ст.В. Що кличе нас у мислення? (концепція Мартіна Гайдегера)	71
Потужний О. Екзистенційний смисл глобалізації (соціально-філософський аспект)	77

Де Лонг М. Трансформація соціальної онтології в контексті філософського обґрунтування екзистенційної соціології	83
Цинтила О. Антропологічні витоки герменевтичної філософії та її методологічні можливості	89
Махобей К. Герменевтичні аспекти праворозуміння	94

540

ГУМАНІТАРНО-НАУКОВІ ГОРИЗОНТИ КУЛЬТУРОЛОГІЇ

Терешкун О. Концепція індустріальної культури у філософії техніки Б.Вишеславцева	99
Дудченко В. Філософська спадщина В.Зеньковського – рефлексія над основами духовної культури	107
Салига І. Проблема духовності у філософській концепції І.Франка	113
Саракун Л. Експлікація поняття «культура» в сучасному філософському дискурсі	119
Удод О., Юрій М. Концепти “істина” і “правда”, “сутнє” і “належне” в культурі	124
Мирутенко Л. Науково-технічна культура та її моральні засади	134
Ткачова Ю. Діалог науки і релігії в контексті моральної культури	140
Андрусів Л. Раціоналістичні тенденції в єресі жидовілих XV - першої половини XVII ст.	146
Лавринович О. Іслам і проблеми євроінтеграції (французький контекст)	151
Нямцу А., Комарніцька Л. Загальнокультурний європейський контекст (онтологічні аспекти)	156

Максимович О. Український модернізм: ідеї, напрями, оцінки	168
Поліщук О. Аксіологічний вимір модернізації українського суспільства	175
Застольська В. Українська масова культура	182
Яковенко М. Естетичні виміри комунікації	188
Бойко О. Роль культури дозволя в життєтворчості людини	193
Беднарський О. Ігрова домінанта культурного процесу в Стародавній Греції	197
Сильчук С. Ігрові елементи моди	202
Лакуша Н. Екологічна культура: аспекти становлення та розвитку	208
Козменко М. Роль синтетичної філософії в розумінні культури	213
НАШІ АВТОРИ	219

Наукове видання

**Науковий вісник
Чернівецького університету
Збірник наукових праць
Випуск 539-540
Філософія**

Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць.
Випуск 539-540. Філософія. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2011. – 223 с.

Свідоцтво Міністерства юстиції України
про державну реєстрацію засобу масової інформації
Серія КВ № 15876-4348Р від 28.10.2009 р.

Підписано до друку ... 2011. Формат 60х84/8.
Папір офсетний. Друк офсетний. Умов. друк. арк. 24,0.
Обл.-вид. арк. 23,0. Зам. 102-п. Тираж 100.
Друкарня