

ISSN 2078 6999

**VISNYK
OF THE LVIV
UNIVERSITY**

Series philosophical science

Issue 18

Published since 1999

**ВІСНИК
ЛЬВІВСЬКОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

Серія філософські науки

Випуск 18

Виходить з 1999 р.

Ivan Franko National
University of Lviv

Львівський національний
університет імені Івана Франка

2016

*Друкуються за ухвалою Вченої Ради
Львівського національного університету
імені Івана Франка
Протокол № 33/3 від 29 березня 2017 року*

*Свідоцтво про державну реєстрацію
друкованого засобу масової інформації
Серія КВ № 14622-3593 Р від 30 жовтня 2008 р.*

Внесено в перелік наукових фахових видань України від 06.03.2015. № 261.
Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2016. Випуск 18. 234 с.
Visnyk of the Lviv University. Series philosophical science. 2016. Issue 18. 234 p.

У Віснику публікуються актуальні філософські, політологічні, культурологічні та психологічні проблеми розвитку духовного світу людини, її свободи та самоствердження у динамічному та глобалізованому світі.

The actual philosophical, **politological**, **culturological**, **psychological** problems of the development of the spiritual world of a person are enlightened in the articles in Visnyk.

Редакційна колегія:

Редакційна колегія: д-р філос. н., проф. А. Карась – головний редактор; д-р філос. н., проф. Н. Гапон – заступник головного редактора; канд. філос. н., доц. Б. Поляруш – відповідальний секретар редколегії; д-р філос. н., проф. М. Братасюк; д-р габіл. філос. н., проф. А. Брожек (Польща); д-р філос. н., проф. О. Гомілко; д-р габіл. філос. н., проф. Л. Гавор (Польща); д-р філос. н., проф. В. Глухман (Словаччина); д-р філос. н., проф. Дж. Ділі (J. Deely, США); д-р філос. н., проф. М. Долідзе (Грузія); д-р філос. н., проф. А. Єрмоленко; д-р філос. н., проф. М. Кашуба; д-р філос. н., проф. М. Култаєва; д-р габіл. філос. н., проф. Т. Купсь (Польща); д-р габіл. філос. н., проф. Я. Лашик (Польща); д-р філос. н., проф. В. Лисий; канд. філос. н. доц. О. Лосик; д-р філос. н., проф. П. Макарів (Болгарія); д-р філос. н., проф. В. Мельник; д-р філос. н., проф. Ю. Моркуніне (Литва); д-р філос. н., проф. О. Панич; д-р філос. н., проф. Я. Пасько; д-р філос. н., проф. А. Пашук; канд. філос. н. доц. Л. Рижак.

Professor A. Karas – Editor-in-Chief
Professor N. Hapon – Assistant Editor
Dr. K. Otkovych – Managing Editor

Адреса редакційної колегії:

ЛНУ ім. Івана Франка,
філософський факультет,
вул. Університетська, 1,
м. Львів, 79000
Тел. 032 259 43 72

E-mail: philosophy.dep.philosophy@lnu.edu.ua

http://www.lnu.edu.ua/faculty/Phil/phil_publ_ukr.htm#1

Editorial office address:

Ivan Franko National University of Lviv,
Philosophical Faculty,
Universytetska Str., 1,
Lviv, 79000
Tel. 032 259 43 72

E-mail: philosophy.dep.philosophy@lnu.edu.ua

Відповідальна за випуск *Л. Рижак*

Редактор *Л. Баран*

Комп'ютерне верстання *Н. Лобач, Н. Якимів*

АДРЕСА РЕДАКЦІЇ, ВИДАВЦЯ І ВИГОТОВЛЮВАЧА:

Львівський національний університет
імені Івана Франка
вул. Університетська, 1, 79000, Львів, Україна
Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої
справи до Державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої
продукції. Серія ДК №3059 від 13.12.2007 р.

Формат 70×100/16.

Ум. друк. арк. 11,8.

Тираж 100 прим. Зам

© Львівський національний університет
імені Івана Франка, 2016

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

УДК 316.73:316.628(477):159.923.2

ІДЕНТИФІКАЦІЯ ЧЕРЕЗ СПОЖИВАННЯ В УМОВАХ СУЧАСНОЇ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ДІЙНОСТІ

Володимир Мельник, Ольга Сінкевич

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
thc.dep.philosophy@lnu.edu.ua*

Розглянуто причини та специфіку прояву кризи ідентичності в добу трансформації сучасної соціокультурної дійсності. Визначено роль масової культури в зміні змісту та практики формування ідентичності. З'ясовано, що становлення суспільства споживання зумовило формування таких ідентифікаційних стратегій, як “приєднання до більшості”, “ефект сноба”, “демонстративне споживання”. Зроблено висновок про те, що необхідною умовою подолання кризи ідентичності є репрезентація в рамках українського соціокультурного простору образу того майбутнього, яке буде консолідувати всіх членів суспільства спільністю інтересів та імперативів, реалізація засад адекватної загальнонаціональної культурної політики ідентичності.

Ключові слова: ідентичність, криза ідентичності, соціокультурна дійсність, суспільство споживання, соціальна ідентифікація.

Сучасний період історії України – час радикального оновлення соціокультурного простору. Нова фаза суспільно-економічного розвитку зумовила докорінні зміни в сфері економіки, політики, культури. З одного боку, нові реалії спонукають людину – суб'єкта історичного розвитку – до надзвичайно високої адаптивності для включення в активну соціальну діяльність, з другого – для підтримання особистісної спроможності та утвердження своєї автономності вона потребує тих якостей, які допоможуть уникнути розчинення в соціумі. Ці суперечності є одним із найважливіших аспектів кризи ідентичності, яку переживає сучасна людина.

У різні історичні періоди, у різних культурах формування ідентичності визначалось специфікою соціокультурної реальності. Наприклад, для європейської культури доби модерну була характерна віра в універсальні закони розвитку суспільства, людини та культури, системна та центристська організація соціального, економічного та політичного життя суспільства, проголошення універсальних норм моралі і права та намагання виробити загальні критерії та естетичні норми у мистецтві. Уявлення про досконалу людину у цьому суспільстві пов'язували з певними цінностями та ідеалами, що й давало змогу фіксувати її самототожність. Сучасна доба – доба постмодерну – характеризується відсутністю будь-

якого єдиного центру та універсальних засад. Принцип плюралізму, рівноцінності та рівнозначності світоглядів, позицій, переконань породжує віру в те, що “можливо все” [9].

Причинами кризи ідентичності є зміни соціокультурних умов буття, котрі породжують такі явища, як аномія, маргіналізація, формування “негативної ідентичності” шляхом вибору певних зразків для наслідування, що нерідко призводить до криміналізації особистості [16, с. 4]. Небачений темп соціокультурних зрушень зумовлює альтернативні самоідентифікації, “наддостатність Я”. У “суспільстві спектаклю” людина може щодня заявляти про себе по-різному: сьогодні вона – гламурний відвідувач нічного клубу, завтра – спортивно екіпірований мандрівник, післязавтра – діловий япі. Людина перетворюється на сукупність неузгоджених та не пов’язаних між собою мов, які намагаються виразити її фрагментоване Я. Ця “мозаїчність”, “файловість” свідомості індивіда руйнує цілісне уявлення людини про саму себе.

Ідентичність особистості нині постає як складне утворення, яке характеризується динамізмом, нестабільністю, суперечливою внутрішньою структурою, котра поєднує в собі ціннісні орієнтації традиційного менталітету, сформованого етнічною та національною культурою, тих установок, котрі є спадком радянського періоду історії, та елементами, які несуть ознаки сучасної глобалізованої культури.

Отже, ідентичність у сучасному світі суттєво змінилася, зокрема її зміст і самі процедури її формування. Важливу роль у цьому відіграє становлення масової культури та суспільства споживання.

В Україні, в силу низького (в середньому) рівня споживання, здавалось би, відсутні передумови для формування суспільства споживання та притаманних йому споживацьких установок. Однак варто згадати, що ці тенденції виявлялись вже в останніх два десятиліття існування Радянського Союзу. Вони стали особливо помітними з посиленням соціально-економічного розшарування, яке супроводжує соціокультурні трансформації в незалежній Україні. Зрозуміло, що жодне суспільство не ізольоване від загальносвітових тенденцій та проблем. Разом з тим, варто зазначити, що жодна країна не може бути беззастережно охарактеризована як суспільство споживання. Це лише тенденція, котра виявляється в різних країнах тією чи іншою мірою. Українському суспільству, як і будь-якому іншому, притаманні і залишки минулих епох, і домінуючі в сучасну добу форми суспільних відносин, і паростки майбутнього [7, с. 32].

Споживання нині вже втратило зв’язок із задоволенням певного існуючого набору потреб (як його розуміла класична економічна теорія), закорінених у людській біології. Це процес, в який людина активно залучається заради створення та підтримання своєї ідентичності. Ідентичність не розглядають як те, що визначається належністю до певного економічного класу, соціальної групи, етносу або статі. Вона активно конструюється – і споживання при цьому відіграє визначальну роль. Люди намагаються стати тим, ким вони хочуть бути, набуваючи речі, котрі, як вони вважають, допоможуть їм створити та втримати ідею самих себе, свій образ, свою “айдентіті”.

Процес “соціального конструювання” особистості орієнтується на певні споживчі моделі, які виконують роль символів сучасності та престижності, на що звернув увагу американський економіст українського походження Х. Лейбенстайн. У праці “Ефект приєднання до більшості, ефект сноба та ефект Веблена в теорії споживацького попиту” [13, с. 304–325] він виділяє три таких моделі.

Першу модель Лейбенштейн називає “приєднання до більшості” (англ. *bandwagon effect*).

Одним із шляхів самоідентифікації через “приєднання до більшості” є слідування моді.

Французький філософ Еммануель Левінас у праці “Тотальність та нескінченне: есе про зовнішність” зазначав, що у моді, крім зовнішнього, є метафізичний аспект: завдяки моді Я добивається своєї ідентифікації, нескінченно пізнає себе іншого, який не є Іншим. Реальний світ з його пастками соціальної та психічної потреби є лише артикуляцією метафізичного процесу віднайдення своєї ідентичності, верифікації низки породжених соціальною, художньою та міфологічною уявою образів Я. Мода дозволяє людині здійснити велику кількість співпадінь образу Я з ритуальними формами культури. Сама виступаючи як ритуал, вона утримує Я від падіння у небуття Іншого, одночасно являючи себе як Інше, викликаючи те бажання нескінченного, яке не може бути реалізоване навіть у уяві, оскільки Інше являє себе у своїй повноті і кожен раз іншим [12].

Для моди характерна внутрішня суперечність: вона є і засобом культурної уніфікації, і засобом індивідуалізації. М.Фуко ставив ательє (фабрику, що створює модні моделі) в один ряд з тюрмою, школою та заводом, які уніфікують соціальний простір. Однак водночас відбувається і процес виділення індивіда з цього простору.

Характеризуючи цю складну діалектику, німецький філософ Георг Зіммель у праці “Споглядання життя” стверджував, що вся історія суспільства – боротьба, компроміси та примирення, яких повільно досягають та швидко втрачають і які відбуваються між нашим розчиненням у соціальній групі та виходом із неї. У соціальному втіленні цих протилежностей виявляється психологічна тенденція до наслідування. Воно дає індивіду впевненість у тому, що у своїх діях він не сам: наслідування даного зразка задовольняє потребу в соціальній підтримці, приводить окрему людину на колію, якою слідує усі. Тенденція до наслідування притаманна моді. Однак мода тією ж мірою задовольняє й потребу у відмінності, виявляючи тенденцію до диференціації, до зміни, до виділення з загальної маси. Отже, мода – не що інше, як одна з багатьох форм життя, за посередництва яких тенденція до соціального вирівнювання поєднується з тенденцією до розрізнення та змін у єдиній діяльності [6, с. 269].

Мода як складова масової культури бере активну участь у процесі ідентифікації через споживання.

У масовій культурі мода виступає як ціла індустрія, діяльність якої підпорядковується законам масового виробництва. Ця індустрія здійснює “конструювання ідентичності” шляхом споживання певних речей – одягу, взуття, популярної музики, розваг.

У 2000 р. канадська журналістка Наомі Кляйн видала книгу “NoLogo” (“Ні логотипам!”), котру інколи називають “новим “Капіталом”” [8]. Н. Кляйн вважає, що диктат моди особливо помітний у підлітковому середовищі. Вуличні банди та шкільні компанії об’єднуються не спільністю інтересів, а своєрідною уніформою: одні носять Adidas, інші – Nike, одні ходять з мобільними телефонами Nokia, інші – Motorola. Вимогам “однострою” має відповідати все – джинси, футболки, наплічники. Неправильно “прикинутися” означає наражатись на жорстокий остракізм. Одним із поширених злочинів у США є “вбивство за кросівки”, до якого вдаються підлітки з негритянських гетто, котрі не мають можливості придбати омріяне взуття. У випусках новин час від часу повідомляють про те, що у благополучній Німеччині або Бельгії державні органи соціального забезпечення виділяють гроші родинам

безробітних на придбання фірмового наплічника для підлітків, щоб не принижувати їхньої людської гідності і не змушувати виділятися з колективу дешевим ранцем.

Самоідентифікація “Я – модна людина” зумовлює відповідну споживацьку практику: моніторинг модних процесів через читання модних журналів, перегляд телепередач, спостереження за “вуличною модою” та модними віяннями. Нині з’явилася навіть нова професія – кулхантер.

Термін *coolhunting* (полювання на нове, свіже) запровадив ще на початку ХХ ст. французький соціолог та криміналіст Габріель Тард. Нині компанії по виробництву одягу, взуття, модних аксесуарів утримують цілу армію високооплачуваних “мисливців за крутизною” (*coolhunters*), котрі стежать за тим, як правильно носити штани чи бейсболку, яку музику слухати “круто”, а яку вже “відстойно”.

Іншу модель самоідентифікації через споживання Лейбенстайн називає “ефектом сноба”. Це – зворотний бік залежності від моди: сноб не споживає того, що споживають всі. Крайній вияв цієї тенденції – фрік, одинак-екцентрик, індивідуаліст, котрий робить ставку на екстравагантність.

Опозицію масовому споживанню демонструють і деякі субкультури, зокрема субкультура хіпстерів. Назва цієї субкультури пов’язана з американським сленговим *hip* – “людина, котра розуміє”, “людина в темі” та *hipster* – англійською так називають штани, котрі носять не на талії, а на стегнах. Хіпстери нерідко користуються й самоназвою “інді” (від англійського слова *independent* – незалежний). Хіпстери позиціонують себе як прогресивну позитивну молодь, що знається на усіх новинках, не перебуває під впливом масової культури, незалежно мислить і робить свій вибір на підставі власного смаку, а не нав’язаних суспільством стереотипів. Однак насправді належність до цієї субкультури визначається, перш за все, зовнішньою атрибутикою, а нонконформізм дуже умовний, оскільки фактично хіпстери є молодіжним авангардом сучасної споживацької культури. У “справжнього хіпстера” деякі речі піднесено до рангу культових. Це, зокрема, фотоапарати (фотографувати слід усе і постійно), різноманітні пристрої виробництва компанії Apple – айподи, айфони чи макбуки; записник у дермантиновій обкладинці на резинці для запису важливих думок. Хіпстери носять два види окулярів: це або темні сонцезахисні, що давно вже стали деталлю “крутого” образу, або – що незвично – звичайні у товстій оправі. Хіпстери люблять вінтаж. Поношений одяг чи взуття не вважається ганжем. Але, звісно, поняття вінтаж поширюється не на усі старі речі, а лише на ті, що вважаються модними. Хіпстери не намагаються змінити світ, їхня мета – бути модними. Таку дещо іронічну характеристику хіпстерів можна знайти на українських сайтах [11].

Для людини у будь-яку епоху актуальною є потреба у соціальній самоідентифікації. Однак “соціальна поліфонія”, притаманна сучасному суспільству, позбавляє людину можливості чітко ідентифікувати себе з певною спільнотою. Тому потреба у соціальній самоідентифікації у наш час нерідко виявляється у пошуку нових груп, до яких можна було б належати і які забезпечували б зв’язок Я із соціумом. Соціологи стверджують: ми йдемо до суспільства без чітко встановлених статусних груп, до суспільства, в якому стиль життя вже не буде пов’язаний з тими чи іншими фіксованими групами. На зміну формам стабільного групового членства, котрі існували в минулому, приходять стан “плинності”, постійних змін статусу, що загрожує стабільності соціальної системи.

У цій ситуації деієрхізованої множинності одночасно існуючих “світів” (ідентичностей) функцію соціальної стабілізації, адаптації до нової форми соціального життя – масового суспільства – виконує масова культура. Вона є тим оверграундом, мейнстрімом, котрий пропонує набір певних культурних норм та стандартів, які підвищують ефективність роботи механізмів соціальної регуляції шляхом управління інтересами та пріоритетами людей. Масова культура реалізує цю свою функцію, зокрема, ініціюючи споживацький попит на стандартизовані форми соціальних благ і атрибутів престижності, які у суспільстві споживання є важливими соціальними регуляторами. Споживання стає маркером соціального статусу. Як писав Ж. Бодріяр, у цьому суспільстві володіння автомобілем – це “свідчення про громадянство; водійські права слугують дворянською грамотою для новітньої моторизованої знаті” [3, с. 75].

Люди використовують “позиційні товари” для демонстрації свого членства у певних соціальних групах та своєї відмінності від інших.

Термін “синдром демонстративного споживання” використав для характеристики такої споживчої поведінки ще у 1899 р. американський економіст і соціолог Торстен Веблен у книзі “Теорія дозвільного класу: економічне дослідження інституцій” (англ. *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*), тому його синонімом є поняття “ефект Веблена”. Демонстративне споживання має підтвердити соціальну успішність, належність до “дозвільного класу”, котрий знаходиться на вершині соціальної піраміди. Демонстративне споживання – це “текст”, сконструйований із певних символів, які мають розкодувати оточуючі. Зміст цього тексту простий: “Я багатий. Я успішний”.

У демонстративному споживанні можна виділити кілька підсистем.

Перша підсистема охоплює *матеріально-речовий* аспект (будинки, квартири, автомобілі, яхти, літаки, гвинтокрили, одяг, аксесуари, прикраси, засоби зв’язку, твори мистецтва тощо). Для індивіда важливими є не якості певного товару, котрі мають задовольняти певні потреби, а сам факт володіння ними. Так, іноземців дивує те, що на вулицях українських міст можна побачити багато дорогих позашляховиків: такі автомобілі призначені скоріше для сільської місцевості. У нас же ці автомобілі є свідченням статусу своїх власників, хоча їхні функціональні можливості в умовах міста використовують далеко не повною мірою.

Демонстративне споживання включає в себе й регулюючу підсистему – певні правила та норми поведінки, стиль споживання. Ці правила нерідко доносять до своїх читачів т. зв. “глянець”, який є типовим продуктом масової культури. “Світ глянцю – споживацький рай, котрим управляє деперсоналізоване, ніби розчинене у насиченому дорогими парфумами повітрі, божество успіху. Тут легко одружуються і легко розлучаються, миттєво роблять блискучу кар’єру, подорожують куди і коли заманеться, їздять у дорогих авто, їдять у екзотичних ресторанах, носять кілограми коштовних прикрас і ніколи не хворіють і не помирають” – так характеризує ці правила один із дослідників масової культури [1, с. 47–48].

Ще одну підсистему демонстративного споживання називають суб’єктною. Вона представлена особами, котрі здійснюють реальне або удаване демонстративне споживання – голова родини та її члени, прислуга та ін. Ще Веблен помітив специфічну роль жінки у споживацькому суспільстві: вона трактується тут як дорога прикраса свого власника, а отже, найдорожча річ демонстративного споживання. Її вартість має бути незаперечною для оточення. Звідси намагання представників вітчизняної еліти оточувати себе переможницями конкурсів краси, топ-моделлями.

Отже, демонстративне споживання – це своєрідний спосіб конструювання того образу, який індивід бажає пред'явити іншим.

“Логіка споживання”, описана ще Г. Зіммеlem, говорить: багаті намагаються сконструювати межу, котра відділяє їх від більшості за допомогою нових моделей споживання, маси, орієнтуючись на них, намагаються їх наздогнати, а багаті, тікаючи від цього символічного переслідування, вигадують все нові й нові символи відмінності.

Ця межа – в силу об'єктивних та суб'єктивних причин, з достатньою повнотою розкритих соціологами, – особливо помітна в Україні. Український політолог С. Білошицький у статті “Кінець історії” по-українськи” пише: “Громадянин України, що живе в демократичній, правовій і соціальній державі, якщо він не належить до привілейованого стану, ніколи не зможе на рідній землі переступити поріг багатьох громадських закладів (наприклад, клубів, салонів-магазинів), розрахованих тільки на людей вищого сорту. Його доля – скромна вертикальна і горизонтальна міграція в рамках своєї соціальної резервації. А, по суті, – імітація життєвих перспектив, безглузда праця, сурогат життєвих стандартів” [4].

Домагання тих, хто опинився “на узбіччі”, на гідне місце під сонцем знаходить вияв у тому типі демонстративного споживання, котре Веблен назвав “*заздрісним порівнянням*” (англ. *invidious comparison*) і *котре, за його твердженням, нерідко переростає у “грошове суперництво”* (англ. *resunia ruyetulation*) – *поведінку, характерну для бідних, які удають із себе багатіїв. Така поведінка може виявлятися у купівлі в кредит дорогого авто, відвідуванні ресторану, де витрачають за вечір місячну зарплатню, продажу квартири, щоб відгуляти весілля тощо.*

Споживаючи продукт навіть уявної “ексклюзивності”, суб'єкт культури має змогу утвердитися або навіть підвищити свій соціокультурний статус. Така ситуація “фіктивного” статусу, статусу “в борг” набирає в країнах колишнього СРСР, в тому числі й в Україні, небувалого розмаху [15, с. 17].

Своєрідним виявом завищених соціальних домагань є глянець. Читачам глянсових журналів великою мірою властиве те, що називається *aspiration* – прагнення. “Навіть якщо читач не належить до того самого, дуже вузького, прошарку населення, який справді може собі дозволити все, про що пишуть у глянсових журналах, він усе одно їх читає. Глянець у цьому сенсі – класичний інструмент ідентифікування себе з соціальною успішністю це не стільки дзеркало інформації та гід по шопінгу, скільки дзеркало, в яке дивиться читач, аби побачити себе іншим, таким, що належить до бажаної “глянсової” референтної групи”, – так характеризується цей вияв заздрісного споживання в одній публікації Інтернет [5].

Українська дослідниця І. Набруско виділяє ще одну модель споживання – *габітусну*. У статті “Стили споживання та статусна нерівність в умовах сучасної України” вона зазначає, що, навіть змінивши соціальну позицію, люди відтворюють *габітуси* колишнього соціального стану. Так, “нові українці” у вишуканих ресторанах замовляють на закуску сало з часником та вареники разом із креветками та шампанським “Dom Perignon”, а в багажнику супердорогого авта перевозять мішок картоплі від родичів із села [14, с. 376]. Авторка вважає, що саме ця модель найяскравіше відображає специфіку тих трансформаційних процесів, які відбуваються в Україні, і той шлях самоідентифікації, котрий значною мірою органічний для перехідного періоду. Певні елементи образу землероба, носія традиційної культури, поєднуються з рисами, сформованими добою високих технологій, аудіовізуальної культури та уніфікуючої глобалізації.

Аналізуючи ті процеси, які характеризують сучасну масову культуру, дослідники, як правило, стверджують, що соціальна цінність і значущість людини у цій культурі зведена до розміру її споживчого кошика, а традиційні цінності любові, честі, гідності, благородства поступаються місцем “товарним симулякрам”, котрі повинні замінити те, що не має ціни. На місце туги за недосяжним ця людина поставила життєву філософію прагматизму: питання “мати чи бути?” вона вирішує на користь “мати”. Ця людина створює свій варіант “віднайденого раю” як суспільства споживання і уявляє його у гранично матеріалізованій формі: комфортабельний будинок, престижний автомобіль, сучасна аудіо- та відеотехніка.

Однак набуваючи речі, які, як нам видається, можуть вирішити наші проблеми і зробити нас щасливими, ми все більше віддаляємося від себе самих, і чим більше ми віддаляємося від себе, тим більшу “онтологічну фрустрацію” ми відчуваємо, тим більша порожнеча утворюється всередині нас [10].

Зростає незадоволеність людини своїм існуванням, бажання повернутися до основоположних принципів буття, потреба протистояти тим деформаціям, котрі загрожують внутрішньому світу, духовному здоров’ю. Стереотипізація, посередність тяжіє над людиною, і вона – свідомо чи несвідомо – намагається звільнитися від неї, вийти за межі буденності. Ця одвічна потреба осягнення власного буття, власної сутності притаманна людині, і масова культура не може знищити її.

Сама по собі масова культура не є ні добром, ні злом – вона амбівалентна. Зріле суспільство має виробити ті фільтри та механізми, котрі зможуть запобігти притаманним їй негативним моментам. Саме такі стримуючі моменти сприяли утвердженню в західній масовій культурі таких цінностей, як розуміння особистого щастя та успіху як винагороди за чесну працю, пошанування сім’ї [2].

Необхідною умовою подолання кризи ідентичності та становлення адекватної, гармонійної ідентичності є репрезентація в рамках українського соціокультурного простору позитивних соціокультурних образів як зразків для особистісних референцій.

Для успішного конструювання власного Я українцям потрібний і образ того майбутнього, котре буде консолідувати всіх членів суспільства спільністю інтересів та імперативів.

У суспільстві процес ідентифікації завжди спирається на спеціальні інститути. В умовах радикальних соціокультурних трансформацій, девальвації ролі родини, релігії, на які традиційно покладали функцію таких інститутів, гостро відчувається потреба у загальнонаціональній культурній політиці ідентичності. Така політика потрібна для консолідації суспільства, вироблення засобів орієнтації та адаптації індивідів до соціокультурного простору сучасної України.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Альтернативная культура: Энциклопедия / Сост. Д. Десятерик. – Екатеринбург: Ультра. Культура, 2005. – 240 с.
2. Биричевская О.Ю. Массовая культура: онтологический смысл и тенденции концептуальной эволюции [Електронний ресурс] / О.Ю. Биричевская, В.И. Стрельченко. – Режим доступу: credonew.ru/content/view/565/31/. – Назва з екрану

3. Бодрийяр Ж. Система вещей / Ж.Бодрийяр; пер. с фр. и вступ. ст. С. Зенкина. – М. : Рудомино, 1999. – 269 с.
4. Газета “День”, № 121, 25 липня 2007 р.
5. Данилова Г. Красота по- [Электронный ресурс] / Г. Данилова. – Режим доступа: <http://www.b2blogger.com/research/download/?d=620>. – Назва з екрану
6. Зиммель Г. Мода // Г. Зиммель. Избранное. Т. 2. – Созерцание жизни. – М. : Юристъ, 1996. – С. 269 .
7. Ильин В.И. Общество потребления: теоретическая модель и российская реальность // Мир России. – 2005. – № 2. – С. 3–40.
8. Кляйн Н. NO LOGO: Люди против брендов // Н.Кляйн ; [пер. с англ.]. – М. : Добрая книга, 2003. – 624 с.
9. Костина А.В. Кризисное состояние идентичности в современном мире: причины и предпосылки [Электронный ресурс] // А.В. Костина. – Режим доступа: www.zpu-journal.ru/.../2009/4/Kostina_Recessionary. – Назва з екрану
10. Кугаевский А.С. Художественная интерпретация товарного дискурса в романе Виктора Пелевина “Gentrations II” [Электронный ресурс] / А.С. Кугаевский. – Режим доступа: <http://www.philology.ru/literature2/kugaevsky-06.htm>. – Назва з екрану
11. Культура. Субкультура хипстеры – неформальное движение [Электронный ресурс]. – Режим доступа: vo-one.net/statyi/hipster.html. – Назва з екрану
12. Левинас Э. Тотальность и бесконечное: эссе о внешности [Электронный ресурс] // Э. Левинас. – Режим доступа: mirknig.com/knigi/1181377184-izbrannoe-totalnost-i-beskonечное.html. – Назва з екрану
13. Лейбенштейн Х. Эффект присоединения к большинству, эффект сноба и эффект Веблена в теории покупательского спроса / Х. Лейбенштейн. // Вехи экономической мысли. Теория потребительского поведения и спроса: В 2 т. – Т. 1; под ред. В.М.Гальперина. – СПб. : Экономическая школа, 1999. – С. 304–325
14. Набурско І.Ю. Стилї споживання та статусна нерівність в умовах сучасної України / І.Ю. Набурско // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства. – Вип. 16. – Київ: Вид-во КНУТШ, 2010. – С. 497–501.
15. Новак М. В. Идеологеми консьюмеризма в массовой культуре современной России : автореф. дисс. на соискание уч. степени канд. филос. наук : спец. 24.00.01 – “теория и история культуры” / М. В. Новак – Белгород, 2011. – 24 с.
16. Овсянникова Н. А. Влияние телевидения на формирование идентичности личности в современных социокультурных условиях российского общества : автореф. дисс. на соискание уч. степени канд. социолог. наук : спец. 22.00.06 – “социология культуры, духовной жизни” / Н. А. Овсянникова. – Курск, 2007. – 26 с.

IDENTIFICATION THROUGH CONSUMPTION IN MODERN SOCIO-CULTURAL REALITY

Volodymyr Melnyk, Olha Sinkevych

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
thc.dep.philosophy@lnu.edu.ua*

The process of identification of the modern era in large part due to the development of a consumer society and the ideology of consumerism.

Category *consumer society* characterizes a society in which the “principle of consumption” is the main principle of organization and structuring of social relations and processes. Consumption it loses connection with the satisfaction of a certain set of needs that are rooted in human biology. Consumption now extends not only to things, but even on time, space, nature, human relationships, history, science, culture. Things-signs replaced the former means of social distribution, race, blood, gender, class, consequently, consumption becomes the foundation of a new social order. It serves as a tool, sometimes illusory, satisfaction of social needs. So, fear of an unknown future, uncertainty makes man to create around himself a world of things, which gives the illusion of stability, warranty, a certain certainty in the future.

Consumerism is an ideology that puts the level of personal happiness in direct dependence on level of consumption. The society of consumption, drawing on powerful resources of mass culture, trying to assert their ideologies – faith in the achievement of social and cultural benefits through consumption. The mass culture of consumerism is one of the important factors constructing identity. Identity is not seen as something that is determined by belonging to a particular economic class, social group, ethnic group or gender. She is actively constructed – and consumption plays a decisive role. People are trying to become the person they want to be buying things that they believe will help them to create and sustain the idea of ourselves, his image, his identity. Mass culture creates a personified image of a hero who embodies the attitudes and values of the consumer society.

The objective of this article is to study the impact of consumer attitudes by the mass culture on mechanisms and strategies for the formation of social identity, in particular, in the Ukrainian socio-cultural realities. The causes and specific manifestations of the crisis of identity in the era of transformation of the contemporary socio-cultural reality. Defines the role of mass culture in changing the content and practice of identity formation. Is the process “design” of a person focuses on certain consumer models, which act as symbols of modernity and prestige. It was found that the development of a consumer society led to the formation of such identity strategies as “joining the majority”, “the snob effect”, the “conspicuous consumption”.

The basis of the consumer society based on the principle, which is contrary to the harmonious development of man – the principle of ownership. This expansionist principle causes people to possess more and more things, from the essentials to art and makes things even people that are also beginning to be treated as things. However, acquiring things that we think can solve our problems and make us happy, we are increasingly alienated from themselves, and the more we are alienated from themselves, the greater “ontological frustration” we feel the great void is formed within us.

Growing dissatisfaction with his existence, the desire to return to the basic principles of life, need to withstand the strains that threaten inner peace, spiritual health. This eternal need of comprehension of his own being, his own essence inherent in man, and popular culture can't destroy it.

By itself, mass culture is neither good nor evil – it is ambivalent. A mature society must develop the filters and mechanisms that can prevent the inherent negative aspects. Such limiting points and encouraged the adoption of western popular culture such values as understanding personal happiness and success as rewards for honest work, respect for family.

It is concluded that a necessary condition of overcoming of crisis of identity is the representation in the framework of the Ukrainian socio-cultural space of the image of the future, which will consolidate all members of society with common interests and imperatives, the implementation of adequate principles of national cultural identity politics.

Keywords: identity, identity crisis, socio-cultural reality, the consumer society, social identification.

Стаття надійшла до редколегії 05.09.2016

Прийнята до друку 12.09.2016

УДК141.7+167

СВОБОДА І ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЯК ПРОБЛЕМА САМОЗДІЙСНЕННЯ ОСОБИ

Анатолій Карась

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000
anatolijkaras@yahoo.com*

“Чини так, щоб наслідки твоєї дії узгоджувались з
продовженням автентичного людського життя”.
(Ганс Йонас. Принцип відповідальності. 1979)

Досліджено співвідношення свободи і відповідальності у контексті проблеми самоздійснення особи. Методологічним підґрунтям для запропонованих міркувань обрано дискурс “трансцендентальної семіотики” в поєднанні з ключовими концептами комунікативної філософії. Хоча людина стоїть на шляху розвитку всю свою історію, акцентуація “самоздійснення” розпочинається з доби Відродження й стосується одночасного формування секулярного суспільного простору та світоглядних ідей неповторності особи, здійснення її покликання та визнання гідності.

Орієнтація на самоздійснення є аксіологічно неоднозначною і залежить від багатьох соціальних, культурних та дискурсивно-етичних чинників, дію яких проаналізовано в тексті. Ми концептуалізуємо свободу в аспекті прагматичного розуму й дотримуємося погляду про її трансцендентально-комунікативну топіку. Це означає, що свобода може здійснюватися як відповідальність у сенсі внутрішньої потреби людини лише міжсуб’єктивно, в царині комунікативних етичних стосунків. Свобода стосується практичного розуму, інтелектуальна функція якого не редукується до суто формальних наукових знань, це розум, що виникає з “пов’язаності дискурсу і відповідальності за світ”.

Процес самоздійснення людини містить у собі суб’єктивне преображення й відбувається в єдиному процесі суспільного перетворення. Його ключовим конструктивним чинником є конгруентне збільшення міри свободи і відповідальності, а головним дієвим персонажем – становлення громадянина.

Ключові слова: свобода, відповідальність, самоздійснення, семіоз, трансцендентальна комунікативна спільнота, прагматичний розум, еволюція, покликання, гідність, визнання, автентичність, громадянин.

У сучасному неспокійному світі на порядок денний гостро поставлені питання про загрози, що виникають перед свободою людини і перспективами демократичного розвитку. Водночас із пробудженням народів до громадянських свобод і політичної демократії відбувається посилення терористичного й авторитарного наступу на людину й громадянські інституції.

Серед загроз, спричинених політичними мотивами й світоглядними та філософськими доктринами, особливу небезпеку несуть нігілістично-цинічні інтелектуальні вправи й теорії, які заступають собою можливості “автентичного розуму” з притаманним для цього поєднанням індивідуальної свободи з етикою відповідальності перед іншими.

Як і в минулому, ворожість між людьми і загрози мирному існуванню обумовлюються соціальними, культурними, релігійними й політичними чинниками, світоглядними переконаннями, теорійними утопіями й сваволею людини. Всі вони, так чи інакше, стосуються безвідповідального або спотвореного розуміння, застосування й регламентування свободи, як базової цінності людського життя. Вступивши в епоху глобального розвитку та інформаційного суспільства, розум людини зіштовхнувся з новим викликом: чи зможемо ми вижити без регламентування індивідуальної свободи? Окрім вже зазначених тривог, гострота проблеми вкрай поглиблюється ситуацією екологічної кризи. Дискусії на цю тему були, зокрема, спричинені книжкою Г. Йонаса “Принцип відповідальності” (1979) [8]. Однак відтоді їхня актуальність тільки зростає. Нові можливості сучасної людини, яка мислить себе чи винятково секулярною чи, навпаки, релігійною, – потребують оновлених підходів щодо визначення прагматичних чинників взаємозв’язку між переконливим мисленням і відповідальною поведінкою.

Провідна ідея цього тексту полягає в тому, щоб витлумачити сенсотворення відповідальної свободи як взаємопов’язаний процес конструювання *автентичної* суб’єктивності й відповідного інтелектуального, комунікативного й соціально-культурного самоконтрольованого середовища (“умвельту”¹) і самоврядної спільноти. Саме собою “налаштування на самоздійснення” не завжди веде до відповідальності. Ми висуваємо тезу, що проблема *відповідальної* свободи вирішується в аспекті можливостей такого творчого самоздійснення особи, необхідними передумовами якого є її залучення до “трансцендентальної комунікативної спільноти” з її потребами визнання гідності, як основи автентичного розуму. Застосовуючи словосполучення “автентичний розум”, хочу наголосити, що його інтелектуальний потенціал є невіддільним від етичних настанов відповідальності й належного наміру дії в громадському значенні.

1. Свобода і відповідальність із погляду трансцендентальної семіотики

Яку міру свободи здатне дозволити суспільство для індивідів, що усвідомлюють себе самобутніми, автономними й покликаними до *самоздійснення*? Пошуки відповіді ведуть до проблематизації смислів відповідальності стосовно взаємодії індивідуального та суспільного розвитку. Важливо з’ясувати взаємозв’язок між: (а) джерелами свободи та (б) чинниками її контролю (самоконтролю), або відповідальності.

У контексті рефлексій, викликаних трагедіями Другої світової війни та комуністичного тоталітаризму, Ісає Берлін написав низку проникливих текстів про свободу. Він, зокрема,

¹Термін “умвельт”, згідно зі значенням, яке в нього вкладається з погляду семіотики, стосується життєвого поєднання біологічного виду з довкіллям (реальністю), в якому цей вид перебуває, утворюючи видове життєве середовище. В українській мові для перекладу терміна “умвельт” може служити слово “*видосвіт*” – воно цікаве додатковою конотацією в семантиці концептів “бачення”, “зору” й “виду”. У цьому тексті термін “умвельт” ми зближуємо з концептом “*дійсність*” для окреслення такого культурного середовища, яке виникає через діяльну участь людини й, водночас, диференціює його від *реальності* як такої, що існує поза нами й незалежно від нас.

обґрунтував концепцію пріоритетного значення “негативної свободи” відносно “свободи позитивної” у політичному просторі відносин людини і влади [3, с. 189]. Із досвіду життя в тоталітарному СРСР можна висувати, що зовнішнє втручання в приватну сферу є примусом над людиною, обертається драматичною регламентацією її творчих можливостей і позбавляє індивіда відповідальної свободи: утворюється ситуація уникання самостійних рішень.

Концепт “негативної свободи”, на переконання І. Берліна, стосується визнання пріоритетним принципу невтручання щодо можливостей людини діяти так, як вона хоче діяти, думати чи висловлюватись. Йдеться про забезпечення ситуації “свободи вибору”, як первинної умови життя “вільної людини” (вперше про це читаємо в Аристотеля).

Натомість “позитивна свобода”, за І. Берліном, стосується проблем контролю та спроможності діяти й може залежати від соціального становища, освітнього та культурно-світоглядного змісту та цінностей. Маємо визнати слушність застереження щодо догматичного превалювання доктрин “позитивної свободи” у політичних і соціальних відносинах, пам’ятаючи, зокрема, про руйнівний досвід втілення теорії “комуністичної свободи”. Концепт позитивної свободи проблематизує дискусії щодо змістовного й аксіологічного наповнення чинників “контролю”, “самоконтролю”, вмільості й здатності індивіда діяти в напрямку самовираження і самоздійснення. Серед значного кола авторів поширена думка, що, приймаючи концепт позитивної свободи, ризикуємо поставити “можливість людини діяти так, як вона того хоче”, тобто – “свободу вибору”, під вплив зовнішніх від свободи чинників, які будуть її обмежувати. В інших підходах йдеться про проблему дихотомії між “свободою вибору” і “культурною ідентичністю”, теоретичне вираження якої тяжіє до протилежних філософських і політичних поглядів та доктрин, зокрема, в концепціях лібералізму і комунітаризму.

Надаючи пріоритет негативній свободі в її політичному сенсі й приймаючи застереження щодо небезпеки метафізичного навантаження смислу свободи, доводиться все ж міркувати над її значенням у плані повноти людського буття. Адже феномен свободи людини не вичерпується політичними і навіть соціальними вимірами, він іманентно переплетений з еволюційним процесом та з індивідуальним і суспільним (громадським) розвитком людини. В аспекті еволюційно-семіотичного підходу до життя як такого, диференціація й виникнення біологічних істот (індивідів) пов’язана з їхнім спільним кооперованим існуванням у формі видів та із загальним процесом життєтворення. Розглядаючи проблему свободи в контексті еволюції життя, належить враховувати її сучасний стан не просто як певну темпоральну даність, але до цієї “даності” маємо залучити “спрямування” часу, який лучить нас із “вічністю”.

Досліджуючи проблему відношення свободи і відповідальності в історичному, соціальному й політичному аспектах, переконуємося, що свобода не може визначатися як *властивість* людини, дана від народження. Те ж саме маємо сказати і про відповідальність людини, якщо розглядати її на рівні приватної здатності особи до *самоконтролю*. Однак механізм відповідальності відрізняється від свободи тим, що він функціонує через культуру та прийняті в ній колективні звичаї табування і регламентації поведінки людини. Відповідальність, як належна до культурної звичаєвості, так би мовити, має апіорний *етичний* зміст, що на рівні індивідуальної поведінки людини має характер колективного впливу і примусу, властиво сковуючи творчий потенціал людини і суспільства. Примушування до норми і “належної поведінки” не стосується морального феномену, оскільки примус є

зовнішнім щодо особи і в разі непокори межує з грубим насильством над нею й тим, що ми розуміємо як свободу. За такої ситуації не доводиться говорити про самоздійснення, головним чинником якого є свобода, або вільно обрана дія.

Відтак усвідомлення свободи стосуються не тільки визначення її співвіднесення з людиною і суспільством, але й з Реальністю як такою. Смысл етично визначеної відповідальності стосується самоконтрольованої поведінки, але він також є проявом дії необхідності як онтологічної значущості буття, фіксованої у метафорах Космосу, Світового Закону, Природи, Божої провиденції. Це означає, що пошук передумов для нової “глобально-екологічної” рефлексії й відповідальної суб’єктності має виходити поза царину “безпосередньо людських відносин”, зокрема й тих, які складаються між індивідом і владою, проявом яких є регулятивний концепт негативної свободи. Обґрунтування нової етики відповідальності, як вважав Г. Йонас, “повинно мати своїм наріжним каменем метафізику, виходячи з якої тільки й можна поставити запитання, чому люди взагалі мають бути у світі?”. Відтак найбільше значущим є “імператив, який вимагає забезпечити існування людей у майбутньому” [8, с. 7].

Маючи застереження щодо метафізики загалом, оскільки її спекулятивні доктрини часто заводили на манівці, хочу погодитися з Г. Йонасом стосовно визначення методологічних передумов дослідження (“першої філософії”), які могли б бути адекватними для розв’язання окреслених проблем. Інакше, як писав К.-О. Апель, ризикуємо залишатися в помилкових переконаннях “методологічного соліпсизму”, які полягають у допущенні, що “кожен мислить осібно й кожен окремо несе відповідальність за дії, в яких він бере участь” [1, с. 47]. Цей погляд є посиленням міркувань К. Ясперса, який ще в 1930-х роках обґрунтовував “екзистенційну комунікацію”: “Філософія, яка намагається досягнути свободу і буття завдяки комунікації (на протипагу загрози всепроникливого соліпсизму та поверховому універсалізму наявного буття), спрямована проти тенденції до самопроникнення, проти заспокоєння у сфері загальної свідомості, проти обмеженої впертості індивідуума, проти втрати буття в його традиційних формах. Ця філософія просто і щиро звертається до мене і вважає справжніми та безумовними комунікативні зв’язки” [17, с. 141].

К.-О. Апель акцентує міжсуб’єктивну основу комунікації, завдяки якій відповідальність за розв’язання конкретних проблем життя людина бере на себе не поодиноці, але “як член реальної комунікативної спільноти” і водночас “як член необмеженої ідеальної комунікативної спільноти” [1, с. 49]. У спільній для всіх царині комунікації простежується дія принципу необхідності, який є іманентним для існування природи – неживої і живої, тілесної, – та буття як такого. Доступна розумінню людини свобода завжди перебуває в певному дискурсивно-комунікативному контексті, як в обіймах “еволюційної необхідності”. Чи це означає, що саме онтологія необхідності передбачає аксіологію свободи? У будь-якому разі маємо підстави визнати “трансцендентальну семіотику” основою для належної рефлексії щодо встановлення взаємозв’язку між відповідальністю і свободою як моментами екзистенційно-комунікативного самоздійснення людини.

Наш сучасний дискурс свободи – це передусім пошук і жадання “вільного від панування суспільства”. Але як і колись, ми продовжуємо застосовувати “трансцендентні поняття” для інтерпретації свободи. “Трансцендентними є не лише онто-теологічний спосіб тлумачення світу метафізикою до Нового часу, але й саме фізичне поняття закону, та історико-філософське, соціологічне поняття суспільства без панування, “вільної від панування комунікації”, тою ж мірою” [14, с. 71]. Адже, з одного боку, свобода усвідомлюється як

факт “звільнення” від чогось такого, що чинить тиск на особу і викликає дискомфорт. З іншого боку, хоча абсолютна свобода є примарною, прагнення “бути вільним” пов’язується з таким станом розуму, в якому ми бачимо себе в “обіцяному суспільстві”, тобто – в кращому, досконалішому, з рівними можливостями для кожного, а отже, вільнішому від його наявного стану. “Обіцяне суспільство” існує віртуально в розумі як певний ідеал особистого і спільного вдосконалення, трансформації задля індивідуального і спільного добра. У цьому сенсі поняття свободи містить певний внутрішній спонукальний мотив, який обумовлює зміни і звільнення від стану наявного, задля стану *віртуального*, що існує через розум і в розумі як вдосконалення.

Гострота проблеми “самоздійснення через відповідальність” полягає в неочевидності виникнення емоційного наміру, що формується на рівні самооцінки й добровільно спонукає до *належної* дії. Проявом самооцінювання є почуття самоповаги й, відповідно, потреба визнання гідності людини. Власне, суб’єктивний модус відповідальності об’єктивується через комунікативну потребу *визнання* як такого. Тобто самооцінювання має прагматичну морально-етичну природу. Воно стосується такого безкорисливого ставлення до Іншого, в якому фіксується зацікавлення щодо *покликання* та *визнання* свободи, неповторності й таланту. Коли генерується “енергія визнання”, свобода промовляє емоціями любові й радості й сягає найвищої самооцінки.

П. Рікер наголошував, що “самооцінка є фундаментальнішою, ніж самоповага”, “самооцінка є аспектом, в якому самоповага виступає в режимі норми” [15, с. 205]. Також цілком переконливо П. Рікер обґрунтовує “примат етики над мораллю”, оскільки це дає змогу визнати пріоритетними телеологічні наміри над деонтологічними (примусовими) моментами поведінки. На цій підставі можемо диференціювати намір *обов’язку*, який має індивідуально-рефлексивний *моральний* сенс, стосовно наміру *відповідальності*, смисл якої конститується на рівні публічної комунікативної *етичності*, або звичаєвості і – ширше – комунікативної культури.

Не тільки потреба правдивості у висловлюваннях, але й прагнення *смислу* самоздійснення – стосується сенсів відповідальної свободи. Суть і вагомість смислу в тому, що він “має бути таким, щоб ним як мовно артикульованим *смыслом* можна було б поділитися з іншими” [1, с. 49]. Тобто смислові спонуки формуються на міжсуб’єктивному (інтерсуб’єктивному) рівні комунікації. К.-О. Апель вважає, що етичні передумови мислення притаманні навіть для природознавства, оскільки вони пов’язані з мовою, яка за своєю природою є *інтерсуб’єктивною* і стосується *комунікативної спільноти*. “Пошуки істини розпочинаються в інтерсуб’єктивному вимірі”. Такий підхід передбачає, що “передумовою серйозного (аргументованого) мислення мусимо визнати *етику дискурсу* чи *етику відповідальності у сенсі потенційно необмеженої спільноти аргументуючих, що охоплює* (існуючі поміж нами) *суперечності*” [1, с. 49]. Відтак етика відповідальності – це етика збереження “*реальної комунікативної спільноти* через *реалізацію ідеальної комунікативної спільноти*” [1, с. 51].

Важливо, як наголошує А. Єрмоленко, що “трансцендентальна семіотика, як перша філософія, прагне спростувати тотальну обумовленість нашого пізнання і моральних норм контекстами мовлення, культури та історії, висуваючи питання про граничне обґрунтування теоретичної та практичної філософії” [7, с. 22]. Трансцендентальна семіотика через концепт “ідеальної комунікативної спільноти” надає можливість максимально вписувати свободу і відповідальність в еволюційний контекст життя. Розглядаючи проблему свободи й

відповідальності, потребуємо розуміти її, по-перше, в аспекті існування життя як такого, по-друге, – усвідомлювати цінності життя не тільки як притаманні для антропогенезу, але як семіотичне відлуння всіх попередніх біологічних видів, зміна яких привела до людини.

У запиті про свободу і відповідальність криються варіативні стадії *зоосеміозу* й навіть *фітосеміозу*, якими невідступно супроводжується еволюційний процес. Трансцендентальна семіотика, крім спрямованості до майбутнього (це зовсім не лінійний прогрес), спонукає досліджувати *іманентні семіотичні засади* збереження й поширення життя. Тобто смисловий контекст еволюції має приростати осягненням його з погляду *семіозу* й біоетики.

У доповнення до прийнятого “конвенційного” розуміння комунікативної прагматики хочу наголосити, що вона стосується не стільки “чистого мислення”, або аксіологічно нейтрального розуму, як – екзистенційного обміну оцінками й емоціями (сенсами), які виконують первинну когнітивну функцію.

2. Прагматична топіка свободи та її моральний, етичний і правовий аспекти

Свобода в “чистому вигляді” – це віртуально-семіотична ідея, що покликана фіксувати трансцендентальний, позачасовий, вимір ментально-тілесної структури життя. Проте вона має реальне втілення. Одне з них відбувається в системі практичних відносин “людина – влада”, де сенс свободи визначається для нас концептом “негативної свободи”. Погоджуючись із думкою, що свобода не є властивістю людини (про це йшлося раніше), все ж треба наголосити, що вона прямо стосується саме людини. Міркування про її трансценденцію не означає винесення її джерела поза людину. Звичайно, трансцендентність свободи стосується життя як такого, еволюційний розвиток якого привів до людини. Відносно індивіда життя саме собою є знаком концептуальної трансценденції, референція якого губиться у Всесвіті. І все ж життя існує через конкретну живу істоту, через людину. Це означає, що свобода має принциповий сенс для існування Індивіда. Власне – сенс, а не властивість. Свобода перебуває “в людині” як її ментальна потенція.

Свобода – це те, що можемо назвати “ініціативою”, “початком дії”, або ж давньогрецьким “архе”, як це зауважив Аристотель, змінюючи початкове значення цього концепту. Відповідно свобода стосується індивідуалізації існування та його підтримування. Царина свободи окреслюється людським життям, тоді як у позалюдській природі панує необхідність із проявами випадковості та ймовірності, які поєднуються в контингентних формах існування. Свобода приходить у людське життя через потребу і здатність людини приймати самостійне ментальне рішення, тобто – вибирати. На такі міркування натрапляємо в Аристотеля, який до того ж наголошував, що прийняття рішення залежить від мовлення і знань.

Здатність обмірковувати, приймати рішення, обирати, за Аристотелем, належить до практичних потреб людини, найважливішою з яких є “правдиве життя”, воно ж і “добре життя”. Відтак Аристотель не ототожнює мудрість (наукове знання й осягнення розумом речей найцінніших за природою) з розсудливістю (стосується “власної користі” й користі полісу, громади). “Розсудливість пов’язана з людськими справами і з тим, про що можна приймати рішення; ми стверджуємо, що справа розсудливого – це, передусім, розумно приймати рішення, а рішення не приймають ні про ті речі, яким неможливо бути і такими, і інакшими, ні про ті, які не мають певної мети, причому ця мета суть благо, здійснене у вчинку” [2, с. 235 (6,VII,1141b,8)].

Аристотель наголошує, що “таким чином, розсудливість має справу з вчинками” [2, с. 257]. Його думка позначає те, що свобода вибору (рішення), у пов’язанні з обумовленим ним вчинком, здійснюється як чеснотливість і чеснота, має іманентний праксеологічний сенс й засвідчує “фундаментальне вкорінення наміру доброго життя” (П. Рікер).

Так, загальнокосмічна необхідність або ж платонівські Закони в царині суспільного життя перетворюються на відповідальність як етичну чесноту під впливом з’явлення *свободи*, яка може *бути* (існувати) тільки через антропологічну індивідуалізацію життя. Відтак свобода існує через ініціативу, активність людини та її відповідальність і стосується трансцендентальної прагматики, обумовленої ідеальною комунікативною спільнотою, як самим життям. Для Аристотеля такою уявною “трансцендентальною спільнотою” з максимальною мірою свободи й самоконтрольованої відповідальності був образ самоврядної “політії”, на відміну до “реальних” демократичного, аристократичного, олігархічного, монархічного і тиранічного полісів.

Якщо поняття свободи абстрагується тільки у відношенні до того, від чого людина мислить себе вільною, тоді випливає суто негативний її смисл: “свобода не має ніякого певного, власного місця” [14, с. 73]. Винятково негативне тлумачення свободи призводить до парадоксу *топіки*: якщо ми абстрагуємо свободу на її суб’єктному рівні поза конкретним прагматичним відношенням, то свобода позбавляється місця перебування й провисає в семантичній порожнечі, втрачаючи будь-яку референцію. Однак референція свободи, навіть як віртуального феномену, все ж існує. Стосується вона передусім прагматичного стану свідомості й розуму відносно “підтримки” ним еволюційного життєвого процесу з його індивідуалізованим здійсненням. Варіанти референційного пов’язання свободи з реальністю можемо простежувати, скажімо, у феноменах тривоги і страху, які даються через наше тілесно-емоційне існування і здатні сковувати розум. Але, крім банального, приземленого відчуття страху, людині притаманне почуття благоговійного і трепетного страху перед природою, космосом, Богом. Варіант благоговійності й трепету стосується “внутрішньої” референції свободи щодо (мовчазної) відповідальності людини перед всеохопними Законами Світу.

Отже, покликаючись на М. Ріделя, можемо вважати, що прагматична референція концепту свободи “вказує на трансцендентальну топіку” [14, с. 73]. Це означає, що трансцендентальна свобода стосується міжсуб’єктивного комунікативного простору – її існування й повнота ніколи не може бути вичерпаною. На відміну від неї, політична свобода належить до реального стану й тому визначається негативно щодо втручання влади в приватне життя індивіда. Відповідно визначення Свободи має подвійну прагматичну референцію: з одного боку, йдеться про “вписування” свободи в закони еволюційного універсуму, а з іншого, – генерування семантики розуміння (усвідомлення) перешкод і загроз, які виникають перед індивідуальним розвитком. Це також вказує на те, що хоча людина не народжується ні вільною, ні самостійно відповідальною, вона покликана такою бути, щоб ставати собою. Людина має трансцендентально первинне покликання до свободи як відповідальності, проблема лише в тому, які форми відповідальності є найефективнішими для збереження життя і людини. Тому рішення Сократа, як зазначав Я. Нідельман, “підкоритися законові Держави стало важливішим, ніж врятувати своє життя. У цьому, зокрема, полягає суть заповіді “пізнай самого себе!” [12, с. 127]. Тут ми фіксуємо розгортання трансцендентальної свободи як форми осягнення універсальної сутності буття

крізь призму пробудження сумління й критичного мислення. Логіко-семіотичне відлуння цієї думки знайдемо у Ч. С. Пірса: “Той, хто не зміг би пожертвувати своєю власною душою, щоб врятувати цілий світ, з погляду спільноти є алогічним у всіх своїх висновках загалом. Так соціальний принцип є внутрішньо закоріненим у логіці” [19, с. 354]. Це також означає, що саме міра реальної свободи та її дискурсивно-комунікативна концептуалізація лежить в основі соціальної інтеграції, тоді як політична організація суспільства є похідною.

Топіка свободи, яку ми визначаємо через референцію з прагматичним розумом і трансцендентальною комунікативною спільнотою, стосується відповідального індивідуального розвитку людини, як члена суспільства. Це відповідальність перед Іншим та громадою, природою (етичні й правові норми) і перед собою (моральна рефлексія, сумління); вона розгортається в багатьох площинах культури. Найвагомішою з них є права та етична відповідальність.

Апріорними умовами для дієвої *правової* відповідальності є визнання в розумі рівності всіх людей перед спільно прийнятими законами і спільним регламентом поведінки. Це означає трансформувати статусну примусову відповідальність за принципом “васал-сюзерен” чи “підданий і володар” – у відповідальність на основі визнання права людини на свободу та визнання гідності, як ключових цінностей суспільно-політичного розвитку. Отже, йдеться про цілком прагматичне й раціональне (розумне) становлення спільного і єдиного для всіх правового поля відповідальності, його головною діючою особою стає “вільна людина”, або громадянин. Сміслові відмінності між відповідальністю “громадянина” і “підданого” стосуються конструювання різних просторів свободи, обумовлених добровільними діями чи примусовими.

Проте царина правової відповідальності залишається частково зовні регламентованою для тих осіб, які не є громадянами в конкретній державі, або чинять правопорушення. У такому разі порушники законів піддаються примусовому правовому покаранню, передбаченому духом права, як його невід’ємною складовою частиною.

Значно повнішу міру свободи особа здобуває як член громадянської *етичної* спільноти, стаючи на шлях самоконтрольованого здійснення, діючи *розважливо* (розсудливо) в аристотелевому сенсі. Це стає можливим на підставі “комунікативної раціональності”, яку генерує прагматичний і автентичний розум. У світлі такого підходу людина має чути рівноправним членом трансцендентальної комунікативної спільноти і самостійно діяти у згоді з власними *моральними* нормами, обумовленими ідеалами індивідуальної неповторності, покликання і визнання. Під впливом дискурсу “комунікативного порядку” особисте прагнення свободи може переходити у відповідальність на рівні справжньої, автентичної, “внутрішньої потреби”. Як зазначає М. Рідель, “відповідальність” – це комунікативне поняття, в якому перехрещуються мовні та реальні стосунки осіб. Відповідальним є кожен, хто вступає в ситуацію промови та відповіді” [14, с. 81–82].

Якщо ідеали автентичного *самоздійснення* адаптуються спільнотою як практичні потреби, то суб’єктивні само-рефлексивні (сумлінні) внутрішні моральні вимоги *об’єктивуються* як норми міжсуб’єктивної етичної комунікації. Тобто індивідуальна моральна рефлексія різних людей збігатиметься між собою в сенсах публічної поведінки й відповідальності, створюючи єдиний символічно-комунікативний *етичний* простір. Це означає трансформацію головного принципу моральної рефлексії: від “не чини іншому того, чого не бажаєш, щоб він чинив стосовно тебе”, на принцип – “стався до іншого так, як він того прагне”. Процес трансформації в царині етики відповідає процесові “суб’єктивного преображення” людини.

Властиво *громадянство* – це здійснення *етичної автентичності індивіда та ідентичності спільноти*, що трансцендує етнічні, історичні, соціальні, політичні, релігійні й культурні межі в напрямку вільного від конвенційних умовностей визнання гідності людини та відповідальності за збереження життя як такого.

3. Самоздійснення як автентичне преображення

Самоздійснення, як і самооцінка, в той чи інший спосіб, пов'язані з правдивістю, сенсом і смыслом¹. У праці “Етика автентичності” (1991 р.) Ч. Тейлор діагностував “три хвороби сучасного суспільства”: а) “втрату смислу й нівелювання моральних горизонтів”, б) “затмарення цілей перед лицем нестримного інструментального мислення”, в) “втрату свободи” [16, с. 13]. Відтоді минуло понад чверть століття, але занепокоєння тільки зросло. Особливо загрозливим є поширення нігілістичного ставлення до суспільства й людини з притаманним для нього цинізмом, навмисною брехнею і нарцисизмом.

Як зазначає Ч. Тейлор, “індивідуалізм самоздійснення” набув особливої популярності в західних суспільствах із 1960-х років і залишається панівною світоглядною тенденцією розуміння людини й дійсності. Проте з цією ж світоглядною орієнтацією пов'язана також “культура нарцисизму”, яка є проявом крайнього етичного релятивізму [16, с. 16]. Тому треба брати до уваги, що як багато речей і явищ у нашому світі розпадаються на протилежності з різним значенням, так і феноменологія самоздійснення може претендувати на визнання егоїстичної культури нарцисизму. Власне, це одна з поширених суспільних девіацій у глобалізованому світі. Критика її переважно велася представниками лівого політичного середовища, схильного, під впливом марксизму, заперечувати етичні норми, що формуються в умовах вільного ринку, та ототожнювати егоїзм з індивідуалізмом, хоча егоїстичні спонуки життя цілком притаманні для всіх культур, зокрема навіть для комуністичної Кореї з її максимальною регламентацією споживання.

Перенасичення споживацького ринку, безперечно, створює значно придатніші умови для кількісного зростання егоїстичних норм поведінки. За цих обставин жадання предметів споживання (переважно стихійне й неосмислене) стає ключовою мотивацією дії в сенсі ілюзії “свободи вибору”. Це ситуація аксіологічного редуціонізму, коли цінності спілкування й індивідуального росту підмінюються цінами жаданих товарів і предметів, або символами зовнішнього престижу. Культурні стосунки між людьми опосередковуються товарним емпірично-сенсорним маніфестуванням статусу і влади. Марнота споживацького самоздійснення засновується на підміні визнання гідності – визнанням відмінностей емпіричного плану, які емоційно лоскочуть самолюбство зарозумілістю, зухвальством, зверхністю й символічним домінуванням. Виникають такі реальні комунікативні середовища, для яких зовнішні предметні відмінності набувають першорядного символічного значення. Ідея свободи в такому середовищі зводиться до емпіричної “свободи вибору” заради відмінностей, які визнаються символами престижу та успіху. Очевидно, що самоздійснення в ситуації підпорядкування емпіричним сенсаціям буде зазнавати творчого й емоційного виснаження. Але воно може сприяти нарцисичному зазнайству і нетерпимості.

¹ У своїх текстах вже давніше я розмежовую сенс, як такий, що належить до тілесно-чуттєвої сфери індивідуального людського життя і культури, і смысл – який стосується рефлексивних мисленнєвих процедур і дискурсивно-комунікативних контекстів, які концептуально генеруємо і в яких перебуваємо.

Ключовою щодо смислу самоздійснення є проблема міри, стосовно якої “природа людини” або її характер визнаються сталими, “незмінними” і водночас такими, що прагнуть до позитивних змін. Найскладнішим є питання про чинники позитивних змін в їхньому стосунку до *чуттєво-емоційної тілесності* й духу та розуму. Уявлення про природу людини корелюються з розумінням свободи й відповідальності та стосуються витлумачення ідеї *справжнього*, правдивого чи автентичного самоздійснення.

Хоча первинно ідея самоздійснення актуалізувалася в контексті філософських пошуків доби Нового часу, її когнітивні витoki сягають античної культури й виголошеного Сократом принципу “пізнай самого себе”. Щодо культури, пропоную розглядати її не як механічну сукупність цінностей чи результат людського розуму, що свідомо вибудовує інституції, але як процес, у ході якого культура і розум розвиваються одночасно. Як наголошував Ф. Гаєк, “маємо не більше підстав твердити, що мисляча людина створила свою культуру, аніж що культура створила її розум” [5, с. 359]. Тобто самоздійснення однаково стосується індивідуального розвитку і розвитку культури.

З погляду семіотики, культура – це знаково-символічний і ментально-предметний процес, що існує невід’ємно від розуму, свідомості, емоцій і тіла. Завдяки окресленій взаємозалежності, суспільне життя організовується на символічному рівні, а своєрідність соціально-культурних утворень зберігається не просто в самих по собі символах, але в чуттєво-емоційній сфері (“тілі”) народу, який органічно, від народження, вербально і несвідомо поєднаний зі своєю культурою.

Із контексту *антропологічної* парадигми логічно впливає акцентування смислу самоздійснення, пов’язаного зі семіотичною адаптацією ідеї неповторності людини та її моральної автономії. Варіативним сенсом цієї ідеї стає також егоцентрична настанова людської активності, що, на мою думку, є певним чином збіжною з орієнтирами корисливого самоздійснення. Проте антропологічний підхід не тотожний до *антропоцентричного*. В основі останнього лежить дискурсивна редукція “ідеї людини” до егоцентричних гонів. Тоді поведінка визнається детермінованою повсякденними бажаннями, які, загалом, ставлять свободу вибору в залежність від енергії жадань, генерованих емпіричною, матеріальною необхідністю. У такому підході свобода максимально релятивізується через її редукцію до свободи вибору й стає умовністю або словом, смисл якого не відповідає його трансцендентальній референції, обумовлюваній комунікативною прагматикою; свобода, фактично, анігулюється під силою спотворених детерміністичних спонук виживання.

В аспекті догматичного антропоцентризму “культура самоздійснення” загрожує поверховим релятивізмом, вона “привела багатьох людей до втрати можливості сприйняття проблем, що виходять за межі їхніх особистих інтересів”. Проте в аспекті культурної антропології ідея свободи самоздійснення промовляє “могутнім моральним ідеалом” [16, с. 16–17]. Суть цього ідеалу, зауважує Ч. Тейлор, полягає в прагненні *автентичності*, в потребі “бути чесним перед собою в специфічному сучасному розумінні цього поняття”. Його смисл стосується нашого спільного суб’єктивного прагнення до “кращого і вищого способу життя, де “кращий” і “вищий” визначається не тим, чого нам забажалося або чого ми потребуємо, а лише тим, чого ми *повинні* прагнути” [16, с. 16–17]. Тобто ідеал самоздійснення, як вже говорилося, має виразний етичний зміст. Відповідно “саморозвиток” є дечим таким, що сягає поза “замість”, стосується відкритості перед іншими і перед світом. Здійснення свободи об’єктивується прагненням діалогу як пошуку значущості й самооцінки, які не впливають

із самості людини. Це прагнення є цілком прагматичним у сенсі конструювання наміру до дії, а індивідуальний саморозвиток стосується піднесення *свідомої* поведінки, яка потребує правдивих знань про світ і самого себе, здатних освітлювати розум.

Самоздійснення індивіда – це не ізольований і не цілком стихійний процес. Він пов'язаний із розвитком людства як такого, і цей зв'язок перевершує зміст традиційного формально-еволюційного підходу й характеризується станом, що маркується концептами *автопоези*¹, *семіозу та емпатії*. На відміну від самовираження, як акту переважно спорадичного й варіативного, самоздійснення передбачає сталу дискурсивно-інтелектуальну (рефлексивну) турботу індивіда щодо свого місця в житті й стосується визначення сенсів, смислів і цінностей, з висоти яких належить приймати самостійні рішення, корегувати власний характер і чинити контроль індивідуальної поведінки.

Самоздійснення в аспекті автопоези можемо витлумачити як індивідуальне суб'єктивне “самоперетворення”, або “преображення”, що відбувається в єдності з реальним міжсуб'єктивним комунікативним преображенням і розуму, і емоційного сприйняття, і локальної культури. Загалом йдеться про процес конструювання біопридатного видосвіту (“умвельту”). Концепція “автопоези” полягає в розумінні того, що людська *дійсність* не дається нам раз і назавжди в якомусь “об'єктивному стані”, але конструюється семіотичною, емоційною й раціональною когнітивними системами в процесі здійснення комунікативної спільноти [11, с. 14].

Важливо наголосити, що когнітивні чинники не обмежуються свідомістю і розумом, але пов'язані з тілом та несвідомими чуттєво-емоційними процесами. Суть такого погляду випливає зі семіотичного підходу до розуміння *реальності* й визначення царини “видосвіту” стосовно місця в ній живої істоти. Наприклад, Ч. С. Пірс, критично переоцінюючи картезіанську парадигму розуму, говорив, що “самосвідомість не може бути основою нашого знання про світ”, а “в організмі відбувається дещо схоже на процес силогістичного міркування” [13, с. 51–52]. Нещодавні досягнення в ділянці когнітивних досліджень, зокрема відкриття “дзеркальних нейронів”, підтверджують семіотичні гіпотези щодо пізнавальної функції тілесності й спонукають уважніше ставитися до несвідомих когнітивних чинників у наших інтеракціях. Спільним і єдиним контекстом самоперетворення індивіда і перетворення культури є процес *антропосеміозу*. “Семіоз як вид активності виділяється тим, що включає три елементи, однак найвизначнішою його особливістю є те, що один з цих трьох елементів не потребує бути фактично існуючою річчю” [6, с. 59].

Самоперетворення (автопоеза й преображення) відбувається стільки довго в часі, скільки існує людина; згідно з ідеями антропосеміозу та автопоези, процес самоперетворення є іманентним для життя загалом. Процес індивідуального й суспільного самоздійснення, що притаманний для антропосеміозу, завдяки феномену трансцендентальної свободи, передбачає водночас із розвитком людини формування такого її “видосвіту”, який містить, зокрема, культивування ячменю, пшениці, городини, садівництва, тваринництва, освіти, економічної ефективності, технічної вмілості, інформаційної технології, гігієни, мистецтва, самоврядування, соціального ладу тощо – спільно з належними до свободи морально-етичними цінностями самоповаги і гідності.

¹ З грец. *αυτος* – сам, *ποισις* – створюю, продукую; означає само-створення, само-продукування, відтворення себе самим собою. У. Матурана і Ф. Варела в 1970-х рр. обґрунтували теорію, згідно з якою перетворення процесу життя та його систем в автономні єдності відбувається засобом автопоези.

4. Свобода як феномен антропосеміозу і значення культури

Дослідження останнього часу переконливо показують, що культура значно більше впливає на формування політичних і, зокрема, демократичних інститутів, аніж це вважалося ще зовсім недавно [10, с. 126]. Простір культури – це передусім простір здібностей і талантів та сфера креативності й автопоези. Там, де ця сфера занепадає, соціальне життя охоплює стагнація і розпад. Залучення людини до культури стосується нашої неусвідомленої прив'язаності до цінностей автентичного самотворення. Хоча на практиці через історичні, соціальні та інші обставини така прив'язаність може перебувати в межах консервації цінностей виживання. Виживання – це “тавтологічна” орієнтація на матеріальні цінності, тоді як самовиявлення – на “постматеріальні цінності” з високим ступенем *міжособової довіри*; вони стосуються якості життя, а не просто фізичної безпеки [10, с. 111]. Антропосеміоз – це сталий процес посилення життєвої енергії засобами організованих знакових систем, підвищення рівня соціальної ефективності й політичної синергії та вивільнення творчої (духовної) свободи людини.

Самовиявлення є ключовим моментом самоздійснення людини. Воно стосується її соціально-культурного преображення і самовизначення в розумі: *на свідомому рівні суб'єктивності й на несвідомому рівні “я-самості”*. Сократівське “пізнай самого себе” – веде до запиту про таку автентичність, конструювання якої неминує передбачає виникнення філософського розуму. Завдання такого розуму полягає в тому, щоб “привести людину до турботи за своє сумління”, адже “сумління ближче до мого “я”, ніж будь-що інше в мені” [12, с. 57]. Голос сумління стосується висвітлювання зв'язку між “я”, і “не-я”, між “я” і “ти”, це проявляється в турботі “за сумління” перед лицем Іншого. І сумління, і турбота є провідними чинниками суб'єктивного преображення через мотивацію відповідальності перед іншим. Як влучно висловлюється А. Єрмоленко, “сократівська ідея діалогу проявляється в тому, що не можна прагнути ... до раціональності, і водночас серйозно стверджувати, що не існує жодної моральної норми” [7, с. 236].

Турбота, як активність самопізнавального гатунку, пов'язана з феноменом *парезії* й генеруванням знання. Парезія стосується екзистенційного поєднання поведінки, способу життя, мислення й вільного та правдивого висловлювання думки. “Говорити те, що думаєш, думати те, що говориш, поводити себе так, щоб слова не розходилися з учинками” [18].

Парезія – це автосуб'єктивізація, духовно-тілесна *вправа*, покликана з'ясувати й формувати ставлення людини до свого “я” у *свідомості* та в емоційно-рольовій *самості*, опосереднених семіотичними системами. Згідно з М. Фуко, парезія, як процес перетворення, стосується внутрішнього звільнення людини від усього, що робить її залежною й обмеженою, це “не просто щире й відкрите мовлення, але прагнення повідомляти те, що знаходимо в розумі, не зважаючи на небезпеки й умовності” [18]. Відповідно це промовляння передусім до інтелекту і розуму. Первинною умовою парезії є запит на свободу думки і переконання, адже там, де за публічно висловлену думку не загрожує покарання, вона точиться легко й проникливо.

В Античності, де вперше фіксується феномен парезії, вона здійснюється в одночасному процесі пізнання реальності й виявлення етичної позиції громадянина, вільної людини, відповідальної перед полісом, утворюваним самоконтрольованими громадянами. Це інтелектуальна мандрівка в пошуках власної автентичності. Парезія, як і автентичність, ніколи не є комфортною і не може бути конформістською. Навпаки, як зазначає Ч. Тейлор, “автентичність передбачає самотність, вона вимагає бунту проти умовностей” [16,

с. 55]. Істина цього феномену вписана серед універсальних цінностей людського життя в “Загальній декларації людини” ООН: “Кожна людина має право на свободу переконань і вільне їх висловлювання” (ст. 19).

Парезія, як феномен індивідуальний, здійснюється винятково через діалог з Іншими у спільному для всіх практичному прагненні знаходження правдивості й порозуміння. Його іманентним процедурним станом є свобода думки та її вільне висловлювання, що передбачає існування відповідної, вільної, комунікації. Так, феномени свободи і відповідальності стосуються антропогенезу, як антропосеміозу: людина розвивається як член людського роду під дедалі більшим впливом знакових систем та “уявленої (трансцендентальної) комунікативної спільноти” й відповідної реальної культури.

Висновок. Отже, звернення до “трансцендентальної семіотики” як провідного методологічного принципу та застосування концепції “ідеальної комунікативної спільноти” надає такі пізнавальні ресурси, які уможливають теоретично вписуватися в еволюційний процес життя. Розглядаючи проблему свободи й відповідальності, потребуємо розуміти її, по-перше, в аспекті існування життя як такого, і, по-друге, усвідомлювати генеративні цінності життя не тільки як притаманні для антропогенезу, але як семіотичне відлуння існування всіх попередніх біологічних видів та універсальних закономірностей буття.

Так, феномен свободи виникає з потреб індивідуального розвитку людини. Генеалогічно свобода усвідомлюється в негативному сенсі й первинно стосується “звільнення від” “внутрішнього цензора” (*parrhesia*), присутнього в емоційному стані задоволення від гордині й зневаги до іншого (*hybris*), а вторинно – звільнення від зовнішнього, політичного, втручання в індивідуальне життя. Другою смисловою стороною свободи є позитивне *самовизначення* в сенсах відповідального самоконтролю, розвитку людяності й конструювання доброзичливих суспільних цінностей, стосунків і взаємин. Свобода стосується практичного розуму, інтелектуальна функція якого не редукується до суто формальних наукових знань. Це розум, що виникає з “*пов’язаності дискурсу і відповідальності за світ*”.

Здійснюючи свободу вибору й приймаючи рішення на основі знань, сумісних з особистими переконаннями, індивід вступає у сферу *відповідальності*, характерну для громадської активності з її вимогами правди або автентичності. Автентична суб’єктивність виникає у процесі зустрічі індивіда з Іншими і стосується залучення його до “трансцендентальної комунікативної спільноти”, яка обумовлює дискурсивні особливості діалогу заради порозуміння. Найвагомішими феноменами “залучення” стають вимоги раціонального мислення, морального сумління, правової та етичної норми. На глобальному етапі гуманітарного та інформаційного розвитку до “трансцендентальної комунікативної спільноти”, крім її антропологічного виміру, належить також вимір екологічний з усіма живими істотами.

Якщо джерела свободи окреслюються потребами творчого росту індивіда, то чинники самоконтролю й відповідальності стосуються можливостей та необхідності підтримки еволюційної синергії людства.

Процес самоздійснення людини містить у собі суб’єктивне преображення й відбувається в єдиному контексті суспільного перетворення. Його ключовим конструктивним чинником є конгруентне збільшення міри свободи і відповідальності, а головним дієвим персонажем – становлення громадянина.

Ключовим конструктором у здійсненні новітньої відповідальної свободи людини є громадянська автентичність, смислові орієнтири якої перевищують над всіма закладеними в минулому межами: етнічними, соціальними, класовими, культурними, релігійними й національними. Свій смисл вона знаходить у відкритості людського буття та в його еволюційно-культурному розвитку, орієнтованому на конструктивне розкриття покликання, здібностей і талантів людини, заради примноження життєвої емпатії, радості і щастя.

Оскільки головним героєм нашого дослідження виявилася людина-громадянин, доцільно висловитися щодо суті громадянського процесу як процесу власне цивілізаційного [9, с. 60–61]. Етимологічно і сутнісно цих два процеси, громадянський і цивілізаційний, є тотожними, а поняття цивілізації в точному значенні слова характеризує винятково західноєвропейський і північноамериканський варіант здійснення людини. Всі інші варіанти організованого людського розвитку стосуються відмінностей між культурами, а не цивілізаціями.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Апель К.-О. Обґрунтування етики відповідальності // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1999. – С. 46–48.
2. Аристотель. Нікомахова етика / Пер. з давньогрецької В. Ставнюк. – К.: Аквілон – Плюс, 2002. – С. 235.
3. Берлін І. Дві концепції свободи // Берлін І. Чотири есе про свободу / Пер. з англ. – К.: Основи, 1994. – С. 177–232.
4. Бюлер Дитрих. Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу. – К.: Стилос, 2014. – 150 с.
5. Гаск Ф. Право, законодавство і свобода. – К.: Аквілон-Прес, 2000. – 488 с.
6. Ділі Дж. Основи семіотики / Пер. з англ. та наук. ред. А. Карась. – Львів: Арсенал, 2000. – 232 с.
7. Єрмоленко А. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи. – К.: Лібра, 2010. – 416 с.
8. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Пер. з нім. – К.: Лібра, 2001. – 400 с.
9. Карась А. Громадянське суспільство як соціальна дійсність “утіленого розуму” // *Intelektualisci I mloda inteligencja budowniczymi spoleczenstw obywatelskich: wyzwania, dokonania, zatory, porazki*. Pod redakcja A. Goralskiego i J. Laszczyka, Warszawa, *Academia pedagogiki specjalnej*, 2015, s. 40–61.
10. Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу / Под. ред. Лоуренса Харрисона і Самюэля Хантингтона. – М.: Московская школа политических исследований, 2002. – 320 с.
11. Матурана У. Варела Франциско. Дерево познания. Биологические корни человеческого понимания. – М.: Прогресс-Традиция, 2001.
12. Нідельман Я. Серце філософії / Пер. з англ. – Львів: Літопис, 2000. – 285 с.
13. Пирс Ч. С. Избранные философские произведения. – Москва: Логос, 2000. – 448 с.
14. Рідель М. Свобода і відповідальність // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1999. – С. 68–84.
15. Рікер П. Сам як інший / Пер. з фр. – К.: Дух і Літера, 2000. – 458 с.
16. Тейлор Ч. Етика автентичності. – К.: Дух і Літера, 2002. – 128 с.
17. Ясперс К. Комунікація // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1999. – С. 132–149.

18. Foucault, Michel. "The Practice of Parrhesia." In *Discourse and Truth: the Problematization of Parrhesia (six lectures)*, The University of California at Berkeley, edited by Joseph Pearson. Digital Archive: Foucault.info, 1999 // <http://foucault.info/documents/parrhesia/index.html>1999.
19. Peirce Ch. S. *Collected Papers*. –Vol. I-VI, ed. By Ch. Hartshorne and Paul Weiss, 1931–35, 1960.

FREEDOM AND RESPONSIBILITY AS A PROBLEM OF PERSON' SELF-REALIZATION

Anatoliy Karas

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine
anatolijkaras@yahoo.com*

This paper examines the correlation of freedom and responsibility in the context of an individual self-realization. The discourse of transcendental semiotics in conjunction with the principles of communicative philosophy we have chosen as the methodological basis for the proposed reasoning.

Although a person stands in the way of development throughout the history, accentuation of "self-realization" begins with the Renaissance and concerns the formation of a secular public space and philosophical ideas of uniqueness a person with his or her vocation and recognition of dignity.

Focusing on self-realization is an ambiguous axiological and depends on many social, cultural and ethical discourse factors whose impact is analyzed in the text.

We conceptualize freedom in the aspect of pragmatic mind and adhere to the view that it has transcendental communicative topoc. This means that freedom may be carried out as a responsibility in terms of internal human needs only inter-subjective, in the realm of communicative ethical relationships. As for freedom of Practical Reason, his intellectual function cannot be reduced to a purely formal scientific knowledge; it is the reason that arises from the "discourse of connectedness and responsibility for the world".

The process of self-realization of person involves a subjective transfiguration that occurs in one process of social transformation. His key design factor is congruent with increasing degrees of freedom and responsibility, and the main character is effective establishment of citizens.

Genealogically freedom is realized in a negative sense, and initially it is perceived as release of ("freedom from") "inner censor" (parrhesia), which is present in the emotional state as a pleasure of arrogance and disdain for another (hybris), and secondarily – as "liberation from" ("freedom from") the external political interference in personal life. Thus, the phenomenon of freedom arises from the needs of individual human development.

Another semantic side of freedom has positive self-determination in the sense of responsible self-control, designing development of humanity and benevolent social values, interactions and relationships. If the source of freedom outlines the needs of individual creative growth, the factors of self-control and responsibility relate opportunities and the need to support evolutionary synergy of humanity.

Keywords: freedom, responsibility, self-realization, semiozys, transcendental communicative community, pragmatic reason, evolution, vocation, dignity, recognition, authenticity, citizen.

Стаття надійшла до редколегії 05.09.2016

Прийнята до друку 12.09.2016

УДК 316:304+123

МЕРЕЖЕВЕ СУСПІЛЬСТВО: ВИКЛИКИ СОЦІАЛЬНІЙ КОНСОЛІДАЦІЇ

Людмила Рижак

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
l_ryzhak@lnu.edu.ua*

З'ясовано, що прогнозоване в теоретичних моделях інформаційне суспільство, незважаючи на повсюдне запровадження інформаційних технологій, залишається віддаленою метою суспільного поступу. Перехід від індустріального до постіндустріального суспільства завершився утвердженням масового добробуту та масової демократії. Показано, що запровадження високотехнологічних інформаційно-орієнтованих форм виробництва та поява Інтернету зумовили перехід у нову форму суспільства – мережеве суспільство. Організаційною структурою суспільства стала мережа, заміщаючи інституційний лад індустріального суспільства, що узасадничував соціальну консолідацію індивідів і спільнот у всіх сферах життєдіяльності. Розкрито тенденцію заміни впорядкованості та однозначності практик, зумовлених інституційним ладом індустріального суспільства, на постіндустріальні практики з їхнім еkleктизмом, який не визнає інституційних меж та бюрократичної впорядкованості. Соціально наявні мережі комунікації розпадаються, їх заміщають віртуальні мережі. Постіндустріальне суспільство починає функціонувати як мережеве поза інституційною структурою. Віртуалізація постає як процес заміщення інституціалізованих практик симуляційними. Соціальні інститути втрачають свою владу над індивідом. На зміну соціальній консолідації постає віртуальна, що стає панівною.

Ключові слова: мережеве суспільство, соціальна консолідація, комунікація, симуляція, віртуальна консолідація.

Запровадження нового світоладу необхідне для виживання людства. Євроінтеграція демонструє ознаки нового світовлаштування, яке свідчить про проблематичність консолідації навіть в умовах небезпеки самознищення. Міжнародна політична консолідація є відповіддю на гібридні локальні війни, що загрожують суверенітету країн. Однак політична консолідація не супроводжується соціальною, а саме: гармонізацією інтересів, що актуалізує її дослідження.

Аналогічну ситуацію спостерігаємо й в Україні. Політична консолідація суспільства активізується лише в періоди виборів. Це царина дослідження політологів. Натомість соціальну консолідацію можна і потрібно досліджувати в межах утвердження громадянського суспільства, яке бере на себе відповідальність за сучасне й майбутнє України.

Становлення громадянського суспільства як умови консолідації громадян і спільнот досліджують як зарубіжні, так й українські філософи, соціологи, історики та культурологи. Знаковими є праці Ю. Габермаса, Ф. Гаєка, П. Рікера, Дж. Ролза тощо. Громадянське

суспільство та сучасну українську реальність презентують праці Є. Бистрицького, А. Карася, А. Колодій, І. Кононова, І. Паська, Я. Паська, М. Поповича та ін. Зазначимо, що, незважаючи на численні дослідження, мережеві трансформації громадянського суспільства та його консолідуючі можливості недостатньо вивчені.

Мета статті – з'ясувати виклики соціальної консолідації в умовах мережевої трансформації постіндустріального суспільства.

Філософське осмислення переходу від індустріального до інформаційного суспільства започаткували Д. Бел, З. Бжезинський, П. Дракер, Й. Масуда, Е. Тофлер та ін. Запропоновані ними теоретичні моделі постіндустріального суспільства стверджували визначальну роль інформаційних технологій і нематеріальних цінностей у життєдіяльності суспільства, що дало підставу запровадити поняття інформаційного суспільства.

Грунтовний порівняльний аналіз наявного індустріального та майбутнього інформаційного суспільства здійснив Й. Масуда: по-перше, в ньому виробництво наукового знання буде визначальним чинником суспільного розвитку в цілому. Відтак ядром соціальної організації суспільства, головним соціальним інститутом стане університет як центр продукування та накопичення знання; по-друге, рівень знань, а не власність, визначатиме соціальну диференціацію; по-третє, інформаційне суспільство ґрунтуватиметься на інтелектуальній техніці з її фундаментальною функцією заміщувати або підсилювати розумову працю людини. Завдяки симбіозу нової соціальної організації та інформаційних технологій суспільство стане цілісною програмованою системою інститутів [8].

Організаційними засадами індустріального суспільства були фабрики й великі корпорації, функціонування яких здійснювали завдяки новим технологіям виробництва й передачі енергії. Вертикально організовані корпорації та централізовані бюрократії, зазначає М. Кастельс, характеризували всі сфери економіки та суспільства доби Модерну. Корпоративні ієрархії спроможні були “збирати ресурси довкола централізовано визначених цілей, що досягаються впровадженням завдань через раціоналізовані вертикальні ланцюжки передачі команди та контролю” [5, с. 2]. Такими централізовано визначеними цілями доби Модерну стали метанаративи Свободи і Прогресу. Індустріальне суспільство консолідувалося навколо ідеалів Свободи і Прогресу. Вони виражали мету національного поступу в епоху Модерну: досягнення добробуту, тобто справжнього суспільства процвітання. Західні суспільства зреалізували ідеали Свободи і Прогресу в суспільстві масового добробуту та масової демократії. Проте у таких суспільствах, стверджує Й. Масуда, свобода вибору є вельми обмеженою. “Особистість має свободу діяти у трьох вимірах: а) опосередковано беручи участь в управлінні політикою шляхом голосування на виборах раз на кілька років; б) використовуючи дохід (компенсацію за вкладену працю) для придбання їжі та інших речей; в) використовуючи час вікенду і свят на свій розсуд” [8, с. 41].

Саме тому епоха Постмодерну, за висловом Ж.-Ф. Ліотара, розпочинається з недовіри до метанаративів епохи Модерну. Недовіра передусім стосувалася науково-технічного прогресу: визнання його досягнень як безумовного блага. Це означає не що інше, як знецінення вартостей і норм, на яких ґрунтувалося індустріальне суспільство. Суспільство масового добробуту почало втрачати мобілізуючу та організуючу сили інституційної системи. Проте не лише знецінення метанаративів зумовили соціальні дезорганізуючі тенденції.

Зовсім не випадково, наголошує Ф. Фукуяма, що централізовані, авторитарні корпорації почали розпадатися саме в той час, коли суспільства по всьому світу здійснювали перехід

від індустріальних до високотехнологічних інформаційно-орієнтованих форм виробництва. Річ у тому, що вони були не в змозі давати собі раду з інформаційними вимогами дедалі складнішого світу, в якому вони функціонували [11, с. 206].

Індустріальне суспільство та його інституалізацію визначали сукупність офіційних норм, що регулювали взаємодію людей у тій чи тій сфері життєдіяльності. Взаємодія людей ґрунтувалася на системі соціальних ролей. Протягом ХІХ і більшої частини ХХ ст. інституційні норми існували автономно від індивідів як соціальна реальність, з на яку необхідно було зважати. Наявна система норм визначала статус індивіда, що відповідав його соціальній ролі. Отже, саме інституційний лад індустріального суспільства узасадничував соціальну консолідацію індивідів і спільнот у тих чи тих сферах життєдіяльності.

Ситуація докорінно змінюється з появою Інтернету як “технологічної засади організаційної форми Інформаційної Епохи: мережі”. В останній чверті ХХ ст. почала формуватися нова соціальна структура, що ґрунтується на інформаційних мережах. Мережі як організаційні засоби мають неабиякі переваги через властиві їм гнучкість та адаптивність. Інтернет, ставши тканиною нашого життя, зумовив перехід у нову форму суспільства – мережеве суспільство [5, с. 1]. Причому, як зазначає І. Пригожин, ніхто не планував мережевого суспільства і вибуху інформації; це примітний випадок стихійного виникнення нових форм суспільства [10].

Отже, повсюдне запровадження інформаційних технологій у 90-і роки минулого століття не наблизило людство до інформаційного суспільства, запропонованого в теоретичних моделях його речників. У постіндустріальну епоху трансформація суспільства має цілком інший характер, ніж передбачали теоретики інформаційного суспільства. Їхні моделі, зазначає Д. Іванов, засновані на стереотипному баченні суспільства як системи інститутів. Інституційний лад суспільства є тією об’єктивною реальністю зі сталою структурою, в межах якої діють індивіди. Починаючи з 90-х років ХХ ст., ця реальність перетворюється в ефемерну й нестабільну – віртуальну. “Суспільство наразі мало схоже на цілісну програмовану систему інститутів” [4, с. 358].

Справді, університет не став організуючим соціальним інститутом, як і знання та його продукування не стало пріоритетною цінністю суспільства. Такою організаційною структурою стала мережа. Щоправда, мережа – дуже стара форма людської практики. Якщо раніше мережі були сегментом у цілому мережевому світу, то сьогодні все, що не є мережами або ще не є мережами, утворюють маргіналізовану частину світу, приречену стати мережевим [9, с. 70].

Мережа, на думку Ф. Фукуями, “відрізняється від ієрархії, тому що базується на спільних *неофіційних* нормах, а не на офіційних владних стосунках. Мережа... може співіснувати з формальною ієрархією. Члени формальної ієрархії не мусять мати спільних норм чи вартостей, окрім трудових угод, які визначають умови їх членства” [11, с. 212]. Тому консолідація індивідів у межах формальних організацій зазнає впливу неформальних мереж, причому наслідки, як засвідчують дослідження Ф. Фукуями, не обов’язково бувають благотворними і можуть навіть стати джерелом неабияких організаційних проблем. Зокрема, наголошує автор, існує обернена залежність між міцністю вартостей і норм, які об’єднують спільноту мережі та її відкритістю для людей, ідей і впливів з-поза мережі. Високий ступінь внутрішньої солідарності та потенціал скоординованої діяльності стає бар’єром для успішної адаптації до змін у навколишньому середовищі [11, с. 213]. Тож

автор висновує, що в найближчому майбутньому мережі існуватимуть укупі з офіційними ієрархіями, витворюючи альтернативні канали надходження інформації в організацію. Ф. Фукуяма, стверджуючи, що мережі стануть більш важливими в технологічному світі майбутнього, розглядав їх як прості форми соціального капіталу, де індивіди в додаток до своїх економічних зв'язків, поєднані між собою ще спільними нормами і вартостями.

Характеризуючи горизонтально взаємодіючі спільноти (реально функціонуючі соціальні мережі), Ф. Фукуяма слушно зауважував, що вони “не формуються щоразу тоді, коли людям у групі доводиться взаємодіяти одне з одним; справжні спільноти пов'язані вартостями, нормами та досвідом, які є спільними для їхніх членів” [11, с. 22]. Пов'язуючи індивіда з іншими членами спільноти, вони визначають межі, в яких індивід реалізує форми особистої поведінки. До того ж “індивіди збільшують свої сили і здібності, дотримуючись спільних правил, які обмежують їхню свободу вибору, дозволяють їм спілкуватися з іншими та узгоджують їхні дії” [11, с. 22].

Водночас Ф. Фукуяма наголошує на дилемі функціонування спільнот: між індивідуальною свободою та правилами, завдяки яким відбувається консолідація зусиль індивідів у вирішенні соціальних проблем. Запроваджуючи нові правила, спільнота вводить і нові обмеження індивідуальної свободи. Але саме ці обмеження слугують солідаризації спільноти, дають можливість відчутти свою пов'язаність з іншими у спільноті.

Натомість Й. Масуда у прогнозованій моделі інформаційного суспільства, зокрема в його соціальній структурі, також передбачав утворення функціональних об'єднань, вільних від згори керуючої влади. “У вільних об'єднаннях незалежність участі гармоніює з порядком групи, а їхня соціальна структура – поліцентрична, характеризується взаємним зв'язком” [8, с. 45]. По суті, автор пише про горизонтальні мережі, де кожен індивід бере участь в організації мережі, залишаючись незалежним як самоорганізуючий центр. Не лише схильність до взаємозв'язку, а й наявність певної спільної мети, консолідуватимуть узгоджені дії учасників мережі, тобто вільного об'єднання індивідів. На думку Й. Масуди, суспільство буде синергетично функціональним. Власне, такий соціальний лад буде загальною системою контролю вільних об'єднань індивідів, які самопокладають етичні обмеження своєї активності, не втручаючись в активність інших.

На початку XXI ст. мережі отримали нове життя, ставши інформаційними мережами, що підживлюються Інтернетом. Їхнє функціонування надало безпрецедентну можливість кожному користувачу комунікувати он-лайн з усім світом в інтерактивному режимі. “Інтернет, зазначає М. Кастельс, є комунікаційним посередником, який дозволяє насамперед спілкування багатьох у визначений час на глобальному рівні. Як поширення друкованої продукції на Заході створило те, що МакЛюен назвав “Галактикою Гутенберга”, так і ми зараз увійшли в новий світ комунікації – Галактику Інтернету. Використання Інтернету як комунікаційної системи та організаційної форми в останні роки другого тисячоліття поширюється як вибух” [5, с. 2]. Мережі перетворилися на організаційну форму, що пронизує всі сфери суспільства. Так, повсюдно всі види діяльності: економічна, соціальна, політична та культурна – структуруються навколо Інтернету та інших комп'ютерних мереж. Завдяки віртуалізації діяльності в найближчій перспективі відносини між людьми можуть набути форми не соціально-інституційних, а мережевих.

Уже сьогодні, функціонуючи як мережеве, постіндустріальне суспільство реалізує свої можливості у віртуальній реальності. Якщо людина індустріального суспільства віднаходила

себе в *соціальній реальності*, сприймаючи її як природну даність, в якій доводиться жити, то людина постіндустріального суспільства занурена у *мережеву (віртуальну) реальність*, захоплено “живе” в ній, усвідомлюючи її умовність, керованість параметрів і можливість виходу з неї [4, с. 375].

Вплив Інтернету на функціонування суспільства та його соціальні зміни потребує подальшого дослідження. Річ у тому, що віртуалізація діяльності може зумовлювати нестабільність функціонування суспільства та нестійкість його підсистем, пов'язаних з утвердженням мережевої структури суспільства та протипагу інституційній.

Так, інституційна структура, за Е. Дюркгаймом, склалася як корпоративна, яка враховує інтереси індивідів у процесі досягнення спільної мети. Корпорація є закритою структурою з централізованою системою управління. Її успішному функціонуванню слугують норми та корпоративні цінності й переконання, які визначають поведінку кожного індивіда. На основі корпоративної культури солідаризується корпоративна спільнота та консолідується дії щодо спільної мети. Отже, соціальна консолідація індивідів і спільнот визначалася корпоративною ієрархією та корпоративною культурою.

Зазначимо, що розуміння соціально-організаційної структури суспільства за століття докорінно змінилося. Якщо Е. Дюркгайм розглядав суспільство як результат взаємодії індивідів, то сьогодні суспільство – результат комунікації індивідів. Н. Луман, аналізуючи реальне суспільство, зазначає, що воно внутрішньодиференційоване з єдиною системою комунікації, де регулярна інформаційна взаємодія підсистем забезпечує не тільки стабільність, але і її комунікативне відтворення [2]. Тож соціальна консолідація постає в результаті персоніфікованої комунікації в реальних соціальних спільнотах, де враховуються інтереси кожного, а відтак досягається консенсус щодо обговорюваних проблем. Консенсусу досягають шляхом аргументації та її осмислення. Комунікація як відкритий процес дає змогу сформулювати власну позицію та взяти на себе відповідальність. Вона здійснюється у межах інституційних норм і слугує організації суспільних практик і соціальній консолідації спільнот.

Консолідація як постійно відновлюваний процес відбувається на демократичних засадах вільної від примусу комунікації. Принципи такої комунікації сформулював Ю. Габермас [3]:

- 1) рівність учасників комунікації і свобода від присилування;
- 2) обговорення загальних проблем, які значущі для всіх;
- 3) заборона на обмеження дискурсу і можливість його відновлення на вимогу учасників.

Отже, за Ю. Габермасом, комунікація має бути вільною як від зовнішнього, так і внутрішнього примусу та слугувати досягненню реального консенсусу. Натомість дискурс дає змогу проблематизувати комунікативну консолідацію в контексті її значущості.

На зміну впорядкованості та однозначності практик, зумовлених інституційним ладом індустріального суспільства, постають постіндустріальні (постмодерністські) практики з їхнім еkleктизмом, який не визнає інституційних меж та бюрократичної впорядкованості. Занепад соціальності виявляється в тому, що соціально наявні мережі комунікації розпадаються, їх заміщають віртуальні мережі.

Дослідник Інтернет-мереж М. Кастельс зазначає, що Інтернет-технології дали змогу постіндустріальному суспільству впроваджувати мережеву організаційну форму людської діяльності, яка спричиняє безпрецедентну комбінацію гнучкості та виконання завдань,

координованого ухвалення рішень та децентралізованого виконання, індивідуалізованої виразності та глобальної комунікації. Завдяки цьому мережеве суспільство утверджує нові цінності, а саме: індивідуальну свободу та відкриту комунікацію [5, с. 2]. Вони презентують переваги віртуально-мережевої комунікації. Передовсім, наголошує М. Кастельс, віртуальна спільнота закладає підвалини самокерованої побудови мережі як інструменту для організації, колективних дій та розуміння змісту [5, с. 53]. Проте свобода комунікації, яку дають віртуальні мережі, залежить від культури віртуальної спільноти, соціальних цінностей і норм, яких вона дотримується, а отже, свобода комунікації може реалізуватися по-різному.

Зокрема, більшість учасників віртуальної мережі користуються нею як одним із засобів своєї соціальної маніфестації як особистості, своїх інтересів та уподобань. Для багатьох людей свобода комунікації – це нічим не обмежений вхід/вихід з Інтернет-мережі та можливість мігрувати по мережі, змінюючи он-лайн партнерів. Отже, Інтернет-комунікації дають змогу реалізувати вибіркові моделі соціальних стосунків, які не прив'язані до певної територіальної спільноти та її проблем. Саме тому критики Інтернету, спираючись на ґрунтовні дослідження академічних учених, доводять, що поширення Інтернету веде до соціальної ізоляції, до відмови до взаємодії віч-на-віч у реальних обставинах.

Натомість М. Кастельс переконаний, що Інтернет є продовженням життя таким, яким воно є в усіх його параметрах і з усіма його модальностями. Реальне життя визначає взаємодію он-лайн [5, с. 118]. Однак ця взаємодія виходить з-під інституційного контролю суспільства.

Постіндустріальне суспільство починає функціонувати як мережеве поза інституційною структурою. Вона втрачає свою ціннісну значущість, яку Ж. Бодріяр характеризує як втрату соціальної реальності, як її знакову симуляцію, що має тенденцію до зростання [2]. Відтепер, стверджує автор, замість колишнього принципу реальності ми підпорядковані принципу симуляції.

У мережевому суспільстві знаки є симулякрами – образами реальності, які не презентують нічого, крім самих себе [1]. Вони заміщають саму реальність, утворюючи віртуальну реальність, в якій людина взаємодіє не з речами, а зі симулякрами. Віртуалізація постає як процес заміщення інституціалізованих практик симуляційними.

Інституційний лад суспільства віртуалізується. Постає віртуальна реальність, яка слугує операційним середовищем, в якому зручно створювати образи та транслювати їх. Трансформуються всі сфери життєдіяльності, оскільки соціальні інститути втрачають свою владу над індивідом. На зміну соціальній консолідації постає віртуальна, що стає панівною. За таких умов розвиток і консолідація суспільства будуть залежати від створення привабливих образів – економічних, політичних, етичних тощо.

Найпотужнішим інструментом віртуалізації є Інтернет, який дає змогу розширювати сферу неінституційних взаємодій. Інтернет, зазначає Д. Иванов, – це засіб і середовище існування поза системою інститутів. Віртуальні та комп'ютерні технології дають можливість уникати сервісу – нагляду соціальних інститутів [4, с. 410]. Отже, Інтернет-мережі є “середовищем вибіркової соціальної взаємодії та символічної приналежності” [5, с. 35]. На думку А. Турена, реальне суспільство більше схоже на мозаїчне поле дебатів і конфліктів щодо соціального використання символічних благ [15].

Річ у тому, що комунікації, здійснювані через Інтернет, не орієнтовані на інституційні й групові норми, які спрямовують діяльність людей у їхньому не-мережевому житті. Крім

того, Інтернет – це середовище функціонування віртуальних спільнот. Комунікація у віртуальних спільнотах через Інтернет приваблива своєю безособовістю. Зокрема, Інтернет надає свободу самоідентифікації: тут можна вибрати віртуальне ім'я, віртуальне тіло, віртуальний статус, віртуальні достоїнства тощо [4, с. 412]. Віртуалізація не лише може змінювати індивідуальні, а й соціокультурні характеристики особи.

Інтернет – це мережа, що позбавлена організуючого центру, який би контролював інформаційні потоки. Користувач стає залежним від організаційної структури Інтернет-сторінки – гіпертексту, тобто посилань на інші сторінки без будь-яких обмежень до нескінченності. Тим самим користувачу забезпечується доступ до гігантських обсягів інформації при постійній зміні тем, їхнього змісту. Інтернет дає змогу миттєво висловлюватися в соціальних мережах, але водночас не потребує зосередженості над змістом думок.

За Н. Луманом, суспільство можливе лише там, де є комунікації, що творять і відтворюють себе через мережі комунікацій, зокрема й Інтернет. Комунікація відбувається тоді, коли можливий синтез трьох аспектів: інформації, повідомлення та розуміння. Саме розумінням завершується окрема комунікація, хоча вона не обов'язково веде до консенсусу. Комунікація може бути відхилена. Тож, зазначає автор, неправомірно приписувати комунікації іманентну, квазітелеологічну тенденцію до консенсусу. Важливо інше, що процес прийняття чи відхилення комунікації є точкою біфуркації самовідтворення комунікації. “Найпростіша комунікація можлива лише в рекурсивній мережі попередньої й наступної комунікації. Така мережа може сама себе тематизувати, може інформувати себе про власні комунікації, може піддавати інформацію сумніву, не приймати її, нормувати комунікації як допустимі чи недопустимі” [6], відтак може солідаризувати та консолідувати соціальні спільноти. Натомість у мережевому суспільстві паралельно співіснують в Інтернет-консолідації несолідарні спільноти. Тож суспільство, відтворюючи несолідарну комунікацію, набуває рис фрагментарності, що зумовлює дестабілізацію соціального порядку. Отже, мережеве суспільство в контексті дихотомії реальне/віртуальне постає сукупністю автономних комунікативних систем зі своєю свободою волі, яка не обов'язково орієнтована на інтенцію взаємодії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Бодріяр Ж. Символічний обмін і смерть [Електронний ресурс] / Ж. Бодріяр. – Режим доступу : <http://www.ukrlib.com.ua/books-zl/printthebookzl.php?id=45&bookid=0&sort=0>
2. Бодріяр Ж. В тіні мовчазної більшості, чи Кінець соціального [Електронний ресурс] / Ж. Бодріяр. – Режим доступу : <http://www.ji.lviv.ua/n25texts/bodrijarl.htm>
3. Габермас Ю. Комунікативна дія та дискурс / Ю. Габермас // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. – К. : Либідь, 1996. – С. 84–91.
4. Иванов Д. Общество как виртуальная реальность / Д. Иванов // Информационное общество : Сб. – М. : ООО “Изд-во АСТ”, 2004. – С. 355–427.
5. Кастельс М. Інтернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства / М. Кастельс; [пер. з англ.]. – К. : Вид-во “Ваклер”, 2007. – 304 с.
6. Луман Н. Понятие общества [Електронний ресурс] / Н. Луман. – Режим доступу : http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/luman/pon_ob.php
7. Луман Н. Общество как социальная система [Електронний ресурс] / Н. Луман. – Режим доступу : http://yanko.lib.ru/books/cultur/luman-ob_kak_soc-sistema-81.pdf

8. Масуда Й. Комп'ютопія / Й. Масуда // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 6. – С. 36–50.
9. Назарчук А. Сетевое общество и его философское осмысление / А. Назарчук // Вопросы философии, 2008. – № 7. – С. 61–75.
10. Пригожин И. Сетевое общество [Электронный ресурс] / И. Пригожин // Социологические исследования, 2008. – № 1. – Режим доступа : <http://www.isras.ru/files/File/Socis/2008-01/prigozhin.pdf>
11. Фукуяма Ф. Великий крах. Людська природа і відновлення соціального порядку / Ф. Фукуяма; [пер. з англ.]. – Львів : Кальварія, 2005. – 380 с.
12. Touriane A. The waning sociological image of social life / A. Touriane // International journal of comparative sociology. – 1984. – Vol. 25. – N 1. – P. 33–44.

NETWORKED SOCIETY: CHALLENGES OF SOCIAL CONSOLIDATION

Liudmyla Ryzhak

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
l_ryzhak@lnu.edu.ua*

The information society predicted in theoretical models remains a distant aim of social progress despite the widespread introduction of information technologies. The transition from industrial to postindustrial society ended with the approval of mass prosperity and mass democracy. The actual implementation of the ideals of freedom and progress was accompanied by crisis in all spheres of society. As a result, distrust to science and technology – recognizing its achievements as the absolute good and depreciation of values and norms on which industrial society is based – showed up. The welfare society began to lose mobilizing and organizing force of its institutional system, its social and consolidating standards.

It is shown that the introduction of high-tech information-oriented production forms and the emergence of the Internet have made the transition to a new form of society – the network society.

Network became the organizational structure of society, replacing the institutional one, which was the foundation of individuals and communities social cohesion in all spheres of life. According to researchers of network society, in the near future networks will coexist with official hierarchies. They will become more important in the technology world of the future, because they enable horizontal interaction without power directives.

At the beginning of XXI century networks received new life becoming information networks reinforced by Internet, and now post-industrial society can implement its resources in virtual reality. Virtualization can cause instability in society and its subsystems associated with the social network structure establishment, instead of institutional one.

In exchange for ranging and uniqueness of practices made by institutional order of industrial society, postindustrial (postmodern) practices are raising with eclecticism that doesn't recognize the limits of institutional and bureaucratic order. The decline of sociality appears that existing communication social networks break down and are replaced by the virtual networks. Post-industrial society begins to function as a network outside the institutional structure. Virtualization appears as a substitution of institutionalized practices by simulation. Social institutions lose their

power over the individual. Instead of social cohesion appears virtual cohesion that becomes dominant.

Of course, understanding of society organizational structure has radically changed over the centuries. If Émile Durkheim saw society as a result of individuals' interactions, today it is the consequence of communication between individuals. Nicolas Luhmann in his analysis of real society indicates it as inward differentiated with a unified system of communication, where regular information interaction of subsystems ensures not only stability, but its communicative playback as well. So social consolidation arises as a result of personalized communications in real social communities, which takes into account the interests of each person and therefore a consensus on the discussed issues is reached by reasoning and its interpretation. Communication as an open process makes it possible to adopt a position and take responsibility. It is carried out within the institutional rules and serves as the organization of social practices and social cohesion of communities.

But Internet communications are not targeted at institutional and group norms that guide the activities of people in their life beyond network. Internet exists without organizing center which monitors the flow of information.

The user becomes dependent on the organizational structure of the web page – hypertext that links to other pages indefinitely without any restrictions. So, in the network society disjointed communities coexist parallel in Internet-consolidation. Reproducing disjointed communication, the society appears as a set of autonomous communication systems with freedom of choice, which is not necessarily focused on the intention of interaction, acquiring the features of fragmentation, which leads to destabilization of the social order.

Keywords: netting society, social consolidation, communication, simulation, virtual consolidation.

Стаття надійшла до редколегії 05.09.2016

Прийнята до друку 12.09.2016

УДК: 371:17

ЦІННІСНІ ЗАСАДИ ВИЗНАЧЕННЯ КОНТРАФАКТИЧНОГО СТАТУСУ ЕТИЧНИХ НОРМ УНІВЕРСИТЕТСЬКИХ СПІЛЬНОТ

Наталія Бойченко

*Національна медична академія післядипломної освіти імені П. Л. Шупика,
вул. Дорогожицька, 9, Київ, 04112, Україна,
n_boychenko@ukr.net*

Проаналізовано ціннісні аспекти функціонування етичних норм університетських спільнот. Цінності постають водночас як втілення фактичних нормативних досягнень та орієнтацій представників університетських спільнот, так і контрафактичною характеристикою того, на які досягнення вони здатні у майбутньому, тобто якою мірою їхні очікування майбутніх змін в освіті та суспільстві стають мотивацією для їхньої поведінки в їхніх повсякденних освітніх практиках. Завдяки визначенню належної з погляду спільного морального блага та особистої гідності поведінки, на підставі етичних цінностей учасники освітньої комунікації узгоджують між собою та поєднують цінності самореалізації особистості, цінності університетських спільнот, інституційні цінності сучасного університету та ціннісні параметри системи вищої освіти. Чим краще функціонує університет як соціальний інститут, чим чіткіше визначена його власна символічна система, чим досконаліше вивірена його організаційна структура, тим більше шансів на те, що в такому університеті контрафактичні цінності різних спільнот характеризуватимуться конвергенцією, яка, зокрема, може набути нормативного виразу – від етичних кодексів до своєрідних хартій про права.

Ключові слова: цінності, контрафактичність, фактичність, етичні норми, університетські спільноти, університет, вища освіта.

Університетські спільноти часто виступають предметом дослідження як філософії освіти, так і педагогіки. Засадничим питанням функціонування цінностей університетських спільнот, як, утім, на наше переконання, й будь-яких інших спільнот, є виявлення співвідношення фактичного і контрафактичного, сущого та належного в їхньому функціонуванні. Як правило, привертає до себе увагу контрафактичний статус норм, особливо етичних норм, у філософії нормативізму, яка розвиває кантіанський погляд на норми. Норми ніколи не є чимось за своєю суттю суцільним (суцільним є форми виявлення норм), але самі норми завжди є за своєю суттю чимось належним – тим, чого більшою мірою немає, але що все ж має бути й отримує свою онтологію завдяки вольовим зусиллям особистості. Однак такі вольові зусилля, на нашу думку, не можуть бути пояснені самими нормами – тим більше, що вони у кантіанстві часто набувають доволі формального (у сенсі знеособленого й універсального) характеру. Норми як форми мають завжди бути наповнені ціннісним змістом: лише тоді вони набувають сили формувати мотивацію поведінки індивідів, а отже, визначати й усі деривати, наслідки цієї поведінки. Про це свого часу, зокрема, писав і сам І. Кант, наскільки

можна зрозуміти зі спеціального сюжету в монографії М. Бойченка [1, с. 237–248]. Нас же більшою мірою цікавить практичний бік питання – у сенсі практичної філософії, зокрема етики та філософії освіти як втілень практичної філософії. Отже, маємо зупинитися на ролі цінностей у формуванні етичних норм університетських спільнот.

Засадничим питанням функціонування цінностей університетських спільнот, як, утім, на наше переконання, і будь-яких інших спільнот, є виявлення співвідношення фактичного і контрфактичного, суцього і належного в їхньому функціонуванні. Адже цінності позначають не лише те, до чого прагнуть представники тієї чи тієї спільноти, але й те, чим наразі є ці спільноти. Водночас у жодному разі не можна змішувати цінності у першому та в другому значенні, тобто видавати бажане за дійсне, або ж, навпаки, – дійсне за бажане. Це визнає також офіційна міжнародна спільнота, зокрема, у документах ООН, присвячених визначенню засадничих принципів так званого Глобального договору щодо вищої освіти [8].

Базові цінності, які лежать в основі системи освіти, різною мірою досліджували українські та зарубіжні філософи. До таких цінностей необхідно зарахувати щонайменше чотири групи: суспільні цінності, освітні цінності, групові цінності та особистісні цінності.

Суспільні цінності характеризують загальний соціокультурний рівень розвитку певного суспільства і містять у собі, по-перше, сукупність суспільних традицій, по-друге, цілісність наявних соціальних зв'язків та структури соціальних інститутів, а по-третє, – суспільний ідеал. Значною мірою такі цінності було проаналізовано у працях українських філософів, передусім у В. Андрущенка, І. Бойченка, Л. Губерського, М. Култаєвої, М. Михальченка, В. Пазенка, З. Самчука, І. Степаненко. На основі всебічного історичного аналізу українського суспільства, а також різнорівневих його порівнянь із суспільствами європейським та світовим досягнуто бачення як значної кількості спільних для України та Європи (близькість культурно-антропологічних характеристик), України та світу (спільні глобальні проблеми) цінностей та інтересів, так і відмінних (особливість пострадянського статусу України), а іноді й несумісних (ексклюзивність геополітичного становища України) цінностей.

Освітні цінності складаються з цінностей, зумовлених значенням системи освіти у суспільстві, та внутрішніх цінностей цієї системи. Перша група цінностей має функціональний та символічний компоненти. Освіта виконує у суспільстві функцію ретрансляції знань та деякі супутні (ті, що входять у соціалізаційний комплекс, захисну щодо суспільної ідентичності тощо). Крім того, кожна система освіти становить собою унікальну символічну систему, яка є органічним зрощенням великої кількості культурних кодів, властивих цьому суспільству. Якщо перша група освітніх цінностей значною мірою може бути раціоналізована і її узгодження з європейськими та світовими функціональними системами є “технічним” питанням, то друга група освітніх цінностей завжди жорстко опирається спробам зрощення і навіть порівнянь освітніх систем різних країн. Досить чітко розбіжності у цих двох групах простежуємо під час здійснення освітньої політики, як це показують дослідження українських філософів В. Андрущенка, К. Корсака, В. Кременя, В. Кушерця, В. Огнев’юка та істориків В. Литвина, В. Савельєва.

В Україні щоразу чіткіше виявляються інтереси і цінності окремих груп, які впливають на освітній процес. Якщо фахово-галузеві групи сформувалися віддавна і їхні цінності доволі суттєво захищені наявністю усталеної практики галузевих закладів освіти, то з отриманням Україною незалежності й поступовою, але неухильною демократизацією суспільного життя щоразу більше заявляють про свої особливі інтереси етнічні групи (вимоги освіти мовами

меншин), гендерні групи (перші досвіди особливого навчання для жінок), вікові групи (подолання верхнього вікового цензу для навчання) тощо. Світовий та європейський досвід показує, що захист демократичних цінностей у країні в цілому не можливий без реалізації особливих цінностей та інтересів окремих соціальних груп (політика мультикультуралізму та підтримання культурного розмаїття). Ці проблеми лише починають досліджувати українські науковці, і тут необхідно відзначити праці І. Предборської, С. Пролєєва.

Нарешті, значимими для функціонування системи освіти є також особистісні цінності. Йдеться не лише про творення особистістю власних цінностей, які можуть слугувати взірцем для наслідування іншими членами суспільства (вчитель є класичним прикладом цього – чи згадуємо Сократа і Григорія Сковороду, чи Антона Макаренка і Василя Сухомлинського). В умовах високодиференційованого суспільства, до того ж оснащеного доскональними техніками масової, міжгрупової та міжіндивідної комунікації, зростає роль кожної особистості як актуального чи потенційного носія унікальних знань. У цьому контексті важко переоцінити надзвичайно важливі для української педагогіки ідеї і принципи особистісно-орієнтованого навчання, які теоретично обґрунтовані та системно запроваджуються в Україні на зміну радянській системі тоталітарної педагогіки, зокрема, напрацьовані під керівництвом В. Кременя.

Лише з'ясувавши базові цінності трансформації системи освіти, які входять у названі вище види спільнот, можна отримати чіткі орієнтири не лише для реалізації нормативних положень нового Закону України “Про вищу освіту” (які мають і доволі виразний етичний компонент, особливо у перших його статтях [6]) у цілому по країні, але й для повсякденної діяльності кожного педагога на своїй ділянці спільної роботи всього педагогічного загалу.

Потрібно взяти до уваги, що етичні цінності сучасної університетської освіти специфічно виражають сутнісний стосунок між соціальними запитами на спеціалізовані наукові знання та тими освітніми засобами, які надає вища освіта для трансляції і розвитку таких знань, з одного боку, та взаємодією між різними носіями та творцями таких знань, з іншого [2]. Завдяки визначенню належної з погляду спільного морального блага та особистої гідності поведінки, на підставі етичних цінностей учасники освітньої комунікації узгоджують між собою та поєднують цінності самореалізації особистості, цінності університетських спільнот, інституційні цінності сучасного університету та ціннісні параметри системи вищої освіти.

При цьому в моральних практиках університетських спільнот етичні цінності виступають як фактичне втілення контрфактичних вимог, які висувають як до цілей, так і до засобів здійснення університетської освіти. Дослідження етичних цінностей конкретних університетських спільнот постає визначальною передумовою застосування прикладної етики в дослідженнях сучасного університету. Контрфактичність цінностей послідовно позбувається як універсалістських, так й індивідуалістських характеристик. Універсальність академічних цінностей набуває свої особливі інтерпретації у контрфактичних цінностях конкретних спільнот. Індивідуалізація фактичних цінностей можлива лише у межах, заданих цінностями контрфактичними. Це не означає, що не можливі фактичні цінності, які не виходили би за ці межі, але це однозначно означає, що такі цінності або ще не стали університетськими, або вже такими не є, або навряд чи коли набудуть такий статус.

У питанні цілей та засобів освіти необхідно також чітко з'ясувати сутність понять фактичного та контрфактичного. Сама тема контрфактичності, на нашу думку, має

надзвичайно важливе значення для етики, однак, незважаючи на це, досі не знайшла належного філософського осмислення в українській науці – натрапляємо, швидше, на філософські тексти філологів. Але філологічне та філософське значення контрфактичності суттєво відрізняється. У мовознавстві контрфактичність пов'язують передусім із плюсквамперфектом, або ж так званим давноминулим часом. Як зазначає сербська дослідниця Л. Попович: “В українському мовознавстві плюсквамперфект переважно розглядається як відносний час, тобто як форма, якою виражається дія, що співвідноситься не з моментом мовлення, а з іншою дією, яка передувала моменту мовлення” [7, с. 653]. Можна цей опис співвіднести з моральним, коли йдеться про докори сумління: якби ми вчинили у минулому інакше, нині не мали би морального незадоволення собою згодом.

В етиці виникає набагато ширше поле щодо застосування давноминулого часу для позначення певних паралельних моральних реальностей: одна річ – поширені звичаї, які не викликають жодних питань і які можна сприймати як безпроблемні моральні норми, зовсім інша річ – норми, що відсутні у поширеній практиці, досягнення яких потребує вольових зусиль особистості (як у категоричному імперативі Імануїла Канта) або ж спільноти (як в уявленнях про позитивність християнства як такого, що долає моральну автономію індивіда в Георга Гегеля).

Контрфактичність може мати різні напрями та різні рівні модальності – як для різних спільнот усередині університету, так і для різних університетів. Навряд чи можна говорити, на наш погляд, про контрфактичність позиції окремих індивідів, які причетні до функціонування університетів. Зовсім інша річ – фактично визнані цінності. Якраз вони, на наше переконання, завжди індивідуальні. Однак ця індивідуалізація фактичних цінностей можлива лише у межах, заданих контрфактичними цінностями. Це не означає, що неможливі фактичні цінності, які не виходили би за ці межі, але це однозначно означає, що такі цінності або ще не стали університетськими, або вже такими не є, або навряд чи коли набудуть такий статус.

Етичні університетські цінності постають як сукупність контрфактичних та фактичних етичних цінностей різних університетських спільнот. Цілком можливо, що така сукупність виникає значною мірою стихійно – за виконання умови підпорядкування фактичних цінностей контрфактичним. Проте чим краще функціонує університет як соціальний інститут, чим більш чітко визначена його власна символічна система, чим більш досконало вивірена його організаційна структура, тим більше шансів на те, що в такому університеті контрфактичні цінності різних спільнот характеризуватимуться конвергенцією, яка, зокрема, може набути нормативного виразу – від етичних кодексів до своєрідних хартій про права.

Такі документи повинні не лише окреслити спільне бачення певного кола етичних цінностей, але й надати ціннісно-етичного характеру засобам досягнення освітніх цілей. На високому рівні розвитку етичних університетських цінностей має стати очевидним те, що латентно завжди присутнє у функціонуванні етичних цінностей – контрфактичний характер не лише цілей, але й корельованих із ними засобів їхнього досягнення. У сфері університетської освіти, як і в будь-якій іншій сфері, необхідно уникати хибно витлумаченого макіавеллізму, згідно з яким контрфактичний характер мають лише цілі, а засоби завжди лише фактичні, тобто довільні. Класична етична аксіома полягає в тому, що не можна досягати етичних цілей неетичними засобами, а це означає, що засоби, як і цілі, мають бути контрфактично визначеними, причому для успішності застосування таких засобів

ця контрфактичність має бути спільною. Тоді й фактично застосовані цілі й засоби також не лише не будуть випадати зі системи етичної поведінки, але й уможливуватимуть функціонування системи вищої освіти, а також будуть сприяти загальній ефективності досягнення своїх цілей кожним університетом зокрема.

У спеціальному монографічному дослідженні [3] розгорнуто аргументацію, яка доводить, що характеристиками університетської освіти, які сприяють визначенню головних етичних цінностей цієї освіти, є стійкість головних університетських спільнот; плюралістичність моральних практик цих спільнот; контрфактична значущість певних версій академічних цінностей для всіх таких спільнот; системно-інституційний характер забезпечення узгодження розмаїття смислів університетської освіти в єдиний символічний простір вищої освіти; комунікативний характер надання університетським цінностям нормативного характеру – передусім завдяки створенню етичних кодексів; особливості взаємозв'язку толерантності та вимогливості в освітній міжособистісній взаємодії.

Те, що певна освітня практика застосовується в різних навчальних обставинах, зовсім не означає, що вона є типовою чи навіть успішною, певним гарантованим алгоритмом розв'язання освітніх завдань [4]. Одна й та ж освітня практика може бути відповіддю на зовсім різні освітні ситуації, які мають лише деякі однакові компоненти, до яких і виявляється чутливою така практика. Відповідно, вона може бути більш чи менш успішною залежно від того, наскільки ці “чутливі” компоненти є визначальними для тієї чи тієї ситуації. Це стосується як порівняння освітніх етичних норм із не освітніми, так і самих різних етичних норм.

Етичні цінності університетської освіти є невід'ємною складовою частиною ціннісних структур, характерних для системи особистості учасників освітньої комунікації, університетських спільнот, університету як соціального інституту та системи вищої освіти. Сучасна університетська освіта характеризується такими ціннісними колізіями, що лише морально-етична позиція виявляється прийнятною для всіх учасників інстанцією примирення і визначення спільних цілей вищої освіти. Тому апріорний принцип вибудовування ієрархії норм професійної етики взагалі та викладацької етики й етичних норм вищої школи зокрема не доречний, адже цей принцип застосовують лише “постфактум”, тобто він не діє як насправді апріорний, а лише як “нібито-апріорний”, тобто фактично ієрархію етичних норм встановлюють завжди апостеріорі. Оскільки професійна етика як прикладна має специфіку бути вищою мірою контекстуальною, тому спочатку треба зафіксувати наявні в моральних практиках норми, а вже потім намагатися надати їм ієрархічного упорядкування. Апріорно передбачити, які саме “нижчі” норми будуть впливати з “вищих” у межах професійної етики, абсолютно неможливо, тоді як апостеріорно визначити їхнє ранжування як етичних норм не лише можливо, але й украй необхідно – як із теоретичного, так і з практичного погляду.

В організаційній структурі сучасного університету функціонує щоразу більше наукових шкіл, лабораторій, науково-дослідних центрів. Центральною фігурою в них є науковець-дослідник, який орієнтований у своїй діяльності академічними цінностями. Так само, як і професор, науковець-дослідник сповідує академічну чесність, академічну свободу, активно реалізує принцип академічної мобільності тощо. З іншого боку, щодо академічних цінностей у науковця-дослідника є свої особливі підходи та розуміння, які перетворюють працівників університету, які є передусім науковцями, на окрему університетську спільноту зі своїми власними цінностями.

Водночас не можна ігнорувати того факту, що цінності університетського професорського складу сучасного університету визначаються, якщо і не в першу, то далеко не в останню, чергу його спрямованістю на наукове пізнання, до якого залучаються також студенти, зокрема, завдяки різним формам освітньої комунікації – лекціям, семінарам, колоквіумам, виконанню самостійної освітньої та наукової роботи і насамперед написанню під керівництвом професури курсових та дипломних робіт. Сюди долучається також і робота професури з аспірантами, яких необхідно зараховувати, на наш погляд, більшою мірою до спільноти науковців, аніж професури чи студентів, хоча нинішні аспіранти щоразу більше беруть участь як у викладанні студентам, так і у власному навчанні на докторських програмах.

Спочатку все ж розгляньмо етику науковця, так би мовити, в чистому вигляді, а вже згодом повернімося до теми співвідношення цієї етики з академічними цінностями та цінностями науковців-дослідників як особливої університетської спільноти.

Лише врахувавши багатовимірність буття науки, можна отримати шанс знайти певний компроміс у вирішенні гострих проблем співвідношення науки та етики. Сьогодні науку розглядають не тільки як систему знань, як вид професійної діяльності людини, але і як соціальний інститут. Наука може не потребувати нагального етичного обґрунтування в тому разі, якщо підходить до науки лише як до системи знань. Оскільки наукове знання як таке не може бути ані етичним, ані аморальним, то в цьому розумінні наука, справді, виступає як нейтральна в етичному плані. Але коли ми розглядаємо науку як людську діяльність і як певну систему організацій та відносин у суспільстві, то неминуче доходимо висновку, що в цьому розумінні вона задовольняє загальним умовам будь-якої діяльності, а саме – схильна до впливу на неї ціннісних (зокрема й етичних) чинників, що приймають суб'єкти наукової творчості та суспільства в цілому.

Варто більш системно підійти до розгляду питання про етику науковця. Цікавою спробою такого підходу в українській науці та науковій спільноті було проголошення Етичного кодексу вченого України (далі по нашому тексту – Кодексу) у 2009 році [5]. З приводу розробки цього Кодексу варто спробувати з'ясувати, якою є ієрархія цінностей для науковця і чи є вона взагалі. Передусім як соціальна система науки має обов'язковий стосунок до кожного члена суспільства і будь-яка поведінка вченого не повинна перешкоджати доступу інших членів суспільства до знайомства, оцінки і висунення власної думки щодо наукових знань або поведінки вченого. Як тільки науковець починає замикати символічну систему науки на себе або навіть на своїх колег (обраних), відразу ця символічна система починає втрачати не лише шанси на відтворення, але й шанси на розвиток. Приймаючи ідеали Просвітництва, повинні визнати, що колективний розум завжди сильніший від індивідуального – як стратегічно, так і комунікативно. І тут варто подолати хибне уявлення, що символічні системи можуть існувати самі собою, навіть поза комунікацією. На нашу думку, саме те, що сприймають часто як комунікативний “контекст”, насправді є комунікативною основою, визначальним смисловим полем для символічної системи. Деякі положення Кодексу схилиють до думки, що інтуїтивно його автори розуміють логіку функціонування соціальних систем: наприклад, постійні згадки про необхідність враховувати взаємодію спільноти вчених із суспільством та враховувати інтереси останнього. Але виглядає така позиція переважно як відома формула ЮНІСЕФ “діяти у кращих інтересах дитини”, маючи на увазі, що дитина (у нашому випадку – суспільство) цих своїх “кращих інтересів”, як правило, не усвідомлює. Тобто це позиція

зверхності, яка йде врозріз із духом теорії соціальних систем, адже створює нерелектовані, а отже, несистемні, шкідливі перешкоди для комунікації (на відміну від корисних перешкод, які учасники комунікації свідомо перед собою створюють для загострення уваги на найбільш важливих напрямках). Щодо справедливості такої оцінки хибної позиції авторів Кодексу свідчить уже його перше речення, в якому дія Кодексу обмежується спільнотою вчених і викладачів (чому вже тоді не обмежилися лише вченими або не додали до викладачів також консультантів-експертів тощо). Кодекс має бути регулятивом не лише для професіоналів, але для кожного, хто має дотичність до науки, а з позицій теорії соціальних систем – це кожен член суспільства.

Варто звернутися до інституційного аспекту процесу наукового пошуку та організації знань. Тут якраз доцільно підтримати позицію авторів Кодексу, які намагалися “вписати” вченого в якомога більшу кількість інституційних практик: освітню, управлінську, експертну, митецьку тощо. З одного боку, кожна така практика є відносно самодостатньою, і в цьому автори Кодексу мають рацію: вчений як митець не обов’язково той самий, що й вчений як професор чи керівник. Кожна практика має свої правила застосування. Однак не можна забувати, що ці правила не можуть переступати ані за межі базової символічної системи науки, ані за межі етичних цінностей науки. Інакше – інституційні практики почнуть радикально і незворотно конфліктувати між собою, що в кінцевому підсумку призведе до непродуктивних і непередбачуваних перешкод у науковій комунікації, тобто до її припинення, що аж ніяк не збігається з головним завданням етики вченого. Таким завданням є надати системне підґрунтя науковим дослідженням, вписавши їх у систему соціальної комунікації, надаючи їм сенс, цінність і забезпечуючи відкритість будь-яких наукових досліджень для подальших удосконалень. У цьому полягає чи не головна “мораль” етики вченого – не менш важливим за особисту відповідальність щодо точності наукового дослідження є створення можливості його продовження, тобто боротися варто не стільки за особисте досягнення ідеального результату, скільки за залучення до його досягнення якомога більшої кількості професійних науковців та інших членів суспільства.

Моральні норми системи освіти та моральні норми системи науки не завжди тотожні між собою, і їхнє примирення в академічних цінностях можливе лише при апеляції до життєвого світу академічних спільнот. Не варто забувати також, що моральні та етичні норми науки й освіти, які є нормами прямої дії і мають функціональне значення в їхній автентичній царині – системі моралі, – за межами цієї системи мають швидше регулятивне значення, тобто формують певний морально-етичний ідеал. Такий ідеал має вищу ціннісну значущість і постає як сукупність академічних цінностей, яким у життєвому світі (моральних практиках) освіти і науки явно або неявно підпорядковуються всі інші як похідні й залежні від них.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Бойченко М.І. Системний підхід у соціальному пізнанні: ціннісні і функціональні аспекти. Монографія / М.І. Бойченко. – К. : ПРОМІНЬ, 2011. – 320 с.
2. Бойченко Н. М. Етичні аспекти університетських цінностей / Н. М. Бойченко // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. – К. : ВЦ “Київський університет”, 2014. – № 1. – С. 37–43.

3. Бойченко Н. М. Сучасний університет: ціннісно-етичний вимір. Монографія / Н. М. Бойченко. – К. : ПРОМІНЬ, 2015. – 296 с.
4. Бойченко Н. М. **Філософія освіти як аксіологія** / Н. М. Бойченко // **Гілея: Збірник наукових праць** / Гол. ред. В.М. Вашкевич. – К., 2015. – Вип. 96. – С. 346–351.
5. Етичний кодекс ученого України. Затверджено зборами Національної академії наук 15 квітня 2009 р. // Бюлетень ВАК. – 2009. – №6. – С. 15–18.
6. Закон України “Про вищу освіту” // Урядовий кур’єр. – № 146. – від 13 серпня 2014. – С. 7–18.
7. Попович Л. Граматичні та семантичні функції плюсквамперфекта в сучасній українській мові / Л. Попович // Акцентологія. Етимологія. Семантика. До 75-річчя В.Г. Скляренка / гол. редкол.: Г. П. Півторак; НАН України, Ін-т мовознавства ім. О.О.Потебні. – К. : Наукова думка, 2012. – С. 653–672.
8. UNs Global Compact for Higher Education-2012 [Electronic resource] – Access mode: http://www.themimu.info/sites/themimu.info/files/documents/Ref_Doc_A_Practical_Guide_to_UNs_Global_Compact_for_Higher_Education.pdf

VALUE PRINCIPLES OF DETERMINING OF THE COUNTERFACTUAL STATUS OF ETHICAL NORMS OF THE UNIVERSITY COMMUNITIES

Natalia Boychenko

*Shupyk National Medical Academy of Postgraduate Education,
Str. Dorohozhytska 9, Kyiv, 04112, Ukraine
n_boychenko@ukr.net*

The article analyzes the value aspects of the ethics of the university communities. Values appear at the same time as an implementation of effective regulatory achievements and orientations of representatives of university communities and as a counterfactual characteristic of which achievements they will be capable to commit in the future, that is the extent to which their expectations of future changes in education and society become the motivation for their behavior in their everyday educational practices. Through proper definition in terms of the common good moral conduct and personal dignity, based on ethical values education participants agree communications with each other and combine the values of self-identity and values of the university community, institutional values of the modern university and value parameters of higher education. The better university is functioning as a social institution, the more clearly it is defined its own symbolic system, the more perfectly adjusted its organizational structure – the more likely that in this university counterfactual values of different communities will be characterized by convergence, which in particular can become normative expression – from codes of ethics to the original charters of rights.

Based on the ethical values the participants of educational communication agree among themselves the values of self-identity and values of the university communities, institutional values of modern university and values parameters of higher education system. Ethical values serve as the actual implementation counter-factual requirements for the purposes and means of implementation of university education. Research of the ethical values of specific university

communities is a prerequisite for the use of applied ethics of modern university. It is studied systematic-institutional influences of the ethical values of university in its overall operation – particularly ethical code of teacher higher education. Ethics of teaching in universities borrow some ethical principles in research ethics, but also provides essential opposite effect on the latter.

Taking into account the separation of factuality and significance in carrying out human behavior studies to determine methodology research gives sufficient theoretical means for adequate reconstruction of the division on the factual (including structural) and significant (including especially valuable) individual behavior data. Ultimately this leads us to the question of the identity reasons, because based on this division, we pay more attention to the need to distinguish between factuality and the significance of self-determination of people as members of social communities.

The basic ethics aspects of academic values are exposed on the example of analysis of ethics code of educator of high school and ethics code of scientist. The subject of the discourse has to become a problem of the reflection of the degree of relationship the academic values with those university communities, which are their bearers, in special ethical codes.

Keywords: values, counterfactuality, factuality, ethics, university communities, university, higher education.

Стаття надійшла до редколегії 24.10.2016

Прийнята до друку 31.10.2016

УДК 101.1:316

ПРОБЛЕМА ГУМАНІЗАЦІЇ СОЦІАЛЬНОГО ПРОСТОРУ МІСТА: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ

Надія Гапон

*Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
psychology_lviv@ukr.net*

Обґрунтовується, що процесу олюднення міського простору з його гуманістичним потенціалом протистоїть процес знелюднення. Цей процес виявляється у фрагментизації соціального простору, османізації та уніфікації диверсифікованої комунікативної культури міста. Протидією процесу знелюднення є синхронізація процесів громадянської солідарності й активності. Вплив громад, молодіжних міських рухів на капітал-владу допоможе гуманізувати процес облагородження простору міста. Розглядається питання про способи виховання молоді як відповідальних громадян за допомогою організаційно-осмисленої діяльності опіки, догляду, шанобливого поведіння з пам'ятками міста, відстоювання свого простору-комунікації й організації художнього видовища.

Ключові слова: соціальний простір, гуманістичний потенціал міста, колективна відповідальність.

Сучасні соціальні філософи, культурологи, соціологи виявляють інтерес до міського соціального простору, культурних, економіко-політичних чинників його олюднення. Це проблеми приватного та публічного простору, міжгрупових взаємин, обміну інформацією й спільної діяльності, погіршення екологічних умов проживання, конфлікту сфер публічного/приватного та результуючою від їхнього конфлікту деформацією навколишнього простору. Разом з тим *філософія міста має тривалу дискурсивну історію: платонівська проблема ідеальної держави або полісу, утопійний проект “Міста-Сонця” Кампанелли. Розмаїті філософські роздуми про місто віднаходимо у творах “Град Божий” і “Град земний” Августина Блаженного, або в прийомі побудови класичної раціональності за прикладом міста в “Міркуваннях про метод” Декарта тощо.*

Існує чимала кількість досліджень проблематики соціального простору міста, виконаних в міждисциплінарному дискурсі. Теоретичним підґрунтям дослідження були положення про когнітивний аспект просторової перцепції міста, викладені в працях Дж. Брунера, Б. Величківського, С. Габідуліна, Е. Лапіна, У. Найссера. Важливими є аналітичні позиції з проблем просторової поведінки людини (теорія “місце поведінки” Р. Баркера), напрацьовані у працях Ю. Круусвалла, К. Лійка, Т. Нійта та ін. Були зауваженими також положення філософа Ф. Василюка про онтологічну конструкцію “оточуючого світу” як експлікацію глибинних основ побутової свідомості. Корисними для даного дослідження також стали положення та вимоги, розроблені психологами для інститутів, що організують довідання стосовно освітнього, виробничого, рекреаційного та ін. типів предметно-просторового

середовища (Ж. Барре, Ж. Борис, Р. Бофілль, Ж. Гиршлер, Ж. Дрейфус-Зе та ін.). Доволі важливою також виявилася концепція ситуаціонізму (Р. Росса, Р. Нисбетта та ін.), яка вивчає ситуацію розвитку суб'єктності під впливом сукупності елементів середовища.

Мета нашого дослідження – узагальнення філософських, соціологічних позицій міждисциплінарного дискурсу щодо проблеми гуманізації соціального простору міста та перспектив її розв'язання.

Одним із безлічі життєтворчих проєктів людини є місто. Воно – креативна спроба людини змінити власний життєвий світ за прагненнями серця. *Вибудовуючи місто, людина не лише матеріально й духовно позначає себе, а й зазнає світоглядових перетворень.* Місто з його історико-культурними пам'ятками утворює неповторний архітектурний ландшафт, який є **простором концентрації групової пам'яті поколінь. Міський соціокультурний простір є також простором виховання духовних перспектив через споглядання сакральних будівель, пам'ятників, художніх видовищ тощо. Всі вони покликані “збільшувати душу”, одухотворювати життя, огранювати душевні якості людей.** Разом з тим міський простір є простором **розвитку соціальних перспектив людей (культурних, економічних, політичних), є найкращою платформою для реалізації демократії.** *Одночасно міський простір може відображати стагнацію громадських свобод, або їхній занепад.*

Динамізм сучасного українського соціального життя міста (мітинги, народні віча, масові художні видовища тощо) відображається у соціальному просторі й робить його велелюдним соціальним видовищем. Однак гуманістичний потенціал соціального видовища визначає не стільки поняття “велелюдного”, скільки поняття “олюдненого”. Міський простір стає справжнім видовищем, якщо він олюднений. Відтак олюднений міський простір – це простір соціального видовища, який відкритий не лише для погляду, спостереження, а й для співпереживання, оцінювання, реагування й колективних дій на покращення й одухотворення життя. Міркуючи про видовище, ми завжди маємо на увазі його просторовий вимір, ландшафт, те що робить видовище видимим, відчутним. Хоча видовище може мати й різні вияви – від реального фізичного до психічного та віртуального.

Соціальний простір – це один із видів простору (поряд із фізичним та іншими); багатовимірний простір взаємозв'язаних соціальних процесів, соціальних відносин, соціальних практик, соціальних позицій і соціальних полів. Соціальний простір можна описати як сукупність полів (наприклад, поле культури, політики, економіки тощо), владу над якими має капітал. Різні види капіталу (економічний, культурний, соціальний, символічний) в соціальному просторі створюють його структуру. Проблема міського простору як осереддя, де викристалізовується символічний капітал не нова. Олюднений соціальний простір міста є символічним капіталом. Французький соціолог та філософ Поль Бурдьє виокремив три найбільш узагальнених види капіталу: економічний, культурний і символічний [2, с.85-86]. Символічний людський капітал можна окреслити як розгортання комунікації між людьми, які висловлюють довіру чи недовіру до слів та дій влади. Силою, яка спричинює поділ раніше спільного життєвого простору міста й витворює видовища або мимоволі площадки протесту є влада. Остання є не лише глибинною причиною будь-якого розділення просторових зон міста. Влада ретельно плекає й оберігає той простір соціальної комунікації, де витворюється символічний капітал. Час від часу влада маркує соціальний простір міста, будує чи руйнує міські пам'ятки, розставляє свої “прикордонні знаки”, які посилюють владні наративи (наприклад, про турботу до народу). Влада задіює

соціальний простір, розгортаючи художні видовища: паради із святкування різних річниць, концерти тощо. Загалом соціально-символічний простір міста насичено різними формами боротьби за утвердження владою себе. Все, що потенційно або реально може вилитися у видовище, контролюється владою, яка намагається прямо або побічно брати у видовищі участь. Громадянська спільнота, – зауважує російський науковець Євгеній Дуков, – повинна просити у влади дозвіл на проведення не лише мітингів, походів, демонстрацій, а й усіх художніх видовищ [5, с. 25].

Французький культуролог Мішель де Серто характеризує міський простір як місце боротьби “тактик” і “практик” соціальних агентів структур влади. Особливу увагу де Серто приділяє відмінності понять “стратегія” і “тактика”. Він пов’язує поняття “стратегія” з інститутами і структурами влади, натомість “тактику” використовує особистість, щоб створити вільний особистий простір в оточенні, яке визначається стратегіями. Автор зауважує, що погляд на місто зверху, з реальної (хмарочос) або уявної (карти, картини, проекти) висоти є відмінним від реального життя в місті. Йдеться про тактики освоєння жителями простору, що протистоять урбаністичному порядку. Особливу увагу Мішель де Серто приділяє “низовим” способам “присвоєння” міста пішоходами, описує взаємозв’язки між семіотичними і просторовими практиками (через міфи, розповіді, слогади про місця). На прикладі дієслів “гуляти”, “оглядати”, “найменувати” місто, де Серто розглядає міський простір як місце боротьби “тактик” і “практик” соціальних агентів структур влади [7, с. 41].

Боротьба за владу набуває специфічних форм в тій частині соціального простору, яке пов’язане з особливою формою соціокультурної діяльності, з “художнім видовищем”. Йдеться не стільки про право на організацію святкових концертів владою, а в посиленні масової комунікації, комунікативного капіталу за допомогою художніх видовищ. Виразником конфлікту між владою та людьми у місті є позбавлення права негідної їй влади облаштовувати простір художніх видовищ.

Право влади на місто, на його простір виявляється не лише як право на організацію художніх видовищ. Влада управляє необхідним зв’язком між урбанізацією та виробництвом і використанням додаткового доходу. Демократизація цього права і побудова широкого суспільного руху, що втілить свою волю, є необхідною. Вона стає можливою, якщо міська громада захоче повернути собі контроль і заснувати нові способи урбанізації. Анрі Лефевр слушно зауважив, що революція має бути міською в найширшому розумінні слова або її не буде взагалі [6]. Саме аналіз конкретних соціальних практик міського простору дозволяє відійти від простору як певної пасивної, статичної поверхні й збагнути його як простір капіталізму [3, с. 95]. Йдеться про той соціокультурний простір історичних, сакральних пам’яток, скверів тощо, який колонізують і споживають, купують і продають, створюють і руйнують, використовують і знищують, за який судяться і за який б’ються. Найбільш яскраві приклади цих процесів виявляються сьогодні через аналіз структури сучасних міст. Простір міста втілює протиріччя соціального порядку: протиріччя капіталізму – це протиріччя простору.

В суспільстві, яке відходить від колоніального спадку, місто перебуває в процесі розколу на окремі частини, фрагментується, утворюються численні “мікродержави”. Наприклад, соціальний простір центру міста утворюють заможні райони із закритими школами, тенісними кортами та приватною охороною тощо. Околиці міста мають інший, соціальний “ландшафт”. Капітал робить місто фрагментованим. За цих умов стає важче дотримуватись

ідеалів міської ідентичності, громадянства та приналежності. Навіть ідея, що місто може діяти як колективне політичне тіло, місце, в якому можуть виникнути прогресивні соціальні рухи, видається неможливою. Всупереч цьому, все таки, є міські соціальні рухи, що прагнуть подолати ізоляцію районів та надати простору місту іншої форми, ніж та, яку просувають забудовники, підтримувані фінансовим, корпоративним капіталом та місцевим державним апаратом.

У праці антрополога Девіда Гарві “Право на місто” зазначено, що поглинання надлишків капіталу через трансформацію міста має ще темніший бік, ніж фрагментизація простору, що заважає формуванню міської ідентичності громадян [4, с. 9]. Це досягається “османізацією” соціального простору міста. Йдеться про перебудови міст шляхом “творчого” руйнування. “Османізацію” як практику перекроювання міського простору пов’язують з іменем архітектора Жоржа Еміля Османа. За дорученням Наполеона III він у другій половині XIX ст. практично зруйнував більшу частину старого Парижа, зніс безліч середньовічних будинків і проклав нові бульвари. Треба було більше ста років, щоб завершити “зnelюднення” центру Парижа. Наслідки цього зараз виявляються в безладах та заворушеннях в тих ізольованих передмістях, в яких опинилися маргіналізовані іммігранти, безробітні та молодь.

“Зnelюднення” простору центру міста унаслідок процесу руйнування старих будівель та виселення жителів на околиці є актуальною проблемою сьогодення. Паралельно до нього йде процес нарощування владою потоків міської флюїдної ідентичності у вигляді туристів. Звернемося до характеристики бауманівських типів ідентичностей. Постмодерний час, згідно з Зигмунтом Бауманом, презентує низку змінених типів ідентичності “паломника” (“сновиґа”, “блудяґа”, “турист”, “гравець”) [1]. З посиленням процесів глобалізації/фрагментації відбулася криза “паломника” як модерного проекту ідентичності. Адже територіальна ідентичність в добу модерну була позначена образом життя “паломника”, фігури суб’єктивності, яка була успадкована від християнства. Паломництво як *modus vivendi* передбачав, що світ за порогом дому хоч є потворним, але його можна наповнити змістом, перетворити на дорогу, що допровадить до віднайдення суб’єктом втраченого сенсу. “Сновиґа” як проєкт стилю життя був привнесений постмодерновим переродженням “героїчного виробника” в “безтурботного споживача”. Наступ суспільства “споживачів”, де метафора “прогулянки” (ба навіть “прогулянки магазинами”) посилюється ілюзією самостійного вибору та стилізації власного життя. Інший стиль життя “блудяґа” (переживання, яке штовхає до пошуку “свого” місця в суспільстві) тісно пов’язаний із темпами глобалізації та транснаціоналізації. “Блудяґами” стають не через відразу до осілості, а у зв’язку із динамікою відкриття/закриття економічних проєктів, безробітністю, складнощами утримання дому.

Натомість життєвий стиль “туриста” (переживання, яке вабить до руху суспільними манівцями) підживлюється ментальною налаштованістю суб’єкта на “світ, який ти можеш швидко створити сам”. Однак тут соціокультурна ідентичність суб’єкта є також доволі послабленою. Деяка амнезія простору “власного дому” не витісняє переживання про сам “дім”. Але “дім” постає не місцем облаштування, а місцем “пакування”/“розпакування” у процесі переживання суб’єктом “естетизованого світу”. Зрозуміло, що міркування про простір дому в категоріях морального порядку не цікавить більше “туриста”. Процес “зnelюднення” міського осереддя, ущільнення онтології міста є фактичною комерціалізацією простору, з перебиранням права влади на художнє видовище. Здавалось би простір осереддя міста є

олюднений, оскільки наповнений людьми, велелюдний. Однак, насправді, простір осереддя міста найбільше репрезентований людьми з флюїдною (плинною) ідентичністю. Це туристи, роззявляки, працівники бізнесу, короткочасність перебування яких у просторі міста та культурна некоріненість є очевидною. Межа між велелюдністю художнього або соціального видовища та його олюдненістю міститься у відмінності між спогляданням та творенням.

Перебирання права бізнес-владою права на проведення дозвілля громадян сьогодні означає фактичне захоплення (з комерційною метою) суспільного простору площ, вулиць, скверів тощо. Скульптури, фонтани, підмурки історичного центру відгороджують власники кафе, ресторанів тощо й вони стають менш доступними мешканцям міста, зокрема молоді. Серед цього усього помітним є процес витіснення (умовного чи реального) із соціального простору осереддя міста представників молодіжних субкультур, які гуртуються біля пам'ятників, фонтанів, скверів. Останні є структурними компонентами статичного художнього простору міста, своєрідного "музею під відкритим небом". Соціальний простір осереддя міста як статичне художнє видовище отримувало свою динаміку й формувало символічний капітал завдяки, зокрема, молодіжній комунікації. Замість розширити олюднений і одушевлений міський простір, в якому локалізовані художньо-мистецькі пам'ятники, де вирує мистецьке життя і формуються душевні якості, влада провокує його зменшення, "зnelюднення" за допомогою процесів фрагментації та османізації міського простору.

Простір є зnelюдним не в сенсі зменшення кількості людей у просторі, скільки в сенсі фрагментації онтології міста. Можливо, надійшов час нового прочитання поняття "городяни", відпустивши старий онтологічний принцип. "Городити" означає відгороджуватися, відмежовувати простір від не-простору. Під впливом такого відгороджування свого простору від простору іншого загрожується право молоді на осереддя міста як на художнє видовище. Молодь, яка завжди переживає пошук власної ідентичності змінює свою локалізацію в просторі міста, якщо символічний простір є відчуженим. Лакунами новітнього облаштування неформальною молоддю власного "соціального" простору є: інтернет-простір, недобудовані споруди, підвали, пустирі околиць міста. Ця ситуація трансгресії життєсвіту частини молоді, вихід за межі міста як художнього видовища окреслює суттєву проблему виховання молоді.

Отже, динамічні процеси соціального життя сьогоднішнього українського міста (мітинги, народні віча, масові художні видовища тощо) роблять міський простір велелюдним соціальним видовищем. Цей олюднений міський простір як простір соціального видовища є відкритим для погляду, співпереживання, оцінювання, реагування й відповідальних колективних дій спрямованих на покращення й одухотворення життя. Процесу олюднення міського простору з його гуманістичним потенціалом протистоїть процес зnelюднення. Останній витворюється затіненими стратегіями впливу капіталу-влади за відсутньої колективної відповідальності, зокрема міських громад. Зnelюднення виявляється в таких стратегіях, як фрагментизація соціального простору, османізації та уніфікація диверситивної комунікативної культури міста унаслідок заборони художнього видовища та витіснення з простору міського осереддя молодіжних субкультур. Лише синтез культурницьких та громадянських настанов посилять символічний капітал, вплив громад, молодіжних рухів на капітал-владу й допоможе гуманізувати процес "джентрифікації" (облагородження) простору міста. Мотором опору цьому процесові можуть бути міські соціальні рухи, які відповідальною колективною дією сприятимуть перетворенню міста в простір олюдненого суспільного видовища.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Бауман З. От паломника к туристу / Зигмунд Бауман. – Социологический журнал. – №4. – 1995. – С. 57-63.
2. Бурдые П. Социология социального пространства; пер. с франц.; отв. ред. перевода Н. А. Шматко / П. Бурдые – М. : Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. – 288 с.
3. Быстрога А.Н. Модель культурного пространства: границы и безграничность / А.Н. Быстрога // Вестник Томского гос. пед. университета.– 2008. – Вып.1. – С. 95-104.
4. Гарві Д. Право на місто / Д. Гарві // Спільне: журнал соціальної критики. – 2010. – № 2. – С. 8 – 12.
5. Дуков Е. Зрелище как социальный феномен / Е. Дуков // Телескоп: журнал социологических и маркетинговых исследований. – 2010. – №3 (81). – С. 24- 28.
6. Лефевр А. Социальное пространство / А. Лефевр // Неприкосновенный запас. – 2010. – № 2 (70). – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2010/2/le1.html>
7. Серто де М. Изобретение повседневности; пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной / М. де Серто.– СПб.: Изд-во Европейского университета, 2013. – 330 с.

**THE PROBLEM OF HUMANIZATION OF THE SOCIAL SPACE
OF THE CITY: SOCIAL AND PHILOSOPHICAL ASPECT****Nadija Hapon**

*Ivan Franko National University of Lviv
Universytetska str; 1, Lviv, 79000,
psychology_lviv@ukr.net*

It is proved that the process of humanization of the urban space with its humanistic potential resists dehumanization process. This process is shown in the fragmentation of social space, and haussmannisation and unification of diverse communicative culture of the city. Opposition to dehumanization process is synchronization of the civil activity and solidarity. Influence of the communities, urban youthful movements on capital-power will help to humanize the process of subtilizing the city space. It is considered the question of educating young people as responsible citizens through organizational and meaningful activity of custody, care, respectful treatment of monuments, upholding its space communication and organization of artistic spectacle.

It is considered that the dynamism of the modern Ukrainian social life of the city represents in the social space and changes it to crowded social spectacle. However humanistic potential of the social spectacle determines not only the concept of “crowded” but more as the concept of “humanized”. Urban space becomes a real spectacle, if it’s humanized. Therefore, humanized urban space – is the space of social spectacle, which is open not only for observation, but for empathy and collective actions to improve the life. Reflecting on spectacle, we always mean its spatial dimension, something that makes spectacle visible, tangible. Although the spectacle could have different manifestations - from the physical to the mental, real and virtual.

It is proved that business-authority pre-empts the right of organization of the recreation, and it means that they occupy public for commercial goals. Sculptures, fountains is being separated by

the owners of cafes, restaurants, etc. and this architectural monuments become less accessible for city residents, especially young people. Among all of this it's notable the process of displacement (conditional or real) of the subcultures that gather at monuments, fountains and gardens. It's a structural components of static art space of the city, a kind of "open-air museum". The social space of the center of the city as a static artistic spectacle received its dynamic and formed the symbolic capital by virtue of youth communication. Instead enlargement of humanized urban space in which localized artistic monuments, where raging artistic life and spiritual qualities are formed, the government provokes its reduction through the processes of fragmentation and haussmannisation of the urban space.

Dynamic processes of the social life of temporary Ukrainian cities (meetings, massive artistic sights etc.) make from urban space crowded social spectacle. This humanized urban space as a space of social spectacle is open to observation, empathy, evaluation, response and responsible collective action aimed at improving the life. The process of humanizing of the urban space with its humanistic potential process opposes process of dehumanization. This process of dehumanization is produced by a latent strategies of business-authority in the situation of absence of common collective responsibility. Dehumanization comes to light in such strategies as the fragmentation of social space, haussmannisation and unification of diversified communicative culture of the city by the prohibition of artistic sights and displacement of urban youth subcultures. Only a synthesis of cultural and civic attitudes reinforces the symbolic capital, the impact of youth movements on business-authority and helps humanize the process of organization of the urban space. A driving force of resistance to process of dehumanization can be the urban social movements, that will bolster the transformation of the city into the space of humanized public spectacle.

Keywords: social space, humanistic potential of the city, a collective responsibility.

Стаття надійшла до редколегії 24.10.2016

Прийнята до друку 31.10.2016

УДК 316.662.2:159.947.23:316.3(477)

ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЗА ІДЕНТИФІКАЦІЙНЕ INTERMEZZO УКРАЇНСЬКОГО ГРОМАДЯНИНА В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ П. РІКЕРА

Оксана Сарабун

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
oksana.sarabun@gmail.com*

Ідентифікацію витлумачено як процес безупинного співвіднесення людини зі своїм бажаним образом в осмисленій безперервності власної мінливості. Показано, що ідентичність як відповідальність пов'язана з реставрацією та конструюванням автентично української соціальної дійсності. Розмежовано концепти “Сам” та “Я” як підстави демаркації наративної та особової ідентичностей. Проаналізовано поняття характеру та феномену самоотримання індивіда в контексті здійснення ідентичності як тотожності та самості відповідно. Встановлено межі історичної та моральної відповідальності через доведення залежності дії від її провідника. Наративну ідентичність визнано джерелом становлення темпоральної єдності життя через формування оповіді про нього.

Ключові слова: криза ідентичності, особова ідентичність як тотожність, наративна ідентичність як самість, самоотримання, провідник дії, історична та моральна відповідальність, життя як оповідь.

У процесі ідентифікації відбувається становлення цілісної персони, яка на основі провідного критерію з розрізнених дій, хаотичних виборів, уривків думок та невпорядкованих емоцій формує єдність своєї індивідуальності, що виявляється у стійкості її життєвої позиції. У такому разі людина отримує здатність сприймати себе за аналогією до характеру певної соціальної спільності. На суспільній авансцені особа постає як єдність значимих цілей, мотивів, установок та переконань, що є підставою розрізнення соціальних ролей та статусів. Ідентифікація є процесом, що скеровує нас до кінцевої злагоди та примирення зі собою таким, який постав у результаті цього шляху. Вона продукує здатність постати перед дійсністю зі словами: ось я – саме такий, а не інший, ось я – той, хто здатен свідомо відповідати за те, в який спосіб здійснився потенціал моїх вихідних можливостей. Ідентифікація є способом нашої комфортної орієнтації у світі, який дає нам можливість “впізнати себе” серед усіх інших осіб та об'єктів світу, а також здолати “потужний рефлекс страху – перестати бути собою” [6, с. 10]. Хоча цей процес принципово невичерпний, але його ознакою є безупинне співвіднесення людини зі своїм бажаним образом в осмисленій безперервності власної мінливості. Так, моя трансформація безупинна, сьогодні я вже не той, ким був учора, але все ж я залишаюсь собою, адже утримую в собі те, що за жодних обставин не може бути проігнороване – можливість мого свободного вибору. Як наслідок, я несу відповідальність за свій життєвий проект, який після його здійснення стане моєю історичною долею. Отже,

ідентифікація – це не просто наслідування обґрунтованих на доцільність норм чи ідеалів, а “пропускання” їх крізь “плавильний казан” власного досвіду та трансформування до виміру своїх життєвих переконань [4].

Інтерес до проблематики відповідальності як ідентичності не є лише теоретико-пізнавальним. Він розгортається у сфері збереження “людської подоби” нашого існування. Осмислюючи відповідальність як явище ідентичності, наголошуємо на тому, що ідентифікація – акт свободи. Отож, мета статті – визначити ідентичність українського громадянина як відповідального здійснення власної індивідуальності на засадах свободи. При цьому саме відповідальність забезпечує неможливість трансформації свободної ідентифікації у свавільну самореалізацію, адже завжди містить особову неповторність людини в ширший контекст відповідальності не лише за себе, а й за свою сім’ю, родину, соціальну групу, націю та загалом за долю всесвітньої спільноти. Ідентичність – це спосіб осмисленої, вкоріненої та відповідальної появи людини у світі соціальних та духовних зв’язків. Вона – результат невинного процесу ідентифікації, який є здійсненням власної унікальності на тлі поділу загальнолюдських цінностей міжкультурної взаємодії [8].

Специфіку філософуючого суб’єкта, який ставить фундаментальне питання про засади власної ідентифікації в процесі виокремлення визначальних цінностей, норм та ідеалів, відшукуємо в текстах С. Вейль, В. Леві та Р. Музіля. У пошуках природи нарративу, як способу організації власного життєвого досвіду в широкому дискурсивному полі на тлі цінностей свободи та відповідальності, звертаємось до розвідок І. Гаріна та К. Войтили. Межі персональної відповідальності в перспективі принципово незавершеного становлення нарративу концептуалізуємо в текстах самого П. Рікера, зокрема “Сам як інший” та “Концепт відповідальності. Есе семантичного аналізу”. Наративну цілісність життя українського громадянина як “напруження” поміж дійсним досвідом пережитого і полем очікувань витлумачуємо на основі праць І. Дзюби, С. Кримського та Т. Яшук.

Однією з реалій сучасної глобалізованої дійсності є “криза ідентичності”, коли на швидких магістралях технізованого світу, накопичуючи в кількісних показниках свою міць, нам чим далі, тим важче маркувати мету цих перегонів. Цілісність нашої індивідуальності, що втратила здатність до самоідентичності та відповідальності, розпорошується. Риторичним із цього приводу є твердження С. Кримського: “Люди ніколи не позбудуться вічної дилеми: хто ми? Тільки й того, що “мавпи з претензіями”, чи все-таки представники духу?” [5, с. 20]. Як свідчить старозавітній пророк Еклезіаст, “усьому час-пора, час руйнувати і час будувати, час розкидати каміння і час його збирати”. У ситуації руйнації “Я”, коли ми не знаємо, хто ми і куди йдемо, саме час “збирати каміння” на шляху конструювання свого цілісного образу в потоці невизначеності та розгубленості.

Конструктивним є звернення до проблематики відповідальності як ідентичності для сучасного українського соціокультурного простору, адже “Україна, як і деякі інші пострадянські суспільства, знаходиться в стані ідентифікаційного *intermezzo*. Знаходження “між” різними орієнтирами ідентичності виявляється тією територією, де не спрацьовують раціональні структури” [10]. Наше *intermezzo* є паузою на роздоріжжі в момент, коли необхідно визначитись, хто ми і куди необхідно прямувати далі? Проблемою є не стільки нав’язування особі певних критеріїв ідентифікації, скільки її розгубленість у конгломераті цінностей та ідеалів. Як наслідок, руйнуються соціальні зв’язки та цілісність особи, яка не здатна бути відповідальною, адже нічого з безкінечного ряду значимих соціальних

зразків не зробила “своїм” на основі власного свobodного рішення. У такій ситуації ми не можемо дійти згоди ні щодо бажаного майбутнього чи компромісного минулого, ні щодо штибу сучасності. Натомість у просторах глобалізованої сучасності ідентичність як відповідальність має йти в ногу з прийняттям та реставрацією власної історичної пам’яті, конструюванням та плануванням автентично української соціальної дійсності. Отже, відповідальність як ідентичність – це спосіб сформувавши та виявити свій внутрішній зміст на основі впорядкування власної життєвої позиції в контексті людського співтовариства.

Втрата ідентичності в значенні неможливості окреслити власне місце в стосунку до культурно значущих цінностей і норм тотожна за змістом сенсовтрагі. Така криза зазвичай є наслідком спотворення ідентичності через зведення її до нав’язуваних стереотипів, коли вона перестає бути наслідком свobodного та свідомого вибору. Тоді індивід, позбуваючись свого духовного стержня, “розпадається” на розрізнені частини, а суспільство більше не здатне консолідуватися на основі спільної національної чи громадянської спадщини. Криза сучасної ідентичності, тобто величезна складність або й неможливість відповісти на питання: “хто я?”, зумовлена глобальним процесом нівеляції загальнолюдських цінностей, насамперед свobody та відповідальності як її головного модусу. Нездатність до процесу ідентифікації пов’язана і з тим, що його критерієм є не внутрішня переконаність особи, а престиж чи масовість цінностей, що поділяються. Опір до кризи ідентичності – це мужність прийняти на себе вагу відповідальності за власний життєвий проєкт.

Оскільки індивід здійснює себе на розмаїтих рівнях психофізіологічної, особової, соціальної, культурної, національної детермінацій, то відповідно розмаїтими змістовними аспектами означуватиметься процес формування людської ідентичності. У нашому випадку предметом зацікавлення насамперед буде рівень особової ідентичності, який, з одного боку, є виявом унікальності та неповторності людської персони, а з іншого, – через прийняття загальнолюдських цінностей виводить нас до універсальних площин людського самоздійснення через взаємопорозуміння та взаємовизнання. Отже, невід’ємним елементом особової ідентифікації є включення індивіда в контекст іншого. Адже, справді, найчастіше дізнаємось, хто ми, через “очі іншого”, що стають нашим “дзеркалом”, або через життєву позицію іншого, з якою ми співвідносимо власну. Простежимо цю думку, звертаючись до світоглядної позиції П. Рікера, який прагне визначити підстави людської ідентичності, які в результаті уможливають здатність особи на вчинок і відповідь за нього.

В означеному полі проблематики вихідною для П. Рікера є демаркація між концептом “Сам”, яким він оперує, на відміну від поняття “Я”, інтерпретованого в картезіанській традиції. Рефлексивне споглядання суб’єкта протиставляється його безпосередньому схопленню. Йдеться про те, що “Я”, яке виявляє сумнів і відображається в Cogito, – цілком метафізичне, безособове та гіперболізоване у своєму радикальному прагненні до останніх, крайніх засад. Для П. Рікера “Я” є самодостатнє, не відчуває потреби ні в кому іншому, воно позбавлене вкоріненості та необхідності бути учасником діалогу, адже всі свої засади знаходить у самому собі. Будучи позбавленим одиничної детермінації, “Я” редукується лише до розумової здібності. А через це, на думку філософа, воно не здатне на історичну ідентичність і відповідно на здатність давати відповідь у ситуації бесіди “Я з Ти”, тобто воно не здатне бути відповідальним. П. Рікер наголошує, що коли ми розглядаємо “Я” в ракурсі декартового розуміння, то питання про ідентичність суб’єкта не може порушуватися на рівні наративу, а лише на рівні так званої точкової або позаісторичної ідентичності.

Тут Cogito хоч і є різноманітним у своїх діях, але воно є миттєвим, нездатним виявити себе в альтернативі часовій мінливості. Cogito набуває абсолютного виміру і є першою істиною в порядку прямування до Бога, математичних сутностей, речей і тіл. Тому лише мінлива темпоральна перспектива відкритого нередукованого полісемантичного “самого”, що не зводиться до абстрактної ідеї “Я”, є ґрунтом формування наративної ідентичності відповідальної особи.

“Сам” П. Рікера прагне утримуватись на однаковій дистанції від піднесеного Р. Декартом Cogito і від Cogito, зруйнованого Ф. Ніцше, для якого істина – сукупність метафор, що поетично відображають людські стосунки і згодом втрачають чуттєву піднесеність свого риторичного виразу. Бути відповідальним у П. Рікера – це бути здатним відповісти на запитання, в розумінні вирішити поставлену проблему. Це протистоїть релігійному розумінню відповідальності, де вона є спроможністю відповісти на заклик, тобто відповісти запропонованому їй способу життя. Так, відштовхуючись від розрізнення “Сам” та “Я”, П. Рікер переходить до дистанціювання індивідуальної або особової ідентичності як тотожності (лат. *idem*, нім. *Gleichheit*) та наративної ідентичності (лат. *ipse*, нім. *Selbstheit*) як самості. Індивідуальна ідентичність є сталою в часі та чинить опір усьому мінливому, наративна ж є змінною. Самість є спроможністю визначати себе в часі та надавати значення світу, а тотожність – це відповідність, рівність та вірність собі, що виявляється на рівні характеру.

Особова ідентичність містить такі складові частини:

Числовою ідентичність, яка означає одиничність, на противагу множинності, та дає змогу впізнавати одну і ту саму річ багато разів у різних ситуаціях.

Якісну ідентичність або граничну подібність, яка передбачає операцію субституції – заміни без семантичної втрати.

Неперервну наступність, тобто певну єдність особи. Наприклад, “можна говорити про дуб, що він той самий, починаючи від жолудя й закінчуючи розвиненим деревом” [9, с. 143].

З аналізу цих компонентів можемо ствердити, що наскільки кардинально не змінювалась би людина в часовій перспективі, вона залишається собою, адже часова безперервність зберігається. Основою незмінності на рівні особової ідентичності для П. Рікера є характер людини як сукупність її визначальних рис. Безперечно, характер не є до кінця незмінною складовою частиною – він є сукупністю безупинних моментів здійснення нашої екзистенції, а не кінцевою перспективою. Але все-таки, він є “сукупністю стійких орієнтацій, за якими можна впізнати особу” [9, с. 147]. Характер формується на основі добре вкорінених звичок, а звичка – на основі повторення дії. Отже, є підстави говорити про характер як про риси, здобуті особою, що є ознаками її відмінності від усіх інших людей. Коли виробляється звичка, тобто стійка манера мислити, відчувати та діяти в певний спосіб, то здатність її дотримання називаємо вірністю собі, здатністю бути собою.

Незважаючи на це, для П. Рікера індивідуальна ідентичність є доволі обмеженою, адже тотожність – це бути “таким самим, як”. Філософ стверджує: “Одна річ – постійність характеру, інша річ – постійна вірність даному слову. Одна річ – послідовність характеру; інша річ – постійність у дружбі” [9, с. 150]. Тобто про ідентичність самості, на противагу ідентичності тотожності, свідчимо в контексті мови про самостійність, інакше кажучи, в просторі “дотримання даного слова”. Самість, як основа наративної ідентичності, є здійснюваною екзистенцією, яка є постійним незбігом зі собою, виходом за власні межі.

Тобто вона не може бути зведена до тотожності. “Дотримання обіцянки виявляється певним викликом часові та запереченням змін: навіть якщо зміниться моє бажання, навіть якщо зміниться моя думка чи моя схильність, “я дотримаю” [9, с. 151].

У зв’язку з цим наративна ідентичність виявляється через феномен самодотримання особи, який є не просто вірністю своєму характеру, а спроможністю дотримати слова, тобто поводитися так, аби інший міг розраховувати на мене. Суть відповіді на питання: “хто я?” не зводиться до однозначної констатації, адже людина – динамічна істота. Йдеться про те, аби завжди можна було ствердити, що, незважаючи на все, інший може покладатися на мене, незалежно від того, ким я є в цей момент свого здійснення. Ми відповідальні перед очікуваннями іншого. “Самодотримання для особи є манерою так поводитися, щоб інший міг розраховувати на неї. Оскільки хтось розраховує на мене, то, отже, я той, чії дії враховуються іншим. Поняття відповідальності об’єднує обидва значення: розраховувати на.., бути тим, з ким рахуються...” [9, с. 198]. Самодотримання має етичний вимір та не пов’язане з постійністю характеру, воно є здатністю визначитися: “хто я?” та постати перед іншим зі словами: “ось я!” – той, хто здатен свідомо відповідати за власну позицію та визнати, що все є можливим для мого вибору, але не все є корисним для мене. Тобто неможливо знищити себе в наративному сенсі, бути “людиною без властивостей” і при цьому означувати себе у вимірі відповідальності [7]. Так, кожної миті я змінююсь, але все ж залишаюся собою, завдяки чому інший повсякчас може розраховувати на мене. Отже, наративна ідентичність – це вихідна умова відповідальності, адже рефлектувати над останньою треба не від наслідків дій, коли є надто пізно їх змінювати, і навіть не від самих дій, коли вступає в силу поняття цивільної чи кримінальної відповідальності, а від намірів дій, у конструюванні яких залучена наша світоглядна позиція. Якщо в аспекті осудності можна бути винним без здійснення вчинку, тобто за те, що ти повинен був зробити, але не виконав, то в аспекті відповідальності можна бути винним і без наміру, який ми мали передбачити, але через свою недалекоглядність не змогли цього зробити.

Ще одна сходинка в конструюванні наративної ідентичності корениться в особливій інтерпретації природи “Іншого”, перед обличчям якого ми постаємо. У вимірі індивідуальної ідентичності як тотожності “Інший” протиставляється мені як антонім, як “протилежний”, “відмінний” чи “різний”. У стосунку до наративної ідентичності він, навпаки, є конститутивом самості, який утверджує та скріплює її. Тут “Сам” імплікується в ролі “Іншого”, адже самість є свідченням постійного незбігу зі собою, виходом за свої межі, а відтак здійсненням власної екзистенції. Коли ми визначаємо самого як іншого, – недостатньо їх порівнювати та свідчити про самого як про подібного іншому. Наголосити потрібно на імплікації самого в ролі іншого, що не допускає замкнутості на тавтології та тяжіє до полісемії смислу [2].

Відштовхуючись від прийняття домінуючої ролі наративної ідентичності у процесі відповідального здійснення індивідуальної свободи, розгляньмо її механізм. Вихідною процедурою ідентифікуючої референції є сходинка “індивідуалізації”, коли людина вирізняється, як “річ” серед інших речей. “Індивідуалізація може бути охарактеризована в загальних рисах як процес, протилежний процесу класифікації, який усуває властивості на користь поняття” [9, с. 38]. У разі індивідуалізації за участю спеціальних операторів мови, таких як визначені дескрипції, власні імена чи займенники, ми наголошуємо на неповторності індивіда, на тому, що його відрізняє від інших та робить єдиним у своєму роді. Але ми не можемо зупинитися на стадії індивідуалізації, адже з необхідністю виникає

питання: “Яким чином перейти від будь-якого індивіда до того, котрим є кожний із нас?” [9, с. 41]. Як відділити базові, спільні для всіх та індивідуалізуючі особливості? Адже є різниця бути “однією з речей”, про яку розповідають, нехай навіть унікальною та неповторною, та постати “суб’єктом, що говорить”. Власне, рівень, на якому ми єдині в своєму роді, відповідні та рівні собі – це рівень тотожності. Але недостатньо приписувати собі певні предикати, необхідно бути здатним відповідати в житті обраному статусу, тобто бути тим, хто говорить, і тим, до кого говорять, бути сприйнятливим до осуду чи схвалення своїх вчинків.

У цьому контексті необхідно застановитися над одним із головних концептів, що супроводжує процес ідентифікації, – йдеться про дію. Життєдіяльність людського організму здійснюється на розмаїтих рівнях. Найзагальнішим ступенем є активність, притаманна всім живим істотам у значенні обміну речовин між організмом та довкіллям. Вужчим за обсягом є поняття поведінки, яка є активністю живої істоти, що скерована психікою та може бути як імпульсивною, так і рефлекторною. І нарешті найповніше відображає екзистенційні аспекти здійснення особи діяльність як цілеспрямована поведінка. Діяльність містить такі структурні компоненти: мету як свій бажаний результат; мотив як внутрішню спонуку до дії; знання як сукупність нашого досвіду; вміння як практично застосовувані знання; навички як свідомо автоматизовані вміння; а також саму дію як конкретну одиницю діяльності, яка може бути фізичною чи ментальною. Той, хто діє, постає не просто “тим самим”, а “кимось”. Виходячи з власних дій, він здатен відповісти на питання: “хто я?” Дія специфікує нас як індивідів, на відміну від праці, яку ми часто виконуємо механічно, не як результат власного бажання, а як необхідність. Дія є завжди свідомим, бажаним вибором того, що відбувається, вона спрямована до мети та вчинена на певній підставі. “Сказати про щось, що це дія, означає сказати, чому вона була вчинена” [9, с. 79]. Лише в стосунку до дії можемо судити про відповідальність її провідника за неї. Підставою відповідальності є доведення залежності дії від її провідника.

Говорячи про провідника, як про того, хто вчиняє дію, постає питання про те, “який наслідок відповідальності провідника дії по відношенню до необмеженого характеру серії фізичних наслідків?” [9, с. 130]. Ефекти нашої дії типово настільки відчужуються від нас та віддаляються від первісної мети, що ми перестаємо їх контролювати. Постає питання, яким має бути розмір відповідальності у віддалених наслідках наших дій? Проблема визначення меж відповідальності пов’язана також із тим, що дія кожного переплітається з дією кожного іншого, вона виявляється вплетеною в універсальну течію людської активності. Неоднозначною є спроба розрізнити в дії групи те, що належить кожному з її учасників. Через це, наприклад, історик, який судить про відповідальність соціальної групи, чи суддя, який роздумує над межами відповідальності підсудного, на свій професійний розсуд означають межі відповідальності іншого. У цій складності, звернувшись до позиції М. Вебера та Р. Арона, доцільно розмежувати історичну та моральну відповідальність. Історичний її вимір зводиться до того, що особа визнається відповідальною за дію, свідомо вчинену з її ініціативи. Коли ж мова заходить про суперечливі межі наслідків цієї дії, то набуває чинності поняття моральної відповідальності, яка не обмежується самим фактом події, а, залежно від особливостей етичності людини, сягає її коренів, тобто всіх можливих наслідків і впливів власного діяння. Уникнення ж моральної відповідальності свідчить про те, що “обмеження ваги відповідального рішення посилює ефект закритості” [9, с. 132]. Тобто той, хто не має мужності прийняти на себе максимальну вагу моральної відповідальності,

є закритим для вільного простору здійснення соціальних зв'язків. У будь-якому разі “діяти – означає творити зміни у світі” [9, с. 52] та відповідати навіть за небажані наслідки нашої діяльності, адже свобода – це здатність із власної ініціативи втручатись у хід подій у світі та починати причинову серію із самого себе, а відповідальність – здатність на свій розсуд обмежувати розгортання цих причин до меж власної компетенції.

Роздумуючи про особу, що діє, необхідно пам'ятати про те, що вона нічого не вчиняє “на порожньому місці”. До того чи іншого діяння її зумовлює власна історія. Характерно, що “в низці оповідей сам віднаходить свою ідентичність лише в масштабі життя в цілому” [9, с. 140]. Тому важливо відзначити, що саме наративна ідентичність формує поняття єдиної історії життя, що зв'язує розрізнені випадки, в яких перебуває персонаж. Він є учасником певної інтриги, який не просто піддається поворотам фортуни, а передусім творить принципи власного порядку. Між різноманітними подіями формується темпоральна єдність історії, тобто часова безперервність минулого, теперішнього та майбутнього вимірів. “Вважатися відповідальним тепер означає приймати ставлення до себе як до тотожного сьогодні з тим, який був учора і буде завтра” [9, с. 353]. Часова єдність життя сприяє відповідальності особи за себе в цілості, а не лише за конкретні дії, осудні із нормативно-правового ракурсу. Моє життя є не просто сукупністю подій, а оповіддю про щось. Тобто в ньому має бути тема, що є провідною та об'єднує всі події, аби вони не були механічною сукупністю, а пронизувались спільною ідеєю та творили цілісну людину, яка знає, хто вона. З безміру дій, намірів, причин і випадковостей нашого життя має бути складена єдина історія. Особа, як персонаж оповіді, є тотожна досвідам своїх самоздійснень. Оповідач конструює образи власної долі на основі узгодження розрізнених подій та випадків свого життя. При цьому наша “оповідь ніколи не є етично нейтральною, вона є першою лабораторією морального судження” [9, с. 169]. Наративна ідентичність свідчить про те, що в житті немає простої фізичної необхідності, а є наративна необхідність, яка ґрунтується на певній нагоді, що може бути втілена в життя, а може і ні. Нагода є завжди несподіванкою для нас, хоча й уможливлена попереднім ходом подій. Вона стає частиною нашої історії, коли ми її усвідомлюємо та приймаємо. Саме включеність в оповідь формує особу: розвивається той, хто починає розповідати про себе, тобто приписує собі певні предикати та вводить свою персону в поле оцінок. Ідея наративної єдності життя стоїть на вершині ієрархії множинних життєвих практик. “Необхідно узагальнити оповідь, узяти як одне ціле, щоб життя могло бути розглянуте під кутом мети правдивого життя. Якщо моє життя не може бути узагальнене як єдинична тотальність, я не можу сподіватися, щоб воно досягло успіху, завершилося” [9, с. 193].

Отже, підсумуймо, що під наративом маємо на увазі спосіб організації власного життєвого досвіду в широкому дискурсивному полі на тлі цінностей свободи та відповідальності. При цьому “відповідальність за світ – це насамперед персоналізація” [3, с. 9]. Характерно, що на шляху віднаходження джерел відповідальності в межах наративної ідентичності виникають певні труднощі. І пов'язані вони з тим, що цілісність життя повною мірою неможливо відтворити, бо, для прикладу, події народження чи смерті не є предметами нашого досвіду. Вони губляться в оповідах інших людей про мене як їхнього учасника. Проблема також у тому, що наша життєва історія завжди тісно переплетена з життєвими історіями інших людей. Кожен вплетений в історії своїх батьків, друзів чи знайомих, тому наративна цілісність життя є “напруженням” між дійсним досвідом пережитого і полем

очікувань. Життя є наративно незавершеним, адже ми не здатні остаточно все пригадати, передбачити та пояснити. У зв'язку з цим постає питання: де закінчуються наслідки мого вибору і, відповідно, як обмежити межі своєї відповідальності в перспективі принципово незавершеного становлення наративу? Спосіб відповіді на ці запитання буде свідченням характеру конструювання спільної історичної пам'яті, активного включення в сьогочасне та прогностичного планування майбутнього на засадах власного свobodного самоздійснення. Лише виокремлення специфіки цінностей, норм та ідеалів, з якими ідентифікуємо свою особу, є базовою підставою визначення характеру персональної відповідальності. Відповідальність як ідентичність – це спосіб сформувати та виявити свій внутрішній особовий зміст на основі впорядкування власної життєвої позиції в контексті людського співтовариства [1].

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Вейль С. Укоренение. Письмо клирику / С. Вейль. – К. : Дух и литера, 2000. – 350 с.
2. Войтыла К. Любовь и ответственность / К. Войтыла. – М. : Рудомино–Евромедиа, 2003. – 333 с.
3. Гарин И. Воскрешение духа / И. Гарин. – М. : Терра, 1992. – 640 с.
4. Дзюба І. Україна у пошуках нової ідентичності: статті, виступи, інтерв'ю, памфлети / І. Дзюба. – К. : Україна, 2006. – 846 с.
5. Кримський С. Під сигнатурою Софії / С. Кримський. – К. : Видавн. дім “Києво-Могилянська академія”, 2008. – 368 с.
6. Леви В. Искусство быть собой / В. Леви. – М. : Знание, 1990. – 256 с.
7. Музіль Р. Людина без властивостей : у 3 т. – К. : Вид-во Жупанського, 2010. – Т.1. – 416 с. ; 2010. – Т.2. – 367 с. ; 2011. – Т.3. – 512 с.
8. Рікер П. Концепт відповідальності. Есе семантичного аналізу / П. Рікер // Право і справедливість. – К. : Дух і літера, 2002. – С. 42–71.
9. Рікер П. Сам як інший / П. Рікер. – К. : Дух і літера, 2000. – 458 с.
10. Ящук Т. Історична пам'ять як чинник трансформації національної ідентичності в пострадянській Україні / Т. Ящук // Філософські проблеми гуманітарних наук: зб. наук. праць. – К. : 2009. – 500 с.

RESPONSIBILITY FOR IDENTIFICATIONAL INTERMEZZO OF UKRAINIAN CITIZENS IN THE CONTECTS OF P. RICOEUR PHILOSOPHY

Oksana Sarabun

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str, 1, Lviv, 79000, Ukraine,
oksana.sarabun@gmail.com*

One of today's globalized reality is “identity crisis” when the fast technological world highway, accumulating in quantitative terms its power, for humanity it's become more and more difficult to determine the purpose of the race. The integrity of our individuality that has lost the

ability to self-identity and responsibility is sprayed. Actual is an appeal to the issue of responsibility as the identity for the modern Ukrainian civil space that is in a kind of “identification intermezzo”, namely some stops at a crossroad, pauses “between” various landmarks of identity.

In the search of constructive sources of identity, appeal to philosophical position of P. Ricoeur, within which the identification process is presented as a responsible implementation of the person its own identity on the basis of freedom. Thus, exactly the responsibility ensures the impossibility of transformation freely identification in arbitrary self-realization, as always involves individual human uniqueness in the wider context of responsibility, not only for themselves but also for their family, relatives, social group, the nation and the whole world community for the future. Responsibility as identity a way to generate and detect internal personal content based on the inclusion of own life position in the context of the human community. Therefore, on the other hand, the loss of identity, as a loss of self and inability to define your own place in relation to the cultural acceptable values and norms in the content of loss meaning.

For P. Ricoeur is crucial demarcation between the concepts of “On my own”, which it operates, as opposed to “I” in the Cartesian sense of the term. “I”, which reveals doubt and shows in Cogito entirely metaphysical, hyperbolic and impersonal. It is self-sufficient, feels no need to another, devoid of rootedness and the need to be a member of the dialogue, because all its grounds is in itself. “I” loses any unit determination and is reduced to mental abilities. For the purposes of P. Ricoeur Cartesian “I” is not capable to historical identity and therefore the ability to respond to situations of conversation “I with You”, namely it is unable to be responsible. If “I” question of the identity of the subject can not rise to the level of narrative, but only at the so-called spot or outside the historical identity. Here is the Cogito though diverse in their actions, but it is instantaneous, unable to express themselves in alternative sustainability and temporal variability. Only time perspective openly not-reduced polysemantic “Himself” is the basic of formation of narrative identity of the person.

In that way divided “Sam” and “I”, P. Ricoeur goes to the distancing between individual identity as sameness and narrative identity as self. Thus, the self the ability to define themselves by the presence of the other, which is constitutive of the self, so that it establishes and strengthens. “Sam” implicates as other, who is evidence of a permanent discrepancy with them and going beyond their limits. Instead, identity equality and loyalty itself, which finds its expression at the level of the character, which is a set of defining stable traits of man.

Narrative identity defines the horizon of the individual in a single temporal perspective, it creates the notion of the history of life as a sign of communication events, in which a character acts. He is a member of a plot, which is exposed to the principles of its own order, the reversal of fortune. My life is not just a set of events, but a story of something. It has a top theme that unites all events, denying access their mechanical set. The idea of narrative unity of life is on the top of the hierarchy of multiple life practices.

The integrity of the narrative creates the phenomenon of self-observance person who is not just loyalty to his character but has an ability to keep the word. Self-observance is the ability to define who I am, and appear to others with the words “Here I am!” one who is ready take responsibility for his life’s project. Consequently, the direct link is identity and responsibility, because, despite the fact that every moment I become another, I still remain themselves and the other can rely on me.

Keywords: crisis of identity, personal identity as identity, narrative identity as sameness, self-observance, conductor of action, historical and moral responsibility, life as a story.

УДК (16+81):316.7:009

РЕФЕРЕНЦІЯ ЯК ФЕНОМЕН ІНТЕРПРЕТАТИВНОГО КОНСТРУЮВАННЯ НЕМАТЕРІАЛЬНОГО

Володимир Ковчак

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
philosophy.dep.philosophy@lnu.edu.ua*

Відмінності в соціально-філософських підходах і спробах розв'язати проблему референції призводить до різних способів артикуляції дискурсу. Відтак різні теоретичні підходи щодо природи референції позначаються на інтерпретації відкритих і динамічних інтелектуальних конструкцій. Пошук відповідей на актуальні питання щодо варіативних моделей реальності пов'язаний із формуванням дієвої соціальної конструкції, зумовленої інтерпретативним потенціалом мислення. Обґрунтування природи референції позначається на варіативності семіотичного процесу щодо конструювання соціальної дійсності. Аналізуючи концептуальні відмінності щодо суті референції, з'ясовуємо певні приховані аспекти семіотичного конструювання, які раніше були поза увагою дослідників.

Ключові слова: референція, інтерпретанта, конструювання соціальної дійсності, семантика, синтаксис, прагматика.

Актуальність запропонованого тексту полягає у спробі континуального підходу (нерозривна єдність і системність семантичного, синтаксичного і прагматичного) до референції як феномену інтерпретативного конструювання нематеріальної реальності. Семіотичний підхід до інтерпретативного конструювання нематеріального зумовлений тим, що проблема референції виникає у гетерогенних конструкціях – як необхідність зв'язку ідеального (мислення, свідомості) та реального (фізичного, матеріального, предметного, онтичного). Розвиток філософії ХХ ст. призвів до виникнення проблеми референції як потреби усвідомлення семіотичної ролі нематеріальних об'єктів та феноменів у пізнанні та діяльності людини і суспільства. Йдеться, зокрема, про особливості співвідношення семантичної, а ширше – знакової, системи мислення з її об'єктними (уявними та фізичними) відповідниками, до яких мислення відсилає в його референціях і які існують через мислення, але стосуються реальності, що лежить поза ним. У цьому сенсі проблема референції перетворюється на проблему інтерпретативного сприйняття знака, об'єкта і речі, які виступають феноменами і чинниками теоретичного мислення і конструювання соціальної дійсності. Інакше кажучи, концепції референції самі стають чинниками конструювання ідеального (нематеріального) на фундаменті реального семіотичного процесу. Оскільки референція виступає інтерпретативним чинником дослідження гетерогенних систем, то теорія референції з необхідністю пов'язана з конструюванням гетерогенних систем життєвого світу людини. Відповідно, **мета** запропонованої статті полягає в тому, щоб

висвітлити феномен референції в аспекті конструктивних особливостей інтерпретації як нематеріального чинника семіозу.

Стан дослідження: проблема референції як інтерпретативного конструювання нематеріального бере свій початок частково з філософії Аристотеля (пошук підстав наукового знання, класифікація за емпіричними підставами) та з теорій Дж. Поїнсота, Г. Ляйбніца й І. Канта. Останній вважав першочерговим завданням з'ясування трансцендентальних підстав мислення. Проблема трансцендентальних підстав мислення стосується природи референції в її сучасному розумінні: чому мисленню вдається побудова істинних висловлювань про реальність? – Це стало предметом філософських пошуків К.- О. Апеля, Р. Барта, П. Бергера, Ж. Бодрієра, Г. Блумера, Ю. Габермаса, У. Еко, К. Гірца, Т. Лукмана, Н. Лумана, С. Лангер, Ч. С. Пірса, Ф. де Соссюра, Г. Абельса, Н. Артюнової, Є. Брезговської, М. Поповича, А. Пашука, Б. Потятиника, П. Рікера, Р. Рорті, Р. Якуца, А. Шюца та інших. З огляду на вказану тему і поставлену мету найвагомішими в аспекті інтерпретативного конструювання нематеріального є праці Г. Патнема [7], Ю. Крістєвої, П. Адо [1], Г. Почепцова [8; 9], А. Карася [3; 4], Л. Макеєвої [5], Дж. Ділі [2].

Інтерпретанта як референційний чинник теоретичного мислення. Проблема референції стосується верифікації відношення інтенсійної семантики до її екстенсійного об'єкту (об'єктів), а теорія референції виступає епістемологічною конструкцією між семантикою знакової системи і її об'єктом. Структура вказаного відношення здійснюється гетерогенними (суб)теоріями, які поєднують семантичну (логічна субтеорія), синтаксичну (предикативно-ідентифікативна субтеорія) і прагматичну (лінгвістична субтеорія) референції. Найпродуктивнішою для нашого аналізу є прагматична (суб)теорія референції, проте окремо жодна із вказаних (суб)теорій не вирішує проблему референції сповна. Відтак постає питання про побудову загальної теорії референції, яка би об'єднала наявні субтеорії в єдину конструкцію. Очевидно, що побудова загальної теорії референції може здійснюватися через філософську рефлексію на основі міждисциплінарного підходу. **Теоретичні експлікації референції, що по-різному вирішують проблему присутності в мисленні, свідомості й розумі зв'язку з віртуальними об'єктами та матеріальним середовищем, позначаються на особливостях теоретичного гіпостазування та соціального конструювання.** З метою оптимізації викладу матеріалу в цій невеликій статті ми спираємося на концепцію референції Г. Патнема, в якій, на наш погляд, достатньо повно синтезуються різні підходи, а проблема знання підноситься до його наукового критерію. У призмі теорії референції висвітлюються семіотичні відтінки конструювання соціальної дійсності, чіткіше проглядаються відмінності щодо аксіологічних та онтичних проявів (ціннісних настанов та предметно-речового облаштування) певних типів соціально-культурної дійсності. Це, наприклад, стосується особливого дискурсивного статусу, як покаже Г. Почепцов [9], таких суто віртуальних об'єктів-персонажів, як Мерлін, Супермен чи Гаррі Поттер, стосунки між якими стають проявом аксіологічних (емоційних) патернів та когнітивно-епістемних фреймів, сконструйованих у контексті певної семіотичної парадигми розуміння світу. Найцікавішим і найскладнішим аспектом референції є проблема зв'язку між знаком та його емоційним наповненням (об'єктом), зокрема, це стосується того величезного впливу на людину і її соціальну поведінку, який зумовлюється символічними феноменами суспільного життя. У цьому сенсі формування різних культур й особливо цивілізацій, як відмінних систем цінностей, зумовлюється відмінностями емотивної семіотики: емоції в еволюційному

процесі виступають такими ж конструктами, як і знання чи епістемі в процесі формування предметно-технічного середовища – і перші, і другі відіграють когнітивну функцію. До такого підходу в минулому найперше наблизився І. Кант, який прагнув знайти зв'язок між теоретичним і практичним розумами через регулятивну (фактично – конструктивну) функцію естетичного смаку.

Простір соціальної дійсності семантично й емотивно навантажений (хоч і не сповна промисленими і зрефлексованими) значеннями, сенсами і смислами, які беруть участь в утворенні синтаксичних структур мислення залежно від прагматичних настанов мовця, комуніканта, екзистенційно активного суб'єкта. Онто-гносео-логічний каркас соціальної дійсності закорінений не в самій мові, мовленні чи лінгвістичній прагматиці, а в когнітивно-емоційних глибинах мислення суб'єкта та його біо-антропній семіотиці, складовою частиною якої є освоєне довкілля – “видосвіт” (умвельт). У концепті Umwelt (видосвіт) Дж. Ділі прагне показати, “як ця “навколишня ніша” є лише фізичною частиною більшого, об'єктивного, не чисто фізичного цілого, яке може бути осягнене тільки з перспективи особливої форми життя того, чий світ існує, чие “довкілля” має значимість у специфічний спосіб, який завдячується лише неспрощуваній комбінації відношень, багато з яких не має окремого існування від живого світу і всі з яких докладаються до створення контрасту між фізичним довкіллям як нейтральним чи спільноважливим для всіх організмів, з одного боку, а частини з того ж самого фізичного оточення інтерпретовані й втілені в контекст значимостей сфери досвіду, поділеного всіма членами виду, – з іншого. Лише речі, які стали об'єктами, утворюють частину тих видоособливих світів, але в контексті таких світів є багато об'єктів, які також не є речами окремо від світів” [2, с. 20].

Відповідно конструювання соціальної дійсності – це продовження споконвічного еволютивного процесу тільки в сенсі *семіозу*; його неунікненням чинником є інтерпретанта як ментальний елемент тріадичної структури знака (за Ч. С. Пірсом). Значення у тріадичній структурі знака є двокомпонентним утворенням – інтенціоналу та екстенціоналу, які перебувають у взаємозалежності й нерозривному зв'язку: інтенціонал знака, терміна чи мовного виразу виявляється через екстенціонал [5, с. 23–24]. Інтерпретація є способом віднаходження, встановлення, значення – інтерпретація не строго визначається через знак і передбачає певний наступний знак, знак також визначає інтерпретацію об'єкта і реальності на підставі визначення референтного зв'язку, зокрема його репрезентативного, дискурсивного й емотивного характеру

Утворення понять для позначування та іменування реальності є початком теорійного мислення, рефлексії, критики: мислення стартує через відношення дії, схопленої в “назвах” (поняттєво-чуттєвих феноменах), щоб на наступному, синтаксично-граматичному рівні, застосувати дистинкції розуміння і розуму, і рефлексивною здатністю мислення виділити із нерозчленованого потоку чуттєвих феноменів певні стійкі зв'язки між тілесним та ментальним, щоб через абдукцію та абстракцію зосереджувати увагу не тільки на даному, теперішньому, але передусім – на гіпотетичному, ймовірному, прийдешньому. У цих особливостях семіотично обумовленого мислення криється проблема віднаходження підстав референції, що в минулому витлумачувалася через відсилання до трансцендентальних умов пізнання та існування.

За ідеєю Г. Патнема, референція мовних виразів (власних назв і термінів природних видів) встановлюється через зовнішні нементальні чинники, серед яких Г. Патнем виділяє два

[7, с. 22, с. 36–38]: 1) соціальний – як констатація своєрідного розподілу соціолінгвістичної компетенції; 2) природний, згідно з яким самі природні види зумовлюють певне встановлення екстенціоналів.

Гіпотеза соціолінгвістичної компетенції має на меті показати, що сенси не локалізовані в індивідуальному мисленні кожного окремого носія мови [5, с. 39], адже “референція визначається соціально, а не індивідуально: і ви, і я зважаємо на думку експертів [...]” [7, с. 30]. Із семантичної теорії референції випливає, що розуміння значення знаку пов’язане з перебуванням у певному ментальному (психічному) стані, інтенціонал створює достатню умову входження об’єкта до екстенціоналу. Однак, за Г. Патнемом, ментальний стан репрезентації не може визначити екстенціонал. Г. Патнем виходить із того, що сенс (значення) є досить складним конструктом і тому, насправді, досить мала кількість індивідів володіє справжніми сенсами, і відтак по-справжньому розуміє, що несуть у собі знакові системи репрезентації. За Г. Патнемом, індивідові для розуміння знаку зовсім не обов’язково володіти повним сенсом (як стверджує Г. Фреге), адже достатньо покластися на експертів, які володіють сповна сенсом і методом його розпізнавання. І через таке соціолінгвістичне покладання на компетенцію експертів уся мовна спільнота є залученою до джерел пульсування справжнього сенсу, хоча всій мовній спільноті не дано конкретно-індивідуального розумового доступу до джерел сенсу, але дано доступ до компетентного середовища, що виявляє, розпізнає і конструє сенс. Так, суспільне значення слова може набувати найтонших відтінків сенсу і спеціальних відомостей про властивості сенсу (значення) без актуального, дійсного, безпосереднього залучення до них – ідентифікаційну референцію здійснює експерт, а залучення всієї соціокультурної спільноти відбувається через презентацію посередника і його здатностей. Безпосередньо всі найтонші відтінки сенсу і спеціальні відомості, здобуті через компетенцію посередника, є невідомими поза цією компетенцією широкому загалу – тільки семіотико-розумова компетенція експерта володіє чітким сенсом і детальним методом розпізнавання спеціального знання, сенсу і значення. У соціолінгвістичному товаристві за аналогією до розподілу праці наявний розподіл знання і використання різних аспектів сенсів; сенси через семіотичну компетенцію експерта стають ідентифікованим соціальним надбанням [5, с. 40]. Така ідея Г. Патнема не нова, вона закладена уже у праці про соціальну конструкцію знання П. Бергера і Т. Лукмана, де функція конструювання нового знання покладена на компетентну в цьому інституцію (якій протистоїть маргінальний інтелектуал, що є носієм іншого, позаінституційного знання).

Другий чинник референційного механізму, за Г. Патнемом, полягає у тому, що екстенціонал термінів природних видів (частково) встановлюється зовнішнім світом, адже “будь-який природний вид (біологічний вид, природна речовина, фізична величина) припускає наявність у його членів загальної внутрішньої природи (чи сутності), що виражається в загальній внутрішній структурі, загальних істотних властивостях або загальних об’єктивних законах, що управляють поведінкою або розвитком членів цього природного виду” [5, с. 41]. Людині властиво пізнавати цю внутрішню природу видів у ході розвитку науки, тому наукові парадигми стають полем встановлення референції. Така теза Г. Патнема заслуговує уваги, але потрібно зробити важливе розрізнення пізнаваних сутностей на природні види (біологічний вид, хімічний склад, фізична характеристика) і штучно створені мистецькі види (штучно створена модель ДНК, штучно створений опис характеристики речовини і т. д.): в основі такого розрізнення покладена теза про те, що

характеристика природних видів (сутностей) незалежна від людини (від індивіда і від соціуму), а природа штучно створених сутностей є мистецькою і людина-митець сама створює їх, а тому і може задати необхідні й достатні умови належності екстенціоналу терміну до інтенціоналу [5, с. 41–42].

Схожу позицію до Г. Патнема займає С. Кріпке, який визначає терміни природних видів як жорсткі десигнатори – як вирази, що означають одні й ті ж об'єкти у всіх можливих світах, в яких ці об'єкти існують. Терміни природних видів тому є жорсткими десигнаторами, бо вони мають необхідні істотні властивості, що характерні їм у всіх можливих світах, в яких ці природні види існують. Наприклад, слово “золото” жорстко вказує на одну і ту ж речовину у всіх можливих світах, де вона є, адже золото має необхідну внутрішню природу: атомну масу, кількість електронів, протонне і нейтронне число, специфіку орбіт тощо. Тобто референцією золота є його фізико-хімічна характеристика, але звідси виникає питання про повноту референції як повноту наукового знання: будь-яке наукове знання є завжди неповне, а якщо знання повне (а відтак, за К. Поппером, закрите), то це не знання, а ідеологія. Наприклад, що є референтом до терміна “чорна діра”? Постає також питання, чи не є референція у певному значенні встановленою за замовчуванням преференцією – лише описовою штучною мистецькою моделлю, заданою семантичним, синтаксичним чи прагматичним чином, де прагматичний чинник може бути насаджений із метою контролю, впливу, маніпуляції (як наприклад, система Птолемея, уявлення про плоскість землі чи геоцентрична система).

Зрештою, якщо наукове знання неповне, то воно неодмінно передбачає наукове відкриття як доповнення себе, але звідси слідує, що кожне наукове відкриття мало би змінювати референцію, що, очевидно, є хибною думкою – і Г. Патнем підкреслює це [7, с. 35].

Якщо зумовленість референції природними видами у Г. Патнема і С. Кріпке є відкритим питанням, то соціальна зумовленість референції є очевидною. Це наглядно аргументує, наприклад, М. Фуко концепцією археології знання. Встановлення зв'язку між зовнішнім об'єктом і терміном мови відбувається через встановлення каузальних зв'язків між носіями мови – тому референція ще може бути етимологічною (генеалогічною, за М. Фуко) і суспільно може здійснюватися через явище референційного ланцюгово-каузального механізму (Л. Макеева). Каузальні зв'язки пояснюють лише механізм встановлення і поширення референції, але не розкривають суті самої референції, її виникнення і засади чіткості. За Г. Патнемом, інтенсія (переконавання, намір) припускає здатність здійснювати референцію, але не є причиною референції [7, с. 42–27]: спроба пояснити референцію через інтенсію неодмінно призведе до редукції і соліпсизму. Питання у тому, як інтенція може набувати референції [7, с. 54].

За Г. Патнемом, сама референція не здійснюється через знак і від знаку не залежить. Референція – це чистий ментальний, когнітивний процес, без якого будь-яка фізична річ (але не об'єкт) не задіюється в епістемологічних мережах і межах мислення: у референції важливий власне сам намір, інтенція [7, с. 14], але не менш важливим є і знакова природа здійснення референції. Очевидно, що суттєва відмінність між внутрішнім (інтенсійним) за зовнішнім (екстенсійним) є першою вимогою залучення знаку, який як “зовнішня річ” виступає виразником внутрішнього.

Допоки лінгвістична спільнота не має чіткого і достовірного знання про внутрішню природу реальних речей і не володіє досконалими методами розпізнавання внутрішньої

природи, ніщо не гарантує коректного вживання мови, а тому члени спільноти щоразу приречені на помилку. За Г. Патнемом, коректне вживання мови перебуває у прямій залежності від міри розвиненості наукового знання про світ – коректне використання мови не є можливим без науки. Г. Патнем визнає науково-реалістичну основу [5, с. 50] теорії референції, але навіть залучення наукового реалізму не вирішує проблему референції остаточно.

Референція, за Г. Патнемом, *визначає* параметризацію (parameterization) світу [5, с. 66] як мовну (а відтак і мисленнєву) кореляцію реальності. Але референція не є параметризацією і не може бути зведена до неї. *Параметризація світу, по суті, є соціальною грою спільноти.* Нова теорія референції Г. Патнема тісно змикається з теорією мовних ігор Л. Вітгенштайна, де артикульовані знакові (переважно мовні) моделі виступають як прості та спрощені ключі до розуміння зовнішніх речей, що в контексті варіаційності функцій мовної гри нерідко змінюються до непізнаності поза контекстом. А відтак значення виступає як переклад знаку в іншу систему знаків, де значенням одного знаку стає інший знак [6, с. 160–163].

Інтерпретанта як чинник конструювання у семантичному, синтаксичному та прагматичному вимірі. Незважаючи на неповноту, концепція референції Г. Патнема наводить на низку гіпотез щодо конструювання соціальної дійсності. Конструювання соціальної дійсності відбувається через семантичні, синтаксичні й прагматичні чинники інтерпретування. На семантичному рівні інтерпретанта конструюється інтелектуальними та логічними засобами мислення як чиста ідея, на синтаксичному – чиста ідея втілюється у перцептуальний носій, створюється текст конструювання, а на прагматичному рівні текст спонукає суб'єкта до дії, налаштовує на очікування, на здійснення своїх мрій і планів, чим відбувається конструювання контексту, який загалом впливає на конструювальну активізацію соціуму.

Соціальна дійсність не перебуває у повному відриві від фізичної реальності. Можливість семантичного вибудовування істинного висловлювання (наприклад, емпірично доведеної математичної формули, фізичного розрахунку, логічного закону і т. ін.) є переконливим фактом глибинного зв'язку між фізикою і семантикою. Тобто зрозуміло, що конструювання соціальної дійсності відбувається на основі даних фізичної реальності й інтерпретативного імпульсу із середини, з ядра соціуму. Більше того, ці два процеси – збір даних реальності та їхня інтерпретація – перебувають в єдності: доступна часткова даність реального світу відразу обростає інтерпретаціями; на основі інтерпретацій моделюються теорії, закони і правила, які доступну часткову даність доповнюють до максимум пізнання. Отже, соціальна дійсність постає на фундаменті доступної часткової даності реального світу і на інтерпретативній, а отже, сконструюваній, моделі, скерованій на інтелектуальне доуповнення. Імпульс із реальності та імпульс із середини – ось два кити, на яких будується конструкція соціальної дійсності.

Постає питання про розходження між імпульсом реальності й тією інтерпретаційною конструкцією, якою він навантажується зі сторони ядром соціальної спільноти. Таке розходження можливе до таких меж, що штучно сконструйована інтерпретанта може змінити імпульс реальності до множини подекуди і прямопротилежних між собою об'єктів, або і взагалі протилежного щодо реальності об'єкту. Тому і можливі парадокси, коли імпульс реальності набуває протилежних конотацій (наприклад, як планета Венера – це і вечірня, і ранішня зоря, тобто одна річ, але два об'єкти). Дійсний конструкт реальності строго

не відповідає імпульсу реальності й може анігілювати імпульс реальності чи, навпаки, змінювати його на протилежний (наприклад, міцний мороз для флори і фауни є реальною небезпекою для життя, а у соціальній конструкції міцний мороз може бути знаком радості й святкового очікування Різдва без будь-яких конотацій небезпеки життю і здоров'ю).

Соціальна дійсність конструюється радше всупереч фізичній реальності, ніж дзеркально її повторює. Проте не йдеться про повний розрив і несумісність – конструювання відбувається (окрім соціальних) також і засобами фізичної реальності (інтелектуальна теорія чи ідея як соціальний конструкт набуває соціального значення через матеріальне оприсутнення – семіотичне утілення – ідеї за допомогою фізичних носіїв).

Конструювання як акцентуалізований вплив на інтерпретанту. Відтак можливі варіанти, коли інтерпретація як семіотично зумовлений конструкт об'єкта реальності щодо самої реальності перебуває у статусі: 1) відношення – *референції* – як семантичне відношення об'єкта інтерпретації до самого об'єкта реальності; 2) часткової відповідності – *репрезентації* – як семіотичне відношення об'єкта інтерпретації до об'єкта реальності, де внаслідок семіотичного втілення відбувається часткова втрата змісту; 3) невідповідності – *презентації* – як наслідок неузгодженості, невідповідності об'єкта інтерпретації з об'єктом реальності через відірваність семіотичної системи первинного змісту і навантаження семіотичної системи новим змістом.

Зауважимо, що наведений статус узгодження інтерпретанти щодо реальності перегукується з Аристотелевим поділом наук (систем знання) на 1) теоретичні науки – чисте знання, знання заради знання як перехід від часткового знання до повного знання, в якому немає жодної утилітарної зацікавленості, адже суб'єкт такого пізнання пізнає те, що не може бути змінено суб'єктом; 2) практичні науки – знання про змінні об'єкти, таке знання вже має утилітарну зацікавленість із боку суб'єкта, але знання про змінний об'єкт дає владу над змінністю, адже за допомогою цього знання об'єкт можна змінити в кращий бік; 3) поетичні (технічні) науки – як знання про людину у вимірі її творення.

Найціннішим для Аристотеля були саме поетичні (технічні) науки. Такі поетичні (технічні) знання є основою соціальної антропології, яку в ХХ ст. гостро критикуватиме М. Фуко і Ж. Дельоз. Через презентаційну стратегію навантаження первинної семіотичної системи новим змістом уможливується побудова такої системи практично-виховного знання, за допомогою якого можна вплинути на індивіда з метою його жорсткого контролю і корекції, що у випадку владних узурпаційних практик може знекорінювати людину з ґрунту, притаманного їй гуманізму, людинолюбства, чесності.

З концепції теоретичного знання з його іманентним прагматичним спрямуванням впливає, що вказані Аристотелем різні патерни знання відкривають механізм функціонування цілісної і самозамкненої епістемологічної системи, де через зміну патерну система знання, з одного боку, автопоетично замикається на собі, а з іншого, – розриває лінійність й утворює когнітивний доступ до реальності.

Для адекватного розуміння цих особливостей треба розтлумачити статус теорії в античності й взаємовплив поетичного (технічного) на теоретичне. Наприклад, П. Адо розрізняє теоретичне і теорійне знання, вказуючи, що сучасний дослідник античності завжди постає перед загрозою нерозуміння всього спектру теоретичного знання у контексті епохи античності, редукуючи його до сучасної вузької теорійності. Концепція теоретичного знання тісно зв'язана із концепцією Еросу – давньогрецького божества, народженого від

смертної жінки і безсмертного бога. Відтак Ерос завжди теоретичний, але не у розумінні сухої та знекровленої теорійності, а в прагматичному аспекті мислення як невтомного і постійного прагнення своєї небесної батьківської домівки і водночас невтомного і постійного повернення до земних низин свого походження. Теоретичне у контексті античності тотожне до еротичного: це знання практичного плану, воно спрямоване догори, позаземне і тілесне життя, але водночас воно обумовлюється земним і тілесним станом [1, с. 55–65].

Таке розуміння теоретичного якнайкраще стосується соціальної функції науки. З одного боку, висока наука спрямована на вивчення тих ділянок, які для повсякденного життя суб'єкта – насамперед через його тілесну обмеженість – не мають життєвої значущості (наприклад, чорні діри, хімічний склад ґрунту й атмосфери на Марсі, бузон Гікса, реліктове випромінювання і т. ін.). Це чисто теорійне знання заради знання. Але соціальна функція високої науки як теорії полягає у тому, що вона відкриває для суспільства нові горизонти значущості, приорує нові семіотичні можливості для розуму і розуміння. У цьому полягає евристичний потенціал науки як семіотичної стратегії конструювання соціальної дійсності, в основі чого лежить ментальна здатність продукувати переконливу репрезентацію референтності. Тобто соціальна функція високої науки як чистої теорії і “знання заради знання” полягає у **створенні ситуації перцептивного унаочнення теоретичного знання**.

Висновок. Семантична теорія референції є теорією відповідності інтенціоналу терміну до екстенціоналу на основі мовної еволюції, адаптивності й селективності. Встановлення референції відбувається шляхом численних спроб зіставлення інтенціоналу до екстенціоналу; внаслідок багатьох інтерпретативних проб і помилок досягається результат, у якому інтенціонал відповідає екстенціоналу. Синтаксична теорія референції є теорією мовного виразу через застосування жорсткої структури висловлювання, десигнаторів, алгоритмів. Природні мови володіють різним рівнем синтаксичності й синтаксиси природніх мов навантажені семантично. Спроби побудувати висловлювання засобами формального синтаксису призводять до утворення штучних мов, алгоритмів і програмування (програмування не лише комп'ютерного, але і соціального). Прагматична теорія референції стосується обумовленості мовно-соціальної дії знаками і знаковими системами. Будь-яка соціальна дія є зумовленою знаками і мовою, а деякі соціальні дії можуть відбуватися тільки у просторі мовлення. Варіативність теорій референції найповніше синтезовано у концепції референції Г. Патнема.

Вказані теорії референції самі собою також виступають інтелектуальними інтерпретативними чинниками й моделями теорійного конструювання. У конструюванні (розв'язанні задач) теорії референції іманентно діють семіотичні стратегії інтерпретації природи людини і соціальної дійсності (реальності). Відповідно інтерпретація проблем референції та їхнє теорійне моделювання стає чинником конструювання моделей соціального розвитку. Це яскраво підтверджується, зокрема, розробкою марксистської теорії, конститутивним (базовим) елементом якої було обґрунтування принципу відображення як ключового для онтологічної довершеності матеріалістичної моделі світу і соціальної дійсності. Спроби надати інтерпретативної варіативності принципу відображення розглядалися як ревізійні відступи від марксизму, що певним чином впливало (ідеологічно) на здійснення соціальної політики в країнах комуністичного табору.

Отже, беручи до уваги нетотожність теорійного й теоретичного знання, теорія референції сама собою створює конструктивний потенціал теоретичного рівня. Згідно з переконаннями

Г. Патнема, референція встановлюється через зовнішні нементальні чинники, серед яких виділяється соціальний як констатація соціолінгвістичної компетенції спільноти і природний чинник, посередництвом якого “природні види” обумовлюють екстенціональну функцію термінів і знаків. Тобто референція має відносну функціональну незалежність щодо суб’єкта: з одного боку, референцію здійснює уповноважена соціумом спільнота експертів, а з іншого, – референція здійснюється існуванням самого об’єкта. У такій парадоксальній теорії референції, яку пропонує Г. Патнем, вловлюється своєрідний “метафізичний есенціалізм”, оскільки індивід стає приреченим на певну детерміновану референцію і не може її нехтувати; тобто референція не залежить від індивіда і його знання. Референція начебто розсіюється у просторі абстрактного співтовариства, існуючи всюди і ніде водночас, і лише експерт – як свого роду модерний шаман – має владу на адекватну інтерпретацію реальності й здатність концентрувати референційне розсіювання. Це досить важке і проблемне місце у теорії Г. Патнема, і, здається, мислителю не вдалося знайти задовільне раціональне вирішення цієї проблеми. Проте ідея про залежність референції від активності експерта і думка про соціальну зумовленість референції є цінними для теоретичних дискусій і в цьому сенсі – вагомими для конструювання соціальних моделей. На основі аналізу ключових інтерпретативних засад референції ми доходимо висновку, що конструювання соціальної дійсності так чи так, але обумовлюється теорійним визначенням інтерпретанти. Інтерпретанта як ментальний елемент знака і теорії виступає конструювальним чинником на кількох рівнях активності спільноти: **а)** семантичного прирощення (ідейного, семантично-морфологічного, логічного); **б)** синтаксичного узгодження (знакового, генеративного, утілюваного); **в)** перлокутивно-прагматичного (мовленнєвого) перетворення (преображення) суб’єкта. Конструювання відбувається одночасно на всіх рівнях, при цьому інтерпретанта зазнає зворотного впливу від названих чинників у семіотично-еволюційному процесі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Адо П. Що таке антична філософія? – К.: Новий Акрополь, 2014. – 428 с.
2. Ділі Дж. Основи семіотики / Пер. з англ. та наук. ред. А. Карась. – Львів: Арсенал, 2000. – 232 с.
3. Карась А. Семіотична перспектива інтерпретації реальності як дійсності // Філософська думка. – № 5. – 2008. – С. 16–29.
4. Карась А. Реальність у класичній і некласичній епістемології та її переусвідомлення // Вісник Львівського національного університету. – Філософські науки. – Вип. 10, 2007. – С. 41–53.
5. Макеева Л. Философия Х. Патнэма. – М., 1996. – 235 с.
6. Новоселов В. Проблема интерпретации знака и неограниченный семиозис / Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота № 8 (14). Ч. 2. – 2011. – С. 160–163.
7. Патнем Г. Розум, істина й історія: пер. з англ. – К.: Вид. дім “Альтернативи”, 2003. – 232 с.
8. Почепцов Г. Контроль над розумом. К.: КМА, 2012. – 350 с.
9. Почепцов Г. Мерлін, Супермен і Гаррі Поттер: Конструювання нематеріального в масовій культурі. – К.: Спадщина, 2013. – 288 с.

REFERENCE AS THE PHENOMENA OF THE INTERPRETATIV CONSTRUCTION OF NON-MATERIAL

Volodymyr Kovchak

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str, 1, Lviv, 79000
philosophy.dep.philosophy@lnu.edu.ua*

The problem of reference is that it is impossible to provide a comprehensive answer to questions on how a genuine manifestation of reality is executed and how a signs of everyday life correlate with reality. As a matter of fact, the problem of reference is an inquiry about the reality. The nature of a reference is an open for debate in humanitarian and social sciences. This creates three main conclusions within the frame of socio-humanitarian discourse. It is important to mention semantic level (logical theory of reference), syntax level, and pragmatics (linguistic theory of reference). However, none of these theories provide a thorough explanation of the problem of reference.

H.W. Putnam developed a new theory of reference and proved that reference is defined through social and natural factors. The social factor implies that the theory is affected by the sociolinguistic competence of knowledge and experts opinion, whilst the accurate competency of knowledge is dependent on the progress of scientific knowledge about reality. The natural factor implies that objects of reality cause establishment of extensionals of signifiers. The two mentioned above factors are not sufficient for the full explanation of the problem of reference. Therefore, H.W. Putnam points out that reference conducts social parameterization of the physical world. Parameterization is not a reference itself, it a referential social game. A new Putnam's theory of reference correlates with Wittgenstein's concept of the language game.

The theory reference is an open issue at present. Yet, a socio-philosophical input of different concepts and attempts to explain the theory of reference results in different modes of discourse. Hence, different approaches and discourse modes lead to construction of a general theory of reference as a dynamic intellectual formation. That is, an intellectual quest for an explanation of burning question of reality creates a powerful social construct which originated from reflexive thinking. Thereby, construction of the theory of reference is a model of a much broader semiotic process, namely – construction of social reality. In the light of quest for an explanation of reality, many hidden aspects of the semiotic construction of social reality are distinguished. Earlier they received no attention of scholars.

The construction of social reality is basically a construction of interpretant as a purely intellectual sense, which appears as a result of sign interpretation and the signified reality. The construction of interpretant is a heterogeneous process. Firstly, interpretant is primarily constructed as an intellectual sense of a sign's relation. Secondly, semantic and logical interpretant necessarily requires a flesh, which is a hard flesh of interpretant and is constructed in a non-syntax way. Thirdly, the flesh is not isolated from existing semiotic setting; therefore, construction of semiotic setting is classified as a pragmatic level of construction of interpretant.

Based on the three approaches to the theory of reference, the statement can be made that interpretant is constructed on three levels simultaneously. The first level is semantic (logical), that is it is a pure concept, pure mind. Secondly, it is constructed syntactically as a sign in the meaning of a sign concept. And, the third level of construction is pragmatics, meaning it is a factor of social performance and activity. Different levels of construction of interpretant are dynamically unified.

Hypostasis of one level of construction of interpretant in reference to others is a semiotic factor of construction of the new knowledge system. In order to profoundly understand theoretical sciences, it is important to refer to P. Hadot with his concepts. Within the frame of ancient philosophy, P. Hadot (as defined by Aristotle) pointed out theoretical and speculative-based sciences (in sophistic meaning). The concept of theoretical knowledge correlates with the concept of Eros. It is a knowledge that strives upwards; it excludes earthly body life, although this striving is determined by earthly and bodily life. P. Hadot thinks that theoretical level of sciences is not epistemologically closed against other speculative-based levels.

Hypostasis of one level of construction of interpretant leads to the social and semiotic hypostasis of static interpretant with a broken mechanism. Social dangers are hidden in the fact that hypostasis of the semiotic level of construction of interpretant can be considered as a semiotic instrument for correcting interpretant. As a result, the process of construction of social reality becomes distorted.

Keywords: reference, interpretant, construction of social reality, semantics, syntax, pragmatics.

Стаття надійшла до редколегії 05.09.2016

Прийнята до друку 12.09.2016

УДК 316.42:004]:141.78

НАРАТОЛОГІЯ Ж.-Ф. ЛІОТАРА ЯК МЕТОДОЛОГІЯ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ МЕРЕЖЕВОГО СУСПІЛЬСТВА

Дмитро Фокшей

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна
fokshey.d@gmail.com*

Розглянуто взаємозв'язок наукового та нарративного знання у праці Ж.-Ф. Ліотара “Стан постмодерну”. Проаналізовано діалектику понять “знання” та “інформація” та їхнє значення для постіндустріального суспільства. Характерна для постмодерної філософії ідея про здійснення влади через легітимацію знання в інформаційну епоху перетворилася у формування нарративів та деконструктуризацію вертикалі сучасної влади. Існування єдиної глобальної мережі Інтернет зробило можливим розповсюдження нових нарративів, які визначають буття світової спільноти. Визначено, що наратологія може стати методологією інтерпретації мережевого суспільства.

Ключові слова: нарратив, знання, влада, інформація, мережеве суспільство.

Упровадження інформаційних технологій у різні сфери життя соціуму прискорили їхню взаємну інтеграцію, а також інтенсифікацію процесів глобалізації. Згідно з теорією Ентоні Гіденса, сьогодні “всесвітні суспільні відносини сполучають віддалені локальності таким чином, що локальні події набувають своєї форми під впливом тенденцій, які виникають за багато кілометрів від них і навпаки” [7]. Ця теза характеризує внутрішню та міжнародну політику, різні сфери економіки, які все ще класифікуються відносно галузей та територій, однак не змогли б існувати без активних зовнішніх інтервенцій та орієнтації на світові тренди. Ульрих Бек, аналізуючи історію поступу людства, розмежовує модерність та індустріалізм, визначаючи його як суто європейський феномен та головну передумову глобалізації. Мислитель розділяє дві епохи в історії сучасного суспільства: перший та другий модерн. До XX століття тривала проста модернізація, впродовж якої індустріальне виробництво було контрольованим і не породжувало жодних ризиків для людства. Однак збільшення його масштабів, а також усвідомлення негативного впливу індустрії на екосистему як єдине ціле спричинили рефлексивну модернізацію – другий етап поступу. Відтепер для суспільства пріоритетом є управління глобальними цивілізаційними ризиками, які не знають національних та класових меж.

Важливою характеристикою сучасного суспільства є мережевість. Саме завдяки їй здійснюються регулярні контакти та активна інтерсуб'єктивна взаємодія акторів, які не є визначеними як конкретні гравці на світовій шахівниці, проте, формуючи нарративи, безперечно, впливають на метагру. Наслідком цього є поява нових інституційних форм,

які перебувають поза структурою національно-державного порядку: глобальні суспільні рухи, міждержавні та наднаціональні політичні об'єднання, транснаціональні корпорації. Як зауважує Тарас Цимбал у передмові до українського видання Ульриха Бека "Влада і контрвлада у добу глобалізації" [2], поява цих організаційних епіцентрів порушує внутрішню соціально-політичну рівновагу національних держав, встановлену між урядом і виборцем, капіталістом і найманим робітником, багатієм і бідняком, більшістю і меншістю, столицею і провінцією, силами правопорядку й криміналітетом, владою та опозицією, державою й економікою – до того ж не тільки між сторонами всередині цих дихотомій, а й між сторонами з різних дихотомій.

Класичні структури зникають або трансформуються в глобальних наративах, сформованих інтерсуб'єктивною взаємодією учасників дискурсів. Мережеве суспільство та плюралізм наративів – це два нероздільних феномени, які взаємообумовлюють власне існування. Наративи існують у повсякденній комунікації, а також у діях, які суб'єкти чинять під їхнім впливом. Вони транслюються в Інтернет-просторі та поширюються через зв'язки у соціальних мережах. Саме тому наратологія може стати методологією інтерпретації процесів сучасного мережевого суспільства.

Важливий внесок у дослідження наративів зробили Р. Барт [1], П. Рікер [11], В. Шмід [16], У. Еко [12], Ж. Женетт [4], мережевого суспільства С. Берковіц [18], М. Кастельс [12]. Дослідженням мережевого суспільства займається Л. Рижак [10]. **Мета статті** – розглянути наратологію Ж.-Ф. Ліотара та можливість її використання як методології інтерпретації наративів сучасного мережевого суспільства.

У своїй праці "Стан постмодерну" Ж.-Ф. Ліотар [5] висуває гіпотезу, згідно з якою перехід суспільства в постіндустріальну добу, а культури – в постмодерну зумовлює зміну статусу знання. Відтепер знання як текст повинне бути трансформоване в бінарний код – мову комп'ютерів, яка збереже його для наступних поколінь. На думку Ж.-Ф. Ліотара, цей процес може відкинути досвід, який не є матеріалізований у письмовому мовленні. Однак стрімкий розвиток інформаційних технологій (ІТ) та поява нових форм розповсюдження знання й досвіду спростували передбачення філософа.

Значну частину своєї праці Ж.-Ф. Ліотар присвячує диференціації двох типів знання: наукового і наративного. Наукове знання він розуміє як систему знань про закони, природу, суспільство, що відображає об'єктивне знання про дійсність. Наративне знання формується на основі ідеї рівноваги та взаєморозуміння. Відмінність між ними найкраще простежується у процесі легітимізації знання.

Ж.-Ф. Ліотар трактує наукове знання як дискурс, який формується за допомогою мови, яка й визначає його зміст. Для того, щоб знання розповсюджувалося, переклад мови, яка несе його смисл, не повинен втрачати вихідну ідею та контекст, як зазначено раніше; це ж стосується і штучних комп'ютерних мов. Той, хто володіє правом визначати достовірність перекладеності, має владу над знанням та легітимізує його.

Іншим методом легітимізації знання є мовна гра. Звертаючись до теорії Дж. Остіна [6] та Л. Вітгенштайна [3], Ж.-Ф. Ліотар визначає комунікацію як шлях проникнення знання у свідомість. Для розуміння процесу та правил легітимізації знання Ж.-Ф. Ліотар визначає природу наративного знання, відокремлюючи його від науки. Знання не ототожнюється з наукою чи процесом пізнання. Пізнання можна визначати як сукупність висловлювань, які описують чи безпосередньо вказують на предмет та визначають правдивість чи неправдивість

міркувань про нього. У такому розумінні наука стає пізнанням. Знання відрізняється від науки денотативними висловлюваннями, які визначають подвійну умову їхнього прийняття. Науковець формує твердження про об'єкт, який є предметом висловлювання, описуючі визначальні характеристики, та формує висновок про його належність до певної галузі наукового знання. Свідомість науковця невіддільна від соціального та історичного контексту його епохи, а мислення від мови соціуму. Так формуються дві ознаки знання: воно постає дискурсивною компетенцією людини, яка його продукує, і легітимізується відносно визначених традицій, які сформували суспільство на конкретному етапі розвитку.

Наукове знання можна розглядати не тільки як сукупність денотативних висловлювань, але і як певний вид комунікації – професійної, ділової, етичної, естетичної. Висловлювання, що належать до цього типу, можна оцінювати не тільки відносно істинності, але й на основі певної дискурсивної компетенції, здатності успішно продукувати всі типи висловлювань, як-от: денотативні, прескриптивні, оцінні та інші. Постмодерніст виділяє й інші чинники, за якими можна диференціювати знання: відповідність певним критеріям справедливості, краси, правди, встановлених у суспільстві чи спільноті, до якої належать співрозмовники того, хто розповсюджує знання.

Наративна форма висловлювань допускає різноманітні мовні ігри: денотативні, прескриптивні, оповідні, питальні та інші висловлювання. Для процесу легітимізації знання необхідно виявити механізми передачі розповіді. Народні оповіді побудовані так, що до процесу комунікації долучаються три наративні інстанції: розповідач, слухач та персонаж. Кожен із них володіє особистою наративною компетенцією, якої набуває в процесі переказування історій. Той, хто сьогодні був у ролі слухача, завтра може бути в ролі розповідача, а також героя. Ж.-Ф. Ліотар наводить приклад такого перетворення під час процесу передавання легенд у кочових племен, де розповідач завжди є старійшиною поселення чи племені, а один із його слухачів у перспективі зможе зайняти його місце та буде переказувати історію. Так, слухач перетвориться в оповідача, а оповідач – в героя наративу. На території України в часи козацької доби існував наратив козака Мамає, який наділявся чеснотами, притаманними тогочасному лідеру, проте його образ завжди змінювався відповідно до потреб суспільства.

Знання, яке передається у такий спосіб, пов'язане не лише з функцією мовлення (нарації), але і з функціями слухання (наратації) і дії (акції) [8, с. 87]. Воно визначає, що саме необхідно сказати, щоб тебе почули, а також, що необхідно почути, щоб мати можливість згодом виступити в ролі оповідача. Мовні акти у такому знанні реалізуються не лише тим, хто говорить, а також тим, хто слухає чи діє. Розповідь тоді набуває певної функціональної моделі суспільства, в якій визначаються прагматичні правила, що здатні конституювати соціальну дійсність та її внутрішні зв'язки.

Знання за допомогою легітимних методів та дотримання визначених правил передається у спільноті, де кожен учасник комунікативної дії має можливість безперешкодно випробовувати різні ролі, тобто бути наратором, слухачем або героєм. Отже, як частина дискурсу культури, розповідь визначає та легітимізує правила поведінки в межах групи, яка нею користується.

Різницю між наративним та науковим знанням Ж.-Ф. Ліотар вбачав у декількох ґрунтовних відмінностях їхньої прагматики. Наукове знання, на відміну від наративного, потребує певної мовної гри – денотативної. Так, наукове знання, на відміну від наративного,

не виникає як загальноприйняте, оскільки стає професією, суспільним інститутом. Натомість наукове знання не потребує компетенції одержувача і референта: тут немає потреби ставати тим, про що говорить мовець. Наративне знання не докладає зусиль для власної легітимації, не вдається до аргументів або доведень, виявляючи при цьому толерантність до наукового знання, розглядаючи його як один із власних різновидів. Однак наукове знання ставить питання про законність наративних висловлювань, вважає наративне знання належним до іншого, примітивного типу, фундаментом якого слугують звичаї, авторитети, забобони, упередження, стереотипи, незнання чи ідеологія [8, с. 114].

Ж.-Ф. Ліотар доводить, що наукове знання не може знати і продемонструвати свою істинність, якщо не буде вдаватися до іншого – знання-розповіді, яке є для нього незнанням [5, с. 67]. Наукове знання зазвичай не обходиться без наративного знання, адже воно не завжди спроможне легітимізувати себе власними методами. Міфи, легенди чи казки розповідають про успіхи та невдачі своїх героїв, пропонуючи відповідні моделі поведінки. Такі розповіді виявляють критерії компетентності, які властиві суспільству, а також мають можливість оцінити результати, що в ньому досягають або можуть бути досягнуті за певних умов. Наприклад, ідеології, які ґрунтуються на науковому знанні, для свого утвердження потребують перебільшення наративів для формування епічної оповіді про те, що не може бути предметом епічного епосу.

Так, Ф. Ніцше виводить концепцію “Надлюдини”, проте її легітимація у суспільстві відбувається через викривлення головної ідеї, виникнення наративу про “надрасу”, сформованого Адольфом Гітлером, та нову ідеологію. Розповсюдження штучного наративу відбувалося завдяки економічній, політичній та моральній кризам, а також через відсутність спільної національної ідеї у людей.

Однак новий наратив вступає в конфронтацію з уже наявним гранднاراتивом європейської спільноти, одним із головних постулатів якого в добу індустріального суспільства були свобода та прогрес. Наслідком такої конфронтації стає смерть наративу “Надраси” та підтвердження загальноєвропейської ідеї. Проте, за словами С. Гангтінгтона цінності європейської спільноти, що об’єднується в єдиній Західній цивілізації, завжди будуть перебувати у конфлікті з іншими цивілізаціями та їхніми власними наративами. Найвідомішим прикладом співробітництва заради утворення спільного наративу є конфуціансько-ісламський блок, сформований як виклик західним інтересам, цінностям та їхній потужності [15].

Поряд із знанням виникає феномен, який був би неможливий без поступу у сфері передачі повідомлень, – інформація. Сьогодні інформація та знання формують рушійну силу соціальних та економічних перетворень. Їхнє поєднання відкриває нові перспективи, де багато глобальних проблем, які постають перед світовою спільнотою, можуть бути розв’язані за умови, що необхідну інформацію, знання та накопичений інтелект, унікальний досвід будуть систематично та безперешкодно використовувати та розподіляти в інтересах людини та суспільного прогресу.

Поняття “інформація” можна тлумачити як результат сприйняття та інтерпретації даних, виражених в осмисленій сукупності слів. Натомість знання – це відображення навколишнього світу у свідомості внаслідок інтерпретації та обробки інформації. Тобто знання – це усвідомлена інформація. Як зауважує О. Пархоменко, якщо інформація зменшує невизначеність проблеми, то знання – це конкретний результат для реалізації.

Якщо інформація спрямована на формування коридору для дій, то знання характеризують конкретну практичну дію. За допомогою цілеспрямованих творчих дій людини інформація та знання поєднуються та розділяються у процесі пізнання та розв'язання проблем.

Діалектика цих двох понять займає вагоме місце в численних дискурсах, однак у зв'язку із розповсюдженням ІТ у різних інститутах та соціальних системах відкриваються нові перспективи тлумачення. Теза “той, хто володіє інформацією, – володіє світом” вказує на перевагу інформації над знанням у розподілі центрів сили в глобалізованому світі, що суперечить теоріям мислителів постмодерну – Ж.-Ф. Ліотара та М. Фуко.

На думку М. Фуко, знання завжди має мету, його характеризує бажання домінувати або привласнювати. Воно не є нейтральним абстрактним об'єктом, до знання прагнули, щоб використовувати його, воно було могутнім і мінливим. На основі цих міркувань М. Фуко створює концепцію “знання-сили”, де ці два поняття нерозривно пов'язані між собою. Так, прагнення до знання було лише прихованою варіацією прагнення до влади, першого людського стимулу, який є центром філософії Ф. Ніцше [19]. На відміну від Ф. Ніцше та його теорії “Надлюдини”, у М. Фуко влада не належала індивідові. Для французького філософа найважливіший аспект влади лежить у галузі соціальних відносин. Люди можуть володіти силою у формі домінування чи примусу, але сила також залучена до створення і використання знання. Формувати та розповсюджувати знання означає мати владу.

Наратологія Ж.-Ф. Ліотара та ототожнення знання та влади у М. Фуко є продуктивними теоріями для витлумачення суспільства як складної системи в інформаційну епоху. Мережевість як його головна характеристика визначає важливість каналів розповсюдження інформації для цілісності спільноти. Інформація про минуле фіксується у свідомості як знання, яке формує ідентичність. Інформація про теперішнє циркулює у ментальному просторі людини у формі наративів, до яких вона долучається через дискурс.

Контроль над інформацією є запорукою стійкості системи. Так у 2006 році поява в Інтернет-просторі WikiLeaks з таємною інформацією американських спецслужб значно похитнула сталі політичні дискурси. Джуліан Асандж, засновник ресурсу, у виступі для TED Talks зазначив що немає потреби знищувати систему, потрібно поділитися інформацією, щоб її усунути [17]. Як зауважив Г. Почепцов, інформаційні потоки в Інтернеті, на відміну від звичайних, ніколи не завершуються, бо завжди можна повернутися до попередніх матеріалів [9, с. 92]. Потоки інформації, які не тільки не припиняються, але й постійно збільшуються, конструюють дискурси, що впливають на локальні спільноти та глобальне суспільство.

Ж.-Ф. Ліотар зазначає, що в сучасному суспільстві також змінюється роль держави. Правляча еліта сьогодні складається з представників різних сфер: керівників підприємств, великих професійних організацій, профспілок, політичних партій та релігійних конфесій. У такій ситуації змінюється метод конструювання наративів та метанаративів державами, партіями, інститутами чи традиціями, які історично вибудовувалися. Однак це не означає розрив соціальних зв'язків. Людина, незалежно від її соціального чи майнового статусу, постійно є учасником комунікативних процесів і за допомогою мовних ігор та залучення до дискурсу здатна впливати на повідомлення, які проходять лініями комунікації: у ролі відправника, одержувача чи референта [5, с. 131]. Мовні ігри виконують важливу функцію інструменту для встановлення зв'язків та здобуття соціального капіталу, а також проблематизації власних суджень у дискурсі. Повідомлення набувають різних форм та результатів, залежно від їхньої денотативної, прескриптивної, перформативної чи іншої форми.

У період становлення та розвитку індустріального суспільства формуються два основних гранднаративи європейської спільноти – знання та влада. Вони стали головним рушієм прогресу та переосмислення цінностей. Розповсюдження та прийняття цих оповідей означали розвиток та процвітання націй. Саме тоді відбувалося становлення звичних для нас методів легітимації влади. Проте з переходом в еру інформаційного суспільства постулати влади та знання втрачають свою значущість. Такий перехід описує Ж.-Ф. Ліотар, визначаючи його як смерть концепту гранднаративу. Через осягнення людською свідомістю швидкої плинності часу, існування монополії єдиного гранднаративу стає неможливим через безмежну кількість малих наративів, які, зникаючи в одному дискурсі, зароджуються в іншому через мережеву структуру глобальної спільноти. Після виходу в світ його праці “Стан постмодерну” філософ зазначав, що його ідея недовіри до гранднаративу сама має потенціал перетворитися в гранднаратив. Однак сучасні інститути породжують інформацію, яка, накопичуючи смисли, втілює наративи.

У XXI столітті плюралізм наративів втілює ідеали демократичного устрою. Макс Вебер, якого вважають одним із найвагоміших теоретиків легітимації політичної влади, інтерпретує легітимність як значущість владних відносин у суб’єктивних уявленнях соціальних суб’єктів, що не залежить від їхніх матеріальних інтересів, надій та страхів, а пов’язана з почуттям обов’язку та визначається орієнтацією їхньої поведінки на певну ціннісно-нормативну систему. Філософ зазначає, що значущість політико-владних відносин залежить від настроїв суспільства, орієнтації на певну ціннісно-нормативну систему. Якщо йдеться про глобальне мережеве суспільство, то варто звернути увагу на нескінченно велику кількість аксіологічних систем, що втілюються в різних наративах.

Свобода слова, яку пропонує Інтернет, відкриває простір для легітимації абсолютно відмінних ідей. Українське суспільство, як і чимало західних демократій, сьогодні переживає кризу влади й демонструє власну відкритість до відмінних наративів. Існують тенденції утворення нових типів державної організації (електронні уряди), трактування традиційних форм політичної демократії як застарілих та неактуальних, поширення авторитарних форм державності. Ще у 30-х роках ХХ століття Х. Ортега-і-Гасет передбачив “бунт мас”. Сплеск хвилі міжнародного тероризму та поява таких формувань, як Ісламська держава також є симптомами деструктуризації сучасної влади. Наративи знімають табу, які індустріальне суспільство наклало задля збереження власної закритості та підтримання ілюзії стабільності. Найяскравішим прикладом сьогодні можна назвати обрання Барака Обами, афроамериканця, президентом США, розповсюдження ЛГБТ-спільнот та поява їхніх представників у традиційних інститутах Католицької Церкви. Ці тренди можна тлумачити двояко, але це і є головною рисою мережевого суспільства: наративи розповсюджують смисли горизонтально, долаючи традиційні вертикальні владно-знаннєві структури.

Отже, для інформаційного суспільства характерне переосмислення головних постулатів індустріальної епохи та делегітимізація владно-знаннєвих структур. Наратологія Ж.-Ф. Ліотара, доповнена аналізом сучасних віртуальних спільнот та їхніх комунікативних шляхів, може стати методологією інтерпретації мережевого суспільства.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Барт Р. Мифологии / Р. Барт / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. – М.: Академический Проект, 2008. – 351 с.
2. Бек Ульрих. Влада та контрвлада у добу глобалізації. Нова світова політична економія / Ульрих Бек / пер. з нім. О. Юдіна. – К.: Ніка-Центр, 2011. – 408 с.
3. Витгенштейн Людвиг. Философские работы / Людвиг В. / Пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. М.: Издательство “Гнозис”, 1994. – 612 с.
4. Женетт Жерар. Фигуры / Ж. Женетт. – М.: Изд.-во им. Сабашниковых, 1998. – 944 с.
5. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.: Институт экспериментальной психологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
6. Остин Дж. Как совершать действия при помощи слов // Избранное. Пер. с англ. Макеевой Л.Б., Руднева В.П. – М.: Идея Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1989. – С. 13–136.
7. Папуша І. В. Наратологія: від класичної до посткласичної / І. В. Папуша // Науковий вісник Миколаївського державного університету імені В. О. Сухомлинського. Серія : Філологічні науки. – 2014. – Вип. 4.13. – С. 199–203.
8. Пархоменко О.В. Інформація і знання: взаємозв'язок: монографія. – К.: Державний інститут інтелектуальної власності, 2010. – 268 с.
9. Почепцов Г. Від Facebook у і гламуру до Wikileaks: медіа комунікації / Георгій Почепцов. – К.: Спадщина, 2012. – 464 с.
10. Рижак Л. Філософія як рефлексія духу : навч. посіб. / Людмила Рижак ; Львів. нац. ун-т ім. І. Франка. – Л.: Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2009. – 640 с.
11. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерк и о герменевтике / П. Рикер / Пер. с фр. г вступ. ст. и коммент. И. С. Вдовиной. – М.: Академический Проект, 2008. – 695 с.
12. Усманова А. Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. – Мн.: “Пропилен”, 2000. – 200 с.
13. Фромм Э. Бегство от свободы / Эрих Фромм / Пер. с нем А. Галактионова. – М.: ООО “Издательство АСТ”, 2009. – 288 с. – (Психология – лучшее).
14. Фуко М. Воля к истине – по ту сторону знания, власти и сексуальности / Мишель Фуко / Пер. с франц., комм. и послесл. С. Табачников – М.: Касталь, 1996. – 448с.
15. Хантінгтон С. Зіткнення цивілізацій [Електронний ресурс] / Самуель Хантінгтон. – Режим доступу <http://lib.chdu.edu.ua/pdf/posibnuku/307/36.pdf>
16. Шмид В. Ш. Нарратология / В. Ш. Шмид. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – 312 с.
17. Assange J. Why the world needs Wiki Leaks. [Електронний ресурс] / Julian Assange – Режим доступу http://www.ted.com/talks/julian_assange_why_the_world_needs_wikileaks
18. Berkowitz S. D. Social structures: a Network approach / S. D. Berkowitz, B.Wellman. – Cambridge : Cambridge University Press, 1988. – 513 p.
19. Biebricher T. Habermas, Foucault and Nietzsche: A Double Misunderstanding //Foucault Studies. –No 3. –Nov. 2005. – P. 1–26.
20. Castells M. TheInformation Age: Economy, Society and Culture / M. Castells; Russiantranslationed. by O. Shkaratan. – Moscow : GU-VshE, 2000. – 608 p.

LYOTARD'S NARRATOLOGY AS THE METHODOLOGY OF NETWORK SOCIETY INTERPRETATION

Dmytro Fokshei

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
fokshey.d@gmail.com*

Author analysis the correlation of narrative and scientific knowledge in work "The Postmodern Condition", written by Jean-François Lyotard. The scientific knowledge is about the laws of nature, society, reflecting the objective knowledge of reality. Narrative knowledge is based on the idea of balance and understanding. The difference between them can be seen in the legitimization of knowledge.

Narrative form of utterance allows various language games: denotative, prescriptive, interrogative and other statements. Lyotard interprets scientific knowledge as a discourse formed by using language which determines its content. Anyone who has the right to determine the authenticity has the power over knowledge and legitimizes it.

Scientific knowledge usually can not do without narrative knowledge, because it is not always able to legitimize itself by own means.

The knowledge using legitimate methods and enforcement of these rules is passed in a community where each member of communicative action has possibility to experience different roles – narrator, listener or hero. Thus, as part of the cultural discourse, narrative defines and legitimizes the rules of behavior within a group that uses it.

The concepts of knowledge and information are fundamental for the post-industrial society.

Today, information and knowledge form the driving force of social and economic transformation. Their combination opens up new prospects, where international community faces many global challenges and they can be resolved by providing necessary information, where knowledge, intelligence and unique experience will be systematically and freely used and distributed for the benefit of human and social progress.

The term "information" means the result of perception and interpretation of data, expressed in meaningful set of words. Instead, knowledge reflects world in mind as a result of interpretation and processing. Thesis "the one who owns the information - owns the world" refers to information advantage over knowledge in the distribution of power centers in globalized world.

Lyotard shows the difference between narrative and scientific knowledge through several fundamental differences in their pragmatism.

In the time of industrial society formation and development two main grand narratives of European community were established – knowledge and power. They became the main engine of progress and reappraisal of values. The significance of political and power relations depends on the mood of society and the focus on a value-regulatory system. Talking about global network society, it is important to pay attention to the infinite number of axiological systems that are embodied in different narratives.

Freedom of speech offered by the Internet, opens space for legitimizing quite different ideas. Ukrainian society, like many Western democracies, today faces a crisis of power and demonstrates its own openness to different narratives. There are trends in the formation of new governmental organizations (e-government), interpretation of traditional forms of political democracy as obsolete and irrelevant, the spread of authoritarian forms of statehood.

The idea of exercising power through legitimation of knowledge in postmodern philosophy turns into formation of narratives and deconstruction of modern power vertical in the information age. The existence of a unified global Internet network makes possible the dissemination of new narratives that define the life of world community.

Network structure is an important feature of modern society. It is the architecture for regular contacts and intersubjective interaction of actors who are not defined as important figures on global chessboard, however, creating own narratives they undoubtedly effect the metagame. The result of these processes is the emergence of new institutional forms that are outside the structure of nation-order: global social movements, intergovernmental and supranational political associations, multinational corporations.

It is determined that narratology can become a methodology of network society interpretation.

Keywords: narrative, knowledge, power, information network society.

Стаття надійшла до редколегії 05.09.2016

Прийнята до друку 12.09.2016

УДК 1(091)

ПРОВІДЕНЦІАЛЬНІ МОТИВИ У ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДАХ ПЕРШИХ КОЛОНІСТІВ НОВОЇ АНГЛІЇ

Ярослав Соболевський

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
вул. Володимирська, 60, Київ, 01601, Україна,
yasobolevsky@gmail.com*

Проаналізовано процес становлення провіденціальних мотивів у світоглядних орієнтирах перших колоністів Нової Англії. Розкрито головні риси пуританського світогляду, а також релігійні, політичні, економічні та соціокультурні передумови виникнення ідеї релігійно-месіанської богообраності протестантських конгрегацій. Визначено основні характеристики філософської думки Отців-засновників Нової Англії. Продемонстровано головні риси філософських поглядів пуритан, які полягають у провіденціальних поглядах, тверезому економічному розрахунку, апеляції до небесного ідеалу, особистісному внутрішньому релігійному переживанні та соціальному благополуччю.

Ключові слова: американська філософія, пуританство, особистість, Бог, провіденціалізм.

Постановка проблеми. Для історико-філософських досліджень американської філософії важливою складовою частиною є пошуки витоків формування перших мотивів філософської думки Америки. Зацікавленість раннім періодом в історії американської філософії зростає у другій половині ХХ ст. разом із посиленням інтересу до ранньої американської культури. У Сполучених Штатах колоніальну філософію досліджували Б. Маккінон, П. Міллер, В. Л. Паррінгтон, І. В. Райлі, Г. Шнайдер та інші, за радянських часів – історики та історики філософії О. Богомолов, М. Покровський, Є. Староверова, в українській традиції питаннями пуританізму, колоніальної філософії займалися П. Голобуцький, В. Любашенко, М. Тофтул та інші. Проте дослідження філософських поглядів отців-засновників американської держави є лише поодинокими розвідками і не мають комплексного характеру.

Мета статті – здійснити історико-філософську реконструкцію світоглядних позицій перших пілігримів у Новому світі, проаналізувавши релігійні та суспільно-політичні умови в Європі та у перших колоніях Америки; дослідити завдяки вивченню електронних архівів тексти першоджерел та коментаторської літератури. Виокремити головні історичні події та обставини, які сформували світогляд американських пуритан, розкрити витоків та сенс провіденціальних мотивів у філософських поглядах американських мислителів колоніального періоду.

Характерною рисою американської філософії можна вважати те, що власне термін “філософія” в різні часи, різні епохи його становлення розуміли по-різному. Так, наприклад, перші колоністи Нового Світу філософію розуміли як групу “вільних мистецтв” (теологія, риторика, математика, фізика та ін.) за зразком середньовічних університетів. Згодом, за

часів боротьби за незалежність, філософію почали частково ототожнювати з моральною філософією, філософією здорового глузду, економікою та політикою. Починаючи з XIX ст., американська філософія стає щоразу ближчою до прагматизму, а вже у XX ст. зближується з психологією через те, що філософів почали цікавити переважно свідомість, логіка, мова та її використання. Бостонський історик філософії, гарвардський професор Френсіс Боуен (1811–1890) у праці “Сучасна філософія від Декарта до Шопенгауера і Гартмана” (“Modern Philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann”, 1877), слідом за О. Контом, класифікує періоди історії філософії на три етапи: “Де пуританізм відповідає теологічній стадії, бо пояснює всі явища як прояв надприродних сил, американський ідеалізм та деїзм відповідають метафізичній стадії, бо шляхом вивчення ентипів (entype) призводить до усвідомлення архетипів (archetype) як всезагальних законів природи, матеріалізм та природний реалізм відповідають позитивній стадії, яка редукує всю метафізику до понять” [3, р. 264].

У лекції, прочитаній 24 липня 1883 року в Конкордській школі філософії, американський трансценденталіст Франклін Бенджамін Санборн (1831–1917) висловив свій погляд на історію американської філософії, стверджуючи: “Америка без таких шкіл [якими представлена європейська філософія – Я. А.], але з явною філософською долею пішла вперед відтоді, відколи висадились наші батьки-пілігрими у 1620 році, щоб пройти значні, продемонстровані на практиці, фази спекулятивного мислення. Цими фазами, грубо кажучи, є (1) пуританська філософія з 1620 до 1760 року, кульмінацією якої є [філософія] Едвардса; (2) філантропічна філософія з 1760 до 1820 року, з Франкліном на чолі; (3) заперечення філософії, з 1820 до 1850 року; (4) ідеалізм або філософія життя з 1850 року і до сьогодні, найкращим представником якої є Емерсон” [9, р. 401–422]. Як вже було зазначено вище, цю лекцію було прочитано в Конкордській школі філософії, що мала вигляд своєрідного ліцею, розміщеного у дерев’яній будівлі в лісі, де і проходили серії літніх лекцій і дискусій із філософії з 1879 до 1888 року. Подібні класифікації тільки акцентують важливість ранньої американської філософії в історії американської філософської думки як основи її подальшого розвитку.

Повертаючись до колоніального періоду історії Сполучених Штатів Америки, необхідно зазначити, що політичні, соціокультурні умови та релігійні вірування не залишали інтелектуалам багато простору для спекулятивних пошуків. Це була епоха панування пуританських ідеалів, патріархальних благочестивих звичаїв, і тому рання американська філософія проявлялася переважно у богословських творах і церковних гімнах, а також трохи пізніше в працях історичної та політичної тематики. Пуританізм, як особлива сукупність кальвіністських течій у протестантизмі, всією своєю повнотою визначав світогляд переселенців. Надзвичайно влучну дефініцію йому надав Ф. Б. Санборн: “Пуританство, яке було кальвінізмом з англійськими модифікаціями, було тим, що Тацит назвав би важким примиренням імперії і свободи, суверенітету Бога і свободи, навіть політичної свободи людини” [9, р. 401–422]. Світогляд перших колоністів Нової Англії визначався переважно протестантськими ідеями глибокої внутрішньої віри, співвідношення людини та суспільства, а також проблемами розуміння співвідношення людини та Бога. Це були конгрегаціоналісти, які змушені були покинути Англію через релігійні переслідування. Пасажирами перших кораблів, що прибули до берегів нових колоній, стали конгрегаціоналісти, серед яких було чимало богословів, проповідників, юристів, політичних діячів, письменників та ін.

Джерелом для історико-філософського аналізу раннього періоду американської філософії постають здебільшого легенди, листи, утопії, особисті історії. Сьогодні у Сполучених Штатах існують різноманітні громадські організації, такі, як наприклад, “Товариство Вінтропа” (“Winthrop Society”), “Національне товариство синів та дочок пілігримів” (“National Society Sons and Daughters of the Pilgrims”), “Бостонське історичне товариство (США)” (“Partnership of the Historic Bostons (USA)”), метою яких є збереження пам’яті про життя та долі перших поселенців, які розбудовували перші колонії на новому континенті. Однією з цілей цих товариств є робота над створенням можливостей вільно поширювати тексти оригінальних документів того періоду, завдяки яким історики філософії можуть дізнатися про релігійні, етичні, політичні погляди перших поселенців, аналізувати їхній зміст та вибудовувати кризь призму сучасного розуміння предмета філософії філософські погляди колоніальних мислителів. Такі твори зберігають не тільки подібні товариства, але й університети, бібліотеки, колекціонери допомагають долучитися до історії колоніальної епохи Америки, ознайомитися з ідеалами, мріями, мотивами, страхами людей, які зважилися на подібну подорож в один бік, та містять безцінну історичну й генеалогічну інформацію.

Утім, насамперед необхідно проаналізувати, що змусило релігійних біженців шукати прихистку на іншому кінці Світу, розуміючи всі ризики подібної подорожі. Незважаючи на те, що Північну Америку відкрив Христофор Колумб у 1492, минуло ціле століття, перш ніж 102 пасажери вітрильника “Мейфлавер” стали першими мешканцями в Новій Англії. За ціле століття у Старому Світі відбуваються значні релігійні, політичні, культурні та наукові зміни, які наближали пілігримів до їхньої “святої місії”. Реформація Католицької Церкви (reformatio – виправлення) у XVI столітті породила духовно-суспільний та політичний рух, який охопив Західну та Центральну Європу. Метою цього руху була критика Католицької Церкви та папської влади й повернення до біблійних першоджерел християнства. Ця релігійна боротьба, крім церковності, торкнулася питань віри, свободи волі та детермінізму. Полеміка Еразма Ротердамського (1469–1536) та Мартіна Лютера (1483–1546) наочно демонструє суперництво поглядів католиків та протестантів, оскільки відомо, що Еразм не прийняв Реформацію і наприкінці життя гостро полемізував із Лютером із приводу доктрини свободи волі, яку багато протестантів ставили під сумнів. Сам Мартін Лютер називає свободу латинським словом *figmentum*, що перекладається як вигадка, цим самим акцентуючи її характер та природу [10, р. 59]. На думку М. Лютера, людина прямує лише туди, куди спрямовує Бог або диявол, а всі приписи та закони, чи то громадянські, чи то моральні, дані нам для абсолютного виконання. Таким самим детерміністом виступає і Жан Кальвін (1509–1564), який стверджує, що Божа воля є необхідністю речей. У праці “Настанови християнської віри” (“*Institutio Christianae religionis*”, 1536) він ставить питання, що якщо “небо – це батьківщина, то що таке земля, як не вигнання?” [1]. Всіх, хто прийняв у серці правильну віру, Ж. Кальвін вважає богообраними і такими, на кого чекає Божа місія. Саме в цих мотивах необхідно шукати витоки ідеї провіденціальних поглядів протестантів, адже проблема, з якою зіткнулися протестанти, полягала у визначенні свободи волі людини, свободи дії та мислення. Така проблема проявляється в тому, що якщо Бог знає, що зробить християнин завтра, чи не є це виправданням гріха, оскільки гріх буде вчиненим у майбутньому відносно людини. Свобода для протестанта стає проблематичним питанням ілюзорного характеру, адже якщо “все від Бога”, то протестант має повністю віддатися волі Бога і зануритися у містичний контакт із Ним. Подібна інтеріоризація породжує віру в особистісне покликання.

Отже, сформований на ідеях кальвінізму та лютеранстві світогляд перших колоністів увібрав у себе такі мотиви: по-перше, це земне існування пов'язане з постійною важкою працею, лінощам зовсім нема місця як смертному гріху та втраті Божого благословіння. Німецькі реформатори професію людини, її життєвий шлях називали словом *beruf* (професія). Річ у тім, що в німецькій мові від цього іменника утворюється дієслово *berufen*, що перекладається як “покликати”, та прикметник *berufen* – “покликаний”. Такий сенс відкриває двозначність праці для протестанта, праця як життєвий шлях, важкий труд і праця як покликання, і будь-яка професія є корисною. По-друге, детермінізм породив своєрідний фаталізм: і якщо не існує свободи волі, то все в руках Божих, але його задум лишається непізнаним. По-третє, особлива естетика пуритан була, як і релігія, очищена від зайвого через те, що важка праця, смирення та глибоке внутрішнє переживання не залишили місця не тільки розкоші, але й художній творчості, мистецтвам, наукам. Усе вимірювали відповідністю Біблійному тексту, який став мірилом для всіх сфер людського життя. По-четверте, кожен член общини мав право брати участь в управлінні загальною справою общини, а оскільки кожна община, як і кожна людина, в ній незалежні, це призводить до визначення особистої історичної значимості кожного. Кожну дію, кожен вчинок пуританин розглядає як історичний факт, і тому той повністю несе відповідальність за все. По-п'яте, у питаннях віри не існує авторитетів, подібно до настанов Ф. Бекона, пуритани позбавилися останнього ідола, який затьмарював їхній розум. Єдина подоба авторитету, що залишилася для пуританина – це думка общини, колективу. Це означає, що колектив, який є авторитетом, потребує автономії, що проявилася у формуванні конгрегацій, які, своєю чергою, прагнули до ще більшої автономії, а саме: до своєрідного сепаратизму – незалежності від держави, навіть фізичного відділення від влади. Цей радикальний рух отримав назву на честь свого ідейного натхненника Роберта Броуна (1550–1633), послідовників якого почали називати броуністами. Нерідко натрапляємо на визначення, яке надали першим колоністам, – броуністи. Саме таку характеристику надав англійський історик Деніел Ніл (1678–1743) у праці “Історія пуритан або протестантських нонконформістів від Реформації до смерті королеви Єлизавети” (“*The History of the Puritans, or Protestant Nonconformists from the Reformation to the Death of Queen Elizabeth*”, 1732), називаючи Роберта Броуна тим, чие ім'я “згодом дало назву окремій деномінації незгодних” [6, р. 280]. У 1720 році Деніел Ніл опублікував працю під назвою “Історія Нової Англії” (“*History of New England*”, 1720), за яку отримав почесний ступінь магістра мистецтв Гарвардського коледжу. І хоча вважають, що вперше поняття “деномінація” ввів американський богослов Хельмут Річард Нібур (1894–1962) у книзі “Соціальні витoki деномінаціоналізму” (“*The social sources of denominationalism*”, 1929), такий термін використовували англо-американські історики задовго до цього. Справді, специфічною характеристикою деномінації, у цьому випадку броунізму, є її проміжний характер між сектою та церквою. Деномінація визнає інші релігії та вірування і знаходиться в позитивних відносинах із суспільством, що притаманно пуританам Нової Англії.

Утім, будь-який нонконформізм врешті породжує новий конформізм, і в такому разі цементуючим матеріалом для формування конгрегацій стала беззаперечна віра в Бога. Конгрегаціоналізм з'явився приблизно 1580 року внаслідок розколу пресвітеріанської церкви і, будучи радикальною гілкою англійського кальвінізму, проголосував незалежність кожної помісної громади, тобто конгрегації. Головною ідеєю, яку переслідували конгрегаціоналісти, була радикальна відмова від вселенської церкви, як боротьба з церковною бюрократією.

Отже, як висновок, по-перше, конгрегація прагнула до цілковитої незалежності у питаннях віри, а також у політичних, соціальних та культурних питаннях. Саме для забезпечення цих потреб необхідно було не просто домовлятися з європейськими монархами, а шукати цілковито нові землі для розбудови нової держави. По-друге, пуританська аксіологія заперечує розкіш, утім, зовсім не заперечує успішність. Громади могли володіти капіталом і використовувати кошти відповідно до потреб цієї громади, як приклад, оплатити кошовну трансатлантичну подорож сотні релігійних біженців. По-третє, внутрішнє особистісне переживання віри змушує вірити в особливість та покликання не просто кожного окремого члена громади, а й цілого народу, на кшталт біблійних народів. Разом ці ідеї послугували формуванню провіденціальних мотивів у світогляді пуритан броуністів-конгрегаціоналістів. Релігійно-месіанська богообраність та тверезий економічний розрахунок надовго визначили образ першого американця у Новому Світі.

Небесний ідеал аж ніяк не заперечував особистісне благополуччя. У мемуарах колоніста Фінеса Пратта, які оприлюднило Товариство Вінтропа, йдеться про те, що у 1662 році Пратт звернувся до Генерального суду з проханням полегшити його важке матеріальне становище. Фінес Пратт однозначно називає тогочасну релігійну ситуацію “часами духовної темряви”. Голландія, на його думку, була державою, яка надала найбільше свобод віросповідання, ніж будь-яка інша. Цей факт підтверджують біографії європейських філософів (Р. Декарт, Б. Спіноза та ін.), які прагнули вільнодумства та переїжджали до Голландії у пошуках свободи та позбавлення гніту. Проте у пошуках статку з Голландії протестанти переїжджали і до Британії, щоб згодом шукати нового життя в Новому Світі. Історія Пратта, записана у 1622–1623 роках, розповідає про перші контакти двох різних культур, різних віросповідань між непрофесійними дипломатами, втім, між освіченими колоністами та мудрими туземцями. “Дикуни здавалися хорошими друзями доки вони боялися нас, але коли вони побачили, що ми голодуємо, вони почали зневажати нас” [8]. Туземці вивчали англійську мову, щоб більше дізнаватися про поселенців, а останні завдяки мові індіанців краще зрозуміли світогляд туземців.

Наявність корінного населення Нової Англії зіграла так само велику роль у формуванні світоглядних поглядів перших колоністів, адже, виступаючи у ролі Іншого, “дикуни”, або “варвари”, як їх називали, виконували роль антиподу щодо істинного устрою людського суспільства. Вони існували наявним прикладом язичницького племені, яке, на думку пуритан, потребувало негайної християнізації. Близькість іншого народу лише зміцнила провіденціальні погляди колоністів, піджививши їхню віру в свою унікальність та справжній біблійний характер їхньої подорожі. В одній із перших робіт, присвячених дослідженню американської мови (тут і далі йдеться про мову корінного населення народів Північної Америки), Роджер Вільямс (Roger Williams) (1603–1683) намагався не просто створити англо-американський словник, але й дослідити світоглядні орієнтири американських народів. Праця має назву “Ключ до мови Америки чи Поміч із мовою місцевого населення тієї частини Америки, що називається Новою Англією” (“A Key into the Language of America: or, An Help to the Language of the Natives in that Part of America, called New England”, 1643). Цей текст є у вільному доступі у сканованому вигляді, однак, дослідивши частину наукових публікацій останніх років, можна зробити висновок, що він цікавить здебільшого лише філологів. Методику укладання словника-посібника, якою користувався Р. Вільямс, він описав у передмові до книги, вона складається з врахуванням чотирьох пунктів: 1) власне

слова та назви; 2) їхнє походження та застосування; 3) врахування релігійних вірувань та манер поведінки; 4) власне переклад. Такий ретельний підхід до вивчення мови корінного населення Північної Америки підтверджує думку американського дослідника американської історії Дірк Джон Стройк: “Щодо культури та ремесла нові колоністи Массачусетської затоки, Нью-Хейвена, Коннектикуту та інших поселень були прекрасним відображенням найбільш прогресивної частини Англії” [2, с. 26]. Справді, перші колоністи наче виконували настанови видатного філософа Ф. Бекона, який стверджував, що соромно та навіть гріховно заселяти землі невігласами та злодіями. Про інтелектуальний рівень перших поселенців говорить той факт, що пуритани вважали, щоб бути грамотним необхідно вивчати Біблію. Саме тому, незважаючи на небов’язковий характер освіти, кожне місто у Новій Англії було зобов’язане утримувати церковно-парафіяльні початкові школи. Крім початкових шкіл, у містах були також приватні школи для дітей із забезпечених сімей. І хоча спочатку у середній школі навчалось не більше 10 % населення, вже з 1750 року практично кожен чоловік і більше 90 % жінок Нової Англії вміли читати і писати [5]. Населення Нової Англії у 1640 році становило близько 20000 людей, за чотири роки до цього було відкрито Гарвардський коледж, а у 1701 році – колегіальну школу, нині це Єльський університет. Пуритани організували свій релігійний коледж (Коледж Род-Айленда, нині Браунський університет) у 1764 році, а конгрегаціоналісти – Дартмутський коледж у 1769 році. Коледж Вільгельма і Марії в Вірджинії з’явився у 1693 році, його вважали англіканським. У XVIII столітті в Новій Англії видавали журнали, публікували памфлети, книги і збірники релігійних гімнів. У 1702 році світ побачила видатна книга відомого американського мислителя, проповідника Коттона Мезера (1663–1728) “Великі праці Христа в Америці” (“Magnalia Christi Americana”, 1702) – багатотомна праця, яка стала вичерпною історією поселень у Новій Англії, викладеною у формі біографій “американських святих” – провідних громадських та церковних діячів Нової Англії XVII ст. Ця праця американця, якого першим обрали до Лондонського королівського товариства, розкриває святу місію пуритан, які вирушили в пустелю, щоб заснувати Царство Боже. Про це він пише у передмові до своєї книги: “Заслуговує шани одне з найбільших і прекрасних творінь Бога за останній час, а саме – пробудив Господь у тисячах свої слуг Дух, щоб залишили ті землю славної Англії, рідної землі, і перевезли себе, і сім’ї свої через океан до пустельних земель в Америці, на відстані в тисячу льє зі своєї країни заради чистої і непорочної релігії, не знаючи, чи вони будуть мати хліб насущний, але сподіваючись на Бога, і в дорозі шукати передусім Царство Боже” [4, р. 9].

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Кальвін Ж. Наставление в христианской вере [електронний ресурс] / Ж. Кальвін. – Mode of access: World Wide Web: <http://www.jeancalvin.ru/institution/> (станом на вересень 30, 2016).
2. Стройк Д. Дж. Становление науки в США. (Со времени колонизации до гражданской войны) [текст] : монография / Д. Дж. Стройк; [пер. с англ. Н. В. Воробьева; Общ. ред. Э. Кольмана]. – Москва : Прогресс, 1966. – 478 с.
3. Bowen F. Modern Philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann / F. Bowen. – New York : Scribner, Armstrong, and Company, 1877. – 502 p.

4. Cotton M. *Magnalia Christi Americana* : or, The ecclesiastical history of New-England, from its first planting in the year 1620. unto the year of Our Lord, 1698 / M. Cotton. – London : Printed for Thomas Parkhurst, at the Bible and three crowns in Cheapside, 1702. – 816 p.
5. Cremin L. A. *American Education: The Colonial Experience, 1607 – 1783* / L. A. Cremin. – New York : Harper & Row, 1970. – 688 p.
6. Neal Daniel. *The History of the Puritans, or Protestant Nonconformists from the Reformation to the Death of Queen Elizabeth* / Daniel Neal. – London : Printed for R. Hett, 1732. Vol. 1. – 682 p.
7. Niebuhr H. R. *The Social Sources of Denominationalism* / H. R. Niebuhr. – New York : H. Holt, 1929. – 304 p.
8. Phineas Pratt's Account of the Wessagussett Plantation [Electronic resource] / Winthrop Society: Descendants of the Great Migration – Mode of access: World Wide Web: http://winthropsociety.com/doc_pratt.php (viewed on September 30, 2016). – Title from the screen.
9. Sanborn F. B. *The Puritanic Philosophy and Jonathan Edwards* / F. B. Sanborn // *Journal of Speculative Philosophy*. – Vol. 17. – PP. 401–422.
10. Woodhead A. *Considerations Concerning the Spirit of Martin Luther, and the Original of the Reformation* / A. Woodhead. – London : Oxford, 1687. – 104 p.

PROVIDENTIAL IDEAS IN THE PHILOSOPHICAL VIEWS OF THE FIRST COLONISTS IN NEW ENGLAND

Yaroslav Sobolevsky

*Taras Shevchenko National University of Kyiv,
Volodymyrska str., 60, Kyiv, 01601, Ukraine,
yasobolevsky@gmail.com*

Annotation: The process of formation of providential motives in ideology of the first colonists of New England is analyzed. The main features of the Puritan world view, as well as religious, political, economic and social and cultural background of the idea of religious-messianic of God's chosen people - Protestant congregations are discovered. The history of philosophical thought of the Founding Fathers of New England is analyzed. The ideas of American researchers of the history of American philosophy are explored. The main features of the philosophical views of the Puritans, which are: providential views, economic calculation, appeals to the heavenly ideal of domestic and personal religious experience and social well-being are demonstrated.

Speaking of the colonial period in the history of the United States, it should be noted that political, social and cultural conditions and religious beliefs intellectuals did not leave much time for speculative research. This was the era of the Puritan ideals, pious patriarchal customs, and so early American philosophy manifested itself mainly in theological works and church hymns, and, later, in the historical and political works. Puritanism, as a special kind of Calvinist Protestantism, determined immigrant's outlook. Protestant idea of deep inner belief, the idea of interaction between man and society and the idea of interaction between man and God determined

the outlook of the first colonists of New England. They were convinced Congregationalists who were forced to leave England because of religious persecution. Passengers first ships arrived to the shores of the new colony were convinced Congregationalists, who were mostly theologians, preachers, attorneys, politicians, writers and others. Not theoretical treatises, but legends, letters, utopias, personal stories are primarily a source for historical and philosophical analysis. Today in the United States there are various community organizations, such as the "Winthrop Society", "National Society Sons and Daughters of the Pilgrims", "Partnership of the Historic Bostons" and others, whose purpose is to preserve the memory of the life, the fate of the first settlers in the New World. Not only are these societies retain their works, but also universities, libraries, collectors help to contribute to the history of Colonial America, meet the ideals, dreams, motives, fears of people who have decided on such a journey one way. These works contain priceless historical and genealogical information.

However, the purpose of this article to analyze what made religious refugees seek refuge in other parts of the world, knowing all the risks of such travel. Reformation of the Catholic Church in the XVI century gave rise to the spiritual and social and political movement that swept Western and Central Europe. Its purpose was to criticize the Catholic Church and papal authority, and return to biblical sources of Christianity. Formed on the ideas of Calvinism and Lutheranism first colonists outlook incorporates the following reasons: First, this earthly existence associated with hard work, laziness is a mortal sin and the loss of God's blessings. Second, determinism led to fatalism - if there is no free will, it is all in God's hands, but the idea remains the unknowable. And thirdly, the special Puritan's aesthetics was cleared of excess like religion, cleared of luxury, art, arts and sciences. Fourth, each member of the community has the right to participate in management of the business community. Fifthly, in matters of faith there is no authority. So as a conclusion, first, the congregation of Puritans committed to full independence in matters of faith, in the political, social and cultural issues. It is for this purpose it was necessary to seek an entirely new land to build a new state. Second, Puritan axiology luxury denies, however does not deny success. Communities could own capital and use the funds according to need, as an example to pay expensive transatlantic travel hundreds of religious refugees. Thirdly, the inner personal experience of faith makes faith in calling feature and not just each individual member of the community, but the entire nation, like the biblical peoples. These ideas formed the providential motives in forming the outlook of the Puritans. The religious-messianic chosen by God and sober economic calculation will determine the nature of the first American in the New World.

Keywords: American philosophy, Puritanism, Personality, God, Providentialism.

Стаття надійшла до редколегії 17.10.2016

Прийнята до друку 24.10.2016

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ

УДК 130.2 (100)

ПАМ'ЯТЬ ЯК ДОСВІД ЛЮДСЬКОЇ КУЛЬТУРИ: ІСТОРІОСОФСЬКИЙ ВИМІР

Ореста Лосик

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
o.losyk@yahoo.com*

Розглянуто становлення та еволюцію феномену пам'яті в західній культурно-цивілізаційній традиції. Досліджено історіософські, мовно-семантичні, соціальні особливості функціонування мнемонічних практик у класичній та некласичній парадигмах. З'ясовано, що пам'ять у контексті культурної тягlosti здатна як обтяжувати свободу автентичного самоздійснення (пасивна модель пам'ятання), так і оновлювати традиційні досвіди індивідуальної та колективної самоідентифікацій (активна модель пам'ятання). Обґрунтовано актуальну недостатність лише наративно-міметичних форм присутності минулого у сучасності. Проаналізовано переваги більш відкритої світоглядної рефлексії над успадкованими культурними канонами.

Ключові слова: мистецтво пам'яті, мнемонічні практики, культурний досвід, минуле, традиція

Культурний досвід людства в історіософському вимірі залишається невичерпним джерелом дослідницьких зацікавлень, зокрема для філософів та гуманітаріїв. Нарівні з фаховими спеціалізованими розвідками особливо цінним вважають міждисциплінарний підхід до аналізу минулого та особливостей його впливу на сучасність. У цьому контексті пам'ять як невід'ємний атрибут культурної самоідентифікації наділяють низкою важливих функцій, від способів виконання яких залежить присвоєння чи відкидання традицій, уповноваження чи заборона спогадів, активна чи пасивна історична свідомість тощо. Бібліографічні джерела, які використані у статті, належать до визнаних синкретичних спроб проінтерпретувати феномен пам'яті у його історичному триванні (Ф. Сйтс, Ч. Ріпа, Л. Стародубцева, Б. Шацька), натомість взаємозв'язок мнемонічних досвідів із культурним тлом некласичної парадигми у них окреслюють доволі схематично або вибірково. Мета статті – виокремити історіософські змісти, на яких ґрунтується культурна пам'ять людства, та проаналізувати специфіку їхньої дієвості в умовах сучасних світоглядних викликів.

Слово “пам'ять” належить до особливої групи означників, що “охоплює діяльність духу у найширшому сенсі та породжує численні асоціації” [2, с. 351]. Його семантична

структура відсилає до ментальної та свідомісної сфер людського буття й пов'язує мнемонічні процеси, з одного боку, зі знанням і працею думки, а з іншого, – з різноманітними емоціями та чуттєвістю. Унікальна важливість концепту “пам’яті-як-скарбниці” зафіксована у духовних – містичних, релігійних, етичних, філософських – досвідах усіх цивілізацій, а також вербальних та візуальних пам’ятках світового мистецтва [7].

Так, в образотворчості західної культури іконографічні зображення пам’яті втілені у фігурі Мнемозини – міфологічної титаніди, наділеної символічними атрибутами. Її родовід вже промовисто свідчить про непересічну роль і значення у космогонічній історії Всесвіту. Донька Урана і Гаї уособила в собі зв’язок небесного й земного, реального й потойбічного, універсального першопочатку й неминучого кінця. Від неї залежало набуття або втрата будь-якого досвіду, наявність якого надавала людському життю екзистенційної значущості, а культурним формам – історичності й часовості, тим більше, що Мнемозина була сестрою Хроноса. Вона також стала матір’ю дев’яти муз, народжених від самого Зевса. Це означало, що пам’ять не тільки збирає та зберігає знання, але й дарує творче натхнення для нової думки та свіжої уяви. У культурно-географічному контексті місцем сталого Мнемозини пам’ять вважали оазу в грецькій місцевості Беотія: біля гірської печери Трофонія, в якій провіщав оракул, брали початок два джерела. Вода з одного допомагала забути поверхові хвилювання й налаштувала почути про свою передбачену Мойрами неминучу долю й очікуваний, суджений прийдешній досвід. А запам’ятати його часто закодовані змісти можна було, напившись із другого струмка.

Зазвичай Мнемозину зображали як привабливу жінку середнього віку, бо саме тоді пам’ять працює найсильніше і є найміцнішою. Так твердив, зокрема, Аристотель [1, с. 162, 166]. Особливу увагу зосереджували на докладному оздобленні голови, адже вона – головне місце, де затримується знання та упорядковується емоційно-чуттєве сприйняття. Пам’ять вважали особливим й бажаним природним даром, тому Мнемозина тримала на голові скриньку з клейнотами. Часом це міг бути й вінок з ялівцю: адже ця рослина напрочуд стійка до шкідників й багаторічна (відповідно й добра вдячна пам’ять звільнена від “хробака” забуття, не червивіє і не старіє), ніколи не скидає листя (натяк на те, аби не позбутися згадок про отримані добродійства) і, до того ж, сік з її плодів допомагає покращувати запам’ятовування. Інколи Мнемозина мала два обличчя, які символізували її відкритість і на минуле, і на майбутнє. Чорний колір вбрання свідчить про сталість і незмінність. У руках пам’ять тримала перо і книжку, які вказували на її дієву практичну функціональність завдяки письму й читанню. Іноді, аби особливо наголосити на цінні вдячності, Мнемозина впевнено підносила гострий жезл, який алегорично нагадував про необхідність пам’ятати як про отримані ласки, так і про тих, кому вони завдячуються. З таких самих міркувань обабіч часто зображали чорного пса (уособлення вірності) або лева і/чи орла (хоч позбавлені розуму, та здатні до тривалої пам’яті про зазане добро) [10, с. 308–310].

Залежно від мовних ареалів поширені ті чи ті значення, що пов’язані з осмисленням й трактуванням феномену пам’яті в культурній історії людства. До прикладу, романські мови наголошують на рухливому і непередбачуваному остаточному перебігу всього, що пригадується та піддається активному відбору між тими спогадами, яким варто “віддатися”, і тими, які призначені бути стертими з досвіду й забутими. Натомість у германських мовах “здатність опановувати та актуалізувати минуле” (Ж. Болак) зосереджується більше на старанному віднаходженні, а відтак, вдячному оберіганні “скарбів”, дарованих минулим.

У сім'ї індоєвропейських мов, зокрема тих найдавніших, "пам'ять" пов'язували передовсім із свідомим мисленням. Пам'ятати – означало зберігати, закріплювати, тобто завдяки розумовій діяльності відтворювати (пригадувати), підтримувати та передавати певний досвід. Віддавна "пам'ятати" характеризує стан потенціальних можливостей, який співзабезпечує здатність людини до існування як такого. Таку опірну функцію пам'ять набула ще в неісторичні часи. Так, уже первісні обряди використовували синкретичну символіку ритуальних пригадувань й сакральних ініціацій, аби періодично через церемонії пригадування та "другого народження" переходили з хронологічного (світського) часу у простір "вічного початку" й "вічного повторення", знову й знову через містериї відтворювати космогонічний колообіг реальності, єдність минулого й сучасного й місце людської істоти у величому сценарії чергового Відновлення Пра-Світу. Якщо, за М. Еліаде, розглядати міфологічну пам'ять як знання, то "той, хто здатен згадати себе, володіє більш цінною релігійно-магічною силою, аніж той, хто знає про походження речей [...]. Інакше кажучи, стає господарем своєї долі" [9, с. 89]. Незнання ритуалів, а також відлучення від участі у них означали тотальну світоглядну дезорієнтацію й неunikну – символічну та реальну – смерть, адже особа втрачала право *regressus ad uterum* ("повернення до першооснов"), тобто право до пам'яті, яка разом із забуттям давала можливості циклічно відновлювати й відроджувати сенси свого існування.

Згодом, уже на вищому щаблі цивілізаційного поступу, мнемоніка укріпилася й розвинулася в статусі мистецтва, необхідного для збереження та захисту життєвої дійсності. При цьому латинський світ виділяв визначальне й незамінне значення розумової діяльності: тяглість думки врівноважує і систематизує здобутий чи успадкований досвід. А грецький світ (про що свідчать, зокрема, епоси) увиразнює протилежний, не менш важливий чинник – експресивний запал. Пристрасть, навіть шал, протистоять забуттю, що уневажнює визнані цінності, а отже, є, як і розум, силою, що підтримує "суспільний порядок героїчного періоду та доби, що йому передувала" [2, с. 352].

Експресивність, яка супроводжує пам'ять, здатна ставати небезпечною для свого відважного носія. Він постійно повинен утримувати її в межах суспільно-культурних норм, адже поза ними ризикує цілковито втратити опанування над своїми спогадами. Сила людської думки чи чуттєвості – ніщо супроти неблаганної й всеосяжної могутності забуття. Шаленство опиратися йому в певний момент припиняє контролюватися впорядкованим культурним досвідом. Надмірність у непідкоренні забуттю перестає вважатися чеснотою мужності, адже "сила вже нічого не означає супроти нестями" [2, с. 353]. Без раціонально-логічного стримування необмежена сваволя пам'ятання переходить межі культурного буття, стає руйнівною і провадить до самознищення свого носія. Через свою надмірність вона перетворюється на те, проти чого повставала. Пам'ять без тям (нестямність) допроваджує до забуття. Тож лише зафіксований у традиціях досвід утримує свідомість і психіку від розгубленості, навіть паніки, перед надміром минулого, яке впливає на перебіг сучасності. Нехтування ним викривлює автентичність екзистенції, тому вже в досократівський період розпочали працю над скеруванням можливостей, які дарує пам'ять, у конструктивне евристичне русло.

На підставі лише трьох збережених історичних першоджерел можна відтворити початки пам'ятезнавчої традиції у західному світі. Вони містять фундаментальні відомості

про “невидиме мистецтво” (Ф. Сйтс), володіння яким до винайдення книгодрукування зумовлювало високу пошану й мало “життєво важливе значення” [3, с. 16]. Трактати невідомого автора (“Ad Herenium”), Цицерона (“De oratore”) та Квінтіліана (“Institutio oratoria”) є насамперед практичними методичними посібниками для досконалого оволодіння мнемонічною “гімнастикою”. Приклади та поради, подані в них, підтверджували або й спростовували численні покоління охочих до ораторського визнання риторами. Частина з цих вказівок актуальна і для сучасних промовців чи загалом для механічного зміцнення пам’яті як атрибуту фізичного існування особи. Але водночас наскрізним, навіть самозрозумілим, лейтмотивом згаданих класичних підручників було наголошування на тому, що без пам’яті культурне буття не можливе, а без мнемоніки не перетриває жоден досвід самоусвідомлення.

Філософські змісти прикладної користі від майстерно розвинутої пам’яті описують Платон та Аристотель. Вони обоє послуговують метафорою покритих воском дощечок, призначених для писання: подібно до відтисків, яке залишає на їхній поверхні стилос, чуттєве сприйняття є первинним вмістилищем “слідів” взаємодії людини з реальністю (природою) і дійсністю (культурою). Подальші інтерпретації феномену пам’яті обома мислителями відповідають відомим принципам їхніх учень.

Так, Платон переконаний, що, крім чуттєвої (минущої, тимчасової, поточної), існує ще так звана правдива, справжня пам’ять. Вона тривала і незмінна тому, що містить вроджені сліди-відбитки знань-споминів про ідеальний, вищий світ – нашу прабатьківщину й об’єкт тужливих прагнень повернутися в лоно абсолютної досконалості. Цінність риторики і мнемонічних практик, на його думку, полягає в тому, аби поживавлювати зусилля пригадування, тобто наближуватися до Істини, що є найбільшим щастям для людського розуму і душі. Пізнання у трактуванні античного класика є “відновленням знання, яке вже колись нам належало”, а пригадування має відношення до “усього, що ми в своїх розмовах, і ставлячи питання, й відповідаючи на них, немов позначаємо печаттю буття як такого” [5, с. 252–253]. “Пізнавати” для Платона означало насамперед “пригадувати”.

Своєю чергою, про мнемонічну теорію Аристотеля можемо скласти уявлення на підставі всього лише кількох проміжних згадок, що збереглися з його великої спадщини до наших днів. Одна з них – розвідка “Про пам’ять та пригадування” [1]. Міркування цього античного філософа активно використовували та інтерпретували відповідно до духу своєї епохи середньовічні схоласти Альберт Великий і Тома Аквінський. Роботу пам’яті, за Аристотелем, можна проілюструвати ланцюжком головних понять, які становлять його теорію знання: чуттєве сприйняття, уява, душа, інтелектуальне мислення. Емпірична реальність постачає душі набір “сирих” вражень, за допомогою уяви вони перетворюються на “образи”, які й стають матеріалом для інтелектуальної рефлексії, зокрема для запам’ятовування. Його результативність не є універсальною, а рівень тривалості залежить від психологічних чинників (віку, темпераменту тощо). Здатність запам’ятовувати притаманна й деяким тваринам, що свідчить про зв’язок мнемонічних процесів із фізіологічною чуттєвістю. Проте саме розум як специфічно людська ознака свідомого існування дає змогу осмислювати створені уявою образи: “Коли ми справді пам’ятаємо, то не можемо не вважати себе тими, хто пам’ятає, та забути про це. Тому що саме це і є пам’яттю – усвідомлення себе як того, хто пам’ятає” [1, с. 165]. То ж “пам’ятати” тотожне “мислити”. А “пригадувати” означає логічно впорядковані зусилля думки, спрямовані на “повернення знання чи відчуття, яке у нас вже було” [3, с. 51].

У Середньовіччі мистецтво пам'яті набуває нових характерних ознак, які були зумовлені світоглядними пріоритетами доби. М. Капелла, Алкуїн, Альберт Великий, Тома Аквінський, Бонкомпаньо да Сінья знали вже згадані трактати античних авторів, але цитували та інтерпретували їх у призмі християнської історіософії. Хоч “у світі, який завоювали варвари, голоси ораторів змовкли” [3, с. 71], однак риторика і далі належала до системи семи вільних мистецтв (*artes liberales*). У їхній ієрархії вона посідала невисокий статус. Проте самій пам'яті відводили важливе значення в утримуванні моральної добродійності. Її освітньо-навчальна функція полягала у допомозі християнину “стати на стежку спогадів, нагадуючи про шляхи до небес та у пекло” [3, с. 99]. Релігійне тло наповнювало оперті на античну традицію та вдосконалену схоластами мнемонічні практики етичними змістами. Їх підсилювала потужна образотворчість готичної архітектури й скульптурної пластики. Пам'ять рухалася поміж так званих пам'ятних знаків (проникливості, доброти, жорстокості, хитрості, гордості, покори, страху, великодушності та ін.), а обов'язок її правильного використання полягав у моралізованому пригадуванні минулого, аби “чеснотливо передбачати майбутнє” [3, с. 82].

Класичні мнемотехніки цього часу слугували головно для плекання й поглиблення релігійної знаково-символічної образності. Пам'ять трактують насамперед як етичну категорію й складову частину чесноти розсудливості. Її призначення супроводжується моральним навантаженням, тому що вчить, як християнин повинен правильно втримувати себе у так званій схемі спасіння й не забувати про кару за гріхи.

Здатність пригадувати (рису, якою не володіють тварини) необхідно скеровувати у відповідне впорядковане русло запам'ятовування, на чому особливо наголошував Т. Аквінський. Майстерно розбудована середньовічна іконографія віддзеркалювала те, що спершу візуалізувалося “на безмежних просторах внутрішньої пам'яті” (Ф. Сйтс) у духовних інтенціях розумної та віруючої людини. У теологічній, зокрема схоластичній, інтерпретації відлунне аристотелівська традиція: пам'ять належить і чуттєвій, й інтелектуальній частинам душі. Перша допомагає запам'ятовувати за допомогою вродженої уяви, друга вимагає праці розуму і складнішої образності. Під кінець Середньовіччя відмінність між ними, на якій так сильно наголошували патристи, помітно згладжується, адже обидві необхідні людській природі, якою б слабкою вона не видавалася [6, с. 125–129].

У пізньосхоластичній дидактиці з'являється чимало нових трактатів (авторства Дж. Рагоне, Я. Публіція, Й. Ромберха, Т. Гарцоні та ін), призначених розвинути, скерувати і втримати мнемонічні здібності особи, яка прагнула зберігати добродієність. В умовах щоразу активнішого розвитку знання вміщені в них численні вказівки та правила продовжували винахідливо “християнізувати” відповідними метафорами відому з античності “тілесну” образність.

Так тривало доти, поки з початком Відродження пам'ять не отримала чергове нове трактування і знову не стала мнемотехнікою у звичному розумінні. Завдяки творчо-аналітичним пошукам Джотто, Данте й Петрарки вона наповнилася гуманістичними віяннями, які підсилювалися неоплатоністськими та пантеїстичними переконаннями. Людину наділяли божественною силою, можливості якої відображалися у всебічній активності розуму, зокрема через пам'ять. Це був інструмент для запам'ятовування й втримування величі Універсуму. Саму ж мнемоніку вважали не “даниною людській немочі”,

а способом більш “піднесених” взаємодій особи (мікрокосму) зі Світом (макрокосмом) [3, с. 198]. Особливо концептуальними її втіленнями можна вважати проекти так званих театрів пам’яті. У них видозмінена класична вітрувіанська архітектоніка простору. До прикладу, у театрі Камілло передбачене місце лише для одного-двох глядачів, місце яких – на сцені. Семиярусний амфітеатр навколо заповнений детально продуманими магічними, містичними, міфологічними, астрологічними символами, що синкретично відображають стадії створення світу. Погляд того, хто заходить у театр, послідовно і плавно піднімається від нижчого до вищого рівнів, збуджує та підтримує працю думки і, як наслідок, “не тільки зберігає для нас речі, слова та мистецтва, які ми у ньому ховаємо, то ж їх можна віднайти тут кожного разу, як нам це стане потрібним, але й відкриває джерело справжньої мудрості, припадаючи до якого, ми досягаємо знання про речі завдяки їхнім причинам, а не через [їх] дії” (Дж. Камілло) [3, с. 183–184].

Проте “світ, де з’явилися друковані книги, зруйнував умови, за яких можливо володіти такою пам’яттю”, методологію якої випрацювали філософи минулих епох [3, с. 161]. Досі у характеристиках пам’яті переважали наголоси на її невловимості, непідкореності, нелюдському (божественному) походженні й ніколи не вичерпаному освоєнні. Доба Модерну заповзлялася підважити ці уявлення, у результаті чого загадкове *ars memoriae* зникло.

Некласична світоглядна парадигма розпочала множити різні варіанти інтерпретації пам’яті вже в умовах зростаючої секуляризації, індивідуалізму, нових наукових відкриттів та культурних досвідів. Науково-технічний прогрес зміцнив переконання людини у здатності й необхідності “оволодіти” світом за допомогою об’єктивних знань. Незважаючи на художньо-мистецьке підґрунтя мнемоніки, її треба було скерувати у практичне удосконалене русло, а при цьому не відкидаючи цінного значення уяви. Ф. Бекон, Р. Декарт і Г. Ляйбніц реформували мистецтво пам’яті так, аби воно “правильно” допомагало природознавчим і філософським дослідженням.

Ф. Єйтс присвячує пам’яті доби Нового часу лише один невеликий розділ [3, с. 454–479], а про дальші історичні етапи розвитку цього явища в її ґрунтовній монографії вже не йдеться. Дослідниця вважала, що, як мистецька традиція, мнемоніка осягла найвищого становлення у класичний період, згодом із приходом парадигми модерного знання й світорозуміння не просто трансформувалася в інші свої різновиди, а втратила актуальність, навіть зникла. Пам’ять, однак, продовжувала перебувати у призмі інтелектуальних, зокрема науково-філософських зацікавлень великої кількості вчених останніх двох століть (А. Бергсон, Р. Інгарден, Ф. Ніцше, З. Фройд, М. Гайдегер, П. Рікер та ін.). Вона ставала більш чи менш важливим складником їхніх провідних ідей, рідше – предметом окремих спеціалізованих розвідок.

Історіософські контексти, які створює та в які включена пам’ять, можна розглядати як цінний джерельний матеріал для міждисциплінарних досліджень. Адже семіотичні контексти, які формує один із “нервових вузлів нашої цивілізації” (Ф. Єйтс), мають безпосереднє відношення до багатьох процесів людського буття, зокрема індивідуальної та колективної ідентифікації. Як засвідчують спеціалізовані розвідки чи хоч би стрічки щоденних новин, множення новітніх форм тотожностей та їхня боротьба за самоствердження супроводжуються низкою проблематичних дилем, на які годі знайти об’єктивну й універсальну, як раніше, відповідь: чи прагнення бути собою є вродженим або набутим? Які

вибори залежать від свободи і прав людини? Навіщо втримувати добровільну солідарність з іншими? З чого складається автентичність? Як трактувати спільну успадковану традицію? Коли звичка перешкоджає самовизначенню?..

Цей далеко не вичерпний відкритий перелік безпосередньо чи опосередковано й дедалі більш регулярно турбує щоразу більшу частину людства. У навколишньому для нас все більш роз'єднаному й несталому світі пам'ять продовжує виконувати функцію посередниці між минулим, теперішнім та майбутнім. Вона стає важливою з'єднувальною ланкою у порушених взаємозв'язках між культурними викликами сьогодення, вже здобутими досвідами та ще нереалізованими сподіваннями.

Розгляньмо дієвість цієї тези на прикладі двох моделей інтерпретації пам'яті як культурного явища, соціальної практики, психічно-ментального стану та умов світорозуміння.

Перша модель трактує пам'ять як похідне явище панівного культурного тла. Вона виконує пасивну функцію, адже повністю відповідає світоглядним нормам, звичаям, ідеалам свого часу, вбирає й віддзеркалює лише “уповноважений” досвід. Пам'ять, підпорядкована культурній традиції, втримує суспільний організм у більш визначеному й сталому ідейно-значеннєвому контексті. Відомими є символи та змісти, які бажано й необхідно повсякчас відтворювати, а сучасність постає як закономірний наслідок і правомірна наступниця минулих досвідів, продовжуючи їх насамперед для того, аби успадковували їх майбутні покоління. Така форма пам'ятання неохоча до інновацій, а надто до гострих і різких змін чи переосмислень. Вона спрямована на зберігання й утримування, закорінення та плекання – і це справді великою мірою забезпечує можливість колективних соціально-культурних ідентифікацій та формує історичну свідомість спільноти (як сукупності знань про минуле та практик, що його увіковічують).

Незворотна часова лінеарність структурує досвід близького чи далекого, особистого чи спільного минулого за принципом пов'язаності чи навіть спорідненості з поточною актуальністю. Так звана прихильність до минулого відчутна і в зацікавленні історією, її популяризації, а навіть у заохоченні “витратити гроші на відбудову пам'яток”, хоча при цьому “просто може свідчити про бажання зробити сучасне довкілля красивішим” [8, с. 105–107]. Тяглість зв'язку з минулим дає впевненість і відкритість до майбутнього, яке ще краще продовжить втілювати і зберігати традиційні світоглядні настанови.

Однак пам'ять у контексті культурної тяглості не є одноманітною і, як здавалося б, вичерпно передбаченою. Нерідко уявлення про минуле та шана, що віддається йому, перероджуються у прагнення повернутися назад – у часи, що передують сучасності як такі. На протигагу сьогоденню, вони постають своєрідною “Аркадією” можливостей та цінностей, що у теперішності заперечуються, втрачаються й не здійснюються. Таке ретроспективне тяжіння супроводжується не чітким, конкретним, вимірним, об'єктивним відчуттям часу, який усталює та організовує взаємодії у культурному життєвому просторі, а суб'єктивним, приватним, особистим, що підпорядковує собі дати й години. Подібний ескапізм заперечує лінарний процесуальний зв'язок минулого й сучасного, адже протиставляє їх саме і тільки на користь того, що не є “теперішнім”. Ця категоричність впливає і на бачення майбутнього – як перспективної імовірності втілити, відродити, повторити минулі досвіди або, можливо, породити геть нові, аби лише вони не продовжували й не повторювали наявні, поточні, сьогоденні.

Несприйняття сучасності – це також наслідок певних досвідів, не обов'язково індивідуальних. Якщо культурний канон віддає перевагу безрефлексійній, застиглій, примусовій присутності минулого в теперішньому, то, зрозуміло, переважатимуть відповідні форми праці пам'яті: пасивні, неохочі або й ворожі до мінливості інтерпретацій, дедалі більш відчужені та замкнуті на зовнішні впливи. У наш час подібна консервативність здатна втримуватися лише недемократичними засобами. Більше того, для її носіїв (серед них можуть бути представники різних поколінь) зростає майже неминучий ризик викривлення змістів своїх автентичних, неповторних і самобутніх буттів, свободи самоствердження, свідомого вибору й відповідальності. Їхні життєві долі – це сировина для спільного культивування вихолощених, але обов'язкових ритуалів. Слепе призвичаєння до них нічим не гірше від симуляцій, що тішать себе переконаннями про внутрішню опірність пануючим культурам.

Друга модель розглядає культуру як феномен пам'яті. У ній зберігаються фундаментальні опори індивідуального чи спільного людського буття (наступництво, традиція, належність, закоріненість), але змінюється сама світоглядна призма трактування минулого, його впливу на теперішність тощо. Формування культурного досвіду позбавляється надмірної присутності ідейного спадку попередніх поколінь (родин, співвітчизників). Адже часто він обтяжує, стримує або й викривлює способи адекватного світорозуміння – такого, яке б відповідало актуальним викликам та, ще більшою мірою, автентичним потребам неповторного й вільного самоздійснення.

У пропонованій моделі заперечується не традиція як така, а надто знеособлене відтворення її складників. Замість спрощених, наперед даних і зобов'язальних взірців наслідування акцент кладеться на активну свідому й творчу рефлексію над необхідними ідентичності змістами. Культурні штампи і канонічні ритуали вимагають “покірної”, недієвої праці пам'яті, яка зосереджується на оберіганні й захисті меж власної “повноважності”, тим самим вгрузаючи у замкнутий кругообіг стереотипів. Чергове покоління носіїв пасивної форми пам'ятання байдужіє врешті до минулого взагалі, відчувається від традиції й у результаті знекорінюється, виснажується, розпоршується, гине.

Натомість якщо мнемонічні практики налаштовуються на відкритість і діалогічність, то оновлюється весь пласт культурного досвіду. Сучасне перестає бути заручником минулого, незалежно, чи мова про нащадків “переможених” чи “переможців”. Пам'ять, яка інтерпретує традицію, може також втрапити у новітню пастку так званої постмодернізації. Втікаючи від належності до будь-чого чи будь-кого, її носій неодмінно “розкришить” сам себе, бо вижити у позбавленій ціннісних опор і наповненій симулякрами дійсності неможливо. Однак якщо свобода пам'ятання підтримуватиме значущість культурної традиції, то, перефразовуючи Р. Козеллека, “простір досвіду” стане бажаним і необхідним доповненням для “горизонту очікувань”. Без взаємної співдії минулого й майбутнього повнота змістів сучасності завжди непевна, її поглине власна мінлива плінність.

Культурний досвід, який стає об'єктом конституювання пам'яті, отримує нове призначення – надавати традиції “друге” дихання, тим самим оновлюючи. Він показує “інше”, а одночасно визнане і присвоєне минуле, яке вже не сприймають як надокучливий тягар, а своєрідний архів із таємницями та несподіванками. Його нагромаджена колекція духовних і матеріальних скарбів далека від впорядкованості, як у тому випадку, коли

культурний канон чітко визначає відповідні знаки, образи й місця для пам'яті. У такому мнемонічному архіві багатство джерел відкрите до різноманітних інтерпретацій, які “виліковують” (за А. Варбургом) від нехтування власними чи погорджування чужими спадщинами [4, с. 21–22, 24]. На ґрунті множинності досвідів, які свідчать про неоднорідність минулого, пам'ять перестає бути лише наративно-міметичною формою однозначного й наперед відомого переказу усталених сюжетів та репрезентацій. Вона починає їх вибирати, поєднувати і змінювати задля того, аби культурне самоусвідомлення її носія ставало більш відповідальним, більш сміливим і більш незалежним.

Отож, історіософський вимір взаємозв'язку пам'яті та культури має тривалу традицію. Класична парадигма розглядала мнемонічні практики як допоміжні корисні знаряддя для відображення, скріплення й переказу панівних культурно-світоглядних орієнтирів відповідної історичної епохи. Некласична доба спростила феномен пам'яті як мистецтва, яким володіють обранці, однак натомість сприяла нарощуванню його нових змістів та значень. Пам'ять як досвід людської культури пропонує щонайменше дві – активну та пасивну – форми присутності минулого у сучасності, які були розглянуті вище. Невиправданим перебільшенням є різко їх протиставляти, а тим більше – віддавати перевагу лише одній. Вони повинні співіснувати на діалогічних засадах, адже кожна по-своєму сприяє формуванню тотожності особи та спільноти в просторі та часі й не один раз упродовж їхнього історичного буття оновлює успадковані чи створює нові досвіди, однаково цінні для культурної самобутності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Аристотель. О памяти и припоминании / Аристотель // Вопросы философии. – 2004. – №7. – С. 161–168.
2. Болак Ж. Пам'ять/забуття // Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей; за ред. Б. Кассен ; [пер. з франц.]. – К. : Дух і Літера, 2009. – С. 351–362.
3. Йейтс Ф. Искусство памяти : монография / Ф. Йейтс ; [пер. с англ.]. – СПб. : Университетская книга, 1997. – 480 с.
4. Лосик О. Візуалізація культури як феномену пам'яті (на прикладі концепції А. Варбурга) / О. Лосик // Вісник Черкаського університету. – 2009. – Вип. 170. – С. 16–25.
5. Платон. Федр / Платон // Діалоги. – Харків : Фоліо, 2008. – С. 293–339.
6. Содомора П. Терміносистема Святого Томи з Аквіну : монографія / П. Содомора. – Львів: Сполом, 2010. – С. 125–129.
7. Стародубцева Л. Мнемозина и Лета. Память и забвение в истории культуры : монография / Л. Стародубцева. – Харьков : Харьков. гос. акад. культуры, 2003. – 692 с.
8. Шацька Б. Минуле – пам'ять – міт / Б. Шацька ; [пер. з польс.]. – Чернівці : Книги-XXI, 2011. – 248 с.
9. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде ; [пер. с франц.]. – М. : Академический проект, 2000. – 223 с.
10. Ripa C. Pamięć / C. Ripa // Ikonologia ; [tłum. z włos.]. – Kraków : Universitas, 2009. – S. 308–310.

MEMORY AS EXPERIENCE OF HUMAN CULTURE: HISTORIOSOPHICAL ASPECT

Oresta Losyk

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str, 1, Lviv, 79000, Ukraine,
o.losyk@yahoo.com*

The article deals with the formation and evolution of the phenomenon of memory in the Western cultural and civilizational traditions. Studies have been concentrated on historiosophical, linguistic and semantic, as well as social peculiarities of mnemonic practices in classical and nonclassical paradigms. The paper has demonstrated that memory in the context of cultural continuity is capable both to burden the freedom of authentic self-realization (passive model of remembering) and to update the traditional experiences of individual and collective self-identifications (active remembering model). It also has explained the current insufficiency of narrative-mimetic forms of the presence of the past in the contemporaneity. The advantages of more open worldview reflection over inherited cultural canons are analyzed.

Semantic structure of the word “memory” refers to the mental and conscious spheres of human life, linking mnemonic processes with the knowledge and work of thought, on the one hand, and on the other – with a variety of emotions and sensuality. Since old times “to remember” has described the state of potential opportunities which co-enables human’s ability to exist. To remember meant to preserve and fix in memory, to maintain, produce and transmit certain experiences through mental activity. This crucial function memory has acquired in non-historical times.

Later, at the higher level of civilizational progress, mnemonics strengthened and developed its status – it progressed to the art essential for preserving and protecting vital reality. The Latin world emphasised the key importance of mental activity: continuity of the thought balances and organizes acquired or inherited experience. The Greek world (as evidenced in epics) focuses on the opposite, but equally important factor – expressive ardor.

The classical paradigm viewed mnemonic practices as auxiliary useful tools for reflecting, binding and transferring cultural and worldview orientations of the corresponding historical period. Before the advent of the printing press, in the characteristics of memory predominated accents on its elusiveness, inflexibility, inhuman (divine) origin and inexhaustible exploration potential. Modern Era, starting from the Renaissance took to question these representations, which resulted in disappearing the enigmatic *ars memoriae*. Non-classical period simplified the phenomenon of memory, devoiding it of its former status as art available to the selected only. Instead, it contributed to adding new meanings and senses within increasing secularization, individualism, new scientific discoveries and cultural experiences.

In our increasingly fractious and unstable world, memory continues to serve as an intermediary between the past, present and future. It is an important connecting link in disturbed relationships between the cultural challenges of our time, already gained experiences and not yet accomplished expectations. Memory as the experience of human culture offers at least two – active and passive – forms of the presence of the past in the contemporaneity.

The first model treats memory as a derivative phenomenon from prevailing cultural background. It performs a passive function because it fully corresponds to worldview norms,

customs, ideals of its time, absorbs and reflects only “authorized” experience. Memory is a subject to the cultural tradition, it keeps the body of society in a determined and sustained ideological context. This form of remembrance is reluctant to innovations, not even speaking of sharp and sudden changes or reinterpretations. It is aimed at preserving and keeping, rooting and nurturing.

The second model views culture as a phenomenon of memory. It keeps fundamentals of individual or joint human existence (continuity, tradition, identity, enrootment), but what is changed is the worldview prism of interpretation of the past, with its impact on contemporaneity. Shaping of cultural experience gets rid of excessive presence of the ideological heritage of previous generations (family, fellow citizens). The suggested model is not against the tradition as such, but against impersonal treating of its ingredients. Instead of simplified, ready in advance and moralizing models of behavior, emphasis is placed on the active and conscious creative reflection over the senses necessary for identity. The cultural experience that becomes a subject to the constitution of memory, gets a new purpose: to give tradition a “second” breath, thereby updating it. It shows the “other” and at the same time the recognized and appropriated past, which is no longer perceived as a tiresome burden, but a kind of archive of secrets and surprises.

It is an exaggeration to contrast these two models of remembering, or what is worse – to prefer only one of them. They must co-exist on the basis of dialogue, because each in its own way contributes to the identity of individuals and communities.

Keywords: art of memory, mnemonic practices, cultural experience, past, tradition

Стаття надійшла до редколегії 05.09.2016

Прийнята до друку 12.09.2016

УДК 001.16

ЕВОЛЮЦІЯ ІСТОРИКО-АНТРОПОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ У СУСПІЛЬНО-ГУМАНІТАРНОМУ ПІЗНАННІ

Тетяна Чаркіна

*Національний університет цивільного захисту України,
вул. Чернишевська-94, м. Харків, 61000,
tatyancharkina@mail.ru*

Досліджено науковий поступ історичної антропології та її пізнавальну динаміку в суспільно-гуманітарному пізнанні. Визначено історичну антропологію як науковий напрям, окреслено історичні періоди його розвитку. З'ясовано значення студій європейських дослідників для філософсько-історичних та історико-антропологічних аспектів аналізу історичного процесу; їхню роль для історичного та гуманітарного знання. Вивчення та аналіз еволюції історичної антропології, дослідження її наукового поступу дає змогу з'ясувати суспільно значиму причиновість та алгоритми розвитку наукових досліджень на локальному та глобальному рівнях, враховуючи різноманітні чинники. Вказані студії є перспективними для гуманітаризації та гуманізації суспільства та системи освіти в цілому, а в науковому вимірі вони стануть у нагоді щодо застосування методологій та теоретичних підходів для комплексного та системного аналізу соціально-культурних явищ.

Ключові слова: історична антропологія, історико-антропологічні дослідження, історичне пізнання, суспільно-гуманітарне пізнання.

Постановка проблеми. Друга половина ХХ століття характеризується широким спектром наукових досліджень у ділянці соціально-гуманітарної науки, де особливу увагу приділяють історико-антропологічному підходу. Головним об'єктом вивчення науки стала людина, а не окремі історичні події чи явища. Саме тому проблема дослідження методологічних, логічних, факторних чинників розвитку соціально-гуманітарної науки є визначальною, адже її вирішення дає можливість комплексно вивчати суспільні явища. Так, історична антропологія орієнтована на аналіз та реконструкцію аспектів психологічного, соціального, культурного, духовного, морально-етичного буття людини, соціальних груп та суспільств і притаманних їм сприйняттях світу в різних його проявах.

Актуальність теми зумовлена розвитком та активізацією антропологічних досліджень, їхнім впливом на всі соціогуманітарні науки. Вивчення цієї проблематики повинне вплинути на світогляд науковців, адже воно змінює усталені стереотипи, заповнює певні прогалини в методології наукового пізнання, дає змогу проводити системний аналіз соціальних явищ.

Аналіз актуальних досліджень. Проблеми дослідження були висвітлені у наукових працях зарубіжних та українських авторів. Англійський учений П. Бьорк вказував на особливості наукової еволюції історичної антропології наприкінці ХХ століття, говорив про вплив наукових, культурних чинників на інтелектуальні трансформації науки про "людину в часі". Дослідник М. Кром аналізував історію розвитку історичної антропології і

вказував на полідисциплінарні впливи гуманітарних наук на останню [11]. Розмірковував над історико-антропологічними проблемами Ж. Дюбі у працях, присвячених розвитку означеної проблематики у Франції у 1950–1960-х рр. [9]. Класичними стали наукові концепції таких дослідників: Ж. Ле Гоффа [7], Ж. Дюбі [9], Р. Шарг'є [25] та багатьох їхніх однодумців у різних країнах. Ґрунтовні праці з означеної проблеми написали А. Ястребицька [29], А. Гуревич [8], Л. Баткін [2], В. Оболенська [16]. Можемо відзначити праці таких сучасних українських дослідників, як С. Айтова [1], Н. Яковенко [28], в яких проаналізовано вплив політичних, суспільних та культурних факторів соціально-політичного та соціально-культурного контексту на історичну антропологію, розглянуто філософські традиції в європейських країнах та їхній вплив на розвиток науки.

Мета роботи – вивчити науковий поступ історичної антропології та її пізнавальної динаміки у суспільно-гуманітарному пізнанні.

Завдання – визначити історичну антропологію як науковий напрям, окреслити історичні періоди розвитку цього напрямку, з'ясувати значення студій європейських дослідників для філософсько-історичних та історико-антропологічних аспектів аналізу історичного процесу; їхню роль для історичного та гуманітарного знання.

Виклад основного матеріалу. Антропологія сьогодні має величезний вплив на всі соціогуманітарні науки, змушує їх до змін, розширює предмет їхніх досліджень. Досить тривалий час антропологія не мала специфічного предмета дослідження, вона розвивалась у межах історії, етнографії, етнології. Антропологія мала перспективу в тих країнах, які володіли колоніями, бо в країнах із корінним населенням розвивалась етнографія, етнологія й культурна антропологія. У другій половині ХХ ст. історична антропологія проникла в історичну науку, змінила її предмет, зробила її “олюдненою”. Тому сьогоднішня історична наука є “антропологізованою”, тобто вона перетворилася з історії соціально-економічних та політичних учень в історію людини. Це явище є гуманістичним, прогресивним, перспективним.

Історична антропологія трактує історію як процес становлення людини, намагається простежити, пояснити, зрозуміти, що сталося з людиною протягом усього історичного існування. Вчені-антропологі К. Гірц, Ж. Ле Гофф, В. Феллер та інші говорять і про дослідження шляхів розвитку історичної свідомості людини, вивчення її когнітивних джерел, тому що роздуми про генезу історичної свідомості, про шляхи її становлення, розвитку здатні наповнити історичну антропологію змістом.

Антропологія заповнює певні прогалини в методології наукового пізнання. Введення суб'єктивного фактора в об'єкт і процес історичного пізнання створює умови для глибокого дослідження історичних подій. Суб'єктивними чинниками є люди, їхні цілі, бажання, прагнення. А сутність антропологічного підходу – у визначенні специфіки, основи та сфери людського буття, людської індивідуальності, творчих можливостей і задумів людини, виходячи із самої людини, пояснити її власну сутність, природу, неповторність.

Так, філософська антропологія поєднує у собі дуалізм двох понять – філософії та антропології. У широкому розумінні це – філософське вчення про природу (сутність) людини; у вузькому – напрям у західноєвропейській філософії першої половини ХХ століття. Він поєднав ідеї філософії життя (Дільтей) та феноменології Гусерля, який намагався відтворити цілісність поняття людини шляхом використання і тлумачення даних різних наук – біології, психології, етнології, соціології.

Завданнями філософської антропології є системне вивчення та обґрунтування сутності людського буття та людської індивідуальності. Часто термін “філософська антропологія” тлумачать у ширшому значенні – як філософське вчення про людину, або філософію людини.

Історична антропологія є напрямом історичного пізнання у галузі соціально-гуманітарних дисциплін. Вона досліджує історичні аспекти існування людини у соціальному, політичному, культурному, національному, ментальному смислах. Історична антропологія накопичила достатню кількість матеріалу, має широкий спектр досліджень про людину, володіє глибинним інтелектуальним потенціалом, традиціями у світовій історичній думці. Вона весь час розвивалась, еволюціонувала. Тож виділимо етапи її розвитку за змістом, характером досліджень, ступенем науковості.

1. Перший етап (1830–1880 рр.) – дослідження романтичної школи у Франції (Ж. Мішле), Німеччині, слов’янофільство – Росії (М. Данилевський, К. Аксаков). Цей напрям зацентрував увагу на дослідженнях психологічних та культурних чинників розвитку суспільства періодів Середньовіччя та Відродження, увів в обіг категорії етнопсихологічні та цивілізаційні поняття, зосередив увагу на актуалізації досліджень до вивчення соціокультурної, етнопсихологічної і соціопсихологічної проблематики.

2. Другий етап (1880–1920 рр.) – відбулося створення наукових передумов для генези школи “Анналів”, яка стала ґрунтовним центром інтелектуальної історії й історичної антропології. Наукові доробки істориків Е. Дюркгейма, Я. Буркхардта [5] та Й. Гойзінґи [23]; філософа, історика, соціолога М. Вебера [6], історика П. Відаль-де-Ла Бланша, етнологів Л. Леві-Брюля мали велике значення для створення наукових засад історичної антропології.

На історичному поступі антропологічних досліджень варто відзначити праці українського історика М. Грушевського і його школи та праці російського історика Л. Карсавіна.

Науковці цього періоду оголосили суб’єктами історичного процесу культурно-історичні типи (М. Данилевський), культури (Л. Фробеніус, О. Шпенґлер), цивілізації (А. Д. Тойнбі, Ф. Бегбі, Ю. Павленко), етноси (С. Широкогоров), етноси і суперетноси (Л. Гумільов), релігію (М. Вебер), раси (Л. Вольтман).

3. Третій етап (1930–1940 рр.) – характеризується створенням школи “Анналів”, яка стала виконувати роль генератора нових ідей, теоретичних підходів та концепцій, що давали змогу суттєво оновити та поглибити історичне і соціально-гуманітарне пізнання. Її засновниками були французькі вчені М. Блок та Л. Февр. Важливими чинниками історичного розвитку засновники цього наукового напрямку вважали індивідуальну і колективну, суспільну свідомість (і підсвідомість) людей та соціумів минулого. Школа “Анналів” кардинально переформулювала завдання історичного пізнання. Було створено новий орієнтир і горизонт дослідницької дії: колективна свідомість (її уявлення, стереотипи, спрямування) і світ буденного життя, непередставлений у чітких свідченнях, рефлексіях і творах високої культури. З’явилась необхідність читати поміж рядків, відтворювати за натяками, артикуляціям, мовчазним свідченням. Такий підхід поставив суб’єкта у центр усіх зацікавлень і досліджень історика, а історична антропологія в історії створила умови для тлумачення суб’єктивності як предмета й агента історичного дослідження. Історичне знання наповнилося смислом багатоголосного діалогу, який став підвалиною для розбудови кроскультурних зв’язків існуючого суспільства.

Праці К. Леві-Стросса, Р. Барта, М. Фуко, Ж. Лакана достатньо вплинули на французьку історичну антропологію ХХ ст. Філософська думка Франції цього періоду наповнена широкою тематичною репрезентативністю історичної антропології: “історія хвороб”, “історія божевілья”, маргінальні прошарки суспільства минулого, “історія писемності” та ін.

Значення школи “Анналів” для розвитку соціогуманітарного знання величезне, їхні наукові доробки – це революція в історико-антропологічних дослідженнях. Цей період характеризується активною діяльністю “німецької історичної школи” в політекономії. Її автори М. Вебер, В. Зомбарт досліджували генезу та розвиток капіталізму в Європі та зробили якісно нові висновки про вплив на цей процес багатьох факторів як економічного, так і неекономічного характеру, а саме: про переосмислення ролі суспільних категорій у первісному нагромадженні капіталу, про роль національних чинників, менталітету, моралі, релігії, особистих якостей кожної окремої людини.

“Німецька історична школа” досліджувала народне господарство. Її представники в основу соціально-історичного аналізу закладали позаекономічні чинники як визначальні і довели, що врахування всіх складових частин суспільних відносин – традицій, етнічних особливостей, звичаїв, національних інтересів, геополітичного положення – дуже важливе при вивченні народного господарства конкретної країни. А вчення такої школи стали вагомим внеском у розвитку історико-антропологічних досліджень.

4. Четвертий етап (1940–1960 рр.) – найсуттєвіше значення для розвитку історичної антропології та соціально-гуманітарного знання мали наукові праці Ф. Броделя та його школи. Діяльність характеризується продовженням та впровадженням наукових ідей школи “Анналів”. Праці мали соціально-економічне спрямування, але тісно пов’язувалися із дослідженнями ментальності та повсякденного життя людей Середньовіччя і Нового Часу. Студії Ф. Броделя продовжили концепції М. Блока, орієнтовані на дослідження історико-антропологічних аспектів соціально-економічних процесів минулого у просторі таких масштабних об’єктів, як Середземноморські держави та соціуми другої половини ХVІ ст.; глобальні суспільні, економічні та культурні трансформації, які передували генезі та становленню капіталізму в ХV–ХVІІІ ст. Цей етап розвитку історичної антропології підготував підґрунтя пізнавальних умов для оформлення її з напрямку історичного пізнання в окрему історичну наукову дисципліну.

5. П’ятий етап (1960–1980 рр.) – відбулося становлення історичної антропології як самостійної науки. Нові методологічні підходи знаходимо у працях Ж. Ле Гоффа [7], Ж. Дюбі [9], М. Серто та багатьох інших.

Радянський історик А. Гуревич досліджував зміст та особливості ментальності середньовічних західноєвропейських суспільств (переважно французького), соціально-культурних норм і стереотипів, повсякденного життя. Так, емоційне життя людини представлено у праці Й. Хейзинги “Осінь Середньовіччя” [23]. Автор розкривав ментальність людини через духовне життя. Великої уваги надавав нормам етикету і моральній поведінці, вивчав структуру людського буття від “верхів” і “низів” – до матеріального і духовного. А. Ястребицька у праці “Середньовічна культура і місто у новій історичній науці” надавала особливого значення самоідентифікації індивіда, яка вказувала на його соціальну значущість.

Поряд із послідовниками школи “Анналів” вагомий внесок в історико-антропологічні студії зробила тартусько-московська семіотична школа, очолювана Ю. Лотманом. У семіотичних та філологічних працях її авторів помітне місце займає аналіз соціально-

культурної та соціально-психологічної мотивації історичних дій індивідів та суспільств минулого Росії; реконструкція соціальних норм суспільного життя та повсякденності російського суспільства (періоду XV – першої половини XIX ст.). Представники напряму: Ю. Лотман [14], Б. Успенський, В. Живов, Б. Єгоров та ін. Дослідження антропологічних і соціокультурних мотивацій приватного життя і суспільної діяльності індивідів та соціальних груп минулого характерні також для творчості Д. Лихачова, Г. Кнабе.

Історична антропологія на такому етапі розвитку інтегрує та проникає у предмети соціально-гуманітарного простору (історію Стародавнього Світу, історію Середньовіччя, історію суспільної думки, філологію, семіотику). Цікавою є паралель цього етапу з розвитком неklasичної науки, яка, за висловом А. Лекторського, “повертається до психологізму” [13, с. 78].

6. Шостий етап (1980–2000-і рр.) – відбулася диференціація історико-антропологічного пізнання на різні наукові напрями, які глибоко та всебічно вивчають та аналізують дослідницькі проблеми, знайдені у просторі цілісної наукової дисципліни.

Розвиток історико-антропологічних досліджень на початку XXI ст. значною мірою пов’язаний із складними та багатоаспектними процесами глобалізації. На думку українського дослідника С. Айтова, важливе значення цієї науки для вивчення та навіть корекції негативних глобалізаційних трансформацій може полягати у створенні альтерглобалістської парадигми діалогу культур і цивілізацій, яка сприятиме становленню більш прийнятній для більшості народів планети моделі світоустрою [1].

Історична глобалістика – нова наука, яка активно розвивається. Одна з її концепцій ґрунтується на “історичній взаємодії геобіосоціогенеза”, який містить географічні, біологічні, соціальні та інтелектуальні структури. Відомим представником напряму є голландський дослідник Ф. Спір, який поєднав у власних дослідженнях вивчення процесів біологічної і соціально-історичної еволюції людства.

Історія писемності полягає в аспекті вивчення соціально-психологічних та соціокультурних умов виникнення писемних матеріалів і документів та аналізу ментальності їхніх авторів й “користувачів”; історія повсякденності – вивчає соціокультурні норми, ритуали, традиції, які спрямовують побутову та соціально значущу поведінку індивідів та функціонування соціумів. Так, предметом дослідження історії повсякденності є не тільки речі й матеріальні форми розвитку людського соціуму, а й відносини людей та речей, людей до речей та явищ повсякденності, соціальний та родинний стан людини, що формується залежно від форм діяльності.

Мікроісторія – реконструкція життя та діяльності мікрооб’єктів історичного процесу – окремих людей, сімей, громад, сіл, невеликих міст або кварталів чи районів великих міст в аспектах соціально-психологічному та соціально-культурному, історія культури та ін.

Історія ментальностей відкрила нові можливості для історичного синтезу. Центром її дослідження є конкретна людина з усіма її особливостями. Людина знаходиться між суспільством і культурою.

Гендерна історія вивчає історію жінок, історію чоловіків, історію взаємовідносин та проблеми соціального конструювання статей, взаємозв’язок та взаємовплив цих процесів на загальну картину історичного розвитку людства. Гендерна історія систематично виявляє взаємозв’язок чоловіків і жінок через постійне порівняння в межах різноманітних історичних ситуацій. Гендерні дослідження стали тим об’єднавчим контекстом, що

підтверджує поліцентричність навколишнього світу, плюралізм типів історичної свідомості, багатогранність методів та підходів, за допомогою яких ми можемо пізнати минуле та сучасне.

Створення локальної історії стало реакцією на вивчення науками про минуле великих структурних змін, політичних рухів. Вона подібна до оновленого краєзнавства. Її дослідники вивчають соціальні зв'язки, в яких знаходиться людина з усіма їхніми осередками.

Усна історія знаходиться між історією та соціологією. Недоліками усної історії є обмеженість предмета дослідження та охоплення (можливість опитувати тільки тих, хто проживає в час опитування на означеній території; чисельна обмеженість) більше емпіричного, ніж теоретичного рівня узагальнень.

Історична демографія вивчає демографічні уявлення, демографічну поведінку і демографічні процеси в їхній взаємодії з іншими соціальними явищами..." [3, с. 6]. Об'єктами цього напрямку історико-антропологічного пізнання є чисельність і розташування населення, смертність, народжуваність, шлюбність та інше, їхня динаміка.

Історія хвороб відокремилась як самостійна історико-антропологічна дисципліна і вивчає вплив цього чинника на історичне буття людей і суспільств. Ця дисципліна досліджує та аналізує вплив різних факторів соціального та природного характеру на генезу захворювань та епідемій, шляхи їхнього розповсюдження, рівень впливу на суспільство й індивідів та ін.

Отже, історико-антропологічні дослідження на теперішньому етапі характеризуються множиною конкуруючих між собою інтерпретацій, або так званим постмодерним плюралізмом.

Висновки та перспективи подальших досліджень. Історична антропологія об'єднала конкретно-наукове, предметне вивчення різноманітних сторін і сфер людського буття із цілісним філософським його осягненням, тобто шляхом об'єктивного осмислення та використання нового наукового знання відновлюється цілісний філософський образ людини.

Історична антропологія сприяє поглибленню наукових студій соціально-гуманітарного пізнання, її міждисциплінарність простежується у проблемному полі суспільних та гуманітарних наук, а наукові здобутки сприяють позитивній динаміці соціально-економічних, політичних та соціально-культурних процесів.

Вивчення та аналіз еволюції історичної антропології, дослідження її наукового поступу дає змогу з'ясувати суспільно значиму причиновість та алгоритми розвитку наукових досліджень на локальному та глобальному рівнях, враховуючи різноманітні чинники. Вказані студії є перспективними для гуманітаризації та гуманізації суспільства та системи освіти, а в науковому вимірі вони стануть у нагоді щодо застосування методологій та теоретичних підходів для комплексного та системного аналізу соціально-культурних явищ.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Айтов С. Ш. Суспільний, культурний та політичний аспект динаміки історичної антропології / С. Ш. Айтов // Гуманітарний журнал. – № 1–2. – 2013. – С. 81–86.
2. Бахтин М. М. К философским основам гуманитарных наук / М. М. Бахтин // Собрание сочинений в 7 т. – Т. 5. – М.: Русские словари, 1996. – С. 7–9.

3. Бёрк П. Историческая антропология и новая культурная история / П. Бёрк // Новое литературное обозрение. – 2005. – №5. – С. 64–95.
4. Бродель Ф. Что такое Франция? Книга 1. Пространство и история / Ф. Бродель. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1994. – 406 с.
5. Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения / Я. Буркхардт. – Смоленск : Русич, 2002. – 442 с.
6. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / М. Вебер. – К.: Основи, 1994. – 471 с.
7. Гофф Ле Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф. – М.: Прогресс – Академия, 1992. – 373 с.
8. Гуревич А. Я. Загадка Школы “Анналов”: Революция во французской исторической науке, или об интеллектуальной ситуации современного историка / А. Я. Гуревич // История – нескончаемый спор. – М.: РГГУ, 2005. – С. 509–521.
9. Дюби Ж. Трехчастная модель, или Представления средневекового общества о самом себе / Ж. Дюби. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 351 с.
10. Дюпон-Мельниченко, Ж. Б. Французька історіографія ХХ століття / Ж. Б. Дюпон-Мельниченко, В. Адагуров. – Львів: Класика, 2001. – 158 с.
11. Кромм М.М. Историческая антропология / М.М. Кромм. – СПб, 2000.
12. Лебедев С. А. Философия науки. Краткая энциклопедия / С. А. Лебедев. – М.: Академический проект, 2008. – 691 с.
13. Лекторский В. А. Теория познания (гносеология, эпистемология) [Энциклопедия философских знаний] / В. А. Лекторский // Вопросы философии. – 1999. – № 8. – С. 72–80.
14. Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Телевизионные лекции / Ю. М. Лотман. Воспитание души. – СПб.: СПб – Искусство, 2005. – С. 348–597.
15. Нугаев Р. М. Проблема роста социогуманитарного знания / Р. М. Нугаев // Вопросы философии. – 2007. – № 8. – С. 58–69.
16. Оболенская С. В. “История повседневности” в современной историографии ФРГ / С.В. Оболенская / Одиссей. 1990. – М.: Наука, 1990. – С. 182–198.
17. Порус В. Н. Цена “гибкой” рациональности. О философии науки С. Тулмина / В. Н. Порус // Вопросы философии. – 1999. – № 2. – С. 84–94.
18. Пушкарёва, Н. Л. Предмет и методы изучения “истории повседневности” / Н. Л. Пушкарёва // Этнографическое обозрение. – 2004. – № 5. – С. 3–17.
19. Розов М. А. Философия и интеграция современного социально-гуманитарного знания (материалы круглого стола) / М. А. Розов // Вопросы философии. – 2004. – № 7. – С. 32–35.
20. Стёпин В. С. Культура [Энциклопедия философских знаний] / В. С. Стёпин // Вопросы философии. – 1999. – №8. – С. 61–70.
21. Февр Л. Размышления об истории техники / Л. Февр. Бои за историю. – М.: Наука, 1991. – С. 372–377.
22. Февр Л. Чувствительность и история / Л. Февр. Бои за историю. – М.: Наука, 1991. – С. 109–125.
23. Хейзинга Й. Осень Средневековья / Й. Хейзинга. – М.: Наука, 1988. – 540 с.
24. Черткова Е. Л. Философия и интеграция современного социально-гуманитарного знания (материалы круглого стола) / Е. Л. Черткова // Вопросы философии. – 2004. – №7. – С. 35–38.

25. Шартъе Р. Интеллектуальная история и история ментальностей: двойная переоценка / Р. Шартъе // Новое литературное обозрение. – 2004. – № 2. – С. 17–47.
26. Шартъе Р. Post Scriptum, или двенадцать лет спустя (ответы на вопросы редакции “НЛО”) / Р. Шартъе // Новое литературное обозрение. – 2004. – № 2. – С. 48–54.
27. Шлюпбом Ю. Социальные узы между имущими и неимущими: микроистория одного сельского сообщества (XVII–XIX века) / Ю. Шлюпбом / Прошлое – крупным планом: Современные исследования по микроистории. – СПб.: Алейтейя, 2003. – С. 143–180.
28. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. / Н. Яковенко. – К.: Критика, 2002. – 416 с.
29. Ястрембицкая А. Л. Обзор материалов коллоквиума [“Школа “Анналов” вчера и сегодня”] / А.Л. Ястрембицкая // Новая и новейшая история. – 1990. – № 6. – С. 132–140.

THE EVOLUTION OF HISTORICAL AND ANTHROPOLOGICAL RESEARCHES IN THE SOCIAL AND HUMANITARIAN COGNITION

Tetiana Charkina

*National University of Civil Protection of Ukraine
Chernyshevskaya Str. 94, 61000, Kharkiv
tatyancharkina@mail.ru*

It is the methodological, logical and factorial terms of development of the social and humanitarian science research problem that is crucial, because its solving gives the opportunities to study the social phenomena. The historical anthropology is focused on the analysis and reconstruction of the aspects of psychological, social, cultural, spiritual, moral and ethical human, social groups' and societies' existence. These researches change the fixed stereotypes; bridge some gaps in the methodology of scientific knowledge; allow providing the complex analyses of the social phenomena.

The work examines the scientific progress of historical anthropology and its cognitive dynamics in the social and humanitarian cognitions. The definitions of historical anthropology as research area were determined and the historical period of its development was defined in this work. Moreover the following was clarified: the value of European researchers group for philosophical and historical, as well as historical and anthropological aspects of the historical process analysis, their role for historical and humanitarian knowledge.

The historical and anthropological researches have a great influence on all the social and humanitarian science and force them to change. They do not remain within the limits of historical anthropology; they enter into the very historical science, having suggested the historical and anthropological approach to the study of historical reality. They have developed the methods of studying of the mentality history, world view peculiarities, cultural and behavioral norms, spiritual order of different eras and civilizations history. The anthropology became the philosophical discipline that is developing in the framework of cultural studies, philosophy (philosophical anthropology, religious studies, theory of knowledge, etc.), and history (principles of historicism, symbolism, mythological consciousness, the history of civilizations, and the civilizational and paradigm model of the historical process).

The philosophical anthropology in the enlarged sense of the word is a philosophical study about the person's nature and essence. But in this case, the philosophical anthropology is thought

of as western philosophical school of XX century (especially German one), which appeared in the 20th as a manifestation of the general “anthropological revolution” that took place in the first quarter of the twentieth century in Western philosophy. The main representatives of this school are: M. Scheler, G. Plessner, A. Gehlen, E. Rothacker, N. E. Hengstenberg, and O. D. Bolnov. The ideological sources of philosophical anthropology were the philosophy of German romanticism and the “philosophy of life”. The representatives of philosophical anthropology are widely using the principles of the transcendentalism: phenomenology, analytics of the human existence, for methodological foundation. They interpret it as a science about the metaphysical origin of human, his or her physiology, psychic, spirit in the world, science about those forces and trends that motivate it and which it sets in motion. The task of philosophical anthropology is to show unambiguously how from the general structure of human existence appear all the specific monopolies, deeds and affairs of the person: language, conscience, tools, weapons, ideas of justice and injustice, state, government, art, myth, religion, science, historicity and community.

The historical anthropology can be understood in some interpretations. We describe it as the scientific discipline, which has been formed for a long time, and discipline that studies into the numerous aspects and peculiarities of the people existence in the time, social groups and society in ideological, psychological, socio-cultural, moral and value dimensions.

The historical anthropology has a significant cognitive tradition in European intellectual thought. Its evolution traveled quite a long way of development. It has several stages of development according to the intentional characteristics and the features of scientific knowledge. It has united the particular scientific special examination of the different aspects and spheres of human existence with its holistic philosophical comprehension, that is, a holistic philosophical image of man is restored by objective understanding and the use of new scientific knowledge.

The historical anthropology contributes to deepening of the scientific groups of the social and humanitarian cognition. Its interdisciplinarity can be visible in the task field of social and humanitarian science, and as for its scientific breakthroughs, they help to the positive dynamic of the social, economic, political and cultural processes.

The study and analysis of the historical anthropology evolution, the research of its scientific progress give the opportunity to investigate a significant social causality and algorithms of research development on local and global levels, taking into consideration various factors. These groups are advanced for the humanitarization and humanization of society, as well as the education system on the whole. But in scientific dimension, they are useful for the application of methodologies and theoretical approaches in the complex and systematic analysis of the social and cultural phenomena.

Keywords: historical anthropology, historical and anthropological researches, historical cognition, social and humanitarian cognition.

Стаття надійшла до редколегії 24.10.2016

Прийнята до друку 31.10.2016

УДК 141.319.8(477):82

ФОРМУВАННЯ ГЕНДЕРНОГО ДИСКУРСУ У СВІТОВОМУ ТА УКРАЇНСЬКОМУ КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ

Катерина Откович

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
otkovychkateryna@yahoo.com*

Розглянуто особливості формування українського національного гендерного дискурсу. Проблему формування гендерної проблематики в Україні неможливо аналізувати, незважаючи на західну феміністичну критику. Лише наприкінці ХХ ст. на українських теренах починає розвиватися самостійна гендерна дискусія, в основі якої лежить досвід закордонних дослідників. Утім, тематика та унікальність вирішення дискурсивної проблематики свідчить про формування авторської, наукової, притаманної лише нашій культурі світоглядної позиції. Нове переосмислення текстів дає змогу побачити духовну спадщину під кутом особистісних зрізів, культурних формувань, національної ідентифікації, при цьому уникаючи стандартного трактування притаманного радянській традиції.

Ключові слова: фемініне, маскулінне, культура, фемінізм, гендерний дискурс, критика.

Зацікавлення феміністичним дискурсом в Україні почало зароджуватися з 80-их років ХХ ст., коли відчутним стало значне послаблення політичної ідеології. Перші розвідки і монографії на цю тематику були справжнім відкриттям для культурологічного і філософського диспуту, адже феміністичне трактування літератури, мистецтва, соціальної сфери було табуованим і непритаманним українській науці. У 80–90-их роках ХХ ст. виходили друком лише розвідки, але невдовзі феміністична критика набула значної популярності. Популяризація цієї теми сприяла написанню монографій, статей, досліджень, і часто методологія цих пошуків була запозичена у закордонних дослідників та перенесена на український ґрунт. Феміністичний дискурс дав змогу по-новому відкрити для себе та зрозуміти духовну спадщину нації, побачити в літературі та культурі пласти, заховані від шкільної програми та дозволеної літературної критики. Феміністична критика знайшла своє відлуння і в соціальній сфері життя людини та певною мірою вплинула на життя і побут кожного. Утім, згодом термін “феміністична критика” отримує відчуття радикальності й у розмовній мові щоразу частіше замінюється на “гендерний аналіз”, “гендерне питання”, “гендерні стереотипи”. Тому мета статті – дослідити головні питання, які порушували в західній та українській феміністичній критиці. Актуальність цієї теми розкривається в працях багатьох сучасних українських учених, які продовжують досліджувати українську культуру, історію з позиції гендерного аналізу.

Минуле століття відзначилося значною активністю у боротьбі за права жінок, що згодом перейшло у боротьбу за рівність статей у суспільстві. Термін “гендер”, який позначає

соціальну стать, стає панівним маркуванням статі. У цей період утворюються феміністичні осередки, які формують вектор феміністичних досліджень. Вони чітко і виразно окреслюють нагальні потреби та пошуки суспільства, і феміністична проблематика стає реакцією, віддзеркаленням нагальних проблем.

Формуванням гендерного дискурсу на теренах України займалося багато українських науковців. Зокрема, варто виокремити праці Т. Гундорової [2], В. Агеєвої [1], Н. Зборовської [5], які досліджували проблему жіночого начала в українській культурі з позиції феміністичної критики; С. Павличко [8] порушувала питання, нехарактерні для тогочасних дослідників, а саме: проблему насильства, замовчуваності, агресії, слабкості чоловічого начала, зафіксованого у культурі як невідоме автора; О. Кісь [4] вивчала представлення жінки в культурній та соціальній антропології, а також ґрунтовно проаналізувала жіночий досвід у період складних історичних потрясінь (воєнні дії, Голодомор); Л. Таран [9] показала позиції жінки в культурі, С. Оксамитна [7] дослідила очікування від жінки крізь призму економічних та політичних чинників.

Серед найбільших ідейних натхненників українського феміністичного дискурсу варто відзначити Ю. Крістеву, ученицю і послідовницю Р. Барта. Ю. Крістева продовжила традиції С. Бовуар, виділяючи жіноче як “інше”. Дослідниця зазначає, “ми живемо у цивілізації, в якій освячене (релігійне чи світське) уявлення про жіночність поглинає материнство” [6, с. 497]. Ґрунтуючись на працях Ж. Лакана і Ж. Дериди, вона відмовляється від усталеної традиційної ієрархії між чоловічим і жіночим у суспільстві, позбувається притаманного в культурі поділу і протиставлення, формуючи різність через унікальність: символічний і семіотичний початок у людини. Відома американська дослідниця Е. Шоувалтер присвятила свою діяльність дослідженню літератури, а саме – жінці, яка готова писати самостійно і незалежно, позбувшись внутрішнього цензора чи контролю, який був присутній у жінок-письменниць у вигляді культурних, релігійних та суспільних стереотипів: “...Вивчення жінок як письменниць, і його суб’єктами є історія, стилі, теми, жанри і структури жіночого писання; психодинаміка жіночої творчості, траєкторія індивідуальної або колективної жіночої кар’єри, еволюція і закони жіночої літературної традиції. Для такого спеціального критичного дискурсу не існує жодного англійського терміна, і тому я придумала термін “гінокритика” [10, с. 516]. Е. Шоувалтер поділяє жіночу літературу на три етапи розвитку: імітація чоловічого письма; протест проти домінування чоловічих стандартів; самопошук. Самопошук – це те, що відбувається сьогодні з жінкою-автором. Лише пройшовши попередні два етапи, жінка може претендувати на власне жіноче бачення світу, власний стиль письма та зосередження на питаннях, які не будуть представляти лише чоловічу картину світу. Етап самопошуку повинен поставити авторство жінки у світовій історії поряд з автором чоловіком.

Виділяючи чотири моделі жіночого письма, дослідниця вказує на необхідності проходження перших трьох етапів (біологічна, лінгвістична та психоаналітична моделі) задля досягнення четвертого (культурної моделі письма). Лише згодом, як сформований історико-культурний досвід, відбудеться зміна поколінь, і загально представлений чоловічий стиль письма не буде сприйматися як єдине вираження культури, традиційно жіноче письмо зможе реалізуватися як культурна модель письма. Саме тоді утворюється жіноча культура як колективний досвід, який дасть можливість представити позицію жінки не через призму історично-чоловічого досвіду, а вже як власну картину світу.

Американські вчені С. Губар і С. Гілберт [14] також, як і Е. Шоувалтер, працювали над питанням жіночого письма. Утім, Е. Шоувалтер закидає їм неспроможність усвідомити рівність (в інакшості) авторів обох статей і вказує на патріархальність їхніх поглядів, поклоніння чоловікові-автору [10, с. 518]. Дослідниці цікавилися проблемою виділення жіночого в текстах чоловіків-письменників. Виділяючи певні концепти, вони сформували цілу систему нашарувань фемінного і маскулінного в тексті, який формує чоловік-автор в мові, прямій мові, описовому тексті, синонімічному ряді, використанні займенників, прикметників, вигуків; змалюванні персонажів; змалюванні побуту, простору перебування; поєднанні моральних наративів у зовнішності інше. Такий глибокий аналіз тексту дав змогу віднайти класичну феміністичну концепцію у прочитанні тексту, де виокремлюють опозицію жіночого і чоловічого, формують образність, притаманну жіночому і чоловічому. На цьому етапі дослідження С. Губар і С. Гілберт також акцентують на несформованості жіночого письма, яке ще є невмілою калькою чоловічого. Здебільшого, письменниці можуть лише наслідувати текст, додаючи в нього своє бачення світу, але не формуючи власний стиль наративу, який буде притаманний жінці-автору.

Аналіз тексту відбувається в двох формальних зрізах: авторство жінки-письменниці чи чоловіка-письменника та образ, символіка, смислове навантаження жіночого і чоловічого в тексті.

Західна феміністична критика представлена ґрунтовними дослідженнями тексту як семіотичного поля. Важливим ракурсом вивчення певної проблеми і її смислового значення є наскрізний аналіз виділеної теми в культурному, соціальному, особистісному ракурсах. Акцент не на аналізі епохи, протиставлення, змін, а саме на певному явищі дає змогу зрозуміти значення цього явища в цей період (частоту звертання до проблеми, періодичність, інтенсивність тощо). Саме такі дослідження і лягли в основу феміністичного аналізу тексту. Зокрема, варто згадати декілька авторів, чиї дослідження розкрили певне явище, яке пронизувало текст. Такий підхід дав можливість простежити тенденції у соціокультурному просторі впродовж певного періоду часу на прикладі декількох авторів, уникнувши суб'єктивності та специфічності у творчості кожного окремого автора.

Дж. Нуокава у дослідженні “Післяжиття власності” [16] розкриває проблему власності для жінки і власності як свободи. Відсутність майна, власних фінансів, спадщини є прямим способом узалежнення людини через страх фізичного виживання. Жінка, на думку автора, панувала над власністю лише тоді, коли доглядала матеріальні речі побуту, фізично тримаючи їх в руках. Власністю для жінки були кухонне начиння, особисті речі гардеробу, меблі, окремо виділялася тканина як матеріальна річ, яка швидко зношується, інтер'єр будинку, будинок, тварини, обслуга, продукти харчування. Утім, як тільки жінка хоче покинути будинок, переступаючи поріг, всю власність вона залишає в будинку, а сама залишається з нічим. Тому в будинку чоловіка вона “володіє” власністю, а покинувши його будинок, залишається ні з чим. Безперечно, жінка може пересуватися, тому вислів “покинути будинок чоловіка, батька” необхідно розглядати як спробу прийняти рішення у своєму житті без згоди на це чоловіка, взяти відповідальність за своє життя на себе. У такій ситуації жінка опиняється без фінансової підтримки.

Автор виділяє “labor” чоловічу працю, яка приносить прибуток, достаток, дає можливість жити, і жіночу працю, яка полягає у догляді за власністю “supervise property”, що можна пояснити як “наглядання за власністю”. Але наглядач лише користується предметами і не має право присвоїти їх собі чи відчужити.

М. Дана у праці “Фемінізація роману” [13] аналізує позиції жінки як хатньої робітниці. Ідеї М. Дана перегукуються з ідеями дослідника Дж. Нуокава. Якщо у власності жінка є все, чим вона оперує у побуті, і сюди входять тварини та обслуга (за Нуокава), то чи не є сама жінка матеріальною власністю того, чий будинок вона доглядає?

Х. Бергман у творі “Між покорою і свободою” [11] розглядає питання роботи як соціальної і матеріальної свободи. Коли постає перед автором і героєм вибір свободи? Чому жінка дуже часто нехтує власною свободою через страх суспільства і заботи, обираючи домашнє рабство, покору і страждання. Чому відповідальність вибору настільки важка для жінки героїні, тоді як чоловіки здебільшого схильні до ризику.

С. Губар [15] досліджує нову і маловідому сферу – фізичний голод, недоїдання як вираз тотальної нестачі, обмеження жінки та на протигагу перенасичення, яке панує у світі чоловіка. Голод розкривається в концепції С. Губар у двох визначеннях: “hanger” і “starvation”. “Starvation” розкривається як фізичний голод, недоїдання, безсилля, що призводить до фізичної і соціальної інертності. “Hanger” розкривається у культурологічному значенні – голод за всім, що присутнє у чоловічому світі (право на власність, роботу, навчання, освіту тощо).

Згодом, наприкінці ХХ ст., концепції дослідження тексту формують два головні підходи: феміністичну критику та гендерну критику. Вони різняться як у підходах до вивчення тексту, так і в концептуальному розумінні значення автора. Якщо феміністична критика шукає позицію автора в тексті, простежує і чітко виділяє опозиційність фемінного і маскулінного (зазвичай, без дослідження проблематики маскулінного), то гендерна критика розглядає текст у контексті пошуку культурного коду, коли автор не визначає основні ціннісні позиції у творі. Також гендерна критика досліджує жіноче і чоловіче з метою виявлення деформації, співвідношення, взаємозалежності.

Сьогодні українська наукова спільнота представлена іменами багатьох дослідників, які, перейнявши головний досвід західних колег, створили низку праць, в яких переосмислили українську духовну спадщину з позиції феміністичної та гендерної критики.

Н. Зборовська – відома українська дослідниця, автор перших праць із критики літератури “Код української літератури. На карнавалі мертвих поцілунків” [5]. Вона аналізує літературу з позиції фрейдизму, шукаючи причину чи пояснення репресивного чинника в роботі. Дослідниця проводить опозиції: мати–дитина, активна зона–пасивна зона, фалічне тіло–кастроване тіло, жіноче–чоловіче. Розглядає побіжно питання, які раніше ніколи не порушувалися в літературному аналізі – вбивства батька, вбивства брата, сина, насильство – як тиск імперського дискурсу. Звідси впливає ідея автора про те, що українське письменство перебуває в опозиції до імперського як панівного, а саме: виступає як периферійне, несформоване, другорядне. Такий конфлікт породжує незрілість, несамостійність, узалежнення. Тобто авторка, використовуючи класичну опозицію фемінного–маскулінного, притаманну феміністичній критиці, формує опозицію Україна–Імперська Росія, де Україна зі своїми культурними кодами, літературним дискурсом є як інертне, пасивне начало у протистоянні до імперії, яка визначає вектори культурного розвитку, які не властиві Україні, але, як пасивне начало, вона їх некритично, без боротьби імплементує у свій культурний ґрунт. Н. Зборовська доцільно вважала, що метою сучасної критики повинно бути цілковите звільнення від патріархального устрою, патріархального погляду на світ, який не пропускає через себе, як усталений світогляд, поривання до змін, до розкриття заборонених тем, до оновлення.

Т. Гундорова [2; 3], досліджуючи український модернізм, виділяє позицію жінки-автора та простежує формування жіночого письма, на протигагу чоловічому. Жінка-автор прагнула, намагалась, спираючись на європейський вдалий досвід, створити не лише власний стиль, порушити питання, які зазвичай замовчували, переглянути ролі чоловіка і жінки у суспільстві. Т. Гундорова вводить поняття “нова жінка” – це представниця високої культури, жінка епохи Модернізму. Їй протиставляється “слабкий чоловік”, який живе пережитками традиціоналізму, боячись позбутися суспільної ваги і влади. Жіноче письмо, яке формується в цей період, є емоційним, інтуїтивним, прискіпливим до деталей, асоціативним.

В. Агеєва [1] у своєму дослідженні виділяє вже не лише жінку-автора, а й жінку-героїню. Дослідниця показує формування жіночого письма та зміни, які відбуваються у формуванні жіночих образів у творі. Хоча вона проводить чіткий опозиційний поділ на фемінне та маскулінне у тексті, однак розкриває його у досі недосліджених аспектах. В. Агеєва шукає суть фемінного, яке недоступне ні чоловіку-автору, ні герою. Фемінність часто акцентується у зображеннях внутрішнього світу героїнь, внутрішнього монологу чи діалогу, мові автора, використанні слів, маркованих статтю. Також дослідниця цікавиться формуванням жіночого простору, який ще не є соціальним. Жінка досліджує власне тіло, чуттєвість, дружбу-сестринство, професійність. В. Агеєва формує в українській літературі своєрідні архетипні образи жінок, в яких варіюється композиція фемінного і маскулінного: берегиня, воїн, чужинка, інтелігентка, козир-дівка ін. Зокрема, жінка-берегиня визначається як панівний архетип в українській культурі.

С. Павличко, відома українська дослідниця, перша у своїх намірах планувала розглянути українську культурну спадщину крізь призму певної проблеми, дражливого питання, яке оминали критики, дискурсу: “Ідея написати книжку про насильство з’явилась у мене давно. Мене вразила велика кількість текстів зламу віків та 20-х років, переобтяжених риторикою політичного та сексуального насильства, ще більше вразив той факт, що образи, ідеї та словесні моделі цього насильства успішно перейшли в сучасну українську літературу” [8, с. 593]. С. Павличко також, як і Н. Зборовська, дотримувалася ідеї насадженої меншовартості українського, у протиставленні до цілісного та ідейного імперського. Дослідниця критикувала сформований із позитивним контекстом образ жінки-берегині, як ситуативний поверхневий дискурс, який на побутовому рівні повинен був заповнити прогалину ідентифікації (в контексті протиставлення імперському).

О. Кісь [4] аналізує місце жінки в українській історії в період криз та потрясінь ХХ ст. Досліджуючи спогади, листи, інтерв’ю жінок, які пережили репресії, голод, війну, вона намагається відчутти і передати “жіночий досвід” переживання цих подій. Цікавим залишається той факт, що сьогодні дослідження буття жінки в період визвольних змагань, репресій, переселень, етнічних чисток, голоду, індустріалізації є лише в стані вивчення, пошуку матеріалів.

Українські науковці, аналізуючи українську духовну спадщину в контексті феміністичного дискурсу, повною мірою і глибоко розкрили питання фемінного і маскулінного, жіночого простору, формування специфіки жіночої мови, дослідження тілесності жінки та еротичного, як раніше татуйованого питання. Здебільшого, такі дослідження ґрунтувалися на непримиренному протиставленні жіночого і чоловічого, де жіноче вбирало в себе всі негативні ірраціональні особливості, а чоловіче виступало як зразковість патріархального суспільства. Окремим питанням у феміністичній критиці постало питання аналізу чоловічого і жіночого письма. Не відстаючи від тенденцій західної думки, в українському

дослідницькому полі з'являються праці, в яких розглядають проблему формування традиції жіночого авторства. Жінка-автор, яка уподібнюється чи в опозиції протиставляє своє письмо чоловічому дискурсу, згодом формує власний текст, який відображає жіночу сутність та представляє її бачення картини світу. Дослідження цього процесу українськими критиками є унікальним, оскільки він стосується специфіки духовно-культурного простору суспільства. Дещо пізніше важливим ракурсом гендерного аналізу стала відмова від опозиційності фемінного та маскулінного в тексті та спрямованість дослідження на всебічне висвітлення певного явища, дискурсу у визначеному періоді. Так з'являються праці про сакралізацію та десакралізацію образу матері, девіантні постаті (образ вдови, сироти), спроби обговорити замовчувані теми (дискурс насильства, сексуальність, не-фемінність). Сьогодні, крім великого пласту традиціоналізму та модернізму, малодослідженим із позиції гендерного дискурсу залишається період радянської літератури, постчорнобильський період та сучасність. Радянський період залишив по собі не лише патріархальний та пропагандистський слід у духовній культурі, а й знівелював фемінність як неприпустиму слабкість. Поняття “жіночий простір” із початку ХХ століття витісняють поняттям “жіночий досвід”, як унікальний, але знову ж таки замовчуваний досвід виживання.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Агеєва В. Жіночий простір. Феміністичний дискурс українського модернізму / В. Агеєва. – К.: Факт, 2003. – 320 с.
2. Гундорова Т. *Femina melancholica* / Т. Гундорова. – К.: Критика, 2002. – 271 с.
3. Гундорова Т. Феміністична утопія Лесі Українки // *Сучасність*. – 1996. – № 5. – С. 89–96.
4. Жіночий досвід Гулагу: стан досліджень та джерельні ресурси в українському контексті // Інтернет сайт “Гісторіанс” - 22-28 листопада 2013; <http://www.historians.in.ua/index.php/doslidzhennya/943-oksana-kis-zhinochyy-dosvid-hulahu-stan-doslidzhen-ta-dzherelni-resursy-v-ukrayinskomu-konteksti-chastyna-i>;
5. Зборовська Н. Феміністичні роздуми. На карнавалі мертвих поцілунків : [текст] / Н. Зборовська. – Львів : Літопис, 1999. – 336 с.
6. Крістева Ю. *Stabat Mater* / Юлія Крістева // Слово. Знак. Дискурс: Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. – Львів: Літопис, 1996. – С. 495–509.
7. Оксамитна С. Гендерні ролі та стереотипи // *Основи теорії гендеру*. – К.: „К.І.С.”, 2004. – С. 157–181.
8. Павличко С. Теорія літератури / С. Павличко. – К.: Основи, 2002. – 679 с.
9. Таран Л. Жіноча роль / Л. Таран // *Сучасність*. – 2005. – № 7–8. – С. 128–139.
10. Шовалтер Е. Феміністична критика у пущі / Елейн Шовалтер // Слово. Знак. Дискурс: Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. – Львів: Літопис, 1996. – С. 510–535.
11. Bergmann H. *Between Obedience and Freedom. Woman's Role in the Mid-Nineteenth Century Industrial Novel*. – Sweden: ACTA UNIVERSITATIS GOTHOBURGENSIS, 1979. – 169 p.
12. Bledsoe R. *Snow Beneath Snow: A Reconsideration of the Virgin of Villette* // *Gender and Literary Voice* / Edited by Todd J. – NY, Lon.: Holmes and Meier Publishers, 1980. – P. 214–222.

13. Danah M. *The Feminization of the Novel*. – Gainesville: University of Florida Press, 1998. – 240 p.
14. Gubar S. *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth Century Literary Imagination* / S. Gubar, S. Gilbert – New Haven And London: Yale University Press, 1979. – 719 p.
15. Gubar S. *The Genesis of Hunger, according to “Shirley”* / S. Gubar // *Feminist Studies*/ Vol. 3, № 3, - 1976. – P. 5–21.
16. Nunokawa J. *The Afterlife of Property. Domestic Security and The Victorian Novel* / J. Nunokawa – Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2003. – 152 p.

THE FORMATION OF GENDER DISCOURSE IN THE WORLD AND UKRAINIAN CULTURAL SPACE

Kateryna Otkovych

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str, 1, Lviv, 79000, Ukraine,
otkovychkateryna@yahoo.com*

The article is detected the features of formation of Ukrainian national gender discourse. The problem of the formation of a gender perspective in Ukraine can not be considered in isolation from Western feminist critics. Only in the late twentieth century in Ukrainian fields began to develop an independent gender debate, based on the experience of foreign researchers. However, subjects and unique solution discursive perspective indicates the formation of the author, academic, unique to our culture ideological position.

The interest in feminist discourse in Ukraine began to emerge from the end of XX century. When was felt a significant weakening of political ideology. The first exploration and monographs on this subject were a revelation for cultural and philosophical dispute, because feminist interpretation of literature, art was not typical for Ukrainian science. In 80th - 90th years of the twentieth century feminist criticism has gained considerable popularity. The searches methodology was borrowed from foreign researchers and moved on Ukrainian field.

Feminist discourse allowed for the new to discover and understand the spiritual heritage of the nation. Feminist criticism found its echo in the social sphere of life, and to some extent influenced the life and the life of everyone. However, over time the term “feminist critics” gets a sense of radicalism and in spoken language is increasingly replaced by “gender analysis”, “gender issues”, “gender stereotypes”. The purpose of this article is to explore the key issues raised in the western and Ukrainian feminist criticism. The relevance of this theme is revealed in the works of many contemporary Ukrainian researchers who continue to explore the Ukrainian culture and history from the perspective of gender analysis.

The last century marked by significant activity in the struggle for women’s rights, which later passed into the fight for gender equality in society. The term “gender”, which indicates the social sex became dominant markings. Formation of gender discourse in Ukraine engaged by many researchers. In particular, should highlight the work of T. Hundorova , V. Aheeva N. Zborowski , who studied the problem of femininity in Ukrainian culture from the perspective of feminist criticism; C. Pavlichko raised questions not specific to contemporary scholars, namely the problem of violence, aggression, masculinity weakness recorded in culture as unconscious

author; O.Kis studied the representation of women in social and cultural anthropology, but also thoroughly investigated the woman's experience during the complex historical upheavals (the fighting, famine); Taran L. showed the place of women in culture, S. Oksamytna investigated the expectations of women in the light of economic and political factors.

Western feminist critics presented detailed study of the text as semiotic field. Important foreshortening research of a problem and its semantic meaning is a through analysis of selected topics in cultural, social, personal perspective. The emphasis is not on an analysis of the era, the opposition, changes, namely a certain phenomenon allows us to understand the importance of this phenomenon in the period (frequency addressing the problem, the frequency, intensity, etc.). Such studies formed the basis feminist text analysis. In particular, it is mentioning several authors whose research revealed some phenomenon in text. This approach made it possible to follow trends in the socio-cultural space for a certain period of time by the example of several authors, avoiding subjectivity and specificity in the work of each individual author.

Keywords: feminine, masculine, culture, feminism, gender discourse, critics.

Стаття надійшла до редколегії 17.10.2016

Прийнята до друку 24.10.2016

УДК: 1(001.18)

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ТА АНТРОПОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ВИЗНАЧЕННЯ УМОВ ПЕРЕДБАЧЕННЯ МАЙБУТНЬОГО

Ольга Романенко

*Київський інститут бізнесу і технологій,
провулок Зоряний 1/5, м. Київ, 04078, Україна,
olga.romanenko@kibit.edu.ua*

Завданням соціальної філософії буде виявити потенціал соціально-теоретичної концептуалізації проблеми передбачення. Така концептуалізація, на наше переконання, задає межі можливих інтерпретацій для всіх можливих підходів до проблеми передбачення. І ядром такої концептуалізації є аналіз передбачення соціального як особливого феномену. Системність передбачень має ґрунтуватися на системності пізнання, а остання передбачає системність самого предмета пізнання. Необхідно спробувати визначити не саме соціальне передбачення, а умови його можливості. Знання цих умов дасть змогу окреслити смисловий горизонт розуміння соціальних передбачень. Соціальне прогнозування виявляється не просто у певному відношенні запрограмованим під кутом зору невідворотності механізмів функціонування соціальних систем, але й визначеним тим, що ці механізми неминуче пов'язані з функціонуванням інституційно-організаційної структури суспільства, яка найбільшою мірою забезпечує це системне функціонування. Ми пропонуємо розрізнити два різних підходи до систематизації цінностей соціального передбачення, які постають водночас як два основних і найбільш загальних способи виразити суспільний ідеал: наукове соціальне передбачення та утопічне соціальне передбачення.

Ключові слова: соціальне передбачення, умови можливості, рамкові умови соціальних передбачень, соціальні цінності, соціальні спільноти, наукові передбачення.

У статті проаналізовано співвідношення антропологічних, соціально-філософських та епістемологічних засад передбачення майбутнього. З цією метою розглянуто спочатку головні наявні визначення поняття “передбачення” як родового, а також поняття “соціальне передбачення” як видового стосовно нього. На цій основі здійснено припущення щодо адекватного підходу до визначення основних умов можливості соціальних передбачень.

Теоретико-пізнавальні засади передбачення майбутнього тісно пов'язані з його соціальними засадами: людина як творець передбачень здійснює їх завдяки тому, що є соціальною істотою, не говорячи вже про те, що самі передбачення майбутнього є важливою складовою частиною функціонування і розвитку суспільства. Останнє підтверджується не лише очевидним фактом наявності різного роду передбачень в усіх культурах і цивілізаціях протягом історії розвитку людства. Щоразу більше сучасних дослідників – від сциєнтично орієнтованих прихильників теорії соціальних ризиків та виявлення засад сталого людського розвитку до творців утопічних концепцій трансгуманізму – саме у формуванні належних

передбачень майбутнього вбачають запоруку не лише успішності сучасного суспільства, але й умову виживання людства.

Отже, крім епістемологічного компонента [25], зв'язок соціальних та теоретико-пізнавальних засад передбачення майбутнього має ще й екзистенційний характер. До нього можна упевнено додавати також етичну, естетичну, правову, політичну та багато інших складових частин. Завданням соціальної філософії, на нашу думку, буде виявити потенціал соціально-теоретичної концептуалізації проблеми передбачення. Така концептуалізація, на наше переконання, задає межі можливих інтерпретацій для всіх можливих підходів до проблеми передбачення. І ядром такої концептуалізації є аналіз передбачення соціального як особливого феномену. Адже всі часткові передбачення, усі окремі соціальні передбачення є лише більшою чи меншою мірою або ж похідними соціального передбачення як такого, або ж попередньою підготовкою його розвитку.

У Філософському енциклопедичному словнику, підготовленому колективом авторів на базі Інституту філософії імені Г. Сковороди, знаходимо таке визначення передбачень у відповідній спеціальній, хоча й доволі лаконічній статті: “Передбачення – припущення про напрям розвитку (явищ, відносин тощо), про можливість певних подій, соціальних, технічних рішень та ін.” [12, с. 475]. Як бачимо, передбачення тут визначено надто загально, майже як синонім гіпотези, однак такої гіпотези, перевірка якої відтермінована, тобто відкладена у часі на невизначене майбутнє. У цьому визначенні випущено ту характеристику, яку надавали передбаченню у радянські часи, – системність. Згадується лише системність пізнання, на яке спираються ці окремі припущення: “Тому підтвердженням результатів передбачення на практиці є одним із непрямих доказів істинності системи знань, на підставі якої було виведене це передбачення” [12, с. 475]. Тоді як у Філософському енциклопедичному словнику 1989 року власне йдеться про саме передбачення як систему знань: “Окремі елементи наукового передбачення, які існували ще у Давньому світі (наприклад, передбачення Фалесом сонячного затемнення у 585 р. до н. е.) у 15–17 ст. одночасно з розвитком сучасної науки почали складатися у систему” [2, с. 505]. На наше глибоке переконання, без такої системності неможливе саме передбачення, адже одиничні передбачення залишаються без такої системи розрізненими і малонадійними припущеннями.

Системність передбачень має ґрунтуватися на системності пізнання, а остання передбачає системність самого предмета пізнання. Ми припускаємо, що марксистські уявлення про системність предмета пізнання (зокрема, уявлення про наявність єдиних (діалектичних) законів розвитку природи, суспільства і мислення) сьогодні виглядає для більшості дослідників не лише на Заході, але й у пострадянських країнах щонайменше морально застарілим, якщо не сказати переважно ненауковим, тобто таким, що не враховує сучасні уявлення про природу світу, суспільства і мислення. Якщо нині головним є сумнів у наявності жорстких “законів” розвитку не лише у суспільстві чи мисленні, але навіть у природі, то це не означає, що не може бути інших засад системності пізнання чи передбачення як його різновиду.

Водночас у пострадянській науковій літературі спостерігаємо певну зневіру у самому феномені передбачення. Якщо український філософський словник ще згадує, нехай і коротко, термін “передбачення”, то російські відповідні видання такий термін просто оминають – згадують лише окремі види передбачень: провіденціалізм як один із релігійних різновидів передбачень (у Новій філософській енциклопедії [24, с. 357], М. Можейко у Найновішому

філософському словнику [11, с. 548]); прогноз (Нова філософська енциклопедія [19, с. 358]) та прогнозування (Найновіший філософський словник [10, с. 549]), проектування (Нова філософська енциклопедія [14, с. 358–359]) та Найновіший філософський словник [17, с. 553]) і нарешті – у Найновішому філософському словнику “програмування” [16, с. 550–551] і навіть “програмоване суспільство” [1, с. 551]. Лише останні два терміни є певним кроком уперед порівняно з радянськими дослідженнями. Усі інші становлять собою неповний перелік видів передбачень, які є похідними або частковими, але без опертя на базову, корінну категорію передбачення як такого. Але ж іще у словнику 1989 року чітко було зазначено: “Передбачення має кілька форм конкретизації: передчуття (просте перед-схоплення), властиве живому організму; вгадування наперед (складне перед-схоплення) – вид інтелектуальної діяльності людини, роздуми про майбутнє на підставі власного досвіду; прогнозування – спеціальне наукове дослідження перспектив певного явища, власне наукове передбачення – виведення із законів розвитку природи і суспільства, які відкрила наука; конкретне передбачення (*в оригіналі* – “предсказание”, – *Ольга Романенко*) – локалізоване у часі конкретне передбачення тощо. Трапляються також квазіпередбачення невідомих явищ минулого і сучасного, до яких з метою їхнього вивчення підходять так, нібито вони належать до майбутнього; реконструктивне передбачення явищ минулого за деякими збереженими фрагментами...; реверсивне передбачення (логічне продовження тенденції від сучасного до минулого); превентивне передбачення (наприклад, передбачення можливих дій супротивника, здійснених чи здійснюваних ним нині, але ще невідомих суб’єкту передбачення); імітаційне передбачення (передбачення відомого явища від більш до менш віддаленого минулого задля виявлення надійності того чи іншого методу передбачень” [2, с. 504–505].

Як бачимо, радянська філософська традиція напрацювала цілу науку передбачень. У 1984–1985 роках було здійснено низку захистів дисертацій, які варіативно досліджували цю кореневу тему [8; 20; 22]. Однак крах Радянського Союзу став ще більшим крахом для радянської науки про передбачення – це суперечило, мабуть, радянським уявленням про закони розвитку суспільства і мислення. Після такого нищівного удару дослідження передбачень не оговталось і досі. Маємо справу з розрізненими дослідженнями окремих видів передбачень, проте сама категорія “передбачення”, очевидно, видається дослідникам надто туманним або в усякому разі ризикованим предметом дослідження.

Такий стан справ найбільшою мірою відобразився саме на сфері соціальних досліджень, і передусім у царині соціальної філософії. Справді, адже поразки зазнала насамперед радянська наука соціальних передбачень. Передбачення після краху СРСР або ж найчастіше асоціюються з утопічністю, або ж досліджуються так би мовити “краями”, тобто частинами цілісної проблеми. Так, в українській соціальній філософії натрапляємо на численні дослідження утопій [3; 5; 15], дослідження футурології [9], нарешті дослідження екстраполяції у соціальному пізнанні [6]. Однак не знаходимо досліджень щодо самої категорії соціальних передбачень та тієї кореневої проблеми, яку вона позначає.

Особливо показовою у цьому питанні є позиція соціологів. Українські соціологи у своєму словнику не знаходять місця навіть категоріям прогнозування, провіденціалізму чи проектування. Навіть соціальне програмування представлено лише надто спеціалізованим терміном “програма соціологічного дослідження” [21]. Але російський аналог 1990 року позбавлений навіть цієї статті, не кажучи вже про саме передбачення чи інші похідні й видові

поняття [18]. Інші ж релевантні українські словники, як-от: “Словник соціальних термінів” [13] чи словник “Історична наука” [23] – обмежуються терміном “провіденціалізм”.

На цьому фоні навіть лаконічна стаття у Філософському енциклопедичному словнику виглядає революційно і вражає розмаїттям бачення шляхів розгляду проблеми передбачення. А стаття у радянському словнику 1989 року за своєю системністю так і залишається неперевершеною, незважаючи на явну моральну застарілість деяких її сюжетів. Так, цей словник чітко розрізняє передбачення “наукове, буденне (за зовнішніми прикметами) та інтуїтивне” [2, с. 504]. У радянському словнику 1989 року також розрізняють, на відміну від сучасного українського словника, справжнє передбачення від релігійного та гадань [2, с. 504]. Однак справжнім, науковим передбаченням при цьому постає лише марксистське, тоді як буржуазна наука тяжіє до “заперечення суспільних закономірностей”, що “призводить до концепцій, які в принципі відкидають можливість наукового передбачення, особливо суспільних явищ (Попер та ін.)” [2, с. 505]. Як бачимо, незважаючи на певні здобутки, явно назріло уточнення підходу до визначення соціального передбачення.

Передусім, очевидно, що визначення соціального передбачення не може бути субстанційним або догматичним – навряд чи вдасться чітко прив’язати його до якихось соціальних процесів за умов відмови від визнання соціальних законів – чи то природного, чи божественного чи будь-якого іншого походження. Тому визначення соціального передбачення має бути прагматичним і певною мірою навіть функціональним, тобто таким, яке дає змогу його застосовувати на практиці. Для цього вважаємо найкращим звернутися до кантіанського підходу до пізнання загалом і передбачення зокрема – необхідно спробувати визначити не саме соціальне передбачення, а умови його можливості. Знання цих умов дасть можливість окреслити смисловий горизонт розуміння соціальних передбачень.

Для виконання цього завдання звертаємося до концепції рамоквих умов соціального розвитку, розробленої М. Бойченком. Наше припущення полягає у тому, що згадані рамкові умови соціального розвитку можна розглядати також і як рамкові умови можливості соціальних передбачень. Підставою для такого припущення є те, що М. Бойченко вважає, що запропоновані ним рамкові умови соціального розвитку є водночас рамкові умови соціального пізнання [4], а соціальне передбачення ми розглядаємо передусім як різновид соціального пізнання. Отже, за цією логікою можна розрізняти зовнішні та внутрішні умови соціального передбачення.

Зовнішні рамкові умови – “ті параметри функціонування соціуму, які відтворюються переважно у автоматичному режимі, без волі і свідомості людей. Це ті параметри, які повинні включати в себе будь-які соціальні інститути, яким не можуть суперечити жодні цінності чи норми. Це ті параметри, які, зокрема, згадує Карл Попер, коли розрізняє закони природи і соціальні норми – а саме, у першому випадку, параметри, які виражають дію законів природи у суспільстві... як ці рамкові умови виконують лише допоміжну роль для функціонування у суспільстві певних норм і цінностей, так само і різні версії системного підходу, пропонувані науками природничими також можуть виконувати лише допоміжну роль для пізнання соціальної реальності за допомогою системного підходу, суть якого визначає сама соціальна реальність як особливий предмет дослідження” [4, с. 23]. Відповідно ми маємо при здійсненні соціальних прогнозів зважати на закони природи в усьому їхньому розмаїтті, передусім на ті, які найбільшою мірою стосуються людської поведінки. На нашу думку, це ті закони, які досліджує антропологія в усіх її різновидах – від біологічної до філософської.

Внутрішні рамкові умови “завжди явно відсилають нас до певних цінностей, але кожного разу – інших. Справа полягає в тому, що ці допоміжні версії застосування системного підходу нерідко відповідають окремим соціальним системам, функціонування яких вони концептуалізують згідно особливостей щоразу особливих смислових кодів для кожної з цих соціальних систем. Так, економічні версії застосування системного підходу зумовлені циклами самовідтворення економічної системи та внутрішньою системною ж природою організації економічної комунікації. Тоді виявляються більш чи менш масштабні системні економічні утворення – від світового ринку до малих підприємств, які досліджуються хоча й можливо різними економічними теоріями (відповідно макроекономікс та мікроекономікс), але й такими, що мають відповідність вимогам теорії самовідтворення, і все ж за цього принципово сумісними одна з іншою і пов’язаними одним смисловим кодом прибутковості” [4, с. 24–25]. І дещо далі: “У якому ж сенсі варто говорити про внутрішні рамки соціального розвитку, які задають відповідні соціальним системам системні підходи? Очевидно, що кожен з них не може поставати як загальний системний підхід у соціальному пізнанні, бо тоді не потрібні були би інші. Але кожен з цих системних підходів зумовлений іншим так само, як взаємно обумовленими є самі соціальні системи. Тому загальний системний підхід у соціальному пізнанні має бути зумовленим наявністю фактичної успішної взаємодії соціальних систем між собою і цим загальним системним підходом у соціальному пізнанні має бути загальна теорія соціальних систем” [4, с. 25]. Ми хотіли би додати, що соціальне прогнозування виявляється не просто у певному відношенні запрограмованим під кутом зору невідворотності механізмів функціонування соціальних систем, але й тим, що ці механізми неминуче пов’язані з функціонуванням інституційно-організаційної структури суспільства, яка найбільшою мірою забезпечує це системне функціонування. Відповідно системний вплив на майбутнє, на нашу думку, конкретизується його інституційно-організаційним втіленням. Утім, ми підтримуємо також зарахування М. Бойченком до внутрішніх рамкових умов соціального розвитку, а отже, за нашою логікою, і соціального передбачення, наявних технічних та технологічних засобів і засобів різних символічних систем.

Однак ці зовнішні та внутрішні рамкові умови ще не прояснюють головний мотив передбачення майбутнього, а відповідно – і головний механізм впливу цих передбачень на реальні соціальні зміни. Йдеться про ціннісні засади як соціальної поведінки загалом, соціального пізнання як особливого різновиду соціальної поведінки та соціального передбачення як особливого різновиду самого соціального пізнання. Тоді соціальні поведінка, пізнання і передбачення мають бути “забезпеченими цінностями конкретних комунікативних спільнот, хоча зовсім незайвим буде, коли на базі цих цінностей будуть також виявлені функціональні відповідники людського суспільства для тих функцій, які мають своє походження з до-людських, біологічних форм соціальності, або якщо бути біологічно коректними – форм соціальності інших біологічних видів, крім *Homo Sapiens*. Найяскравішим прикладом такого ціннісного і функціонального додаткового виправдання є боротьба за виживання: як би її не інтерпретували у самій біології прибічники та критики Дарвіна всередині еволюційної теорії, в суто “біологічному” варіанті боротьба за виживання (чи то міжвидова, чи внутрішньовидова, чи будь-яка інша її модифікація) не діє прямо у суспільстві. Вона набуває спочатку зовсім іншого, а саме ціннісного виправдання – наприклад, як економічна конкуренція, а вже потім здобуває функціональні ознаки, які настільки витончують і софісткують закони боротьби за виживання, що впізнати їх у

конкурентній боротьбі майже неможливо – та й за великим рахунком все ж некоректно. Адже хоча функціонування біологічних закономірностей не відкидається, але воно виявляється додатково обмеженим функціями відтворення людського суспільства, а без цих обмежень, взятих у повному обсязі (природні+соціальні) пояснити дієвість біологічних функцій у суспільстві неможливо” [4, с. 24].

Таке обґрунтування ціннісних засад функціонування суспільства потребує додаткових пояснень, якщо звертаємося до проблеми ціннісної визначеності соціальних передбачень. Саме передбачення найбільш очевидно з усіх видів соціального пізнання спираються на соціальні цінності. Згадуючи І. Канта, можна сказати, що соціальні передбачення спираються передусім на той зміст і структури людської свідомості, які пов’язані з виміром належного. Справді, у кінцевому рахунку всі соціальні передбачення більшою чи меншою мірою співвідносяться зі *суспільним ідеалом*, який і систематизує їх, надаючи точку опертя у передбаченнях усього спектру – від оптимістичних (як таких, що виражають високий рівень відповідності цінностям суспільного ідеалу) до песимістичних (у яких така відповідність виявляється низькою).

Філософський енциклопедичний словник так визначає ідеал: “Ідеал – уявлення про найвищу досконалість, котра як взірець, норма і мета визначає спосіб і характер діяльності людини або соціальної групи” [7, с. 231]. Таке уявлення не є чимось випадковим – ані з погляду підстав його виникнення, ані з погляду міри необхідності впливу ідеалу на суспільний розвиток. Цитована стаття у словнику розглядає ідеал як “єдність об’єктивного і суб’єктивного. Об’єктивність ідеалу полягає в тому, що він виникає як об’єктивна необхідність у розвитку суспільства, вказуючи на його реальний стан та об’єктивні тенденції подальшого поступу. Суб’єктивність ідеалу пов’язана з тим, що він є суб’єктивним за своєю формою” [7, с. 231]. На наш погляд, цьому визначенню бракує виявлення ціннісної природи суспільного ідеалу, внаслідок чого воно виявляється надто описовим, не пояснюючи опертя на людські потреби в удосконаленні наявного суспільного буття, які й знаходять концентрований вираз у соціальних цінностях.

Коли йдеться про соціальне передбачення, ми пропонуємо розрізнити два різних підходи до систематизації його цінностей, які постають водночас як два головних і найбільш загальних способи виразити суспільний ідеал: наукове соціальне передбачення та утопічне соціальне передбачення. Ми розрізняємо їх за принципом міри опертя на вимір наявного у свідомості людей: наукове соціальне передбачення більшою мірою спирається на наявний емпіричний соціальний досвід, систематизований у соціальних та гуманітарних науках, тоді як утопічне соціальне передбачення більшою мірою спирається на ті соціальні цінності, які ще належно не втілилися в наявному суспільному бутті та щодо яких соціальний досвід більшою мірою виявляється досвідом свідомості. Це означає, однак, що наукове соціальне передбачення також певною мірою виходить за межі емпіричного досвіду, орієнтуючи на втілення в життя тих явищ (передусім як результатів діяльності самої людини), які раніше були відсутні в емпіричному досвіді – результатів наукових та інших винаходів людства. Своєю чергою, утопічне соціальне передбачення також частково спирається на емпіричний соціальний досвід, а саме – на наявні у суспільстві соціальні цінності. Так, утопії не є довільними фантазіями, а лише особливим варіантом системної інтеграції реальних, хоча й у термінології В. Загороднюка як автора цитованої нами статті про ідеал “суб’єктивних” цінностей членів суспільства.

Ці два типи соціальних передбачень об'єднують довкола себе всі ті різновиди соціальних передбачень, які відповідно можна називати переважно раціоналістичними або ж переважно ірраціоналістичними, або ж наукоцентричними та наукобіжними. У такому дещо умовному протиставленні ми й пропонуємо розглядати як самі соціальні передбачення, так і відповідні умови їхньої можливості.

Отже, ми здійснили розрізнення зовнішніх рамкових умов можливого передбачення майбутнього, як пов'язаних переважно з антропологічними передумовами соціального буття, з одного боку, та внутрішніх рамкових умов як таких, які визначаються глобальними соціальними системами та інституційною структурою конкретних суспільств, – з іншого. Також у цих рамкових умовах набуває виразної значущості провідна роль особистостей та їхніх вчинків як вихідної соціальної умови соціальних передбачень, якщо ці вчинки розглядати як такі, що виходять із певних ціннісних позицій.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Бабосов Е.М. Программированное общество / Е.М. Бабосов // Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. – Мн.: Изд. В.М. Скакун, 1998. – С. 551.
2. Бестужев-Лада И.В. Предвидение / И.В. Бестужев-Лада // Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1989. – С. 504–505.
3. Богуславська Ю.С. Утопія як форма соціального передбачення: автореф. канд. дис. 09.00.03. / Ю.С. Богуславська. – Донецьк, 2010. – 18 с.
4. Бойченко М. І. Системний підхід у соціальному пізнанні: ціннісний і функціональний аспекти. Монографія / М.І. Бойченко. – К.: Видавництво “Промінь”, 2011. – 320 с.
5. Бондар Т.О. Категорія “благо” в процесі еволюції соціальних утопій: автореф. канд. дис. 09.00.03. / Т.О. Бондар. – К., 2010. – 20 с.
6. Драпогуз В.П. Екстраполяція як метод наукового пізнання: автореф. канд. дис. 09.00.03. / В.П. Драпогуз. – К., 2013. – 18 с.
7. Загороднюк В. Ідеал / В. Загороднюк // Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С. 231.
8. Иваненков С.П. Методологические проблемы социального предвидения в советской философской литературе 70-х годов: автореф. канд. дис. 09.00.03. / С.П. Иваненков. – М., 1984. – 16 с.
9. Людвиченко М. В. Утопія і футурологія у контексті формування соціальних ідеалів [автореферат на здобуття наукового ступеню кандидата філософських наук. Спеціальність 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії] / М. В. Людвиченко. – К., 2010. – 15 с.
10. Мазаник М.Н. Прогнозирование / М.Н. Мазаник // Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. – Мн.: Изд. В.М. Скакун, 1998. – С. 549.
11. Можейко М.А. Провиденциализм / М.А. Можейко // Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. – Мн.: Изд. В.М. Скакун, 1998. – С. 548.
12. Передбачення // Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С. 475.
13. Провіденціалізм // Словник соціальних термінів. – Київ-Харків: Корвін, 2002. – С. 510–511.
14. Розин В.М. Проектирование / В.М. Розин // Новая философская энциклопедия. – М.: Мысль, 2001. – С. 358–359.

15. Розова Т.В. Утопия как социокультурный феномен: Дис. д-ра филос. наук: 09.00.03 / Институт философии НАН Украины / Т.В.Розова. – К., 1997. – 310 с.
16. Савелова С.Б. Программирование / С.Б. Савелова // Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. – Мн.: Изд. В.М. Скакун, 1998. – С. 550–551.
17. Савелова С.Б. Проектирование / С.Б. Савелова // Новейший философский словарь / Сост. А.А. Грицанов. – Мн.: Изд. В.М. Скакун, 1998. – С. 553.
18. Современная западная социология: Словарь. – М.: Политиздат, 1990. – 432 с.
19. Суворов О. В. Прогноз / О. В. Суворов // Новая философская энциклопедия в четырех томах: Том третий. – М.: Мысль, 2001. – С. 358.
20. Суслов Н.В. Описание, объяснение и предвидение как стадии формирования научной теории: автореф. канд. дис. 09.00.01. / Н.В. Суслов. – Свердловск, 1984. – 16 с.
21. Тихонов О.М. Програма соціологічного дослідження / О.М. Тихонов // Соціологія. Короткий енциклопедичний словник / Під заг. ред. В.І. Воловича. – К.: Український центр духовної культури, 1998. – С. 429–430.
22. Туленова К.Ж. Предвидение как форма научного познания: автореф. канд. дис. по спец. 09.00.01. / К.Ж. Туленова. – Ташкент, 1985. – 16 с.
23. Чекаль Л. Провіденціалізм / Л. Чекаль // Исторична наука: термінологічний і понятійний довідник. – К.: Вища школа, 2002. – С. 307.
24. Шамшуринов В.И. Провиденциализм / В.И.Шамшуринов // Новая философская энциклопедия. – М.: Мысль, 2001. – С. 357–358.
25. Sperber D. Relevance: Communication and cognition / Dan Sperber and Deirdre Wilson (2nd ed.). – Oxford: Blackwell, 1995. – 269 p.

SOCIO-PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL PRINCIPLES OF DETERMINING OF THE CONDITIONS OF FORESIGHT OF THE FUTURE

Olha Romanenko

*Kyiv Institute of Business and Technology,
Star Lane 1/5, Kyiv, 04078 Ukraine,
olga.romanenko@kibit.edu.ua*

In addition to epistemological component of social communication and epistemological foundations of foresight the future is even existential character of such foresight. It can confidently be added as well ethical, aesthetic, legal, political and many other components. The task of social philosophy, in our opinion, will identify potential of the socio-theoretical conceptualization of the problem of anticipation. This conceptualization, we believe, sets the framework of possible interpretations for all possible approaches to the problem of prediction. And the core of this analysis is the conceptualization of foresight as a special social phenomenon. After all partial anticipation, all the individual social predictions are only more or less or derivatives such as social predictions or pretreatment development.

Systematic predictions must be based on systematic knowledge, and the latter provides systematic knowledge of the subject. Defining of the social foresight can not be dogmatic or

substantial – is unlikely to explicitly bind it to some social processes under conditions of refusal to recognize the social laws – whether natural or divine or any other origin. Therefore, the definition of social foresight must be pragmatic and to some extent even functional – that is, one which allows to practice it. To this end, we believe the best appeal to the Kantian approach to knowledge in general and in particular to foresight – one should try to determine first not social foresight, but the conditions of its possibility. Knowledge of these conditions will determine the semantic horizon of understanding of the social predictions.

Social forecasting is not just programmed in some respects from the perspective of the inevitability of mechanisms of social systems, but also determined that these mechanisms inevitably associated with the operation of institutional and organizational structure of society that mostly provides this system function. Accordingly, the systemic impact for the future, in our opinion, is specified its institutional and organizational embodiment.

External and internal framework is not yet clarify the main motive of foresight the future, and accordingly – and the basic mechanism of relative to it predictions to real social change. This mechanism is valuable principles – as of general social behavior, so of social cognition as a special kind of social behavior and of social foresight as a special kind of social cognition.

Social prediction based primarily on the content and structure of human consciousness related to the dimension of Due. Indeed, in the end, all social predictions more or less correlated with social ideals, which classifies them by providing a point of reliance of the whole range of possible predictions.

We propose to distinguish between two different approaches to the systematization of the values of social predictions that appear at the same time as the two main and most common ways to express social ideal: scientific social predictions and utopian social foresight.

We distinguish them on the basis of measures of reliance on the dimension of Available in people's minds: scientific social predictions largely based on existing empirical social experience, systemized in the social sciences and humanities, while the utopian social predictions largely based on the social values that have not yet found proper implementation in existing social life and for which social experience appears more as experience of consciousness. This means, however, that scientific social predictions go to some extent beyond the empirical experience, focusing on the implementation of the phenomena (primarily as a result of the man himself) that were previously missing from empirical experience – of scientific and other inventions of mankind. Social utopian foresight is also partly based on empirical social experience – namely, on the present societal values. So utopian fantasies are not arbitrary, but only a particular variant of system integration of the real, though “subjective” values of society.

Keywords: social foresight, possible terms, framework of social predictions, social values, social communities, scientific prediction.

Стаття надійшла до редколегії 24.10.2016

Прийнята до друку 31.11.2016

УДК 821161.1.09 “18”:130.2(477)

УКРАЇНА В КОЛОНІАЛЬНОМУ ДИСКУРСІ РОСІЙСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIX СТОЛІТТЯ

Радомир Мокрик

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів 79000, Україна,
filos@franko.lviv.ua*

Досліджено формування стереотипного образу України та українців у російській літературі протягом другої половини XIX століття. Проаналізовано характерні риси соціокультурної динаміки в Російській імперії протягом зазначеного періоду. Розглянуто значну кількість літературних творів видатних російських письменників (Л. Толстой, І. Тургенев, І. Бунін, М. Горький) та особисті погляди окремих письменників крізь призму постколоніального дискурсу. Окрему увагу звернено на твір “Біла Гвардія” М. Булгакова, як найбільш яскравий приклад колонізаторської літератури в українському питанні.

Ключові слова: Російська імперія, пост колоніалізм, література, національні меншини, “хохол”.

Вплив російської культури та політики на Україну протягом декількох століть був визначальним для розвитку української культури. Так чи інакше, внаслідок політичного панування Росії на українських землях українська культура розвивалась під впливом чи в спротиві щодо російської культури. Вплив визначальної культурної літератури залишається маловивченим. Російські імперські тенденції в культурі розглядали в різних працях – серед яких варто передусім виділити праці А. Еткінда [17]. Суто літературна площина російської імперської думки в постколоніальному дискурсі (саме так, як її розумів засновник теорії колоніалізму Е. Саїд [18]) досліджена в праці Е. Томпсон “Трубадури імперії” [13]. Проте авторка більшу увагу звертає на східні регіони Російської імперії. Деякі аспекти такої проблематики трапляються в працях дослідників російського соціокультурного простору – Е. Міллера, який на пряму займається “українським питанням” у російському суспільстві цього періоду [11] та Є. Фоміної, чий дослідження спрямовані передусім на літературні твори [15]. Всі ці дослідження стосуються теми такої праці, однак прямо не аналізують “українське питання” в російській літературі крізь призму колоніалізму.

Незважаючи на, здавалось би, очевидність і необхідність вивчення впливу російської літератури на Україну крізь призму постколоніальних теорій, це питання в українській науковій думці залишається досі малодослідженим. Очевидно, що з огляду на політичну та культурну ситуацію в Україні протягом останніх років, коли щоразу виразніше простежуємо намагання дослідити власну ідентичність і відокремити її від подразників сусідніх культур, зокрема російської, вкрай важливими та актуальними стають дослідження впливів навколишніх культур на українську культуру. З огляду на те, що художня література

протягом XIX та XX століть була важливим інструментом пропаганди та неабияк впливала на самоусвідомлення українців, важливим є детальний аналіз цього культурного феномену. Безперечно, наша стаття не претендує на всеохоплюючий аналіз проблеми, але є спробою бодай розпочати постколоніальний дискурс в аналізі українсько-російських відносин у літературній площині.

Період XIX століття став головним для Росії – як для сприйняття її в світі, так і в контексті сприйняття росіянами самих себе. Успішні війни проти Наполеона, їхнє неодмінне визначення як “вітчизняних”, сприяли формуванню національної ідентичності та патріотичного пафосу. Значно зміцніло міжнародне становище країни. Росія вигривалася в променах Віденського конгресу, а в Європі поширювались русофільські настрої.

Успішні воєнні кампанії часто викликають у переможців відчуття ейфорії і слугують поганим стимулом для критичного аналізу ситуації. Росія в період після наполеонівських воєн не стала винятком із цього правила. Внаслідок усвідомлення власної сили в Росії поширювалось переконання щодо власної вищості в державницькій та культурній площині. Це, своєю чергою, впливало на політику імперії щодо поневолених народів. Так, російська колонізація відбувалась не лише в традиційному “зовнішньому” напрямку, але водночас була спрямована всередину самої імперії. Таку “внутрішню колонізацію” А.Еткінд визначає як процес “культурної експансії, гегемонії, асиміляцію в межах державних кордонів – як реальних, так і уявних” [17, с. 7]. Саме такої культурної гегемонії прагнула Росія. Проблема полягала в тому, що, не зважаючи на військову могутність, у культурній площині Росія залишалась відносно відсталою країною. У цей період у Росії справді з’явилося декілька геніальних письменників, завдяки яким російська література потрапила до числа найбільш популярних літератур світу; водночас російська філософська думка перебувала в зародковому стані – і цей факт впливав на сприйняття російської культури поневоленими народами. Росії бракувало авторитету, який забезпечується культурою для того, щоб вона була визнана колонізованими народами [13].

У такому контексті найбільша проблема була з поляками та українцями – народами, які в цей період не тільки не були підпорядкованими, але й самі себе не сприймали, як меншовартісні. Західна частина Російської імперії (тобто Україна) традиційно залишалась одним із найбільш розвинених регіонів імперії. Саме Україна протягом тривалого періоду часу була з’єднувальною ланкою між Росією та Європою. На це вказує російський історик А. Зубов: “Європа в XVII столітті почала повертатись в Росію через Україну. Саме приєднанням України після Переяславської ради з’явилась можливість запрошувати з України теологів, вчителів, знавців грецької та латинської мов. Шлях модернізації Росії з XVII століття ... вів через Україну”¹. Інший дослідник, А. Еткінд, звертає увагу на те, що ще в 1861 році “у поляків, фінів, українців, поселенців Сибіру, а можливо і в татарів та євреїв освіченість та рівень доходів був вищий, ніж в центральних губерніях імперії” [17, с. 144]. Отже, говорити про якусь культурну “вищість” росіян не доводиться. З іншого боку, станом на середину XIX століття Росія вже тривалий час мала над Україною політичну владу й активно нею користувалась для утвердження власного культурного панування. Так формувалася хороша основа для подальших різноманітних конфліктів.

¹ Це питання детальніше розглядає професор Андрей Зубов в лекції “Росія як частина Європи”, прочитаної в Карловому університеті в Празі у листопаді 2014 року. Доступна онлайн за адресою <https://www.youtube.com/watch?v=WvnV3jOUhGY>

Особливо проблематичною була ситуація з Польщею. Народ, який ще донедавна насолоджувався політичною та культурною самодостатністю, раптом опинився в цілком підпорядкованому становищі. Проблема в тому, що панівну позицію повинні були зайняти росіяни, яких на той час справді аж ніяк не можна назвати представниками розвиненішої культури. Наслідком такої ситуації було декілька повстань (1830–1831, 1863–1864) і неприйняття росіян у повсякденному житті. Е. Томпсон наголошує, що “для колонізаторів мусило бути справжнім емоційним випробуванням – терпіти зневагу з боку окупованої Росією Варшави, де найвідоміші польські родини уникали соціальних контактів, не говорячи про шлюби з росіянами” [13].

У таких умовах загального неприйняття імперія працювала в двох напрямках. По-перше, Росія намагалась історично підтвердити своє право на всі землі імперії – переконати в цьому як Європу, так і всі колонізовані народи. Тобто робити те, що Е. Дж. Гобсбавм згодом влучно назве “винайденням традиції”. У XIX столітті історики цілеспрямовано працюють над уніфікацією історій та культур різних народів, що проживали в імперії Романових; монументальна праця Н. Карамзіна “Історія держави Російської” стало основою для таких концепцій. Його наслідували праці Н. Полевого, Н. Устрялова, М. Погодіна та інших. Теорію про “єдиний народ” завдяки цим історикам почали вивчати у школах. Переконавання, що існує лише один народ, що українці чи, для прикладу, білоруси – це лише етнічні меншини, а українська мова – це лише діалект єдиної російської мови, стане загальним переконанням у російському суспільстві. У більшості росіян це переконання зберігається до сьогодні.

Окрім впровадження офіційної інтерпретації історії, на захист імперіалістичних зазіхань Росії стає її культурна еліта. Характерним прикладом може слугувати Олександр Пушкін. Його вірш “На річницю Бородіна” є типовим прикладом для нової міфології Росії. У ньому поет пропонує міфологему, яка згодом стає однозначним фактом у свідомості росіян, – французька агресія початку XIX століття могла знищити європейську цивілізацію, і саме Росія її врятувала [13]. Це ще одне переконання, яке присутнє в свідомості росіян до сьогодні. (Тим більше, що після II Світової війни культуртрегерське призначення Росії було ще раз міфологічно підтверджене – перемога СРСР, фактично, дублювала уявлення про те, що Росія знову врятувала Європу від тиранії).

Проте в XIX столітті Росія насамперед зверталась до проблем у середині імперії: для заспокоєння всіх невдоволених необхідно було викликати в населення почуття співпереживання та гордості за власну країну. Із цим завданням найкраще могла впоратись культура – передусім література.

Один із засновників теорії колоніалізму Едвард Саїд твердив, що імперія і літературний роман немислимі один без одного [16, с. 84]. Росія стала хорошим підтвердженням цієї тези. Значну роль для поширення імперських переконань та впевненості в культурній розвиненості Росії відіграв Лев Толстой і його монументальний роман “Війна і Мир”. Е. Томпсон в “Трубадурах Імперії” детально аналізує пропагандистську сторону роману Толстого: *“Війна і мир” розповіла незліченним читачам про те, що Росія – це країна добрих і благородних людей, таких як Каратаєв і Тушин, а не агресивний колос, яким її вважали “наклепники Росії”. Тогочасні еліти могли побачити, що російська аристократія “зовсім така сама, як ми”. Вона непретензійна, щедра, працьовита та схильна до нешкідливих дивацтв на кшталт захоплення старого князя Волконського французькими манерами. Прямий і невпевнений в собі П’єр Безухов – це типовий представник освічених росіян, які*

часто роблять помилки і неорганізовані, але завжди щирі і спонтанні. Князь Андрій – надзвичайна людина, може, надмірно інтелектуалізований, але з добрим серцем і, знову ж таки, не хитрий і не лицемірний, що так характерно для героїв Бальзака, Флобера, Мопассана або Теккерея” [13, с. 72]. На цей метод – намагання максимально показати “людяність” росіян – ми натрапимо і в багатьох пізніших російських авторів. Для контрасту часто будуть використовувати ще й “фон” із представників інших національностей. Піонером такого напрямку можна сміливо вважати Льва Толстого.

Паралельно до переконування менших народів імперії у величі російського народу починається кампанія, спрямована проти інших народів імперії. Важливим було не стільки переконати суспільство в тому, що росіяни настільки хороші, скільки продемонструвати, що вони кращі за інших. Адже, як стверджує Е. Саїд, колоніалізм – це не лише акт узурпації певної території чи населення, колоніалізм завжди засновується на ідеологічних формаціях абсолютного переконання, що ці території повинні бути колонізованими, що їхнє населення, по суті, саме шукає собі володаря, який би міг ним керувати [18, с. 8]. Такі народи недостатньо розвинені для власної політичної організації, відстають у культурному плані тощо.

Для того, щоб переконання про необхідність ролі Росії як поширювача культури та цивілізації набуло всезагального характеру, колонізатор запускає пропагандистську машину. У XIX столітті займатися пропагандою означало передусім поширювати “правильну” літературу. Саме в цьому напрямку й працювала значна частина російської літератури в XIX і XX столітті. Крім образу великої, політично і культурно панівної Росії, тогочасна література намагалась створити певний стереотипний образ національних меншин в імперії.

Протягом власної історії в Росії часто використовували культуру для задоволення тих чи тих політичних цілей. Література в XIX столітті теж стала дзеркальним відображенням політичної ситуації в країні. Як у такому разі виглядала політика Росії щодо України в цей період?

У XIX столітті частина українських земель, які знаходились під владою Російської імперії, вже була цілком зрусифікованою територією. Царська влада зробила все для того, щоб знищити будь-яку згадку про автономію України. Для русифікації населення використовували всі можливі засоби. У Києві в 1834 році було засновано Університет св. Володимира, який повинен був слугувати для “поширення російської культури та російської народності в спольщеній Західній Росії” [10, с. 254]. У 1835 році було ліквідовано самоврядування Києва відповідно до Магдебурзького права, 1840 – в судах Литовський статут був змінений російськими законами, 1843 – введено внутрішні паспорти, 1839 – ліквідовано рештки унії. У цей ж період почалося переслідування сектантів [10, с. 254].

Але і в цих умовах продовжували напівлегально функціонувати різноманітні організації, що прагнули національного відродження України. Головну роль відіграло Кирило-Мефодіївське братство. Переслідування його учасників стало одним із важливих моментів репресій проти української культури з боку російської імперської влади.

Польські повстання в тридцятих та шістдесятих роках XIX століття, спроби українського відродження, постійне викриття націоналістичних організацій в імперії – це все мало наслідком застосування значно жорсткіших запобіжних мір із боку російської влади. Важливу роль у тогочасних процесах відіграла активність української інтелігенції, передусім видання українського часопису “Основа”. Саме тут публікували праці видатних українських інтелектуалів – М. Костомарова, М. Куліша та інших. Статтю М. Костомарова “Про дві

руські народності” пізніше деякі історики охарактеризували як “Євангеліє українського націоналізму”. Неназваний український письменник у своєму листі 1861 року твердив, що “однозначно можемо стверджувати, що більша частина молодого покоління заражена українофільством; за це ми однозначно можемо бути вдячні “Основи” [11, с. 84]. Такий розвиток подій однозначно не міг подобатись царському урядові – і реакція не змусила себе довго чекати. Два найбільш відомих розпорядження влади – “Валуєвський циркуляр” (1863) та “Емський указ” (1876) – фактично унеможливили вільне функціонування української мови та культури. Помірковане українофільство частини російських еліт ще до половини XIX століття змінюється традиційним російським шовінізмом.

Такі сентенції відобразились і в російській літературі. У першій половині століття ми часто натрапляємо на поетизований та романтизований образ України в деяких авторів. Але вже в другій половині століття панує в кращому разі іронія, а в гіршому – відкрите висміювання українців та їхньої культури. Першу половину століття завдяки творам О. Сомова, К. Рилєєва та передусім М. Гоголя ми можемо трактувати як українофільську. Україна – це зромантизована, місцями навіть міфічна країна на заході, де проживає, згідно зі словами М. Гоголя “плем’я поющее и пляшущее” [5].

Гоголівські “Вечори на хуторі біля Диканьки” містять у собі опис великої кількості українських традицій та побуту. Автор не приховує своєї симпатії до українських селян. При цьому він залишається однією з найбільш контрверсійних постатей української та російської культури – так, очевидно, до кінця і не визначившись, до якої саме культури належить він сам: *“Росіянин і малорос – це душі близнюків, які доповнюють одна одну, рідні й однаково сильні. Надавати перевагу одній на шкоду іншій неможливо”* [12], – зазначає М. Цвілюк, пишучи про Гоголя. У будь-якому разі М. Гоголь залишається представником чи не останнього покоління відкритих симпатиків України в російській літературі.

Від 30-х років XIX століття, у зв’язку з вже наведеними соціальними та політичними подіями, риторика російських письменників починає змінюватись. Польське повстання, яке фактично підтримало український націоналізм, змусило російську інтелігенцію переглянути своє ставлення до “українського питання”. Просвітницька діяльність українофілів відтепер набирала рис агітації та протесту [15]. Спершу такий поворот відбувається в публіцистиці – згодом і в літературі.

Коли в Петербурзі в 1841 році вийшов альманах “Ластівка”, у своїй рецензії В. Белінський заперечував самостійність української мови і закликав писати на загальнозрозумілій мові, а не лише на діалекті, який розуміють малоросійські селяни [15]. Альманах “Ластівка” містив у собі твори, поміж інших, і Тараса Шевченка та Івана Котляревського. Вердикт критика В. Белінського звучав більш ніж однозначно: “Добра ж література, котра лише й дихає простуватістю селянської мови та дубоватістю селянського розуму” [15].

Згодом схожі переконання відображаються і в художніх літературних творах. Чи не найкращий опис типового українця, якого, що характерно, називають не інакше як “хохол”, ми знаходимо в романі І. Тургенєва “Рудін” (1855). Один із персонажів роману, дещо карикатурний і місцями гротескний Пігасов, виступає критиком усього, не виключаючи й національні меншини. Пігасов глузує як з української мови, так і приписує “малоросам” певні психологічні риси – меланхолійність, котра межує зі сентиментальністю [14]. Хоч позицію Пігасова навряд чи варто ототожнювати з позицією Тургенєва, все ж наведений персонаж демонструє типове ставлення росіян до української меншини.

Так повинен був виглядати українець в очах російського суспільства – сентиментальний, слабкодухий, іноді злегка дурнуватий простак. До таких уявлень додавалось твердження, що українська мова – фікція, дещо змінена російська мова або сільський діалект.

Вже з XVIII століття термін “хохол” набирає популярності. Спершу прізвисько мало скоріше жартівливий характер, згодом набуває цілком образливих рис. У XIX столітті термін стає панівним у російській літературі. З “малороса” українець стає “хохлою”. Свій “хохол” віднайдеться практично в кожного письменника цього періоду – від Гоголя до Достоєвського. Але кожен автор буде вкладати в це визначення різну частину іронії чи зневаги.

Загалом, означення “хохол” мало образливий характер. Проте ціла низка російських письменників у використанні цього терміна не вбачала жодної проблеми. Характерно, що і автори, які відкрито зголошувались до власного українофільства, використовували означення “хохол”. Для прикладу, І. Бунін успішно поєднував захоплені описи України з “хохлою”. Описи українських жінок неодмінно супроводжуються терміном “хохлушка”, а захоплені описи українського побуту – поняттям “хохлацька” хата.

Так, і захоплення українською культурою спокійно поєднувалося з іронічним найменуванням мешканців України. Очевидно, не йдеться про поодинокі випадки. Ще один симпатик української культури А. Чехов часто сам себе називав “хохлою”, при цьому додаючи відповідні характеристики. У його листах можна прочитати: “Готового я не маю нічого; все що в мене було – давно роздано, а те що буде – вже обіцяно. Я хохол – і тому невимовно лінивий” [6, с. 302]. Або в листі до Л. Авілової: “Я також лінивий хохол, але в порівнянні з Вами, я написав цілі гори!” [6, с. 101].

Очевидно, що А. Чехов, як й І. Бунін, сприймали поняття “хохол” іронічно. Але так ці автори сприяли поширенню стереотипних уявлень про українців. “Хохол” неодмінно повинен бути лінивим.

Деякі рази “хохли” трапляються і в творчості Ф. Достоєвського. Незважаючи на те, що “Щоденники письменника” просто таки рясніють від шовіністичних думок автора, у художніх творах не часто доводиться бачити якусь особливу прискіпливість до українського питання. Але якщо “хохли” все ж трапляються, то у відповідному контексті. У “Записках з мертвого дому” читаємо: “*Дивлюся: сидить зі мною чоловік дванадцять, всі хохли, високі, здорові, дужі, як бики. Але сумирні такі: їжа погана, крутить ними їхній майор, як його милості завгодно ... Сиджу день, сиджу другий; бачу – боягуз народ*” [8].

Такі ж тенденції виявлялись у російській літературі й у XX столітті. Найбільш промовистим свідченням того, як виглядала проблема українців у російській літературі протягом окресленого періоду можуть слугувати спостереження В. Винниченка. У жовтні 1913 року в газеті “День” він публікує “Відкритий лист до російських письменників”, в якому відкрито звинувачує російських літераторів у слабості до “хохлацьких жартів” [4]. В. Винниченко вказує на спадковість найгірших традицій шаблонного зображення українців у тогочасній літературі: “Завжди і всюди “хохол” – дещо дурнуватий, дещо хитруватий, неодмінно лінивий, меланхолійний та іноді добродушний. Про інші риси людської психіки в “хохлів” із цих оповідань нічого не чути. Більше тридцяти мільйонів їх, а така неймовірна нерухливість та односторонність розвитку. Що не фігура, то або мішкуватий дурень, або придуркуватий лінтяй, або лінивий пройдисвіт. І рідко-рідко це недалекий, сентиментальний, незлий простак, на кшталт “хохла” М. Горького” [4]. Для прикладу, В. Винниченко використовує творчість тогочасного письменника С. Скитальця та

його оповідання “Сумерки”. У цьому оповіданні типовий студент-“хохол” із характерним прізвиськом Гетман роздумує про те, яким хорошим було б життя, якби не було міст та цивілізації, а знову – “степ і Січ” [4]. Згідно з уявленнями російського автора, саме такий вигляд має тогочасний український студент. В. Винниченко цілком влучно акцентує мету таких літературних прийомів – викликати в населення імперії переконання щодо примітивності українців.

Аналогічною була ситуація і з творчістю М. Горького, якого недаремно згадував у своїй статті В. Винниченко. В оповіданнях російського письменника справді часто фігурують “хохли” і цілком відповідають опису, який ми бачимо у В. Винниченка. Характерний приклад – оповідання “Ярмарок в Голтві”. Тут ми знаходимо відразу декілька характерних персонажів. У творі описано ярмарок у містечку Голтва, яке знаходилось у тодішній Полтавській губернії. Опис ведеться в гоголівському стилі, на ярмарку панує метушня і “керований хаос”. Автор змальовує низку персонажів, які купують, продають, торгуються. Найкраще справи ведуть росіяни і євреї, не відстають і цигани. В оповіданні присутня і ряд “хохлів”. Перший із них з’являється відразу на початку оповідання – через власну неуважність він купляє в циган беззубого коня, після чого випрошує гроші назад. Намагаючись знайти підтримку в натовпу, “хохол” натрапляє на дуже прохолодну реакцію: натовп “не любить неповоротких, так само як і слабких” [7, с. 167]. Наступний “хохол” намагається вилікувати свою корову шляхом крутіня власної шапки навколо шиї та хвоста корови. Але навіть це не допомагає. Далі йде опис, як українська жінка намагається дати собі раду з п’яним чоловіком. Симптоматично все завершується спільним розпиванням горілки. У цьому оповіданні присутній саме такий “колективний хохол”, яким його любив зображувати М. Горький, і за якого його осуджував В. Винниченко – “незлий простак”.

Таке зображення українців у творах М. Горького не є чимось випадковим. Письменник не приховував власних імперіалістичних переконань. У 20-х роках ХХ століття українське видавництво “Книгоспілка” вирішило видати скорочену версію роману Горького “Мати”. На таку пропозицію директор видавництва О. Слісаренко незабаром отримав відповідь, в якій М. Горький називав українську мову “говіркою” і звинувачував українців у тому, що вони “пригноблюють великоросів” [16].

Отже, імперіалістичні тенденції щодо української культури зберігалися і при новому режимі. Більше того, події громадянської війни 1917–1921 рр. і нетривале відновлення незалежності України лише підсилили такі настрої. Українці вже не були “простакуватими дурниками”. Українці перетворилися у все ще примітивних, але агресивних і небезпечних варварів. Саме події громадянської війни надихнули М. Булгакова до написання одного з найбільш контroversійних творів у контексті “української проблеми”. Йдеться про роман “Біла Гвардія”, виданий у 1925 році, який О. Забужко охарактеризувала як “перший відверто пропагандистський роман” [9].

Політичні погляди та симпатії М. Булгакова були зумовлені його походженням. Найстарший син у сім’ї російського теолога Афанасія Булгакова, переселенця з російського міста Орла – навіть після переїзду родини до Києва сім’я не була оточена симпатиками української культури. Із початком війни родина Булгакових з усією очевидністю стає на бік царської, “білої” Росії. Хвиля українського націоналізму, яка тоді прокотилася Україною, жодного захоплення в домі Булгакових не викликала. Скоріше навпаки – традиційний скепсис та іронію. Такий висновок можна зробити і з інших творів М. Булгакова, наприклад,

в оповіданні “Київ-Город” ми бачимо традиційний скептичний погляд російських письменників на українську мову: “Не можна ж, справді, відбити в слові “гомеопатическая” букву “я” і думати, що завдяки цьому аптека перетвориться з російської в українську” [3].

Схожими зауваженнями пронизаний роман “Біла Гвардія” і його здраматизована версія “Дні Турбіних”. Старший син із родини Турбіних, загалом, не приховує свого ставлення до України та українців, говорячи про українську мову, як про мову, якої “і на світі не існує”, а про українців, як про “мерзоту з хвостами на головах”. Варто зауважити, що “Біла Гвардія” – визначальною мірою автобіографічний роман. Родина Турбіних проживає за тією ж адресою в Києві, що й родина Булгакових у реальному житті. Прізвище Турбін – дівоче прізвище бабусі Булгакова по материній лінії. У більшості персонажів легко вгадуються реальні прототипи: для Єлени це сестра письменника Варвара, молодшого брата М. Булгакова звали Нікалай (Ніколка), старший брат, лікар-венеролог, без сумніву, сам Міхаїл Булгаков. Тим гостріше звучать фрази Алексея Турбіна щодо країни, в якій він жив, і щодо людей, які його оточували.

Проте роман “Біла Гвардія” – це зовсім не твір про мовні питання. Автор намагається подати події в Києві протягом громадянської війни, як зіткнення двох культур, двох протилежних світів. Миський, розвинений, культурний та етичний світ російської інтелігенції, який представляє родина Турбіних, що проживає в Києві, і саме через їхню призму читач сприймає місто. З другого боку барикад – “петлюрівці”, прихильники Української Народної Республіки, “люди в шароварах”, сільські варвари, які намагаються захопити місто і зруйнувати спокійне життя його мешканців.

При представленні членів родини Турбіних М. Булгаков керується тими ж принципами, що й раніше Л. Толстой при написанні “Війни і Миру”. Турбіни постають перед читачем як люди, які навіть за страшних умов громадянської війни залишаються вірними власній високій культурі, морально-етичним цінностям та переконанням. Автор намагається підкреслити людські якості власних героїв. Єлена Турбіна залишається вірною берегинєю домашнього вогнища за будь-яких обставин, навіть під час обстрілів та облоги міста скатертина в будинку Турбіних завжди чиста та накрохмалена. Ніколка, наймолодший з Турбіних, прагне героїчних вчинків під час входу військ Петлюри в Київ. Після смерті Най-Турса він вважає своїм моральним обов’язком віднайти родину загиблого і повідомити їм сумну новину. Всю цю ситуацію Ніколка приймає настільки близько до серця, що розплачеться прямо перед родиною Най-Турса. Старший брат, Алексей Турбін, окрім відваги і жертвності (що є само собою зрозумілим, якщо йдеться про когось із родини Турбіних), піддається сентиментальним спогадам, коли опиняється в стінах рідної гімназії. Саме в такому “ореолі людяності” М. Булгаков описує головних героїв роману – родину Турбіних, які повинні викликати симпатію читача й однозначно мають усі симпатії самого автора. Родина Турбіних, як й інші прихильники царської Росії, живуть у постійному страху, що до міста ввійде українська армія Симона Петлюри. Сам Петлюра має навколо себе напівміфічну атмосферу, а його армія в очах російської інтелігенції – це майже варварське плем’я без жодного жалю та моральних переконань. Одне з перших знайомств із терміном “петлюрівці” відбувається в романі в момент, коли до дому Турбіних повертається Тальберг і повідомляє, що його поїзд був захоплений: “Ну, якщо б Петлюра, ...навіть чи я б тут розмовляв” [2].

Саме в такому дусі й постає перед читачем весь роман М. Булгакова: українська армія варварська і немилосердна – петлюрівці катують своїх ворогів, виколюють їм очі або

просто вбивають цивільне населення. Для ще більш яскравого зображення послідовників Симона Петлюри автор посеред роману додає цілком автономний персонаж київського повіреного Якова Георгійовича Фельдмана (зрозуміло, що яскраво виражене єврейське прізвище “Фельдман” – не випадковість), і змальовує навколо нього короткий, але вкрай промовистий епізод. Дружина Фельдмана має от-от народити. Фельдман біжить містом у пошуках повитухи і майже відразу натрапляє на петлюрівський патруль на чолі з солдатом Галаньбою. Коли патруль випадково довідується, що Фельдман допомагав в обороні міста проти петлюрівських загонів, його жорстоко вбивають. Описаний епізод слугує винятково для підкреслення жорстокості петлюрівців.

Так М. Булгаков не лише вказує на нелюдськість петлюрівців, а й наголошує на їхньому антисемітизмі. У кінці роману М. Булгаков ще раз повертається до теми антисемітизму українців. Письменник описує сцену вбивства безборонного єврея. І знову винуватцями є послідовники С. Петлюри. Крім цього, автор майстерно поєднує декілька елементів – антисемітизм і безпідставне вбивство за національною ознакою, українську народну пісню і риторичне запитання – “для чого це все було?” Такою простою маніпуляцією М. Булгаков викликає в читача враження, що йшлося, по суті, не про громадянську війну, в якій воювали мінімум чотири сторони, але що фактично йдеться про напад безжальних українських націоналістів на Київ, які знищили місто і життя городян. Окрім маніпуляцій з історичними фактами, автор тисне на емоційну сторону: М. Булгаков постає як противник війни та тих жахів, які вона приносить. Проте проблема полягає в тому, що у випадку “Білої Гвардії” поняття “нищення” чи “війна” автоматично асоціюється з поняттям “петлюрівці”, а тим самим “українці”. Важко стверджувати однозначно, чи ми можемо вважати “Білу Гвардію” *першим* пропагандистським романом у російській літературі, спрямованим на формування певного стереотипного образу українців, однак у намаганні викликати однозначну реакцію, при цьому маніпулюючи фактами та емоційними засобами, цей роман – однозначно пропагандистський твір.

“Біла Гвардія” М. Булгакова стала вершиною процесу, який у російській літературі розпочався ще в середині XIX століття. Російські письменники намагались пропагувати ідею великої, успішної Росії, тому національні меншини в їхніх творах повинні були виглядати як щось другорядне і нерозвинене. Чи не головною мішенню стають “малороси-хохли”. Зі середини XIX століття їх зображають як простакуватих, сентиментальних дурників. Такі персонажі знайдуться в більшості російських письменників того часу – від Ф. Достоєвського до М. Горького. У XX столітті ситуація лише погіршується, а апогею досягає саме з виходом 1925 року роману М. Булгакова. Традиція стереотипного зображення національних меншин не завершується в 20-х роках. Питання меншин до певної міри трапляються в творах А. Солженіцина чи М. Шолохова. Шовіністичні елементи витримують у російській літературі випробування часом – твори такого змісту можна віднайти в російській літературі навіть після здобуття Україною незалежності.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Бунин И. Легкое дыхание / Бунин И. – Москва, 1998.
2. Булгаков М. Белая Гвардия / М. Булгаков // Булгаков М. Избранные произведения: В 2 т. – Т. 2. – М.: Аст, 2004. – 462 с.

3. Булгаков М. Киев-Город / М. Булгаков. [Электронный ресурс]:Режим доступа <http://lib.ru/BULGAKOW/kiiev.txt>
4. Винниченко В. Открытое письмо русским писателям/ В. Винниченко // День. – 1913. – № 280.
5. Гоголь М. Вечера на хуторе близ Диканьки / М. Гоголь [Электронный ресурс]:Режим доступа http://az.lib.ru/g/gogolx_n_w/text_0010.shtml
6. Громов В. Переписка А.П.Чехова / Громов В. – М.: Художественная литература, 1984.– 448 с.
7. Горький М. Ярмарка в Голтве / М. Горький // Горький М. Рассказы. Пьесы. Мать. – М.: Художественная литература, 1978. –С.167–176.
8. Достоевский Ф. Записки с мертвого дома / Ф. Достоевский. [Электронный ресурс]:Режим доступа <http://www.ilibrary.ru/text/61/index.html>
9. Забужко О. Цей проклятий “квартирний вопрос” / О. Забужко. [Электронный ресурс]:Режим доступа <http://www.radiosvoboda.org/content/article/27079412.htm>
10. Крип’якевич І. Історія України / І. Крип’якевич. – Львів: Світ, 1990.– 519 с.
11. Миллер А. Украинский вопрос в политике властей в русском общественном мнении (вторая половина XIX века) /А. Миллер. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2000.–260 с.
12. Цвілюк М. Шевченко і Гоголь / М. Цвілюк. [Электронный ресурс]:Режим доступа <http://www.day.kiev.ua/uk/article/istoriya-i-ya/shevchenko-i-gogol-0>
13. Томпсон Е. Трубадури імперії: російська література і колоніалізм / Е. Томпсон. – К.: Основи; 2006.– 368 с.
14. Тургенев И. Рудин / И. Тургенев. [Электронный ресурс]:Режим доступа http://az.lib.ru/t/turgenew_i_s/text_0010.shtml
15. Фомина Е. Трактовка русской нации в литературе 19 века / Е. Фомина. [Электронный ресурс]:Режим доступа http://www.ruthenia.ru/territoria_et_populi/texts/3.2.Fomina.pdf
16. Хвильовий М. Україна чи Малоросія? / М. Хвильовий// Хвильовий М. Вибрані твори. – К.: Смолоскип, 2011. – 1038 с.
17. Etkind. A. Internal Colonization. Russia’s imperial Experience. / А. Etkind. – Cambridge, 2011.–283 p.
18. Said E. Culture and imperialism. /E. Said. – Vintage, 1994. –380 p.

UKRAINE IN THE COLONIAL DISCOURSE OF RUSSIAN LITERATURE IN THE LATE NINETEENTH CENTURY

Radomyr Mokryk

*Lviv Ivan Franko National University,
Universytetska Street, 1., 79000 Lviv, Ukraine,
filos@franko.lviv.ua*

The article examines the formation of stereotypical image of Ukraine (“Malorossiya”) and Ukrainians (“Chochols”) in Russian literature during the second half of the XIX century to the first decade of the XX century. After Russian’s victory against Napoleon. Europe was full of

sympathy for Russian Empire. The biggest problem inside the empire was about finding the hew way of coexisting with new nations and lands, that were occupied during the war. Polish people rejected to recognize the rule of Russia. Polish rebellions had very big impact on Ukrainian culture. These Rebellions and Ukrainian nationalism during the nineteenth century became a huge problem for Russian government. Because of political tensions between nationalities within the Russian Empire state government implemented a series of measures against Ukrainian culture and language. Normal functioning of Ukrainian culture was expelled. The atmosphere around the Ukrainian question became very tense. Russian Government needed the idea of united nation. Such an idea was promoted by historians and artists. The beliefs that Ukrainian or Belorussian languages were only the dialects of Russian language were very common. These beliefs are rather strong even nowadays in Russia. On the other hand it was highly important to convince all the ethnicities of the empire that Russian nation is the most cultivated one. At the end of nineteenth century culture was a good instrument for such tasks. Literature was widely used for reaching such a goal. Russian culture and aristocracy were shown as very cultivated and generous. Russian authors tried to show local elites as a part of European culture. The best example of such attempts is the novel by Lev Tolstoj War and Peace. On the other hand in the novels of Russian authors of that period national minorities were shown as something primitive and something that cannot be seriously perceived on the same level with dominating Russian culture in the novels of Russian authors of that period. Ukrainian culture was one of the most cultivated inside of the empire that is why special attention was payed on Ukrainian nation. Literary works spread stereotypical image of the Ukrainian people – “Chochols” - as a sentimental, lazy, silly simpletons. Such “Chochols” can be found in the works of many Russian writers of the examined period - Fyodor Dostoyevsky, Ivan Bunin, or Maxim Gorky. At the beginning of the next century situation around “Chochols” became critical. Volodymyr Vynnychenko wrote an open letter to Russian novelists and frankly criticized their fancy in the theme of primitive “Chochols”. Nothing changed even after the communistic revolution. The events of civil war in Ukraine during 1914–1918 inspired M. Bulgakov for writing novel The White Guard, which can be determined as a top of anti-ukrainian attitudes in Russian literature in the examined period. Bulgakov used same methods as Tolstoj before almost a century ago. Turbin’s family was described as cultivated and very moral Russians. On the other hand there were bloodthirsty and primitive Ukrainians – supporters of Ukrainian state and its leader Symon Petliura. In this novel Ukrainians are not sentimental and dummy – there are aggressive and dangerous. Special attention is payed to the antisemitism of Ukrainian army. The author uses emotional pressure to convince the readers, that Ukrainians were “the bad ones” during the civil war. Some researchers called this novel of Mikhail Bulgakov – first purposeful work of propaganda in Russian literature. Such a tradition did not stop after Bulgakov’s generation. We can find a lot of anti-ukrainian works in Russian literature during twentieth century. It has to be realized that Russian literature had a large impact on the self-perception of the Ukrainians. This article tries to show how Russian culture, especially literature together with political influence was used for cultivating the felling of inferiority of the Ukrainians.

Keywords: Russian Empire; postcolonialism; literature; national minorities.

Стаття надійшла до редколегії 05.09.2016

Прийнята до друку 12.09.2016

УДК 130.2:[159.923.2(=161.2):27-135]

САКРАЛЬНІ СИГНАТУРИ УКРАЇНСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ ЯК РЕПРЕЗЕНТАНТИ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Тетяна Власевич

*Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
tanyavla7@gmail.com*

Виокремлено сигнатури, котрі формують духовний простір української культури, що репрезентують сакральну сферу національної ідентичності. Стверджено, що вся історія української культури просякнута сакральними сигнатурами. Підкреслено, що ідейно-естетична домінанта душі культури, світоглядно-ментальний стрижень філософії та естетосфери української національної культури унаочнюється, візуалізується в сакральних сигнатурах Софії, Спаса, св. Миколи Мірлікійського, св. Юрія тощо. З'ясовано, що вони мають не лише самобутній, неповторний культурний зміст та форму, а й власну духовну територію, де утверджують і виявляють традиційні цінності метафізики культури, упорядковуючи етнокультурний Космос, зокрема, Київ перебуває під Сигнатурою Софії, Чернігів – під Сигнатурою Спаса, Луцьк – під Сигнатурою Миколая, Львів - під Сигнатурою Юрія.

Ключові слова: національна ідентичність, сакральне, сигнатура, сакральна сигнатура, українська ментальність.

В наш час в Україні відбуваються радикальні зміни, докорінні суспільно-політичні трансформації, які спричиняють зміни характеру відносин між суспільством та державою. Тому сьогодні одним з ключових чинників консолідації українського соціуму, необхідною умовою досягнення якісних внутрішньополітичних перетворень та зміцнення зовнішньополітичних позицій України є формування національної ідентичності.

Для вітчизняних дослідників питання, пов'язані з проблематикою ідентичності, відносно нові. Це зумовлено тим, що для визначення такого феномену використовували терміни “самовизначення”, “самосвідомість”, “тотожність”. Різні питання причетні до теорії ідентичності розв'язані у роботах науковців: Л. Виготського, А. Гусейнова, Ю. Качанова, І. Кона, В. Мерліна, В. Малахова, С. Рубінштейна, Л. Сохань, А. Спіркина, В. Століна, Н. Федотової, С. Хоружего, Л. Шнейдера, Н. Шматко, В. Ядова та ін. Досить популярним серед української наукової спільноти є феномен національної ідентичності. Проблему ідентичності української нації розглянуто в історіософських концепціях В. Винниченка, М. Грушевського, Д. Донцова, М. Драгоманова, М. Костомарова, І. Франка. Серед сучасних вітчизняних вчених дану проблему досліджували: В. Андрущенко, В. Барков, Я. Верменич, І. Вільчинська, Л. Губернський, І. Дзюба, В. Євтух, В. Заблоцький, М. Козловець, І. Кононов, Я. Кохан, С. Кримський, Т. Кучера, В. Личковах, В. Лісовий, М. Михальченко, М. Попович, М. Степико, В. Шинкарук, М. Шульга та ін.

Мета статті – виокремити сигнатури, котрі формують духовний простір української культури, що репрезентують сакральну сферу національної ідентичності та з'ясувати їхню роль у духовному житті українського народу.

Зрозуміти значимість духовно-ментальної специфіки становлення української національної ідентичності можливо лише в контексті глобалізації, модернізації, інтеграції, віртуалізації та інших трансформаційних процесів у світі. Як зазначає Є.А. Подольська, “глобалізація – це об’єктивна тенденція світового розвитку. Вона є відповіддю на виклик часу. Щоб вижити, людство потребує всепланетного способу життя, всепланетної етики, всепланетного світовідчуття” [18, с. 343]. Однак, з погляду синергетики глобалізація є нелінійним багатовекторним процесом. Нав’язана технократизованими спільнотами і колами так звана глобальна культура є штучно винайдена позачасово, позаморально, позанаціонально, бо зорієнтована лише на горизонтальний вимір людської ідентичності – здатна лише виконувати одномірні соціальні ролі (економічні, професійні).

Духовно-сакральний вимір людської ідентичності (відношення до Абсолюту, нації як нумінозного феномену), як правило, випадає з поля зору глобалізаційних процесів тому не дивно, що в національних масштабах, ми з тривогою спостерігаємо, як під гаслами нового гуманізму, космополітизму, мультикультуризму з нецільної свідомості вихолощуються іманентні архетипи Бога, Матері, України, Свободи, руйнується етнічна ідентичність, а це зумовлює поглиблення денационалізації, дегуманізації українського суспільства. І проблема не в тому як уникнути взаємопроникнення культур, а в тому як органічно вписатися в процеси глобальної зміни культурного простору світу і не втратити при цьому національну гідність, самобутність, своєрідність, впізнаваність.

Активний пошук людством найоптимальнішого способу збереження своєї ідентичності у процесі інтеграції культур спонукає особистість, спільноти шукати духовний стержень власної ідентичності, сферу, де людина відчуває себе суверенною і захищеною. Такою сферою є сакральна царина, де людина співвідносить себе з фундаментальними духовними цінностями, Абсолютом, з вищими смислами, національними святинами, дорогими серцю джерелами свого становлення.

Поняття “сакральне” сьогодні не має чіткого тлумачення у науковій літературі. Більшість дослідників пов’язують це поняття із книгою німецького філософа Р.Отто “Das Heilige” (“Священне”), яка побачила світ у 1917 р. За Р. Отто, священне – це ціннісна сфера буття, в якій є таємниця, що розкривається в передчуттях, вчуванні як нуміозна налаштованість душі. “Священне є для нас складною, складеною категорією в повному розумінні цього слова. Складається з раціональних й ірраціональних частин, одначе всупереч усякому сенсуалізму й еволюціонізму – вона є суто апріорною категорією” [15, с. 177].

Сакральне (від лат. *sacrum* – священна річ, дія), – зазначено у “Філософському енциклопедичному словнику”, – “термін, що характеризує церковні таїнства, предмети релігійного поклоніння, речі, які відносяться до релігійного культу, все, що, згідно з вченням церкви, наділене Божою благодаттю” [22, с. 562]. На нашу думку, поняття сакрального виходить за межі чисто релігійних практик, релігійного тлумачення священного. Воно може позначати святі для індивіда цінності.

Безумовно, сакральне містить найважливіші характеристики суцього: онтологічно воно відрізняється від буденного і належить до вищого рівня реальності; гносеологічно – містить істинне знання; феноменологічно сакральне дивовижне, надзвичайне; аксіологічно –

абсолютне, імперативне, глибоко шановане. Уявлення про сакральне з достатньою повнотою виражені в релігійному світогляді, десакральне – предикат тих сутностей, які є об'єктом поклоніння [19, с.482].

Український філософ М.А. Козловець вважає, що “сакральне позначає властивість, володіння якою ставить об'єкт у ситуацію виняткової значущості, одвічної цінності, і на підставі цього потребує особливо трепетного до нього ставлення. Воно виражає уявлення про поділ світу на профанний (світський, звичний) і сакральний (священний, трансцендентний)” [8, с. 91]. Визначення й інтерпретацію понять “священне”, “святість”, “мирське” знаходимо в дослідженнях М. Еліаде. Філософ розкриває зміст феномену “священного” через дихотомію з профанним: “... найпростішою дефініцією сакрального є протиставлення його профанному” [24, с.18]. М. Еліаде підкреслює, що через протиставлення “священного” “мирському”, можна показати, наскільки біднішим став світ у результаті секуляризації релігійного культу.

Сьогодні виникають певні труднощі у процесі аналізу форм і ступеня сакралізації ідентичності в суспільствах, де немає чи декларується поділ на релігійне і світське, сакральне і мирське. Не є однозначною дихотомія між сакральним та профанним й у межах так званого сучасного (модерного) мислення.

Сакральний вимір ідентифікації особистості в умовах глобалізації визначається локально, тобто має монадний характер. Саме сакральне характеризує внутрішньоособисте, те, що за висловом М.Гайдегера, глибоко укорінене в людині. Сакральне практично завжди пов'язане з трансцендентальністю (поза межовістю), містичністю. Саме перехід на рівень етнонаціонального, сакрального забезпечує збереження національно-духовних традицій, народної етики і моралі. А. Етціоні акцентує на тому, що без національно-укоріненого рівня ціннісних переживань, які ми іменуємо сакральними, неможливо зберегти суспільну мораль. Моральні витоки повинні бути глибоко закорінені в людині як глибинні національні архетипи, а не як нав'язані їй ззовні.

Саме в цьому сенсі національна ідентичність – вид сакрального, цілісного, неподільного “gestalt”, що зберігається за будь-яких обставин. Поняття національного, сакрального тотожне поняттю “сокровеного”, “нумінозного”, як реалізація “причетності” нації до абсолютного. Нація як нуміозна істота предстає колективним індивідом і кожна людина у відповідності до неї стає її персоніфікацією. Т. Шевченко з його метаісторичною солідарністю з живими, мертвими, ненародженими уособлює безперервність, вічність, всеосяжну цілісність української нації.

Стверджуючи онтологічну заданість національних почуттів К.Хюбнер “тракує їх як неструктуровані (“gestalt”), в яких живе і матеріалізується нація, такі як ландшафти, архітектура, культові місця стають внутрішньою частиною кожного, хто належить до нації. Людина і Батьківщина сплітаються таким чином в одне нероздільне ціле і хто його втрачає, той втрачає свою ідентичність” [23, с. 328].

Не зважаючи на інтеграцію культурного різноманіття локальна гетерогенність культур не усувається глобалізацією, тому що спонтанно на рівні соціальної психіки спрацьовує інстинкт самозбереження. Уніфікація культури означає загибель людства, тому гетерогенність необхідно культивувати. За цих обставин природним в умовах глобалізації є зростання солідарності і, в першу чергу, на основі національної культури і релігії. На цьому рівні солідарності формується нова ідентичність, яка структурована як єдине фрактальне ціле, яке включає в себе не тільки індивідуальну самоідентифікацію, а й цілісне у відношенні до нації як повноправного члена планетарної спільноти.

В цьому контексті зростає роль історичної пам'яті, повернення до духовних джерел, національних першосмислів. Саме ці глибинні аспекти сакрального працюють на формування нинішньої ідентичності української нації. Вона, на думку Є. Донченко, повинна ґрунтуватися на єдиній ідеологічній матриці солідарності як факторі формування простору національної ідентичності. “Українському соціуму сьогодні вкрай необхідний близький його природі міф за допомогою якого можна було б повернути людям сакральне (священне) відношення до загальнонародних цінностей та інтересів” [3, с. 303].

В умовах глобалізації перед людьми постійно постає завдання відтворення сакрального рівня ідентичності за умови можливих і реальних її порушень. У цьому одне із джерел конструювання і набуття нових життєвих смислів. Має рацію С. Удовик, стверджуючи, що “західна матеріалістична цивілізація та раціональне мислення звели сакральний світ людини нанівець, а в центрі всесвіту поставили пихате ego, породивши тим самим hybris (з гр. гордия, зарозумілість) розуму. Однак події останніх десятиріч свідчать: матеріалістичні фактори – важлива, але не першорядна умова існування сучасної людини. Чим більше західна людина стає матеріально й соціально забезпеченою, тим більше вона наражається на холоднечу космосу й внутрішню порожнечу існування” [21, с. 9]. Руйнування сакрального призводить до того, що ідентичність, образно кажучи, “знекровлюється”. Процес сакралізації в сучасному суспільстві не завжди передбачає участь релігійних сил. Головним агентом сакралізації можуть бути релігія, міф й наука.

М.А. Козловець вважає, що фундаментальні перетворення, радикальні суспільні зміни в Україні кінця ХХ – початку ХХІ сторіч призвели до глибокої кризи у сфері конструювання та підтримання соціальних ідентичностей. Україна сьогодні перебуває в пошуку нової ідентичності. Виникла ситуація, коли в масовому масштабі, але на рівні індивідуальної свідомості необхідно розв'язати питання “Хто я / ми?” [6, с. 200].

Тривале бездержавне існування, глибока і багато в чому незворотна денационалізація, уніфікація та десакралізація традиційної української культури призвели до соціальної дезорієнтації, національної маргіналізації значної частини етносу. Значною мірою було вбито душу народу, відбулися деструктивні зміни в його реальній ідентичності, а українець втратив особистісно-екзистенційне сприйняття світу [2, с. 125]. Уже за роки незалежності з мапи України зникло сотні населених пунктів, десятки змінили свої назви. Тому у міжнародній практиці зміна назви географічного об'єкта є винятком. Адже для людини назва місцевості, де вона народилась, це як ще одне ім'я. Тому до перейменувань необхідно підходити виважено. Як тут не згадати чорнобильську катастрофу, її вплив на духовність, сакральність буття українців.

Як констатує М. Михальченко “сьогодні можна зробити попередній висновок про те, що макроідентичність в Україні перебуває в процесі становлення, переструктуризації, виникають нові і втрачають соціальний простір і час старі ідентифікаційні комплекси. В цілому ж ми маємо справу з позбавленою досі чітких цілей і цінностей дифузною ідентичністю, яка часто супроводжується жорстким ідеологічним протистоянням різних політичних сил, які виступають від імені окремих груп українського народу. Тривожним психологічним станом громадян (тривога про майбутнє, песимізм, відчуження від влади тощо)” [14, с. 225].

Для українського суспільства важливо зберегти свою ідентичність і водночас модернізуватися. Активний пошук ідентичності сьогодні – це процес пошуку “зручного

сховища” у світі, що стрімко глобалізується і водночас локалізується. І як будь-який процес, ідентифікація ідентичності характеризується плинністю в часі та протяжністю в просторі, здійснюється не лише на раціональному рівні, а й у формі сакрального (світського і релігійного) та профанного. Як пише М. А. Козловець, “сьогодні пошук ідентичності здійснюється не тільки на раціональному рівні, а й у формі сакрального – світського і релігійного. Комплексне дослідження феномена ідентичності дозволяє стверджувати, що він має сакральну сутність і, тим самим відмінний від інших соціальних феноменів низкою виняткових, унікальних характеристик. Сакральне виступає невід’ємним елементом формування ідентичності, адже воно зачіпає глибинні й сокровенні пласти свідомості” [7, с. 140]. Отже, національна ідентичність, як влучно зазначає Т.М. Кучера, “це сфера сакрального, де людина співвідносить себе з фундаментальними соціокультурними цінностями та смислоутворюючими чинниками буття, що викликають емоційно-психологічний відгук та почуття відповідальності перед своїм народом” [10].

У наш час здійснено “сигнатурний поворот” в аналізі святостей національної культури й етноментальності. Сакральні характеристики українства стають субстанціональними в його етнонаціональній культурі. Духовні горизонти культури знаково-символічно позначаються сигнатурами, в яких образно виявляються її глибинні сакральні сенси [12, с. 4]. Завдяки сигнатурам виявляються семантичне поле й світоглядні змісти вищих національних святостей, їх присутності не лише в метафізиці національної культури, а й в її топономії та “фізіогномії”.

Сакральні сигнатури мають не лише загальнорелігійний характер, а й набувають культурологічного змісту, образно-символічно виявляючи менталітетні принципи, духовну метафізику культурних регіонів. В сигнатурах унаочнюються, візуалізується ідейно-естетична домінанта культурної душі, світоглядно-ментальний стрижень філософії та естетосфери національної культури.

Одним з перших звернувся до аналізу сакральних сигнатур Сергій Кримський. Особливості традиційної київської культури він досліджував “під сигнатурою Софії”, тобто знакової системи архетипу “софійності” та однойменного древнього київського собору. Як зазначає С. Кримський, “Софія Київська є прикладом трансляції в Україну-Русь античної за походженням концепції софійності буття. Назва “Софія” символізувала саму премудрість світу, сотвореного Богом, і у такому розумінні є відправним пунктом становлення концепції софійності в українській культурі” [9, с. 310].

Софія Київська – втілення духовної величі українського народу. Стоїть вона, належачи як XI століттю, такою ж мірою і XXI — надзвичайне, вічне диво, символ мудрості й сили, таланту й слави. “Цей собор вже з першого дня його існування, певно, мало хто вважав за житло для бога – він сприймався як надійний притулок людського духу... А виріс він із щедрот київської землі, став її продовженням, гучним криком, її співом, мелодією, барвою. “Диво!” [4] – пише П. Загребельний. Отже, Софія Київська – це не лише мистецька споруда, але й символ духовної незламності та нескореності нашого народу.

Сьогодні Софія Київська – музей, але так само – духовний центр, “притулок людського духу”, матеріальне втілення мудрості і внутрішньої сили наших предків. Як і інші сакральні пам’ятки нашої культури, вона є лакмусовим папірцем, що показує наявність в українського народу духовності, національної пам’яті, віри та вміння прийняти, зберегти та примножити культурний спадок, а ще – невичерпним джерелом знань. Н. Нікітенко вважає, що “Софія –

це не просто породжуюча матриця та мудрість буття, це — пам'ятка, яка кличе нас до єднання. Зокрема, про це говорить буквально весь стінопис Софії. Знання – це те, чого від нас вимагає сам Господь. Тому, коли ми пізнаємо щось нове, ми наближаємося до нього. І в цьому сенсі Софія надає просто такі невичерпні можливості” [20].

М. Семенченко зазначає, що в наш час Софію Київську часто сприймають як музейний об'єкт, оминаючи увагою її сакральне значення. Як і будь-яка історична пам'ятка, Софія оточена міфами та легендами, які формувались також і за часів Радянського Союзу, коли поняття духовності та сакральності нівелювались. Бездуховність, що сьогодні панує в усіх сферах життя, є чи не найбільшим викликом сакральній функції Софії Київської та іншим духовним центрам українського народу. Вистоявши під натиском історичних перипетій, сьогодні собор тримає оборону від невігластва та духовної бідності деяких нащадків колись могутнього Стародавнього Києва. Софія як Божественна Премудрість є найвищою сигнатурою духовності українського народу.

Культуролог В.Личковах відзначає наявність у вітчизняній культурі поруч із сигнатурою Софії ще кількох сигнатур – Спаса та Богородиці. Характерно для української культури, особливо Чернігово-Сіверянського регіону, є “сигнатура Спаса”. В ті ж самі часи, коли в Києві будувався Софіївський собор, у Чернігові зводили Спасо-Преображенський. Завершений у 1036 році, на один рік раніше Софії Київської, Чернігівський Спас став символом, знаковим образом столиці Сіверської землі. Крім духовного центру для десятків поколінь чернігівців, він був і княжою усипальницею, святим місцем для багатьох чернігівських князів і духовників. Тут були спочатку поховані святі Михайло і Федір, канонізовані православною церквою після їхнього жертвовного подвигу за віру і народ. Із Спасо-Преображенським собором пов'язана також діяльність Лазаря Барановича – чернігівського архієпископа, визначного українського мислителя, поета, державного діяча. Тут проповідував святий Феодосій, нетлінні мощі якого донині охороняють старовинне місто над Десною [11, с. 58].

І це не суперечить софійності, як зазначає В.Личковах, а продовжує і доповнює її. Софія-Мудрість породжує не лише Віру, Надію та Любов, а й веде до очищення, спасіння, преображення. Чернігівський Спас символізує сподівання на краще, стремління до вдосконалення душі, до просвітлення й перетворення людини і світу. Софійний принцип мудрої організації буття В. Личковах доповнює спаським принципом рятування, воскресіння, вічної трансформації життя. Жіноче, породжуючи начало (“Софія”) універсально завершується чоловічим, захисним (“Спас”), а селянсько-хліборобський стрижень української ментальності зміцнюється лицарсько-козацьким. У такий спосіб “Спас”, як категорія духовності, стає культурологічною категорією, першообразом сіверянської культурної ментальності. Загальноукраїнські універсалії та архетипи “Дому”, “Поля”, “Храму”, “Землі”, “Неба”, “Софії” доповнюються та збагачуються чернігівським “Спасом”. Єдність сигнатур Софії і Спаса розкривають гендерну амбівалентність українства, його національної психології та культури.

Сигнатура Спаса є доміантною передусім у релігійному мистецтві. Однак образи Христа, зображення головних моментів його життя і хресного шляху, розп'яття, воскресіння та переображення притаманні не лише церковному іконопису, а зустрічаються в усій історії образотворчого мистецтва. Особливої популярності набувають сюжети Різдва, Зішестя Духа, Таємної Вечері, Голгофи, Зняття з Хреста, Вознесіння тощо. Ці моменти земного життя і

жертвовного подвигу Ісуса стають сакральними хронотопами людського життя, вимагають не лише шанування, а й внутрішнього відтворення їх вищих взірців смиренномудрія, жертвовності та любові. Відтак сигнатура Спаса визначає основні екзистенціальні топоси людського життя, організує духовний простір кеносису та метаноїї – смиренності душі й переображення свідомості.

В українському мистецтві та мистецтвознавстві існує деталізована система символів, що розгортає сигнатуру Спаса в іконописних та малярських образах. Ще у VII ст. візантійські бібліїсти нараховували до двохсот символів, які розкривають божественно-людську природу Ісуса Христа, натякаючи на таємницю його Імені та Особи. Єпископ Ст. Падевський, розробляючи класифікацію символів Христа, виокремлює 12 аспектів погляду на есенційність Ісуса, від його співвідношення з Богом-Отцем до казкових символів (Гриф, Пелікан, фенікс, Єдиноріг). Свій огляд символіки сигнатури Спаса він завершує висновком, що “символами пребагате Святе Письмо. Вони – пучки світла на загадкову особу Христа: вони допомагають збагнути Ісуса, і згодом саме Він стає Живим Коментарем усього, що містить у собі Біблія” [16, с. 109].

Сигнатура Спаса надихає і сучасних чернігівських художників Т. Дєдову, Є. Кріпа, М. Прокопюка та ін. Їхні стилізовані й часом модернізовані зображення відтворюють образи Христа, прославляють Ісуса Христа у сучасних естетичних перцепціях і контекстах. Не зважаючи на модерні графічні й колористичні засоби, легко вгадуються традиційні візантійські абрисы, іконографічні канони сакральної образності.

У Чернігові вже понад 20 років діє музей сучасного мистецтва “Пласт-Арт”. Щороку “Пласт-Арт” організовує чимало виставкових проєктів – від дебютних виставок художників до міжнародних виставок та концептуальних експозицій відомих майстрів. Крім цього, кожного року “Пласт-Арт” самостійно організовує та проводить Всеукраїнський фестиваль “Територія душі” (з 2008 р.). Художньо-естетичною домінантою фестивалю є “сигнатура Спаса”.

Отож, “Чернігівський Спас” геокультурно, духовно й сакрально-символічно є сигнатурою оборонної звитяги і духовного преображення не лише Чернігово-Сіверщини, а й всієї України.

Ще однією, на нашу думку, характерною для української культури, особливо Волинського регіону, є “сигнатура Миколая”. В українській традиційній та й сучасній культурі саме Миколай є чи не найвідомішим святим. Протягом земного життя він своєю благочестивістю, добрим християнським характером, вірою у Христа, турботою про людей заслужив повагу. Миколая зображають на іконах, гравюрах. На його честь освячують храми і запроваджують свята. Святий шанується в усьому християнському світі – і в католицькій, і православній церквах, і навіть у деяких протестантських конфесіях. Культ святого і нині свідомо та активно продукується Православною ідеологією. У православному акафісті святий називається “правилом віри та дзеркалом крутості”. Святий Миколай Мірлікійський завжди вважався і вважається у народному світогляді найпомітнішим святим, найближчим до людей.

Вважається, що святий Миколай є покровителем Луцька. Ще у Галицько-Волинському літописі під 1259 роком була описана подія, що дістала назву “Луцького чуда”: “коли Куремса стояв біля Луцька, сотворив бог чудо велике. Луцьк був неукріплений і збіглося у нього багато людей. А був холод і вода велика. І коли він, [Куремса], прийшов до Луцька,

то не міг перейти [ріку Стир]. Він хотів міст захопити, але городяни одрубали міст. Він тоді пороки поставив, намагаючись одігнати [їх], але бог чудо вчинив, і святий Іоан [Златоустий], і святий Микола [Мирлікійський]: знявся ж такий вітер, що коли порок вергав камінь, то вітер повернув каменя на них, [татар]. Вони все одно далі метали на них, [городян], і зламався силою божою порок їхній. І, не досягнувши нічого, вернулися вони в сторони свої, тобто в поле” [13, с. 418]. І це не єдина літописна згадка про св. Миколая. Після цієї знаменної події чудотворець – один із найулюбленіших святих лучан. Його зображення з’явилося на гербі міста, а перед Воротною вежею Окільного замку постала церква Святого Миколая, у якій освячувалися різні договори городян, зберігалися перші міські грамоти та стяги із зображенням цього угодника. Згадується храм у документах 1552 р.; під час великої пожежі 1627 р. він згорів. Після надання Луцьку 1432 р. магдебурзького права зображення Святого Миколая з’явилося на луцькій міській печатці, котра в той час виконувала основну функцію міського герба, тобто використовувалась як символ самоврядування.

3. Пахолок зазначає, що протягом останніх двох десятиліть на Волині відроджується шанування св. Миколая. У Луцьку на початку дев’яностих років почали зникати радянські символи, тож згадали про древню символіку, пов’язану з постаттю цього духовного покровителя та захисника “града Лучеська”. Міська влада організувала відкритий конкурс на герб Луцька. Проекти були представлені Українським геральдичним товариством, відбулося їх обговорення. 29 січня 1998 р. міська рада затвердила як герб зображення святого Миколая [17].

У 1999 році лучани офіційно обрали Миколу Чудотворця патроном свого міста. Постаць святого увічнює одну з міських площ як символ вдячності за покровительство. Авторами пам’ятника є професор Львівської художньої академії Я. Скакун та архітектор А. Бідзіля. На розгорнутій сторінці Біблії – слова: “Народився для вас Спаситель, Який є Христос Господь”. Пам’ятник заввишки чотири з половиною метра відлито з бронзи. На постаменті написано: “Покровителю і захиснику міста. Вдячні лучани”. Од місця, де встановлено пам’ятний знак, вимірюється відстань від Луцька до Києва та інших міст України і за її межами. Ярослав Скакун дотримався церковних канонів у зображенні святого, а також використав історичні свідчення. А 19 грудня у Луцьку вважають за престольне свято. Пам’ятник святителю – це місце, де відбуваються спільні Богослужіння різних релігійних конфесій, де просять благословення наречені, де вшановують нагородами. У Луцьку 19 грудня відзначають не лише релігійне свято. Це ще й своєрідний День міста.

Слід зазначити, що у 1991–1997 рр. за проектом лучанина, заслуженого архітектора України А. Бідзілі на кошти української діаспори провадилося будівництво церкви Святителя Миколая в обласному центрі (на розі проспектів Відродження та Соборності). Хрестоподібний храм завершується восьмигранним барабаном із банею у формах українського бароко. Освячення відбулося 19 грудня 1999 р. Сьогодні триває подальше спорудження храмового комплексу.

У бібліотеці Волинського національного університету ім. Лесі Українки 19 грудня 2002 р. відкрито постійно діючу виставку репродукцій ікон різних століть і художніх шкіл із зображенням св. Миколая. Так молодь долучається до святинь. Образ Божого угодника втілено у роботах сучасних художників. Наприклад, лучанин В. Жупанюк 2002 року намалював картину “Святий Миколай – покровитель Луцька”.

Отож, на нашу думку, Волинський регіон перебуває під “сигнатурою Миколая”. Постаць св. Миколая впродовж віків була і залишається знаковою для українців, волинян. Сигнатура

Миколая Чудотворця є уособленням найголовніших християнських цінностей: милосердя, добра, співчуття, любові до ближнього.

Духовний простір Галичини знаходиться, умовно кажучи, “під сигнатурою Юрія”. За різними історичними джерелами Святий Юрій – мученик і воїн, патрон візантійських імператорів, а пізніше українських князів. Згодом він став покровителем України, Київської області (тому зображений на прапорі та гербі Київщини) і патроном головної святині Галичини та Львова – собору святого Юра, опікуном Пласту, а з 2003 року охоронцем Львова.

Культові святого, як своєму патрону, сприяв князь Юрій Львович. З Юрієм Львовичем пов’язують заснування на початку XIV ст. у Львові – тогочасній столиці Галицько-Волинської держави – святоюрського монастиря. Першу дерев’яну церкву Св. Юра спалив (1340) король Казимир III та вивіз до Кракова коштовності. Ігумен Єфримій і князь Любарт відбудували церкву. Новий храм розпочали мурувати 1363 р. Він простояв три століття, а будова тривала 74 роки. Існує гіпотеза, що найстаріша частина храму була ротондою, до якої добудували новий храм, що має підтверджувати панорама Львова А. Гогенберга (1618). Навколо храму єпископ Балабан (XVII ст.) збудував ряд житлових споруд, названих Балабанівським двором. Монастир зазнав поважних ушкоджень від турків (1672). Печеру, завдяки якій виник монастир, замурували біля 1765 р. Новий етап на Святоюрській горі настав після 1744 р. Старий храм вдалось розібрати з величезними зусиллями, що затримало початок роботи над новою будівлею церкви, яку зараз вважають перлиною львівського бароко. Будівництво завершили 1764 р., а оздоблення до 1772 р. Пізніше ансамбль доповнили митрополічим палацом, капітульними будинками, зведення яких завершили у XIX ст. Окрасою собору є кінна композиція “Юрій Змієборець”, статуї єпископів, що символізують Східну і Західну Церкви, виконані талановитим скульптором І.Пінзелем [5, с. 110]. У кіоті – цінна реліквія – ікона Богородиці Теребовлянської (XVII ст.) У підземельній частині собору розташована крипта, де знаходяться саркофаги ієрархів УГКЦ. У 1996 р. реконструйовано інтер’єр собору. Собор Святого Юра – святиня, яка є мостом єднання великих надбань християнської духовності і культури двох її гілок: візантійського Сходу і латинського Заходу. Храм Св. Юра є духовним осередком не лише Львова, а й усієї Галичини.

У місті крім собору святого Юра, збудованого на площі святого Юра, є церква святого Георгія УПЦ (МП) на вулиці Короленка та новий храм святого Георгія УПЦ (КП) на Чернівецькій. Слід зазначити, що у нашому місті є пам’ятник святому Юрію Змієборцю. Споруджений архітектором О. Яремою, скульпторами А. Сухорським та А. Сухорським, конструкторами З. Бліхарським та Б. Ониськівим, монумент розташований на площі перед сучасною спорудою Міністерства внутрішніх справ України і відзначає пам’ять усіх загиблих в боротьбі із злочинністю.

Образ Св. Юрія тлумачиться як образ поборника добра й заступника нужденних і посідає чільне місце в сучасному іконописному мистецтві. У Львові з 2010 року розпочала свою діяльність Галерея сучасного сакрального мистецтва Iconart. Її метою є зближення сучасного мистецтва та християнської духовності, переосмислення традицій у сьогоднішньому культурному контексті, а також створення можливості нового розвитку церковного мистецтва. Серед львівських сучасних художників, що звертаються до образу Св. Юрія Змієборця слід відзначити Л.Яцків, Д.Мовчан, К. Маркович, О.Ковтун, О.Кравченко, У.Нищук-Борисяк та ін.

Історик та львовознавець П. Радковець зазначає, що насправді жоден науковець чи серйозний дослідник міста в жодному джерелі не знайшов підтвердження, що Юрій Змієборець – однозначний покровитель Львова, бо це сучасна вигадка... П.Радковець вважає, що список захисників нашого міста дуже довгий, його формування є справою теологів, дослідників... Тож не може бути однозначної відповіді, хто є патроном Львова. Проте найдавніших визначити легше: ними є святий Миколай, Іван Хреститель та свята Параскевія.

Як зазначає відомий історик та львовознавець Ілько Лемко, “більшість міст мають, так би мовити, сталих покровителів ще від древніх часів. Лише Львів змінював своїх патронів як рукавички. В середньовіччі шанував багатьох святих (загалом близько десятка). Але покровителями міста був святий Рог та святий Станіслав Костка. Позаяк у ті часи Львову найбільше докучали епідемії й пожежі, то перший із них опікувався охороною здоров'я містян, а другий протипожежною безпекою. Коли до нашого міста прийшла австрійська влада, імператриця Марія-Терезія призначила для Галичини та Львова нового патрона – Архистратига Михаїла. Вочевидь, “старі” святі не відповідали новим політичним критеріям... За радянських часів з'явився новий покровитель Львова – Ленін” [25]. Дванадцять років української незалежності Львів не мав свого покровителя, бо всі “колишні” не відповідали новій політичній ситуації. І ось нарешті у 2003 році львівська міська рада призначила нового патрона для міста – святого Юрія. Раніше він був локальним святим, опікуном лише однієї святоюрської парафії, потім став опікуном всього міста.

Святий Юрій – покровителем воїнів, захисників вітчизни, оборонців правди. Отож, цілком логічно, що волелюбне та відважне місто Лева перебуває під його опікою, що надихає нас бути сильними духом, вірити в перемогу добра над злом, мужньо захищати не лише своє місто, а й усю країну, вести за собою.

Таким чином, структура сакральнo-духовного простору української культури, її духовні обереги, сигнатури репрезентують сакральну сферу національної ідентичності. Історія української культури просякнута сакральними сигнатурами — знаково-смысловими системами, що символізують смислові константи духовної культури українського народу. Українська образотворчість розгортається під сигнатурами: Софії (Божественної премудрості), Спаса (спасителя, рятівника), св. Миколи Мірлікійського (чудотворця, визволителя), св. Юрія (захисника, оборонця правди) тощо. Вони мають не лише самобутній, неповторний культурний зміст та форму, а й власну духовну територію, де утверджують і виявляють традиційні цінності метафізики культури, упорядковуючи етнокультурний Космос, зокрема, Київ перебуває під Сигнатурою Софії, Чернігів – під Сигнатурою Спаса, Луцьк – під Сигнатурою Миколая, Львів – під Сигнатурою Юрія.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Власевич-Хоркава Т. Сакральні сигнатури української культури / Т. Власевич-Хоркава // Тези звітної наукової конференції філософського факультету ; відп. за випуск В. Мельник. – Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2014. – С. 82–86.
2. Дзюба І. Україна у пошуках нової ідентичності: Ст., виступи, інтерв'ю, памфлети / І. Дзюба; [Вступ. слово М. В. Поповича]. – К. : Україна, 2006. – С. 125–158.

3. Донченко Е. Фрактальная психология: доглубинные основания индивидуальной и социетальной жизни / Е. Донченко. – К. : Знання, 2005. – 323 с.
4. Загребельний П. Диво [Електронний ресурс] / П. Загребельний. – Режим доступу: http://ukrlit.org/Zahrebelnyi_Pavlo_Arhyrovych/dyvo/65/
5. Качор І., Качор Л. Марево давнього Львова / І. Качор, Л. Качор. – Львів : Априорі, 2009. – 164 с.
6. Козловець М. Глобалізований світ як супермаркет нестабільних ідентичностей / М. Козловець // Наукові записки [Національного університету “Острозька академія”]. Сер. : Культурологія. – 2009. – Вип. 4. – С. 191–202.
7. Козловець М. Ідентичність: сакральне та профане / М. Козловець // Філософська думка. – 2008. – № 4. – С. 136–149.
8. Козловець М. Феномен національної ідентичності: виклики глобалізації [Текст] : монографія / М. Козловець ; Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. - Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2009. – 558 с.
9. Кримський С. Архетипи української культури / С. Кримський // Під Сигнатурою Софії. – К. : Вид.дім “Києво-Могилянська академія”, 2008. – С.301–318.
10. Кучера Т. Національна ідентичність як суспільна цінність [Електронний ресурс] / Т. Кучера. – Режим доступу: http://www.rusnauka.com/2_KAND_2012/Philosophia/2_99339.doc.htm
11. Личковах В. Під сигнатурою Спаса: Сіверянська культурологічна регіоніка / В. Личковах // Вісник Чернігів. пед. університету. Серія: Філосо. науки. – Чернігів, 2002. – Вип. 14 – С. 58–62.
12. Личковах В. Сигнатура Богородиці в духовній культурі як “покрова” національної єдності України / В.Личковах // Філософія етнокультури та наукові стратегії збереження національної єдності України: Зб. наук. статей. – Чернігів, 2007. – С. 3–7.
13. Літопис руський / пер. з давньорус. Л. Махновець ; відп. ред. О. Мишанич. – К. : Дніпро, 1989. – 591 с.
14. Михальченко М. Украинское общество: трансформация, модернизация или лимитроф Европы? / М. Михальченко. – К. : Институт социологии НАНУ, 2001. – 440 с.
15. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р.Отто ; [Пер.с нем. яз. А.М. Буткевич]. – СПб. : АНО “Узд-во С.-Петербур. Ун-та”, 2008. – 272 с.
16. Падевський С. Символи Христа / С. Падевський. – Львів : Добра книжка, 2001. – 110 с.
17. Пахолок З. Повернення. На Волині відновлюється шанування святого Миколая [Електронний ресурс] / З. Пахолок. – Режим доступу: <http://www.pravoslavia.volyn.ua/gazeta/stattja/?newsid=795>
18. Подольська Є. Культурологія : навчальний посібник : вид 2-ге, перероб. та доп. / Є. Подольська, В. Лихвар, К. Іванова. – Київ : Центр навчальної літератури, 2005. – 392 с.
19. Сакральное // Новая философская энциклопедия: В четырех томах / Под ред. М. С. Ковалева и др. – Т.3. – М. : “Мысль”, 2001. – С. 482.
20. Семенченко М. Зберегти Софію... і софійність буття [Електронний ресурс] / М. Семенченко. – Режим доступу: <http://www.day.kiev.ua/uk/article/panorama-dnya/zberegti-sofiyu-i-sofiynist-buttya>

21. Удовик С. Передмова від видавця / С. Удовик // Роже Каюа. Людина та сакральне. Пер. з фр. – К. : “Ваклер”, 2003. – С. 9.
22. Філософський енциклопедичний словник / Голова редколегії В.І.Шинкарук. – К. : Абрис, 2002. – 742 с.
23. Хюбнер К. Истина мифа / К.Хюбнер ; [пер. с нем. И.Т. Касавина]. – М.: Республика, 1996. – 448 с.
24. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде; [Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К.Гарбовского]. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
25. Ященко І. Хто вони – захисники та охоронці Львова? [Електронний ресурс] / І.Ященко. – Режим доступу: <http://www.lvivpost.net/lvivnews/n/25013>

SACRAL SIGNATURES OF UKRAINIAN MENTALITY AS REPRESENTANTS OF NATIONAL IDENTITY

Tetiana Vlasevych

*Ivan Franko National of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
tanyavla7@gmail.com*

Signatures that form spiritual space of the Ukrainian culture, that representation the sacral sphere of national identity are distinguished in the article. It is stated that all history of the Ukrainian culture is permeated with sacral signatures. It is emphasized, that the ideological-aesthetic dominant of the soul of culture, ideological and mental core of philosophy and aesthetic sphere of the Ukrainian national culture is represented, is visualized in the sacral signatures of St. Sophia, St. Saviour, St. Nicholas, St. George and others like that. It is found, that they have not only original, unique cultural content and form but also own spiritual territory, where they assert and show the traditional values of metaphysics of culture, putting in order ethnocultural Space.

The features of the traditional culture of Kiev “under the signature of Sophia”, that is a sign system archetype “Sophian” and the eponymous ancient Cathedral in Kiev are investigated. Spiritual metaphysics of Kyiv, him a cultural landscape and toponymy submit to the single spiritual center. There is a sacral sign of temple of St. Sophia as to the symbol of wisdom, “Sophian” of spiritual life of the capital of Ukraine in her history and eschatology prospect. In fact Sophia - “divine wisdom” – symbolizes in Kyiv conciliar place in the heart of the people from the time of Yaroslav the Wise to our days. And “under the signature of Sophia” is all architectural and spiritual space in Kyiv, the structure and content of the Ukrainian mentality.

The signature of Savior is characteristic of Ukrainian culture, especially Chernihiv-Siversky region is analyzed. At the same time, when Kiev was built Cathedral of Sophia in Chernihiv erected Cathedral of Saviour and Transfiguration. Completed in 1036, one year before Cathedral of Sophia, Chernihiv became a symbol of Christ, iconic image of the capital Seversk land. And it is not contrary to wisdom, and continues and complements it. Sophia-Wisdom creates not only faith, hope and love, and purification leads to salvation, transformation. Saviour symbolizes the hope for better aspiration to improvement soul to enlightenment and transformation of man and the world. Women, generating principle (“Sophia”) completed universally male, protective (“Savior”). Thus the “Savior” as a category of spirituality is culturological category prototype Siversky cultural mentality. Unity signature Sofia and Savior reveal gender ambivalence of the

Ukrainian nation, its national psychology and culture. “Chernihiv Saviour“ geo-cultural, spiritual and sacred is signature defense and spiritual transformation not only Chernigov-Sivershchyna, but the whole Ukraine.

It is established that the Volyn region “under signature of St.Nicholas”. As Ukrainian traditional and modern culture is Nicholas is probably the most famous saint. During his earthly life he is pious, good Christian character, faith in Christ, care about people deserve respect. Nicholas depict on the icons, engravings. In his honor, sanctify temples and establish the holiday. Saint revered throughout the Christian world. The cult of the saint and is now consciously and actively produced Orthodox ideology. St. Nicholas of Myra has always been considered the most prominent in the national outlook saints and closest to the people. It is believed that St. Nicholas is the patron saint of Lutsk. The figure of saint crown one of municipal areas as a symbol of gratitude for the patronage. St. Nicholas for centuries has been and remains a landmark for the Ukrainian. Signature Nicholas is the embodiment of the most important Christian values: compassion, kindness, love of neighbor.

It is discovered that spiritual space of Galicia is, relatively speaking, “under the signature of St. George”. According to various historical sources St.George - martyr and warrior, patron of the Byzantine emperors and later Ukrainian princes. He later became the patron saint of Ukraine, Kyiv region (as depicted on the emblem and flag of Kyiv region) and a cartridge main sanctuary of Galicia and the city of Lviv – the Cathedral of St. George, and in 2003 the guard the city of Lviv. Saint George – the patron saint of soldiers, Defenders, defenders of truth. Therefore, it is logical that the freedom and courage the Lion City is under his care, that inspires us to be strong in spirit, believe in the victory of good over evil, courageously defend not only their city, but the whole country.

Keywords: national identity, sacral, signature, sacral signature, Ukrainian mentality.

Стаття на дійшла до редколегії 05.09.2016

Прийнята до друку 12.09.2016

УДК 398:7.046+257.2+225.2]:(=161.2+520)

РОЛЬ ЕКОФІЛЬНОГО ЧИННИКА В ТРАДИЦІЙНИХ РЕЛІГІЙНО-МІФОЛОГІЧНИХ УЯВЛЕННЯХ ЯПОНЦІВ ТА УКРАЇНЦІВ: ПОРІВНЯЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА

Анастасія Мартинюк

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
nastia_martyniuk@mail.ru*

Окреслено процес зародження та становлення екофільного світогляду на традиційному етапі розвитку японського та українського суспільств з огляду на еволюцію давніх вірувань (анімаїзму, анімізму, тотемізму, політеїзму (на прикладі синтоїзму та язичництва)). Виявлено схожість екофільного світогляду японців та українців у традиційних релігійно-міфологічних уявленнях та розкрито його функціонально-символічний зміст у системі взаємовідносин “людина–природа–суспільство” на побутовому та сакральному рівнях буття (в землеробсько-господарських роботах; в спостереженнях за природою; в народній медицині; у звичаєво-обрядових діях).

Ключові слова: екофільний світогляд, традиційна культура, релігійно-міфологічні уявлення, вірування, природа, народ.

На сучасному етапі актуальність цієї теми зумовлена стрімким процесом глобалізації, який породжує суперечливі тенденції всесвітнього масштабу. З одного боку, сприяючи уніфікації, створює єдиний інформаційний простір, модернізує всі сфери людського життя будь-якого суспільства, зокрема і японського, і українського, а з іншого, – супроводжується такими похідними процесами, як взаємодія, запозичення та взаємообмін. Ці процеси, на перший погляд, наповнені лише позитивним змістом, наприклад, сприяють “зближенню” культур, активній “комунікації” між ними та ін. Водночас можуть проявляти себе і з негативного боку: призводити до напруження та конфліктів під час міжособистісних, міжнетичних, міжнаціональних та міжконфесійних “зіткнень”, що зумовлюються зміщенням на другий план національних історичних здобутків, ускладненням зв’язків між соціальними суб’єктами, утисками їхньої самобутності. Амбівалентність впливу глобалізації простежуємо не лише у взаємовідносинах між соціальними суб’єктами, але і між ними та природою, оскільки науково-технічний прогрес часто сприяє утвердженню антропоцентричного екологічного світогляду, що провокує екологічні кризи.

У наш час багато науковців щоразу частіше звертаються до культурної спадщини, ціннісного ядра, будь-якого народу. Великою мірою це стосується культур японського та українського народів, в яких можна простежити багато спільного. Звернення до міфів, звичаїв, традицій, фольклору цих народів дає змогу знайти цінні міркування задля вирішення глобальних проблем соціальної дійсності у ХХІ ст., пробудження національної свідомості,

активізації інтересу до історичної пам'яті, поширення екофільного світогляду з орієнтацією на досвід гармонійних відносин минулих поколінь із природним світом тощо. Водночас дослідження екофільного чинника в системі традиційних релігійно-міфологічних уявлень японців та українців не набуло достатнього поширення. Вважаємо, що для філософії та культурології така тема має вагоме значення, оскільки апелює до пошуків механізмів його відтворення, трансляції та збереження в сучасних японському та українському суспільствах.

Цю проблему розглядали та розглядають як науковці, які досліджували та досліджують релігійно-міфологічні уявлення в традиційній японській культурі, так і науковці, які досліджували та досліджують релігійно-міфологічні уявлення в традиційній українській культурі: Т. Григор'єва "Красою Японії народжений" [5], С. Маркар'ян, Е. Молоднякова "Свята в Японії. Звичаї, обряди, соціальні функції" [10], І. Нечуй-Левицький "Світогляд українського народу. Ескіз української міфології" [11], О. Воропай "Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис" [4], О. Дарморіз "Міфологія: навчальний посібник" [6], М. Умебаясі "Спільні і відмінні риси в календарних святах українців та японців" [15] та ін. Однак філософсько-культурологічне дослідження традиційних екофільних релігійно-міфологічних уявлень японців та українців відкриває ще багато питань для вивчення.

Стаття має на меті окреслити схожість екофільного світогляду, простеженого в японській та українській культурах на основі традиційних релігійно-міфологічних уявлень. Своєю чергою, визначена мета зумовлює постановку та розв'язання таких дослідницьких завдань: з'ясувати роль релігійно-міфологічних уявлень як структуруючого елементу на традиційному етапі розвитку японського та українського суспільства; розкрити функціонально-символічний зміст екофільного світогляду японців та українців у традиційних релігійно-міфологічних уявленнях у системі взаємовідносин "людина-природа-суспільство" на побутовому та сакральному рівнях буття.

Міфологічний світогляд, що сягає своїм корінням глибокої давнини, є міцним підґрунтям будь-якої національної культури. Однак із плином часу, підпадаючи під вплив різноманітних чинників, тих чи тих соціально-історичних реалій, він змінює першопочаткову синкретичну сутність, диференціює свою структуру, породжує різноманітні форми культурної предметності (обрядовості, фольклору, декоративно-прикладного мистецтва, архітектури тощо). На нашу думку, міфологічний світогляд найкраще репрезентований на традиційному етапі розвитку будь-якого суспільства. Вважаємо, що цей період історії людства позначений такими ознаками, як: переважання колективного начала над індивідуальним, підпорядкування індивіда соціуму; консервативність, ієрархічність соціальних відносин (висока значущість авторитета – старшого покоління), патріархальність; суспільна регуляція на підставі традицій, ритуалів, обрядів, звичаїв; релігійно-міфологічна основа світогляду; органічне співіснування сакрального та повсякденного, людини і природи; екофільність та ін.

Варто зазначити, що як для японського, так і для українського суспільства перебування на традиційному етапі дало змогу виробити фундамент для подальшого розвитку. Вважаємо, що екофільний світогляд – сукупність оцінок, поглядів та образних уявлень, що передбачає дбайливе ставлення людини (суспільства) до природи та ґрунтується на усвідомленому нерозривному взаємозв'язку між ними, що зародився в лоні землеробського способу життя та первісних форм релігійно-міфологічних уявлень, особливо з осягненням простору як однієї з форм міфологічного світосприйняття. Екофільний світогляд є тою вузловою

особливістю, що визначає схожість цих двох народів. Тому в контексті цієї теми вважаємо за доцільне проводити компаративний аналіз екофільності на основі традиційних релігійно-міфологічних уявлень, пов'язаних саме з простором, двох зазначених вище культур.

Дослідники сходяться на думці, що на традиційному етапі релігійно-міфологічні уявлення будь-якого суспільства за своєю суттю не є статичними. Причина, що зумовлює трансформації в них, – динамічний розвиток індивідуальної, а водночас і суспільної людської свідомості. Зазначимо, що в наукових колах не існує загальної чіткої хронології давніх релігійних вірувань, оскільки вони, залежно від регіонів, мають велику розбіжність у появі та реалізації. Однак умовно виділяють такі етапи еволюції давніх релігійних вірувань:

- аніматизм характеризується вірою в безособову силу, що розлита у світі;

- фетишизм характеризується наділенням деяких предметів неживої природи чуттєво-надчуттєвими якостями;

- анімізм характеризується вірою в те, що всі природні явища наділені душею; тотемізм характеризується уявленнями про надприродні кровні зв'язки даного роду чи племені з певним видом рослин, тварин та ін.; магія характеризується вірою в здатність людини шляхом використання різних чаклунських дійств впливати на навколишній світ тощо.

- політеїзм характеризується вірою в багатьох індивідуальних богів, зазвичай зібраних у пантеон [8].

Нижче на прикладі традиційних культур японців та українців детальніше розглянемо аніматизм, анімізм, тотемізм та політеїзм (а саме: синтоїзм та язичництво), оскільки, на нашу думку, саме вони містять у собі яскраво виражені екофільні уявлення.

Природу з прадавніх часів японці та українці сприймали могутнішою за людей, непередбачуваною та таємничою. Природні явища та живі істоти часом настільки вражали та дивували, що збуджували їхню уяву. Своєю чергою, сприйняття, отримане або в процесі спостереження, або під час практичної діяльності, та кероване, як звичайно, не раціо, а емоціями, наштовхувало на думку, що в природі криється невідома сила, яку необхідно пізнати (в цьому випадку простежуємо аніматизм). Проте подальший тісний контакт із живою та неживою природою сприяв не лише їхньому “освоєнню” в навколишньому просторі, збагаченню життєво-практичного досвіду, але і формуванню анімістичного світогляду, який згодом перебрав на себе функції “внутрішнього сумління” людей, “закликаючи” їх обмірковувати кожен крок, остерігатися кари природи у вигляді різноманітних стихійних явищ у разі неналежної поведінки щодо неї.

Відомо, що японці та українці – це переважно землеробські народи. Цікаво те, що якщо головною сільськогосподарською культурою для японців завжди був і залишається рис, то для українців – пшениця або жито залежно від специфіки природно-географічних умов країн [15, с. 34]. Натомість, незважаючи на те, що ці сільськогосподарські культури різні, їх об'єднувала одна особливість – вони обидві символізували життя та сприймалися цими народами як дар. Звідси бере пояснення і шана, яку японці та українці завжди виражали землі – безцінному джерелу прожитку [5, с. 170]. Простежуючи подібність природного циклу землі з біологічним життєвим циклом людей, японці та українці вважали, що й вона здатна до “народження”. Проте варто наголосити на відмінності уявлень: якщо в японців земля була переважно уособленням батька (чоловічого початку), то в українців – матері (жіночого початку) [13; 16]. Через це, наприклад, український народ найсильнішою клятвою вважав клятву землею та вірив у те, що бити по землі якимось предметом – все одно, що бити свою рідну матір [2].

Постійно поглиблюючи свої знання в господарських заняттях, японці та українці, щоразу частіше переконували себе в тому, що врожай або неврожай (результат “народження” землі) не лише залежав від її природних особливостей, а саме: родючості або неродючості, та ефективної селянської праці, але й від прихильності або неприхильності надприродних сил (добрих і злих), що безпосередньо керували природними умовами, до дій людей [5, с. 177]. Варто ще раз наголосити, що на архаїчному етапі розвитку міфологічної свідомості такими силами, як звичайно, були різноманітні душі або духи, яких людська фантазія наділяла і безособовим, і антропоморфним, і міксантропічним виглядом. Наприклад, згідно із синтоїзмом – національною релігією японців, – світ пронизаний божествами-“камі” – духами природи (рік, гір, лісу, грому та ін.) та душами предків (яп. “удзігами”), одушевлені і речі, і слова, немає непрохідної межі між людьми і богами, між тими, хто живе, і тими, хто вже пішов із життя. Через це японський народ вірив у те, що небезпечно кидати слова на вітер, оскільки слово та справа нерозривні [4, с. 32–33]. Язичництво теж зумовило віру давніх українців в єдність двох світів – реального та потойбічного або надприродного, в існування численних істот-духів, які перебували всюди: в полях (полудниці та ін.), у водах (водяник, русалки та ін.), в лісах (лісовики, мавки та ін.) тощо та могли як допомагати людям, так і шкодити їм [5, с. 174–175].

Бажання японців та українців пізнати навколишній світ поширювалось зазвичай не лише на освоєний простір, але й на недосяжний, небесний. Спостерігаючи за рухом небесних світил, вони вважали, що зірки, як і люди, утворюють певні угруповання завдяки організованому управлінню “господарів” – сонця та місяця, – а тому небесний світ, на їхню думку, скоріш за все, влаштовувався за аналогією із земним – давнім суспільним устроєм. Недарма, наприклад, ці два народи для легшого пояснення походження та принципів функціонування природних явищ, а водночас і життя самих людей у цьому світі, переносили із землі на небо форму сімейного побуту.

До речі, екофільні відносини існували в японців та українців і з тваринним світом. Тісний контакт людей із тваринами сприяв тому, що згодом деякі звірі почали піддаватися прирученню, як наслідок, ставали або просто домашньою худобою, яку використовували в господарстві, або захисниками роду чи племені – тотемами, яких не можна було вбивати [6]. Варто наголосити, що персоніфікація тварин як така наповнила зооморфні тотемістичні вірування цих двох народів глибшим смисловим навантаженням, що надалі дало змогу оформитися в зрілий культ. Як приклад, можемо назвати ряджених, що існували в обрядово-святковому комплексі всіх сезонів, особливо під час активізації землеробських робіт, які для ігор у виставах за певних дійових осіб (міфічних героїв, духів, тварин, рослин та ін.) та подібності на них вдягалися у спеціальні костюми та маски. На нашу думку, цей символічний акт можна тлумачити як єдність людини з природним та надприродним світом. Знову ж таки, залежно від природно-географічних особливостей, у японців та українців були свої “символічні” тварини. Японський народ, наприклад, виділяв 3-поміж тварин (як диких, так і домашніх) таких: оленя (символ достатку, родючості), коня (символ життєвої сили), журавля та черепаха (символи мудрості, довголіття), собаку (символ захисту, вірності господарям) та ін. [14]. Український народ, своєю чергою, надавав перевагу домашнім тваринам, а саме: козі (символ врожаю), корові та бику (символи творення), півню (символ-оберіг від нечистої сили), собаці (символ захисту, вірності господарям) та ін. [6].

Уже на класичному етапі розвитку міфологічної свідомості відбулись якісні зміни: першопочаткова віра в безліч духів та душ, що перебували в природі, тісно співіснуючи

з людьми, поступилася місцем більш зрілій вірі в певні божества. Японці та українці згодом наділили божеств не лише антропоморфним виглядом, але й людськими якостями, перенесли способи організації людського суспільства на небо, запровадили ієрархію серед них та закріпили за кожним чітко визначену функцію керування чимось (сонцем, місяцем, вітром, рослинністю та ін.), тим самим, зробивши їх могутнішими за духів та душ. Проте, оскільки цим двом народам був властивий переважно землеробський тип господарювання, найбільшою шанною серед них користувалися божества, що тісно пов'язувалися із сільськогосподарським культом: у Японії (богиня сонця – Аматарасу, бог поля – Та-но Камі, бог води – Суйдзін, богиня рису та злакових культур – Інарі, бог вітру – Фудзін та ін.), в Україні (богиня сонця – красна панна або бог сонця – Дажбог, бог рослинності та родючої сили – Симаргл, богиня вологи – Мокоша, бог вітрів – Стрибог та ін. [5, с. 178; 7; 10; 11]. Саме тому, наприклад, японцям та українцям важливо було постійно здобувати їхню прихильність, умилюючи духів та божеств виконанням різноманітних обрядів [5, с. 177].

Вважаємо за доцільне зазначити, що саме в образі Світового Дерева найкраще відображено екофільні уявлення японців та українців. Уособлюючи собою модель Усесвіту, яка мала тріадичну вертикальну структуру (складалася з трьох світів) за аналогією із будовою самого дерева, де нижня його частина (коріння) символізувала підземний потойбічний світ, середня (стовбур) – світ людей, а верхня (крона) – небесний божественний світ, цей образ тривалий час слугував людям еталоном упорядкованості світу, оскільки за його допомогою кожна жива та нежива істота зайняла чітко визначене місце у світоустрої: змії, жаби, водоплавні птахи, тварини, надприродні злі сили, грішники – в нижньому ярусі дерева, люди та великі тварини – в середньому, а комахи, птахи, божества, праведники – у верхньому.

Власне, надання вагомого значення дереву серед інших видів рослинності давніми народами, зокрема японцями та українцями, було не безпідставним: через устремління до небес воно вражало людей своєю могутністю, через перевагу над людиною за тривалістю життя – своїм довголіттям, через природний цикл народження, цвітіння, відмирання – схожістю з біологічним циклом людини, через зв'язність коріння, стовбура, гілок – схожістю із генеалогічним деревом людського роду тощо [5, с. 170; 12]. До того ж, залежно від специфіки природно-географічних умов проживання, соціально-історичних та культурних особливостей у кожного давнього народу були свої священні дерева, які інколи навіть ставали тотемами – захисниками роду чи племені. Наприклад, японці до священних дерев зараховували сакуру (символ швидкоплинності життя), сосну (символ довголіття), клен (символ життєвої мудрості), вербу (символ чистоти, жіночності), сливу (символ сили, шляхетності, пробудження природи) та ін., натомість українці – дуб (символ мудрості, довголіття), калину (символ життя, роду), вербу (символ чистоти, жіночності), вишню (символ плодючості, продовження роду), явір (символ здоров'я, сили, молодості), липу (символ краси, щастя) та ін. [1, с. 633–635; 9, с. 26–28].

Відкриття властивостей зелені ці два народи переконало в тому, що її загалом можна використовувати як оберіг у різноманітних обрядах задля зміцнення здоров'я, оберігання себе, рідних та господарства від лиха, яке могло заподіяти злі надприродні сили, забезпечення хорошого врожаю тощо [12]. Наприклад, японці використовували листя ірису та хризантеми у психотерапевтичних та лікувальних цілях. Кидаючи їх у воду для обмивання або в чашки зі саке для вживання, японський народ вірив, що регулярне проведення таких обрядів

сприятиме довголіттю, а тому запобіжить хворобам та нещастю [10]. Натомість в українців існувало повір'я, що зібрані в певні дні, особливо в ніч на Івана Купала, трави та рослини (лопух, чебрець, ведмеже вухо та ін.) мають велику цілющу та лікувальну силу, адже саме тоді відбувається активізація надприродних сил [3; 6]. Своєю чергою, особливістю японського свята Танго-но секку (свято хлопчиків) було та є і зараз прикрашання гілками татарського зілля та полину входів до осель, щоб прикликати здоров'я, життєву силу та благополуччя для роду або громади. Щодо українців, то схожої традиції прикрашання гілками осики, травами чебрецю, полином, татарським зіллям та ін. воріт, осель, хлівів для відлякування нечистих сил дотримувалися та дотримуються і зараз напередодні свята Святої Трійці [15, с. 38].

Варто наголосити, що традиційний екофільний релігійно-міфологічний світогляд із накопиченням людських знань та багатого життєвого досвіду все частіше відходив на другий план, щоразу поступаючись місцем раціональному осягненню дійсності, яке в ХХ ст. породило механістичний підхід до розуміння природи як об'єкта та людини як суб'єкта, а отже, посприяло утвердженню дегуманізації. Наприклад, зрощення культури з економікою призвело до послаблення моральності через загострення антропоцентричної парадигми, конкуренцію країн, народів, у погоні передусім за лідерством на політичній світовій арені, за матеріальним достатком та пошуком комфорту. Вважаємо, що критичною точкою у відносинах людини з природою стала жажлива техногенна катастрофа в Україні на ЧАЕС 26 квітня 1986 року, що суттєво порушила екологічний баланс Землі. Проте яким би кардинальним не був перелом у свідомостях людей, що все ж таки зорієнтував їхні інтереси в бік практичного вирішення екологічних проблем, техногенна катастрофа в Японії на АЕС Фукусіма-1 11 березня 2011 року ще раз нагадала людству, що екологічна актуальність має бути постійно на порядку денному. На нашу думку, апеляція до традиційного співіснування наших предків із природним світом є необхідною, тому що це є один з ефективних способів пробудження в людях сучасного ХХІ ст. насамперед бажання збереження екосистеми Землі не так для майбутніх поколінь людей, як для процвітання біорозмаїття як такого. Варто зазначити, що зрушення вже відбуваються. На сьогодні екологічне питання активно розглядають як на локальному, так і на міжнародному рівнях. Країни проводять ґрунтовні роботи у сфері охорони та збереження природи, органічно поєднуючи власні культурні традиції з екологічним досвідом сусідів.

Отже, підсумовуючи сказане вище, окреслено схожість екофільного світогляду між традиційними японською та українською культурами: в релігійно-міфологічних уявленнях (на прикладі аніматизму, анімізму, тотемізму, політеїзму (а саме: синтоїзму та язичництва)), на побутовому та сакральному рівнях життєдіяльності; з'ясовано роль релігійно-міфологічних уявлень як структуруючого елемента на традиційному етапі розвитку японського та українського суспільства.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Бриняк О. Рослинна символіка християнної поезії українців / О. Бриняк // Народознавчі зошити. – 2015. – Вип. 3. – С. 632–638. – Режим доступу: <http://nz.ethnology.lviv.ua/archiv/2015-3/10.pdf>.

2. Булашев Г. О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах і віруваннях. Космогонічні українські народні погляди та вірування [Електронний ресурс] / Г. О. Булашев. – Режим доступу: <http://coollib.com/b/216965/read>.
3. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис: В П т. – Т.ІІ [Електронний ресурс] / О. Воропай. – Режим доступу: https://svit.in.ua/kny/voropaj/znn_t2.pdf.
4. Григорьева Т. П. Красотой Японии рождённый / Т. П. Григорьева. – М.: Искусство, 1993. – 464 с.
5. Дарморіз О. В. Міфологія: навч. посібник / О. В. Дарморіз. – Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2010. – 248 с.
6. Іларіон митрополит. Дохристиянські вірування українського народу [Електронний ресурс] / митрополит Іларіон. – Режим доступу: http://risu.org.ua/php_uploads/files/articles/ArticleFiles_50869_mytrllarion_Doxrystyjanski-viruvannia.pdf.
7. Ильина Л. Японская мифология. Энциклопедия [Електронний ресурс] / Л. Ильина. – Режим доступу: <http://www.e-reading.club/book.php?book=142687>.
8. Колодний А. М. Основи релігієзнавства: курс лекцій [Електронний ресурс] / А. М. Колодний. – Режим доступу: http://generation.at.ua/_ld/2/234_-.pdf.
9. Лебедева А. Японський сад / А. Лебедева. – М.: Вече, 2002. – 320 с.
10. Маркарьян С. Б., Молоднякова Э. В. Праздники в Японии. Обычаи, обряды, социальные функции [Електронний ресурс] / С. Б. Маркарьян, Э. В. Молоднякова. – Режим доступу: <http://nippon-history.ru/books/item/f00/s00/z0000002/index.shtml>.
11. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології [Електронний ресурс] / І. Нечуй-Левицький. – Режим доступу: http://royallib.com/book/levitskiy_ivan/svtoglyad_ukranskogo_narodu_eskz_ukransko_mfolog.html.
12. Рудницька А. Дерево життя в українському фольклорному тексті [Електронний ресурс] / А. Рудницька. – Режим доступу: <http://philology.knu.ua/files/library/folklore/36/37.pdf>.
13. Сидоренко Л. І. Сучасна екологія: наукові, етичні та філософські ракурси: навч. посібник [Електронний ресурс] / Л. І. Сидоренко. – Режим доступу: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/Cidorenko/Cid-ekol.html>.
14. Трессидер Д. Словарь символов [Електронний ресурс] / Д. Трессидер. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/JekTresidder/index.php.
15. Умебаясі М. Спільні і відмінні риси в календарних святах українців та японців / М. Умебаясі // Етнічна історія народів Європи. – 2010. – Вип. 33. – С. 33–39. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/j-pdf/eine_2010_33_9.pdf.
16. Хэрн Лафкадио. Мир по-японски [Електронний ресурс] / Лафкадио Хэрн. – Режим доступу: http://ec-dejavu.ru/f/Family_Japan.html.

ROLE OF THE ECOPHILIA FACTOR IN TRADITIONAL RELIGIOUS AND MYTHOLOGICAL BELIEFS OF JAPANESE AND UKRAINIANS: COMPARATIVE CHARACTERISTIC

Anastasiya Martynyuk

*Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str, 1, Lviv, 79000,
nastia_martynyuk@mail.ru*

The ecological factor has always played an important role in the “human-nature-society” interaction.

The author discovers birth and formation of the ecophilia outlook in the Japanese and the Ukrainian culture. The main idea of it is in careful attitude to the nature from the side of the human (society), realizing their tight connection on the traditional stage of the evolution. The following points are typical of the traditional culture: to prefer collective over individual, conservatism, priority of traditions and habits, high dependency of the human (society) from the natural and geographical conditions, primary role of religious and mythological beliefs as regulators of individual and social vital activity.

Tight contact of human (society) with the wildlife and inanimate nature was being based on the emotional perception, practical exploration of the living space and observation. These factors defined advantages of natural phenomena over limited abilities of the traditional human community (including Japanese and Ukrainians). All these generated in human consciousness the idea of mysterious, powerful, obscure energy (spirits, souls, deities) that controls all natural and anthropic events. Trust in animacy of the natural world had caused beliefs in unity of real and supernatural, started awakening fear and voice of the “inner conscience” in the human souls (Japanese and Ukrainians) in case of harming and punishment from the supernatural creatures.

The author had shown similarities of ecophilia outlook in the Japanese and the Ukrainian cultures based on traditional religious and mythological beliefs from ancient (animatism, animism, totemism) to polytheistic religions – shintoism and paganism. The author also determined functional and symbolic content in interaction “human-nature-society” system on household and sacred levels of being.

Japanese and Ukrainians are both agricultural nations and their ecophilia attitude is expressed in agricultural labors and observation on a nature. Trust in existing of the supernatural creatures in the nature influenced the production of the effective principles of agricultural labour, endorsed active exploration of the earthly and heavenly natural processes by empowering them with the human-like features. The author believes that the content of traditional religious and mythological beliefs, practical vital knowledge and the ecophilia outlook was reflected in the image of World Tree. By means of which Universe became structured and each living and inanimate object has taken specific place.

Ecophilia attitude of Japanese and Ukrainians can be tracked in their folk medicine and ceremonial actions. Traditional religious and mythological beliefs fixed prejudices in social life, produced primitive zoological, botanical, healing, psychotherapeutic knowledge. Japanese and Ukrainians empowered animals and trees with specific qualities and believed that during the ceremonial activity human and society meet with the supernatural powers of the nature and contact with them.

Modern century is marked with the anthropocentric ecological outlook, people are focused on the material wealth and comfort. Depreciation of moral and religious norms in human with human, human with nature interactions is still a characteristic trend and this provokes ecological crisis as well as disasters. The author states that appeal to the ecophilia experience of past generations can help to wake interest in traditional religious and mythological heritage of any culture (including Japanese and Ukrainian), learn some ideas worth spreading and implementing in both theoretical and practical plane. It will contribute in saving ecosystem of the Earth and prosperity biodiversity.

Keywords: ecophilia outlook, traditional culture, religious and mythological beliefs, beliefs, nature, folk.

Стаття надійшла до редколегії 10.10.2016

Прийнята до друку 17.10.2016

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 130.123.1(130) Гегель

ДІАЛОГ У КОНТЕКСТІ ТЕОРЕТИЧНОГО І ПРАКТИЧНОГО: Л. ФОЙЄРБАХ, Г. ГЕГЕЛЬ І СУЧАСНІСТЬ

Василь Лисий

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
k_filos@franko.lviv.ua*

Констатовано факт збігу розуміння функціональної специфіки теоретичного і практичного відношення людини до світу Г. Гегелем і Л. Фойєрбахом. Водночас виокремлено відмінність їхньої позиції стосовно оцінки діалогу та його стосунку до теоретичної і практичної діяльності. У Г. Гегеля маємо глибокий аналіз теоретичної і практичної діяльності та ігнорування діалогу як форми філософування, натомість у Л. Фойєрбаха – апеляцію до діалогу Я і Ти з відсутністю поширення на нього теоретичної і практичної (як творчої) діяльності. Доведено, що синтез діалогу і діяльності є можливим і реалізується як в теоретичній, так і в практичній (творчій) її формах.

Ключові слова: діалог, теоретичне, практичне, синтез, пізнання, Я і Ти, творчість, релігія.

Проблема діалогу і діяльності (теоретичної і практичної) у філософії майже така ж стародавня, як і сама філософія. З цієї тематики опубліковано широкий, хоча й різним за глибиною, масив філософської літератури. Але це вже предмет іншого наукового дослідження, наш – дещо інший.

Серед історичних постатей, в яких, з одного боку, філософський діалог, а з іншого, – філософська теорія діяльності особливо яскраво виокремилися Л. Фойєрбах і Г. Гегель. Але якихось спеціальних досліджень, що стосуються аналізу діалогічної теми у творчості Л. Фойєрбаха, не простежуємо. Те ж саме можна сказати і про тему теоретичного і практичного, якою вона постає у творах Г. Гегеля. Проте про ідею діалогу Л. Фойєрбаха йдеться в дослідженнях, в яких вона постає або лише як момент розгляду серед інших питань загальної праці про філософію німецького мислителя (М. Булатов “Очерки по философии Л.Фейербаха”), або ж у працях, в яких, окрім аналізу філософії Л. Фойєрбаха, йдеться й про інших філософів (Ю. Кушаков “Нариси з історії німецької філософії Нового часу. Навчальний посібник”, М. Булатов “Немецкая классическая философия. В 2-х частях. Часть II. Гегель. Фейербах”, Озадовська Л.В. “Парадигма діалогічності в сучасному мисленні: Монографія”).

Що стосується теми теоретичного і практичного у філософії Г. Гегеля, то до неї ґрунтовно зверталися у своїх дослідженнях В. Шинкарук (“Логика, диалектика и теория

познання Гегеля”), М. Булатов (“Немецкая классическая философия. В 2-х частях. Часть II. Гегель. Фейербах”). Проте зміст зазначених праць українських філософів засвідчує, що в них відсутній аналіз діалогіки Л. Фейербаха в контексті теоретичного і практичного, а з іншого? – не виявляється діалогічний дискурс у філософській теорії діяльності Г. Гегеля. І на це були вагомі підстави, вкорінені в самій суті філософських концепцій Л. Фейербаха і Г. Гегеля, про що детально йтиметься далі. Утім, у зазначеній вище монографії Л. Озадовської, хоча діалог Л. Фейербаха і гегелівський принцип діяльності не “зустрічаються”, все ж в контексті сучасності діалогічне мислення внесене в площину переважно теоретичної пізнавальної діяльності й дещо фрагментарно практичної, при цьому останньої не в її сутнісній визначеності.

Якщо взяти до уваги сам собою феномен діалогу, то актуальність його досліджень зумовлена необхідністю ґрунтовного усвідомлення того факту, що діалог має сьогодні фундаментальне загальнолюдське значення в плані вирішення актуальних проблем діалогу цивілізацій, культур, народів. Що ж стосується конкретно спадщини Л. Фейербаха в плані діалогу, то необхідність включення її в орбіту дослідницької діяльності ґрунтується на такій передумові: “Тема діалогу ...виявилася досить перспективною. Згодом, особливо у ХХ ст., вона охопила дуже різні сфери дійсності та діяльності: діалог літератур, культур, політичних течій і напрямів (особливо в так званій комунікативній чи практичній філософії), філософських вчень і т. ін. Віддаючи їм належне, не потрібно забувати в цьому потоці пошуків і ролі Л. Фейербаха, адже в Новий час саме він перший повернув думку від монологізму до діалогізму. Це було проявом поступової демократизації людських і суспільних відносин у буржуазну епоху, яка вплинула на манеру і спосіб життя, мислення взагалі та філософування зокрема.

Отже, “антрополізм” Л. Фейербаха, наявний в “антропологічному принципі філософії”, в концепції Я і Ти, в діалогічній діалектиці й діалозі як способі філософування в цілому виявився досить плідним і продуктивним” [2, с. 512].

Та повернімося тематично до теоретичного і практичного, які становлять собою головні форми (види) діяльності людини. Дослідження останньої теж актуальне. Адже саме Г. Гегель подав нам зразок того шляху (синтезування), який і дасть змогу “...відкрити його конкретний смисл і особливу форму. Тільки тоді ми знайдемо загальнофілософську структуру діяльності” [1, с. 210]. Ідеї Г. Гегеля й особливо Л. Фейербаха в цьому контексті, безумовно, сприятимуть відзнаходженню теоретичних і практичних підстав вирішення проблеми діалогу.

Мета статті – на ґрунті філософської спадщини Г. Гегеля і Л. Фейербаха з’ясувати можливість синтезу теоретичного і практичного з діалогом як формою спілкування Я і Ти.

Тож у чому ж полягає специфіка теоретичного і практичного та їхня єдність у гегелівському тлумаченні? Головними і найбільш загальними формами відношення людини до світу, на думку філософа, є теоретичне і практичне. Мета теоретичного відношення – освоєння світу таким, яким він є, об’єктивно, навпаки, практичного – освоєння світу таким, яким він постає у формі потреби, в належній формі. Отже, якщо визначальною рисою теоретичного відношення є об’єктивність, скерованість на істину, то – практичного відношення є суб’єктивність, скерованість на благо. Розкриваючи за допомогою понять волі й добра специфіку практичного, а специфіку теоретичного за допомогою понять істини і пізнання, Г. Гегель пише: “З одного боку, розум прагне зняти однобічність суб’єктивності

ідеї завдяки прийняття (*der Ausnahme*) *суцього* світу в себе, в суб'єктивне уявлення і мислення і наповнити, отже, абстрактну впевненість у собі цією визнаваною істинною об'єктивністю як *змістом*; і, навпаки, розум прагне зняти *однобічність* об'єктивного світу, який, отже, на протилежність першому відношенню розуму до світу визнається тут лише *видимістю*, зібранням випадковостей і нікчемних у собі образів, прагне до того, щоб визначити цей об'єктивний світ завдяки *внутрішньому* змісту суб'єктивного, яке тут визнається істинно суцьогою об'єктивністю. Перше прагнення є прагненням знання до істини, *пізнання як таке* – *теоретична* діяльність ідеї; друге прагнення є прагненням добра до свого здійснення – *воля, практична* діяльність” [4, с. 410]. Не вдаючись до детального викладу синтезу (поєднання) теоретичного і практичного, зазначимо лише, що він отримує таку форму: створені людиною предмети поєднують у собі об'єктивність у вигляді того матеріалу речей природи, в яких водночас утілений суб'єктивний (ідеальний) образ того предмета, що виражає потребу людини, її благо. Тобто створені людиною предмети органічно поєднують у собі об'єктивне і суб'єктивне, реальне й ідеальне, пізнання і практику. Стосовно цього Г. Гегель робить такий висновок: “*Істина* блага, отже, *покладена* як єдність теоретичної і практичної ідеї, єдність, яка означає, що благо досягнуте в собі і для себе, що об'єктивний світ є в собі й для себе ідея і водночас вічно покладає себе як *мету* й одержує свою дійсність завдяки діяльності” [4, с. 419].

Як же постає діалог у світлі специфіки зазначених форм відношення людини до світу, форм її діяльності? Такий підхід до справи, очевидно, має сенс, оскільки теоретичне і практичне (додамо: духовно-практичне), будучи всезагальними формами діяльності людини, з необхідністю мають “проникати” й у всі останні її форми, зокрема і діалог. Насамперед необхідно зауважити, що в літературі доволі вживаним є поняття “філософія діалогу”. Але ж у сфері філософії існує така її галузь, як теорія діяльності, інакше кажучи, філософія в такому разі постає як філософія діяльності (з її зазначеними головними формами діяльності); типовим у цьому плані є науковчення німецького мислителя Й. Фіхте. Звичайно, діалог, а отже, й спілкування, можна позначити як діяльність, наприклад інтелектуальну. Але тут теоретичний і практичний моменти її знаходяться дещо в тіні. Більше того, діалог хоча й можна визначити як певний вид інтелектуальної діяльності, а проте, він не відбувається заради нього самого, він не мета. Він постає засобом для теоретичного (пізнавального) і практичного освоєння людиною світу. Стосовно філософії діалогу, то вона була заснована і викладена, як відомо, у XIX ст. у працях В. фон Гумбольдта і Л. Фойєрбаха та розвинена потім М. Бубером, М. Бахтіним, Е. Левінасом.

Зазначені вище визначення і призначення теоретичної і практичної діяльності, крім Й. Фіхте, у такому ж плані культивували й І. Кант, Ф. Шеллінг, Г. Гегель. Останній із них хоча й не будує свою філософську систему як науку про діяльність людини, тобто теоретичну, практичну і художню, адже в основу побудови своєї системи Г. Гегель кладе поняття “абсолютна ідея”, однак принцип діяльності є все ж стержневим його системи. Достатньо сказати, що абсолютна ідея є синтезом теоретичної ідеї (ідеї пізнання) і практичної ідеї (ідеї блага), про що сам філософ пише так: “Абсолютна ідея є, як з'ясувалося, тотожністю теоретичної і практичної ідей, кожна з яких, взята окремо, ще однобічна і має всередині себе саму ідею лише як пошукове потойбічне і недосягнену мету” [3, с. 288]. До того ж обґрунтування діяльної природи абсолютної ідеї становить фундаментальну мету і завдання всієї філософської системи Г. Гегеля. Але водночас у системі Г. Гегеля ми не знаходимо

поняття діалогу (ми можемо знайти лише оцінки діалогу). І це саме тому, що німецький філософ вважав, скажімо, діалогічну діалектику Сократа такою, яка має переважно суб'єктивну форму: вона постає як мистецтво, як іронія, що засновується на таланті, “а не належить до об'єктивності поняття”.

Однак треба мати на увазі, що Г. Гегель розрізняє діалог як форму міжлюдського спілкування, яким він поставив у софістів та Сократа і діалогічну художню форму викладу своїх творів Платоном. При цьому головною постаттю цих діалогів найчастіше є Сократ, хоча вустами Сократа все ж промовляє Платон. Однак, хоча наука Платона була прямим продовженням ідей його учителя, все ж між ними Г. Гегель вбачав суттєву таку різницю: “Платон потім (*після Сократа – Василь Лусий*) у своїх суворо наукових діалогах показує завдяки діалектичному розмірковуванню кінечний характер усіх тривких визначень розсудку. Так, наприклад, у “Парменіді” він виводить множину з єдиного і, незважаючи на це, показує, що множина лише настільки є множина, наскільки визначає себе як єдине. Платон користувався діалектикою з великим вмінням” [4, с. 207]. До цього можна додати, що стосовно заслуг Сократа і Платона Г. Гегель висловлювався так: “Про Платона Діоген Лаертій говорить, що подібно тому, як Фалес був творцем філософії природи, Сократ – моральної філософії, так Платон був творцем третьої науки, що належить до філософії, – діалектики; стародавні вважали це величезною його заслугою, яку, однак, часто залишають зовсім поза увагою ті, хто більше всього говорить про Платона” [3, с. 296]. Отже, Г. Гегель не вбачав необхідності поширювати на діалог діяльність з її головними формами, він залишає їх осторонь, задовольнившись лише тим, наскільки він (діалог) виявляє свою діалектичну природу.

Повертаючись до Л. Фойєрбаха, нагадаймо, що в основу своєї філософії він кладе антропологічний принцип, а не принцип діяльності чи будь-що надприродне. Він відмежувався від субстанції Б. Спінози, від “Я” Й. Фіхте чи абсолютного духу Г. Гегеля. “Нова філософія, – пише він, – перетворює людину, включаючи і природу як базис людини, в єдиний універсальний і вищий предмет філософії, перетворюючи, отже, антропологію, зокрема і фізіологію, в універсальну науку” [11, с. 202]. Тому й закономірно, що у його антропології пріоритетно постає діалог. Адже, на його думку, людська сутність наявна лише у спілкуванні, лише в єдності людини з людиною, що ґрунтується на відмінності Я і Ти. Ототожнивши діалог із діалектикою, не розкриваючи зв'язку їх за суттю, Л. Фойєрбах проголошує: “Істинна діалектика не є монолог одинокого мислителя зі самим собою, це діалог між Я і Ти” [11, с. 203]. Філософ доволі широко розуміє діалог, поширюючи його з міжлюдських відносин на пізнавальний досвід: “Діалектика не є монолог умогляду зі самим собою, а діалог умогляду з досвідом” [9, с. 73]. Проте Л. Фойєрбах, зі свого боку, не поширював принципу діяльності на діалог як спосіб спілкування. Хоча можна погодитися, що “діалог умогляду з досвідом” – це і є в певному сенсі сфера теоретичного (пізнавального) відношення людини до світу. Але це лише натяк, не розкритий Л. Фойєрбахом предметно. Отже, тому маємо два протилежні моменти: у Г. Гегеля розвинутий принцип діяльності (теоретичної і практичної), але відсутня діалогічна форма філософування, натомість у Л. Фойєрбаха спостерігаємо натяк до діалогічного філософування, але відсутнє поширення принципу діяльності на таке філософування. Стосовно Г. Гегеля причину відсутності зв'язку діяльності й діалогу вже ми встановили раніше.

Варто наголосити (не применшуючи при цьому антропології Л. Фойєрбаха), що і в системі Г. Гегеля існує філософська антропологія, свідченням чого є праця “Філософія духу”.

Звичайно, в його філософському вченні людина постає як чисто духовна істота, як дух, а не як природна чи суспільна істота. У контексті сказаного цікавою є така думка німецького мислителя: “Пізнання духу є найбільш високе і важке. *Пізнай самого себе* – ця абсолютна заповідь ні сама собою, ні там, де вона була висловлена історично, не має значення тільки *самопізнання*, спрямованого на окремі здібності, характер, схильності і слабощі індивіда, а значення пізнання того, що є справжнім у людині, справжнім у собі й для себе – пізнання самої *сутності* як духу. Стільки ж мало має філософія духу значення так званого *людинознавства*, яке прагне дослідити в інших людях їхні *особливості*, їхні *пристрасті* й слабощі, – ці, як їх називають, викривлення людського серця – знання, з одного боку, яке має смисл тільки, якщо йому наперед послане пізнання *всезагального* – людини як такої і тим самим по суті – духу, з іншого ж, – такого, що займається випадковими, незначними, не *справжніми* видами існування духовного, але не проникаючого до *субстанційного* – до самого духу” [5, с. 6]. І. Гегель у “Філософії духу” розглядає особливості теоретичного (пізнавального) і практичного (належного) духу і вбачає їхній синтез у формі свobodного духу. Водночас філософ глибоко аналізує творчий характер духу, специфіку активності (творчості) його теоретичної і практичної форм. Однак у філософській антропології ми не бачимо звертання до діалогу. Це вже була справа Л. Фойєрбаха, причому справа недалекого майбутнього. Важливим боком “Філософії духу” І. Гегеля була реалізація в ній діалектичного методу викладу її змісту. Оцінюючи належно антропологію Г. Гегеля, М. Булатов справедливо наголошує: “Вона в своєму роді унікальна в ролі нарису цілої науки про людину як єдності душі й тіла. Вона не втратила значення досі, хоча і ґрунтовно забута, на що були свої причини” [2, с. 287].

Що ж стосується далі Л. Фойєрбаха, то наголосимо: безумовно, його зміст головних праць засвідчує, що він глибоко опанував філософські системи І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, і, зокрема, Г. Гегеля (до слова, Л. Фойєрбах протягом двох років слухав лекції Г. Гегеля в Берлінському університеті, зокрема з “Феноменології духу”). Звідси випливає, що Л. Фойєрбах поділяє загалом думки зазначених філософів і, зокрема, Г. Гегеля відносно специфіки теоретичної і практичної діяльності. Це простежуємо в одній з основних його праць (“Сутність християнства”), коли йдеться, зокрема, про вихідну точку зору релігії, про суперечність в істоті Божій взагалі, про таємницю промислу і творіння з нічого, про значення творення в іудействі, у вісімнадцятій лекції про сутність релігії і т. ін. Але при цьому він усюди вбачає в теоретичній діяльності (в пізнанні) позицію матеріалізму, а в практичній (утворюючій) – релігії та ідеалізму. Тому закономірно, за Л. Фойєрбахом, вчення про творення виникає тільки тоді, коли людина дивиться на природу як на практичний засіб задоволення своєї волі й потреб і зводить її у своєму уявленні на ступінь простого знаряддя, простого продукту волі. Розглядаючи теоретичне відношення до світу (теоретичне споглядання), Л. Фойєрбах пише: “Вихідною точкою цієї теорії є *гармонія* зі світом. *Суб’єктивна* діяльність, завдяки якій людина задовольняє себе і розширює коло своїх дій, зводиться тут до чуттєвої сили уяви. Задовольняючи себе, людина залишає тут у спокої природу, будуючи свої повітряні замки, свої поетичні космогонії винятково на *природному матеріалі*. Якщо ж людина, навпаки, дивиться на світ із практичного погляду і перетворює цей практичний погляд навіть у теоретичний, то вона розходиться з природою і перетворює її в *покійного слугу* своїх еґоїстичних інтересів, свого практичного еґоїзму. Теоретичним *виразом цього еґоїстичного, практичного погляду*, стверджуючого, начебто природа – *ніщо сама собою*, слугує погляд на природу чи всесвіт як на дещо зроблене, створене, як

на *продукт веління*. “Бог сказав: хай буде світло! і – було світло, тобто Бог *наказав* – хай буде світ! і він саме тоді постав за цим велінням” [11, с. 144]. І далі: “... У релігії людина неминуче ставить свою сутність *поза собою* і втілює її в *іншу істоту* – неминуче, що її невідома сутність теорії, тому що вся її *свідома суттєвість* перетворюється в практичну суб’єктивність” [12, с. 231]. У цьому плані позиція Л. Фойєрбаха є цілком обґрунтованою бо “релігійно-міфологічний світогляд, – за справедливою думкою Е. Ільєнкова, – завжди і має тому більш або менш чітко виражений *прагматичний* характер, у ньому виражаються насамперед *суспільно-людські способи дій* із речами, а не самі “речі”.

Річ – зовнішній предмет – взагалі сприймається цією свідомістю головню як *об’єкт прикладання волі* – тільки з того боку, з якого він або корисний, або шкідливий, або дружний, або ворожий їй. Тому *воля і намір* і є тут як вищий (і вихідний, і кінечний) принцип свідомості й розмірковувань. “Теоретичного” інтересу до речей самих собою тут і не виникає... Таємницею, яка приховується “за” явищами природи, залишається тут *намір, замір, воля* і спрямовуюча ними *свідома дія*, техніка цієї “дії”, якій по змозі потрібно наслідувати, щоб зуміти досягнути бажаних результатів...

Проти цього всезагального принципу відношення свідомої волі до навколишнього світу і змагається філософія (“теоретичне” мислення) з перших же кроків її народження. Точніше, змагання проти цього принципу і є перший крок філософії, і є акт її народження – момент виникнення *теоретичного* погляду на світ і на людину, на “саму себе”, на форми власної життєдіяльності.

Само собою зрозуміло, що знадобилася жорстока і безвихідна криза в системі традиційно практикованих форм життя і відповідних їм релігійно-прагматичних уяв, щоб був розбуджений – щоб проснувся – *теоретичний* погляд на світ як на дійсну реальність, не тільки не залежну від чийсь-небудь волі, але навіть й управляючу цією волею, хай це буде воля самого Зевса.

Перший крок філософії – це саме критичне розуміння дійсного відношення світу наявної свідомості й волі – до світу незалежної від них реальності – до космосу, до природи, до “буття” [6, с. 64]. Зі сказаного випливає, і це зрозуміло, що Л. Фойєрбах не міг на своє дітище “діалог” поширити практичну діяльність. Діяльний бік гегелівської філософії аж ніяк не приваблював німецького матеріаліста. Цікаво, що теоретичну і практичну діяльність Л. Фойєрбах долучає до аналізу в праці “Сутність християнства”, а це не філософське дослідження у власному значенні слова. Адже в двох частинах цієї праці Л. Фойєрбах розглядає не суто філософську проблематику. Ось як пише стосовно цього сам філософ: “... В обох частинах доводиться одне і те ж – тільки в різний чи, точніше, протилежний спосіб. Перша частина шукає розгадку релігії в її *сутності*, в її істині; друга – в її суперечностях... У першій частині я доводжу, що істинний смисл теології є антропологія, що між визначеннями божественної і людської сутності, отже, між божественним і людським суб’єктом чи істотою немає відмінності, що вони тотожні... У другій частині я показую, що відмінність, яку роблять чи, точніше, вважають потрібним робити, між теологічними й антропологічними предикатами, нікчемна і безглузда... Коротко: в першій частині я маю справу з *релігією*, а в другій – з *теологією*; я кажу: головню, тому що в першій частині мені іноді доводилося торкатися теології, а в другій – релігії” [12, с. 20–21].

Цілком зрозуміло, у “Сутності християнства” відбувається розгляд релігії і теології в контексті людини, а отже, в контексті філософської антропології. Однак у Л. Фойєрбаха, як

уже зазначено, наявна і друга головна праця – “Основні положення філософії майбутнього”. У цій праці йдеться про розгляд власне філософських проблем (зокрема й дещо обмежено релігійних) в плані людини, а отже, антропологічно. Л. Фойєрбах веде дослідження таких філософських проблем: тотожність мислення і буття, суперечність між мисленням і буттям, предмет філософії, чуттєве і мислиме, походження ідей, дух і розум, простір і час, єдність протилежностей і, нарешті, діалектика й усе це в антропологічному вимірі. І найголовніше тут з’являється діалог як вияв діалектики в антропологічному значенні. Але при цьому відсутній розгляд теоретичної і практичної діяльності у всьому обсязі проблем. Філософ, зокрема, виводить за межі діалогу діяльність, на противагу “Сутності християнства”, де питання діалогу відсутнє, але є розгляд теоретичної і практичної діяльності людини. Проте це аж ніяк не засвідчує, що діалогічна форма філософії не повинна бути поєднана з діяльністю. Утім, Л. Фойєрбах не відмовляється повністю від поєднання теоретичної і практичної діяльності з “Філософією майбутнього”. У параграфі шістдесят четвертому зазначено поєднання він вносить у ролі одного з “Основних положень філософії майбутнього”, не забуваючи при цьому і власне релігійний підтекст і не поширюючи принцип діяльності на поняття діалогу. Ось стосовно цього думка самого філософа: “У попередній філософії була *подвійна істина: істина для себе самої*, яка про людину не турбується, – *така філософія*, та *істина для людини – така релігія*. Поміж тим нова філософія, як філософія людська, по суті, є також *філософія для людини*; вона, не торкаючись достоїнства і самостійності теорії, навіть у повній згоді є нею, має, по суті, тенденцію *практичну*, при цьому практичну у вищому сенсі; вона виступає замість релігії, вона містить у собі *сутність* релігії, вона воістину – *сама релігія*” [11, с. 204].

Загалом, залишаючись на споглядально-матеріалістичних позиціях, коли дійсність береться не суб’єктивно, отже, не з позиції практики, а з позиції лише об’єкта (про що наголошував К. Маркс у своїх “Тезах про Фейєрбаха”), Л. Фойєрбах все ж висловив у праці “Лекції про сутність християнства” фундаментальні думки стосовно призначення практичної діяльності, зокрема, і в плані спростування релігії. Наведемо декілька з них. “Провідення..., – пише філософ, – простягається на кожну особину, на кожну одиницю; провідення, як його мислять собі раціоналістичні теїсти, провідення, що простягається тільки на рід, на загальне, на загальні природні закони, є провідення хіба що тільки на ім’я. Тому якщо я покидаю це місце, на яке посадило мене провідення, якщо я зношу цю гору, яку воно, очевидно, з наміром поставило такої висоти і саме на цьому місці, якщо я протиставляю греблю цьому бурхливому потоку, який, очевидно, зобов’язаний своєю силою тільки волі й могутності Божій, то я заперечую, я відкидаю своєю практичною діяльністю мою релігійну теорію і мою віру в те, що все, зроблено богами, добре, що все, зроблене богами, мудре, не підлягає осуду, не може бути перевершене, адже Бог створив усе не нашвидкуруч, так лише в загальних рисах, а кожне окремо. Як можу я, отже, робити насильницькі зміни, як можу я підкоряти божественні наперед визначення моїм людським цілям, як можу я протиставляти могутності Бога, що виразилося в силі того скаженого потоку, у висоті цієї гори, людську силу? Я цього не можу, якщо я хочу свою віру підтвердити на ділі” [10, с. 681]. Далі Л. Фойєрбах принципово не погоджується з претензіями теологічної віри на монополію в справі пояснення походження (створення) світу і заперечення можливостей людини в цьому. Адже це веде до відбирання у Бога його творчої сили. “Тому, – наголошує філософ, – усі культурні засоби, усі винаходи, які зробила людина, щоб зберегти себе від

насилств природи, як наприклад, громовідводи, послідовна релігійна віра осуджувала – хто б міг це подумати? – ще навіть у наш час” [10, с. 682]. (Такий пасаж Л. Фойєрбаха мимоволі наводить на паралелі з первородним гріхом земних Адама і Єви, коли віра оголосила цей гріх як спробу відібрати людиною у Бога джерело своєї появи на світ). Л. Фойєрбах на боці камчадалів, у яких, на протигагу протестантських теологів, “... значно більше розуму, адже вони цілком мають рацію, коли творця крутих, людській культурі не доступних, гір, скажених потоків, знищуючих нерозумну і безглузду істоту, адже природа сліпа і позбавлена розуму; вона є те, що вона є, і робить те, що вона робить, не за наміром, не навмисно, а за необхідністю, або, якщо ми людину, як і належить, зарахуємо до природи, – то вона має свій розум тільки в розумі людини. Бо ж тільки людина своїм пристроюванням і своїми закладами накладає на природу печать свідомості й розуму, тільки вона чим далі, тим більше з плином часу перетворює Землю далі в розумне, людині відповідне житло і коли-небудь перетворить її в ще більш людське житло, ніж те, яке існує тепер. Адже навіть клімат змінюється під впливом людської культури. Що таке сучасна Німеччина і чим вона колись була, навіть ще в часи Цезаря! Але як узгодити такі насильницькі перетворення, здійснені людиною, з вірою в надприродне, божественне провідення, яке все витворило і про яке говорить: “Бог глянув на все, що він створив, і виявилось, що все було добре” [10, с. 682–683]. Важливі й цікаві думки філософа, але вони мають епізодичний, а не всезагальний характер, і, крім того, вони не набувають самостійного значення, а глибоко вплетені в контекст конкретної теми, а саме – християнської теології. Звичайно, треба мати на увазі, що перетворення (практичне) природи, про яке з таким пафосом говорить Л. Фойєрбах, сьогодні постає не в кращому плані. Адже таке “покращення” природи заради людини, зазвичай, має негативний характер, бо призводить навіть до взаємного відчуження між ними, пов’язаного з глобальними проблемами (зокрема екологічними), які ставлять людину в становище виживання. Однак у часи життя Л. Фойєрбаха це виразно не простежувалося. Та й сьогодні природа продовжує бути агресивною стосовно людини, навіть поза негативним впливом на неї останньої. Вона кидає проти людини тайфуни, вулкани, землетруси, урагани, космічні об’єкти тощо, завдаючи людині численні лиха, що межують із фактом можливості її існування взагалі. Тому природа не є вже такою й покірною і сумірною, як про це іноді побуває думка. Тому людина вступає у відношення з природою не безпосередньо, а опосередковано, відбиваючись від неї за допомогою практичної діяльності і її засобів. А взагалі, повертаючись до думки про негативний вплив людської діяльності на природу, зазначимо лише таке: людина, щоб жити, повинна, змушена “перетворювати Землю в розумне, більш людське” і водночас не в стані усвідомлювати всі ті наслідки, які зумовлені таким перетворенням. Маємо суперечність між свободою і необхідністю. Але, хоч би як там було, аргумент (практичний) у боротьбі з релігійною теологією Л. Фойєрбаха обрав адекватний.

Отже, чи можна виокремити в діалозі “Я” і “Ти” теоретичне (пізнавальне) відношення людини до світу? Звичайно, враховуючи “досвід” Г. Гегеля і Л. Фойєрбаха за суттю проблеми. Стосовно цього український філософ Л. Озадовська ствердно відповідає на це питання: “На рівні пізнавального, або теоретичного, відношення до світу останній на сучасному етапі цікавить людину передусім як світ у людській перспективі. Діалогічний характер пізнавального процесу суттєво змінює світоглядні засади відношення людини зі світом. У парадигмі монологічності природа незалежна не тільки від Бога, а й від людини: щоб пізнавати природу, людина як суб’єкт має перебувати за її межами, протистоячи їй як об’єктові

пізнання” [8, с. 112]. Але таке різке розмежування суб’єкта й об’єкта, людини і природи, справді, є характерним для філософського і наукового мислення класичної раціональності. Проте справедливо зазначає дослідниця: “...Сучасна наука розпочинає новий діалог з природою, в якому, на відміну від класичного підходу, природа постає не як автомат, а як наділена внутрішньою активністю, невід’ємною рисою якої є здатність до запитування” [8, с. 120]. Як висновок Л. Озадовська подає таку думку: “Опис природи є завжди живим діалогом з нею, оскільки ми є макроскопічними істотами, зануреними в реальний фізичний світ, тож і описувати цей світ можемо лише у відповідності з певними обмеженнями, а не як абсолютно незалежні від світу спостерігачі” [8, с. 119]. Що стосується практичного відношення людини до світу, то нагадаймо, на протиположному до теоретичного (пізнавального), яке спрямоване на суще, дане, воно спрямоване на освоєння світу таким, яким він мусить бути, в належній формі. Тому результатом такого освоєння світу є виникнення чогось якісно нового, того, що не було результатом його теоретичного освоєння. Інакше кажучи, йдеться про творчість як визначальну рису практичної діяльності людини. Отже, стосовно творчості Л. Озадовська правильно зазначає, що творчість – це така діяльність, яка породжує дещо якісно нове. Однак вона обмежується дослідженням творчих процесів лише в науці й мистецтві, правильно вважаючи, що названі чинники відіграють і у сфері природничо-наукового знання не менш важливу роль, ніж у мистецтві й гуманітарних науках. Але як же тут справа з діалогом у сфері науки? Ось слова самої Л. Озадовської: “Творче сприйняття дійсності неможливе без здійснення мисленого, уявного “обертання” предмету дослідження в полі дослідження, яке сприяє перетворенню знайомого в несподіване. Але новий аспект об’єкта не може з’явитися сам собою – тільки суб’єкт завдяки власній активності може “розгорнути” об’єкт в іншу площину. Для цього суб’єкт повинен глянути на нього “очима іншої людини”. Тобто процес пізнання завжди потребує роздвоєння особистості на різні проєкції “Я”, вихід в інші “Я”, водночас зберігаючи при цьому зв’язок з “Я” реальним. Пізнання як внутрішній діалог з якимось незримим опонентом розгортається як ланцюг можливих заперечень, внаслідок чого предмет дослідження постає як предмет сперечання, який ввесь час обертається в постійно мінливій перспективі і відкриває дослідникові нові грані. При цьому відбувається “відліт” реального “Я” – творця не тільки у сферу ідентифікації себе з уявленими “Я”, але й у сферу ідентифікації себе з об’єктом пізнання” [8, с. 39]. Тобто в такому випадку йдеться про таку творчість у пізнанні, необхідною умовою якої є свобода.

Усе це так, але як поєднати діалог із практичним відношенням людини до світу, маючи на увазі його творчу природу? Видається, що Л. Озадовська бачить практичну діяльність переважно в неконструктивному її плані, пов’язаному, справді, з негативними наслідками руйнації природи і людини як природної істоти. Таке розуміння, вважає вона, вписується лише у відношення “мати”, а не “бути”. Як наголошує дослідниця, “протистояння “людина-світ” мало завжди вирішуватися на користь людини.

Але світ живе за власними законами і не робить спроб пристосовуватися до потреб людини. Це людина має пристосуватися до світу таким чином, щоб мати змогу задовольнити власні потреби. Якщо людина буде ставитися до світу тільки як до ворожої сили, як до “Воно”, як до лабораторії експериментатора, її діяльність може призвести до руйнування цілісності природи, розп’яття її на частки, а в підсумку – до руйнування цілісності людського життя як природного, такого, що відбувається в природі. Отже, крім відношення “мати”, або відношення зі світом як “Воно”, виникає відношення зі світом, яке ґрунтується на

понятті “бути”, яке ставить світ і людину в стан рівності, взаємоповаги. А це можливо, коли природа постає щодо людини в ситуації діалогу” [8, с. 110]. У цьому контексті цікаво навести слова К. Маркса: “Ми бачимо, що історія *промисловості і предметне* буття, що склалося, є *розкритою книгою людських сутнісних сил*, що чуттєво постала перед нами людською *психологією*, яку досі розглядали не в зв’язку зі сутністю людини, а завжди лише під кутом зору якого-небудь зовнішнього відношення корисності... Природа, що зазнає становлення в людській історії – цьому акті виникнення людського суспільства – є *дійсною* природою людини; тому природа, якою вона стає – хоча і у *відчуженій* формі – завдяки промисловості, є істинна антропологічна природа” [7, с. 123–124]. Безумовно, і в сфері науки (пізнання) існує творчість, але вона спрямована не на продукування нових предметів, які б задовольняли людські потреби (не будемо мати на увазі прикладну, тобто практичну науку), а на пізнання об’єктивних закономірностей об’єктивного світу (йдеться про теоретичну, тобто фундаментальну науку).

Отже, діалог у контексті синтезу теоретичного і практичного. Синтез теоретичного і практичного сам собою має різні форми. Серед них: *взаємоперехід* теоретичного і практичного (в символічній формі $m \rightarrow n$), *рефлексія*, коли теоретичне і практичне містять у собі одне й друге (в символічній формі $m \setminus n \text{---} n \setminus m$), *розвиток*, який постає в ролі поєднання двох попередніх форм, тобто коли теоретичне і практичне взаємопереходять одне в друге, то тим самим виявляється той факт, що вже до цього взаємопереходу вони перебували в єдності (рефлексії), кожне з них було собі другим і що саме ця їхня двоїстість зумовила взаємоперехід (у символічній формі $m \rightarrow n \rightarrow \text{предмет}$). Результат розвитку постає як дещо третє. Звичайно, кожна з цих форм синтезу теоретичного і практичного має свій діалогічний вимір. Л. Озадовська вбачає їхній синтез у формі рефлексії, але через один бік відношення – практичний. Такий підхід певним чином простежуємо в такій думці дослідниці: “На рівні практичного відношення до світу останній для людини роздвоєний на дві іпостасі: “світ як Воно” і “світ як Ти”. Відношення “світ як Воно” має бути згармонізоване відношенням “світ як Ти”. Відома дилема: ставитись до природи як до храму чи як до майстерні, як до “мати” чи як до “бути” – вирішується не через протиставлення “або – або”, а через синтез “і – і”: світ водночас і майстерня, і храм” [8, с. 153].

Перспективними, на наш погляд, є подальші розвідки в напрямку вияву діалектичної природи всіх форм діалогу, що реалізується в межах теоретичного і практичного відношення людини до світу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Булатов М. Ленинский анализ немецкой классической философии. – К.: Наук. думка, 1974. – 271 с.
2. Булатов М. Немецкая классическая философия: В 2-х частях. Ч. II. Гегель. Фейербах. – К.: Стилос, 2006. – 544 с.
3. Гегель Г. Наука логики // Сочинения в 3-х т. – М.: Мысль, 1972. – Т. 3. – 374 с.
4. Гегель Г. Наука логики // Сочинения в 3 т. Энциклопедия философских наук. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1. – 452 с.
5. Гегель Г. Философия духа // Энциклопедия философских наук: в 3 т. – М.: Мысль, 1977. – Т. 3. – 472 с.

6. Ильенков Э. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – 464 с.
7. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения: в 50 т. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1974. – Т. 42 – С. 41–174.
8. Озадовська Л. Парадигма діалогічності в сучасному мисленні: монографія. – К.: Парапан, 2007, – 164 с.
9. Фейербах Л. К критике философии Гегеля // Избранные философские произведения: в 2 т. – М.: Госполитиздат 1955. – Т. 1. – С. 51–96.
10. Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Избранные философские произведения: в 2 т. – М.: Госполитиздат, 1955. – Т. 2. – С. 490–894.
11. Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избранные философские произведения: в 2 т. – М.: Госполитиздат, 1955 – Т. 1 – С. 134–204.
12. Фейербах Л. Сущность христианства // Избранные философские произведения: в 2 т. – М.: Госполитиздат, 1855 – Т. 2. – С. 7–405.

DIALOGUE IN THE CONTEXT OF THEORETICAL AND PRACTICAL: G. HEGEL, L. FEUERBACH AND THE MODERNITY

Vasyl Lysyy

*Ivan Franko National University of L'viv
Universytetska str, 1, L'viv, 79000, Ukraine,
k_filos@franko.lviv.ua*

In the paper, there is analysis of G. Hegel's and L. Feuerbach's philosophical positions on the possibilities to combine the dialogue as a form of communication with human's theoretical (cognitive) and practical (creative) relation to the nature. Such an approach makes sense since the theoretical and practical, as universal forms of human activity, shall necessary «penetrate» in all its latest forms, including the dialogue. The dialogue can also be described as activity, for example, intellectual. However, in this case its theoretical and practical aspects are a bit overshadowed. Moreover, although the dialogue can be defined as a certain kind of intellectual activity, it is not happening for itself; the dialogue itself is not a target. The one is a tool for human's theoretical and practical exploration of the world.

G. Hegel's definition of functional specificity of theoretical and practical as the forms of human achievement of truth and goodness is presented in the paper. Additionally, there are G. Hegel's views on the necessity to combine theoretical and practical: the truth of the goodness is presented as the unity of theoretical and practical ideas. Meanwhile, it is mentioned that despite G. Hegel's positive assessment of Plato's dialogues dialectic (speculative) character, in the thinker's teaching there are no thoughts concerning the synthesis of the dialogic with the human's theoretical and practical relation to the world of nature. In the philosophy G. Hegel gives the priority to monism, to the holistic presentation of the system of concepts, but not to dialogism, which was associated by the thinker with pluralism, with diffuse fullness, and, thus, with empiricism.

On the other hand, the paper presents L. Feuerbach's thoughts about the authentic dialectics as a dialogue between I and You (for G. Hegel dialectics is the relation between the concepts).

L. Feuerbach's position is connected to that fact the human examines as the prime and ultimate subject of philosophy. At the same time, the manifestation of human nature, according to the thinker, exists only in communion, in the unity of human and human, which is based on a real difference between I and You. In Modernity, L. Feuerbach was the first one who redirected the thinking from the monologism to dialogism. Meanwhile, in L. Feuerbach's philosophy there is no concept of combining the dialogic with the specificity of human's theoretical and practical relation to the nature. However, there is some combination of his understanding of the theoretical and practical with Hegelian one.

Thus, in G. Hegel's philosophy there is deep analysis of theoretical and practical activities and the neglect of dialogue as a form of philosophizing; whereas in L. Feuerbach's conception there is appeal to the dialogue between I and You with the lack of spreading on the one the theoretical and practical activities. According to L. Feuerbach, practical activity is creative and therefore incompatible with a materialist worldview, because it seems that precisely in practice it is possible to find the evidence of the religious concept of the world creation by God.

Using G. Hegel's and L. Feuerbach's positive base and modern philosophical studies it is suggested a possible combination of dialogically organized thinking with human's theoretical and practical relation to the nature. This idea identifies itself in the fact that in theoretical activity the nature appears not as something separate from the person, yet there is a dialogue between them. In other words, modern science begins a new dialogue with the endowed with inner activity nature, the essential feature of which is the ability of questioning, and the description of nature is always alive dialogue. On the other hand, in the practical relation to the nature dialogue is also realized. Consequently, the human's practical relation to the nature produces a new world – «the second nature». There is a need of dialogue when the subject of nature appears as the subject of a «dispute», of denial. In the human created subject its thinkable image objectifies in the form of a new «being», the inner sense and the actual stability of which is already ideal. Such a complementarity of theoretical and practical is possible only when nature is relative to the person in the dialogue.

Therefore, the synthesis of the dialogue and action is possible and realizes itself in both theoretical and practical forms. Meanwhile, the further exploration of the manifestation of the dialectical nature of all forms of dialogue, which realizes in the frames of theoretical and practical, seems to be quite perspective.

Keywords: dialogue, theoretical, practical, synthesis, cognition, I and You, art, religion.

Стаття надійшла до редколегії 19.09.2016

Прийнята до друку 26.09.2016

УДК: 141.7+167

ЕТОС КОМУНІКАТИВНИХ СПІЛЬНОТ ЯК ПІДСТАВА ДЛЯ ГЕНЕРАЛІЗАЦІЇ СОЦІАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ: МЕЖІ ПОНЯТІЙНОГО ОСМИСЛЕННЯ (КРИТИКА КОНЦЕПЦІЇ ЦІННОСТЕЙ ГЕОРГА ГЕГЕЛЯ)

Михайло Бойченко

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
вул. Володимирська, 60, Київ, 01601, Україна,
boychenko_m@univ.net.ua*

Проаналізовано відмінність між цінностями та поняттями – як щодо їхнього змісту, так і щодо залежності цього змісту від соціального носія понять і цінностей. Цінності ґрунтуються на соціальному досвіді й не можуть бути відчужені від життєсвіту тих комунікативних спільнот, які є їхньою соціальною базою. Тому цінності не можуть бути універсальними, на відміну від понять, які апелюють до законів мислення, спільних для всіх людей. Причиною підпорядкування розуміння цінностей розумінню понять є у сучасній філософії значною мірою філософія Георга Гегеля. Для нього цінності є повністю підпорядкованими понятійному мисленню, розчиняються у ньому як складова частина в цілому. Водночас саме Г. Гегель вказує на невідчужуваність певних цінностей від людини. Зокрема, людина ніколи, навіть бажаючи цього, не може втратити свою гідність як істоти, здатної мислити. Цінності в кінцевому рахунку не можна звести до вартості речей, хоча вони і є їхнім джерелом. Якщо у вузькому значенні духовних цінностей вони протистоять вартості матеріальних речей, то у широкому – охоплюють собою все, що є цінним, зокрема й вартим чогось. Саме поняття етосу передає нередукованість життєсвіту комунікативних спільнот до понятійно-змістових підстав порозуміння. Цей етос може бути переданий лише сукупністю та ієрархією цінностей конкретних комунікативних спільнот.

Ключові слова: етос, соціальні цінності, поняття, комунікативні спільноти, генералізація, універсалізація.

Теоретична постановка питання про цінності в межах пари категорій “універсальне/ партикулярне” видається проблематичною, хоча і вказує на важливу реальну колізію погодження цінностей різних соціальних спільнот. Колізія полягає у тому, що при спробах узагальнення цінностей постає питання: які цінності є більш достовірними – цінності первинних спільнот чи цінності комунікації між цими спільнотами через їхніх представників. При погодженні цінностей первинних спільнот досвід взаємодії між представниками цих спільнот починає непомітно, але все більшою мірою підміняти власний досвід кожної з таких спільнот. Цінності взаємодії спільнот формують тим самим нову спільноту, відмінну від тих, які ця взаємодія мала погоджувати, – ця спільнота є вторинною щодо перших, хоча з часом може набувати власного існування і власних підстав для утворення цінностей [1, с. 8–19]. Але для того, щоб ця нова спільнота теж могла стати повноцінною первинною

спільнотою, необхідно, аби ідентифікація з цією спільнотою була не менш або й більш важливою, ніж ідентифікація з вихідними первинними спільнотами.

Це процес неоднозначний, адже в ньому паралельно відбуваються різні процеси утворення цінностей. По-перше, при такому погодженні цінностей вихідних спільнот неминуче втрачається щонайменше частково сила значущості цих цінностей, які ґрунтуються вже не винятково на власному безпосередньому досвіді членів первинної комунікативної спільноти, але й частково на не підтверджених таким досвідом цінностях іншої спільноти. Замість опертя на досвід цінності починають частково спиратися на цінності, причому інші, чужі. Вони набувають дещо симулякрного характеру, тобто більше виглядають як цінності, ніж є такими насправді. З іншого боку, сам процес комунікації, взаємодії створює новий досвід, який цілком може давати власне підґрунтя для виникнення нових цінностей – цінностей діалогу, порозуміння або ж цінностей конфлікту, непорозуміння, тобто позитивних і негативних цінностей. Чим більш драматичними, або чим більш успішними будуть такі перемовини між представниками різних спільнот, тим більше шансів на утворення нової первинної спільноти і нових цінностей.

Щодо такої спільноти перемовин і цінностей перемовин не варто мати ілюзій, що вони обов'язково матимуть позитивне ціннісне наповнення. Нагадаємо класичний приклад із синдромом заручника, коли заручник на якомусь етапі починає свідомо чи підсвідомо співчувати терористу, який його захопив [9], – не тому, що починає поділяти його погляди, а через спільність обставин, в яких вони обоє опинилися (передусім високу ймовірність загинути обом). Як зауважує Юрген Габермас, навіть компроміс з іншим як орієнтація на стратегічну дію передбачає відступ від власних вихідних принципів, зокрема, на прикладі виникнення сучасної соціальної держави [4]. Така втрата принципової позиції, на нашу думку, між іншим, означає втрату основи для укладання надійного консенсусу та й взагалі стійкої орієнтації на його пошук – достатньо компромісу, паліативу. Що вже казати про порозуміння з тими, хто є твоїми радикальними опонентами?! Тут потрібно мати щонайменше толерантність, до якої закликав Христос: “Але якщо тебе хто вдарить у праву твою щоку, підстав йому і другу” [3, Матф. 5: 39].

Коли застосовують поняття “універсальне” і “партикулярне”, це відразу налаштовує на визнання первинності універсального як цілого порівняно з партикулярним як частковим: частина не може існувати без цілого і не може задовільно бути пояснена без розуміння цілого. У цьому полягає не стільки герменевтичне коло (у класичному викладі Г.-Г. Гадамера [5]), скільки холістська пізнавальна настанова (дивись як приклад її обґрунтування в епістемології [10, с. 1109; 15]), яка передбачає дедуктивне (або аналогічне йому за суттю) виведення окремого із загального, часткового із цілого. Якщо в разі розгляду понять такий дедуктивно-холістський підхід видається цілком виправданим, то стосовно соціальних цінностей він видається нам таким, що не відповідає самій сутності цінностей.

Якщо поняття можуть мати загальне (універсальне) значення, яке може конкретизуватися в окремих випадках їхнього (партикулярного) осмислення, то цінності виростають із конкретики соціального досвіду, а вже потім можуть до певної міри і у певному стосунку бути генералізованими, тобто набувати певний ступінь узагальнення, але ніколи не сягати обсягу квантора універсальності. Таку методику генералізації щодо сенсів комунікації детально проаналізував й обґрунтував у межах теорії соціальних систем Ніклас Луман [13]. Тут він прямо протиставляє підтверджену фактичною комунікацією генералізацію

умоглядній, не підтвердженій фактами універсалізації. Причому в такому разі, на нашу думку, навіть контрфактичний, тобто деонтологічний характер цінностей, не може оминати стадії генералізації: для того, щоби претендувати на фактичне втілення у майбутньому, цінності потребують як мінімум інтерсуб'єктивного фактичного підтвердження, якщо ще немає широкого фактичного підтвердження у практиці інструментальної дії. Тобто для утвердження цінностей окремим індивідом (як потенційним генієм у розумінні Імануїла Канта [8] або потенційним харизматичним лідером у розумінні Макса Вебера [2]) необхідно, щоби певний новий смисл-символ набув хоча би одиничного, але фактичного втілення (у витворі мистецтва генія або в новому типі поведінки харизматичного лідера), на наступній стадії на підставі цього одиничного втілення маємо шанси отримати інтерсуб'єктивне визнання типу часткової генералізації цього смислу-символу як цінності певної комунікативної спільноти (формування нового типу смаку за зразком генія або стійкої групи-ядра послідовників харизматичного лідера), а лише потім можна говорити про підстави для створення зразка контрфактичної поведінки для всього суспільства, а на цій основі очікувати останню стадію – універсалізацію певних нових цінностей у вигляді норм, коли контрфактичність із деонтологічної площини особистих зобов'язань переходить у площину легітимації на рівні соціальних груп середнього й великого масштабу.

При цьому цінності при їхньому контрфактичному переосмисленні, а особливо легітимації універсалістського типу втрачають значну частину свого вихідного значення смислу-символу, задуманого їхнім першотворцем, а також значну частину вихідної мотиваційної сили. Можливе часткове їхнє заміщення новими, формалізованими (схематизованими, алгоритмізованими тощо) смислами, а також новими цінностями – менш сильними мотиваційно, але більш зрозумілими і прийнятними для ширшого загалу, препарованими передусім для легітимації. Можна навіть говорити про те, що значну частину своєї мотиваційної сили ці генералізовані цінності черпають уже в механізмах легітимації. Однак якщо зв'язок із цінностями первинних спільнот слабшає, це не означає, що він стає непотрібним або навіть зайвим чи шкідливим, – навпаки, як тільки цей зв'язок надмірно послаблюється, легітимація вироджується у формальну легалізацію, генералізовані цінності перестають виконувати легітимаційну функцію, втрачаються підстави і для універсалізації, і для утворення дієвих норм.

Жодна цінність не може стосуватися всіх без винятку: якщо вона такою виглядає для нас, це не означає, що вона такою була завжди і такою залишиться у майбутньому. Наприклад, наявність уявлення про свободу як базову соціальну цінність впевнено фіксують, починаючи з іудейської релігії, а саме того моменту її розвитку, коли Авраам укладає з Богом заповіт (XVIII або XIX ст. до н. е.). Річ не стільки в тому, що припиняються криваві жертви, які прямо або опосередковано-символічно були людськими жертвами (зокрема первістків), скільки в причині припинення цих жертв: усі люди віри визнаються рівними перед Богом на підставі визнання їхнього права вільно укладати з ним заповіт. Згодом через авраамічні релігії ця ідея свободи поширюється світом, і саме вона лежить в основі сучасних уявлень про свободу. Однак за час своєї еволюції вона увібрала в себе багато інших уявлень про свободу, втратила релігійний підтекст, а сама лібералізація набула переважно політичного звучання. Якою буде свобода як цінність у майбутньому – важко передбачати зараз, хоча вона буде, безумовно, спиратися на попередні уявлення про свободу.

Причиною підпорядкування розуміння цінностей розумінню понять є у сучасній філософії значною мірою філософія Георга Гегеля. Для нього цінності виявляються повністю підпорядкованими понятійному мисленню, розчиняються в ньому як складова частина в цілому. Через це важливі для розуміння суті цінностей ідеї Г. Гегеля про щаблі набуття легітимації від індивіда і до людства, які він простежує у “Феноменології духу” [7], а згодом в “Основах філософії права” [6] виглядають незавершеними, а тому недостатньо переконливими. На нашу думку, тут необхідне нове прочитання і реконцептуалізація гегелівського підходу до теми цінностей на засадах теорії інтерсуб’єктивності та комунікативних спільнот.

Спочатку ж варто з’ясувати специфіку дослідження цінностей Гегелем. Протилежні інтерпретації ролі цінностей у філософії Г. Гегеля бачимо в М. Рубінштейна та М. Ліфшица. М. Ліфшиц стверджує: “Всі цінності відносні, все те, що колись виникло, яким би воно не було прекрасним, через власні суперечності має поступитися місцем іншому. Все має свою індивідуальну визначеність. Але це не замкнутий горизонт окремих культур, в якому вже не допоможуть жодні “комунікації”. Абсолютне начало, начало правди зберігає свою таблицю мір і ваг для всіх явищ мистецтва. Не все однаково, але все пов’язане між собою розвитком загального змісту. І цей розвиток відбувається навіть в явищах негативних. Тому різниця між білим і чорним є, незважаючи на будь-які змішування фарб і глибоку історичну світлотінь” [12, с. 109]. Справді, в “Основах філософії права” Гегеля знаходимо у параграфі 20 таке твердження, яке роз’яснює стосунок понятійного мислення і цінностей: “Рефлексія, скерована на потяги, в процесі уявлення, оцінки, порівнювання їх між собою, а потім і з їхніми засобами, наслідками і цілковитим їхнім задоволенням – зі щастям, вносить у цей матеріал формальну загальність і очищає його таким зовнішнім способом від його брутальності й варварства. У цім виявленні загальності мислення і полягає абсолютна цінність культури” [6, с. 38]. Як бачимо, цінності нібито тяжіють до брутального і варварського матеріалу, адже вони для Г. Гегеля, очевидно, мають чуттєвий характер, як це він із властивою йому однозначністю роз’яснює у наступному ж параграфі: “Ті, хто у філософському розумінні говорять про право, мораль, моральні устої й при цьому намагаються випустити мислення, відсилаючи до почуття, серця й душі, до натхнення, виражають цим той, достойний найбільшого презирства стан думки й науки, коли навіть сама наука, занурена до останнього ступеня у відчай і втому, утверджує своїм принципом варварство й брак думки і тою мірою, якою б це залежало від неї, позбавляє людину будь-якої істини, вартості й достоїнства” [6, с. 39]. Привертаємо увагу читача до специфіки цього українського перекладу, в якому німецьке “die Werte” (“цінності”) тотально перекладають як “вартості”, а “die Würde” (“гідність”) – як “достоїнство”. У першому випадку маємо справу з надмірною “українізацією”, коли “цінності” взагалі не вживають (мабуть, як нібито російське слово), а в другому, – навпаки, калькування російського “достоїнство” в українську мову, тоді як маємо більш неproblemатичне і притаманне саме українській мові слово “гідність”. “Достоїнство” передусім може мати купюра як номінал. Також можливі інші, жаргівливі конотації терміна “достоїнство”. (Погодьтесь, “Революція Достоїнства” звучить мало не знущально порівняно з “Революцією Гідності”). Але сенс наведеної вище цитати, зокрема завдяки нашому термінологічному уточненню, все ж зрозумілий: гідність людини в її розумі, у його застосуванні у своєму житті, причому пізнання за допомогою понять є найбільш надійним шляхом утвердження цієї гідності. Тобто цінність полягає саме у понятійному пізнанні, а не знаходиться поза ним.

Отже, М. Рубінштейн нібито має повне право стверджувати подолання у філософії Г. Гегеля всього індивідуального (й особливо особистісного), нищення цінності особистості цінністю Абсолюту [17], а причину цього вбачає у панлогізмі. Однак цінності розчиняються у поняттях особливо: вони набувають абсолютного характеру як спосіб внутрішнього упорядкування самих понять за принципом понятійної діалектики цінності-індивіда і цінності-сукупності. Про це він пише у своїй праці “Сенс життя” у розділі “VII. Виправдання життя в філософії панлогізму (Гегель)”: “Поняття цінності-індивіда означає щось таке, що визнається цінним і в цій індивідуальній особливості, як єдине у своєму роді; і як таке воно не потребує подальшого пояснення. Поняття цінності-сукупності позначає протилежність до цінності-спільності. Тоді як останнє поняття називає загальне для всіх даних предметів цінне, причому все індивідуальне, особливе залишається абсолютно осторонь, цінність-сукупність або, як її називають, цінність-ціле становить собою суму індивідуальних цінностей, суворо відмежованих одна від одної, самостійних, або ж вона буде становити собою їхню органічну єдність.

Гегелівська система є системою індивідуальних цінностей, як це видно вже з принципу збереження всіх цінностей. Всі поняття зберігаються як такі; вони входять до вищих понять з усією своєю особливістю, як ці окремі стадії розвитку духу, внаслідок чого народжується поступово зростаюча цінність-сукупність. Г. Гегель порівнює її з могутнім потоком, який стає тим сильніше, чим далі він віддаляється від своїх витоків. Абсолютна ідея є такою цінністю-сукупністю в її найчистішому вигляді. Вона є, як ми знаємо, системою чистих понять, з яких кожне займає в ній у ролі даного певного поняття своє власне, тільки йому одному властиве місце, вказане йому в ієрархічній драбині співвідносно ролі в діалектичному розвитку. Жодна з цінностей не може бути видалена зі свого місця, оскільки кожна з них становить необхідну і, щонайважливіше, незамінну ланку в “священному” діалектичному ланцюзі. Жодна цінність не може бути замінена іншою тому, що філософія Г. Гегеля, як ми показали вище, є системою цінностей, які поступово підвищуються: в діалектичному розвитку немає і не може бути двох членів, рівних один одному за цінністю.

Цим з’ясовується стосунок цінностей одна до одної. Їхня незамінність обумовлюється їхнім своєрідним становищем у системі. А оскільки всі вони є членами однієї і тієї ж сукупності, то вони однорідні. Підлегле становище однієї цінності щодо іншої можна розуміти так, ніби нижчі з них слугують засобами для вищих. Бо хоча нижчий щабель і є необхідним припущенням вищого, але це доводить тільки його необхідність; як засіб він не міг б увійти в цінність-сукупність; у такому випадку у всій системі довелось б визнати тільки одну вищу цінність, все інше опустилося б до ступеня засобів. Але ж вищу цінність становить у Г. Гегеля не що інше, як цінність-сукупність; а остання передбачає, само собою зрозуміло, існування її членів не як засобів, а як цінностей індивідів. Нижча цінність не може бути досягнута тільки як засіб, оскільки вона сама входить у вищу і міститься в ній, в такий спосіб слугує не тільки вищій цінності, цінності-сукупності, але і самій собі. А в останньому випадку немає ніякого сенсу бачити в них засоби” [16, с. 87–88].

Як бачимо з цієї розлогої цитати, у розумінні М. Рубінштейна цінності постають саме як цінності понять, тобто як спосіб організації стосунків між поняттями, як основа їхньої ієрархізації, як спосіб побачити історичний розвиток у його системному вимірі, як виявлення механізму перетворення відносного в абсолютне, а точніше як вказівку на абсолютно визначене ієрархічне місце поняття як його розкривають в історії та у стосунку

до інших понять. Окрім понятійно-організуючої, тобто власне категоризаційної функції, цінності взагалі не мають іншого призначення. М. Рубінштейн наполягає на їхньому надособистісному характері у філософії Г. Гегеля. Тим самим прояснюється, що до певної міри має рацію і Ліфшиць – цінності відносні, але не стільки внаслідок відносної значущості всього існуючого, скільки внаслідок не-безумовності кожного поняття зокрема: цінність усіх понять розкривається лише через цінність абсолютної ідеї, але сама вона також розкривається лише через цінність свого розвитку, а цінність розвитку також не абсолютна, але визначена цінністю закономірної зміни стадій цього розвитку, тобто цінність методу діалектики – у системі діалектики понять (і жодної суперечності між системою і методом у Г. Гегеля, як це стверджували марксисты тут немає).

А ось як сам Г. Гегель у параграфі 63 “Основ філософії права” визначає цінність: “Оця загальність речі, проста визначеність якої впливає з її особливого характеру, але так, що при цьому абстрагується від її специфічної якості, становить вартість речі, в якій її істинна субстанційність визначена, і виступає предметом свідомості. Як повний власник речі, я власник як її вартості, так і її споживання” [6, с. 71]. Цікаво, що спочатку у доповненні до цього параграфу Г. Гегель говорить про вартість речей, але швидко з’ясовуємо, що джерелом вартостей є сам дух. Так у параграфі знаходимо проміжний пункт між матеріальним і духовним – гроші постають як своєрідний конвертер чуттєвого в інтелектуальне: “У власності кількісна визначеність, яка виступає з якісної визначеності, – це вартість. Якісне тут дає кількість для кількісного виміру, і як таке воно так само зберігається, як і усувається. Коли ми розглядаємо поняття вартості, ми в самій речі знаходимо лише знак, і вона має значення не сама собою, а лише як те, чого вона варта. Вексель, наприклад, представляє не свою паперову природу, а є лише знаком іншого загального – вартості. Вартість речі може бути дуже відмінною залежно від потреби, але якщо ми хочемо виразити не специфічний, а абстрактний бік вартості, то це будуть гроші” [6, с. 72]. Однак вже у параграфі 66 з’ясовуємо, що справжні цінності, а саме ті, які неможливо відчужити від людини, – це цінності духовні: “Тому невідчужувані – це ті блага або, точніше, ті субстанційні визначення (і право на них не знищується давністю), які становлять власну мою особистість і загальну сутність моєї самосвідомості, так само як і мою особистість взагалі, мою загальну свободу волі, моральність, релігію” [6, с. 73]. Тут уже навряд чи доцільно вживати слово “вартість” – це цінності, які в кінцевому рахунку не можна звести до вартості речей, хоча вони і є їхнім джерелом. Цінності особистості не еквівалентні вартостям речей, вони вищі, духовні, неринкові. Нам видається доречним тому вживати поруч терміни “цінність” і “вартість” як нетотожні. Якщо у вузькому значенні духовних цінностей вони протистоять вартості матеріальних речей, то у широкому значенні цінності охоплюють собою все, що є цінним, зокрема й вартим чогось.

Матеріальні речі тому є лише своєрідним “векселем” цінностей духовних. Таким же векселем є і використання іншим мого права на мислення і прийняття рішення – цей вексель я можу будь-якої миті спростувати і відізвати: “Це моє повернення в себе самого, за допомогою чого я роблю себе сушим як ідея, як правова і моральна особа, усуває попереднє відношення і попереднє не-право, які я та інший завдали моему поняттю і розуму тим, що дозволили поводитися і самі повилилися із нескінченим існуванням самосвідомості як із чимось зовнішнім. Це моє повернення в себе виявляє суперечність, яка полягає в тому, що я віддав іншим у володіння мою правочинність, моральність, релігійність, – усе те, чим

я сам не володів і що відтоді, як я ним володію, по суті, існує саме як моє, а не як щось зовнішнє” [6, с. 74]. У цьому пункті Г. Гегель, на перший погляд, розвиває Кантову думку щодо первинності власного рішення особистості. Цінність для Г. Гегеля постає передусім як власність, яку особа створює і може за бажання відчувувати – показовою є ситуація з письменником чи винахідником: “Пошук субстанційного в праві письменника й винахідника варто скеровувати не на те, що при відчуженні окремого примірника письменник або винахідник неодмінно виставляє умову, аби можливість виробляти як речі подібні продукти, яка, отже, переходить до іншого, не стала власністю того іншого, а залишилася би власністю цього винахідника. Перше питання полягає в тому, наскільки припустиме в понятті таке відділення власності на річ від наданої разом з нею можливості так само виробляти її і чи не усуває воно повну, вільну власність (§ 62), – і тільки після ствердного вирішення цього питання – від сваволі першого духовного виробника залежить, чи збереже він для себе цю можливість, чи буде відчувувати її як певну вартість, або ж не стане надавати їй для себе жодної вартості й разом з відмовою від одиначної речі відмовиться й від цієї можливості” [6, с. 76]. Отож, для Г. Гегеля навіть вартість речі – це щось додаткове до матеріальних її властивостей, до певної міри це духовна властивість речі, яку може надавати їй воля людини.

Однак, на відміну від І. Канта, це не конкретна воля конкретної людини, але договір між людьми, який ґрунтується на домовленостях. Так, у параграфі 78 Г. Гегель зауважує: “Подібно до того, як у вченні про власність ми мали відмінність між власністю і володінням, між субстанційним і лише зовнішнім, так у договорі ми маємо відмінність між загальною волею як домовленістю й особливою волею як виконанням. Природа договору передбачає, щоб проявлялася як загальна, так і особлива воля, бо тут вступають у відношення воля до волі. Домовленість, що проявляється в знаку, з одного боку, і виконання, – з іншого, у цивілізованих народів розділені, тоді як у примітивних народів вони можуть збігатися” [6, с. 83]. Договір при цьому, як урешті-решт виявляється, Г. Гегель трактує цілком у дусі Ж.-Ж. Русо [18], а тому поступовий понятійний перехід від волі особистості до волі людства відбувається доволі формалізовано, оминаючи досвідну, емоційну і навіть афективну логіку сфери інтерсуб’єктивного. Г. Гегель тут, як і Ж.-Ж. Русо, ідеаліст у сенсі прагнення ідеалізувати людину, суспільство і людство: для них те, що розумне, логічне, і має бути підставою для домовленостей. Тим самим, як і у Ж.-Ж. Русо, у Г. Гегеля цінності, які щойно були конкретними в особистій комунікації в межах сім’ї, громади тощо, тут же набувають, на нашу думку, надмірної і необґрунтованої загальності абстрактної волі народу. Воля людини як незамінного учасника комунікації при цьому виявляється вже не конститутивною щодо цінностей, а лише репрезентує раніше утверджені надособистісною інстанцією цінності. Воля особистості лише “виконує”, а не встановлює цінності. Встановлює ж цінності в кінцевому підсумку логіка розвитку абсолютного духу. За великим рахунком цю логіку в її позитивно-правовому втіленні виклав на початку ХХ століття Ганс Кельзен, в якого найвища правова норма (“Grundnorm”) визначає правову значущість (цінність) усіх підпорядкованих їй норм [11].

У реальному житті домовленості більшою мірою мають нераціональні підстави – саме це мають враховувати цінності, адже поняття врахувати це не в змозі. Домовленості часто є результатом процесів, які набувають характеру ділових перемовин (те, що в англійській називають “negotiations”) або навіть торгування (англійське “bargaining”), боротьби за компроміс інтересів, де кожен намагається утиснути інтереси іншого, захищаючи власні.

Більш сильними підставами для утворення цінностей все ж виступають драматичні, зламні соціальні події – великі суспільні здобутки або втрати, які позначають, відповідно, позитивні й негативні цінності.

Такою є реконструкція розуміння цінностей у Г. Гегеля, хоча вони й відіграють важливу роль в осягненні суті його філософської системи, однак вони доречні тут лише як цінності взаємного підпорядкування понять, самодостатньої значущості (в будь-якому разі порівнюваної зі значущістю понять) цінності не мають. Утім, самі поняття у філософії Г. Гегеля надто далекі від сучасного епістемологічного підходу, зокрема, їх зміст не може бути визначений лише як когнітивний, він щонайменше такою ж мірою ціннісний – за сучасними стандартами.

Зовсім інші підстави для осмислення цінностей пропонує Елеседа Макінтайр, коли привертає увагу до необхідності коректного аналізу особистого досвіду морального почуття, а не до досвіду мислення Абсолюту [14]. Однак протиставлення особистості Абсолюту нині заміщає протиставлення особистості формальним організаціям – протиставлення, на думку Е. Макінтайра, хибне. Адже як організація не може нав'язати особистості цінності, так і особистість не може одноосібно породжувати цінності. Так, він зауважує, що “розшарування сучасного соціального світу на царину організаційного, в якій кінцеві цілі вважають первісно визначеними і недоступними для дослідження, і царину особистого, в якій судження і дебати щодо цінностей є центральними чинниками, але в якій неможливо досягти ніякого раціонального соціального рішення, знаходить свою інтерналізацію, своє внутрішнє представництво у відношенні особистого “я” до ролей та характеристик соціального життя” [14, с. 55–56]. Вихід Е. Макінтайр бачить у зверненні до моральної традиції, передусім до традиції чеснот. Тим самим він апелює до певного етосу, однак соціальний носій цього етосу залишається в Е. Макінтайра не визначеним чітко й однозначно.

Наша ж позиція полягає в тому, що соціальні цінності в ролі первинної основи свого виникнення і розвитку мають конкретні соціальні спільноти, причому такого обсягу, який уможливило внутрішню комунікацію між усіма їхніми членами, а тому є у точному значенні слова комунікативними спільнотами [1, с. 10–12]. Комунікативні спільноти створюють власні життєвіти як результат тривалого спільного соціального досвіду, на протигагу досвіду інших соціальних спільнот. Драматичні події цього досвіду – як позитивні, так і негативні, – тобто події, які пов'язані з утвердженням або зі зміною підстав соціальної ідентичності цих спільнот, і є причиною виникнення соціальних цінностей.

У процесі взаємодії одних комунікативних спільнот з іншими неминує виникають ситуації незбігу цінностей, які можуть мати наслідком як тривалий і все більш гострий конфлікт цінностей, так і спроби уникнути такого конфлікту завдяки діалогу та пошукам підстав для порозуміння. Такі підстави виникають, якщо представники однієї спільноти здійснюють селекцію цінностей іншої і визнають значущими для себе хоча би певні цінності іншої спільноти (як Ромео Монтеккі визнає значущість Джульети Капулетті). Справжніми підставами для порозуміння якраз і виступають прецеденти погодження цінностей різних комунікативних спільнот або вироблення у процесі комунікації між окремими представниками цих спільнот нових цінностей, які виражають значущість самої комунікації щодо порозуміння. Тобто, будучи різними за своїм змістом, за своєю формою цінності, вироблені під час діалогу між представниками різних спільнот, будуть цінностями порозуміння (наприклад, взаємної толерантності). Такі цінності можуть

поширюватися на значну частину або ж навіть усіх представників тих комунікативних спільнот, від імені яких йшов діалог про порозуміння. Так, взаємна селекція цінностей представниками різних комунікативних спільнот може доповнюватися творенням нових, спільних для обох цих спільнот цінностей. Цей до певної міри індуктивний шлях лежить в основі процедури генералізації соціальних цінностей і завжди передбачає не теоретичне виявлення спільного змісту (як це можливо у разі пізнання соціально важливих понять), але практичне утвердження на засадах спільного соціального досвіду. Важливі вказівки для розрізнення норм, побудованих на фактах, та норм, побудованих на цінностях, знаходимо у спеціальній праці Ю. Габермаса [19], однак ми не приймаємо його межову настанову на перетворення норм-цінностей на норми-поняття, нехай навіть на рівні універсалістських норм.

Саме поняття етосу передає нередукованість життєсвіту комунікативних спільнот до понятійно-змістових підстав порозуміння. Цей етос може бути переданий лише сукупністю та ієрархією цінностей конкретних комунікативних спільнот і ніколи не може набути універсального понятійного поширення, хоча етоси кількох таких спільнот і можуть стати підставою для утворення більш вузького за кількістю цінностей, але більшого за кількістю і обсягом смислів та символів генералізованого етосу їхнього порозуміння.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Бойченко М.І. Системний підхід у соціальному пізнанні: ціннісні і функціональні аспекти : [Монографія] / М.І. Бойченко. – К. : ПРОМІНЬ, 2011. – 320 с.
2. Вебер М. Господарство і суспільство. Нариси соціології розуміння / М. Вебер; [пер. з нім. М. Кушніра]. – К.: Всесвіт, 2012. – 1112 с.
3. Від Матфея Святе Євангеліє // Біблія / пер. українською Патріарха Філарета <http://vydavnytstvo.org.ua/bibliia/novyi-zavit/61-vid-matfeya-svyate-yevanheliye.html>
4. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії / Юрген Габермас; [переклад з нім.: А. Дахній]. – Львів: Астролябія, 2005. – 416 с.
5. Гадамер Г.-Г. Істина і метод: в 2 т. / Г.-Г. Гадамер. – К. : Юніверс, 2000. – Т.1: Істина і метод. Герменевтика I: Основи філософської герменевтики [пер. з нім. О. Мокровольського ; ред. С. Жолоб]. – 2000. – 464 с.
6. Гегель Г.В.Ф. Основи філософії права, або Природне право і державознавство / Георг Вільгельм Фрідріх Гегель; [пер. з нім. Р. Осадчука та М. Кушніра]. – К.: Юніверс, 2000. – 336 с.
7. Гегель Г. В.Ф. Феноменологія духа / Г. В. Ф. Гегель ; [переклад с немецкого]. – М. : Наука, 2000. – 495 с.
8. Кант И. Критика способности суждения / И.Кант; [пер. с нем.] // Кант И. Собр. соч. на нем. и рус. яз.: В 5 т. – Т. 4 / Подг. Н. Мотрошиловой и Т. Длугач (Москва), Б. Тушлингом и У. Фогелем (Марбург). М.: Наука, 2001. – С. 69–833.
9. Канчурина А.А. Патогенез синдрома заложника / А.А. Канчурина, М.С. Матусевича, О.В. Шатровой // Молодой ученый. – 2013. – № 11. – С. 765–767.
10. Касавин И. Т. Холизм / И.Т.Касавин // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Составление и общая редакция. И. Т. Касавин. – Москва: “Канон+” РООИ “Реабилитация”, 2009. – 1248 с.

11. Кельзен Г. Чисте правознавство: 3 дод.: Проблема справедливості / Г. Кельзен; [пер. з нім. О. Мокровольського] / Г. Кельзен. – К. : Юніверс, 2004. – 496 с.
12. Лифшиц М.А. О Гегеле / М.А. Лифшиц. – М.: ООО “Издательство Грундриссе”, 2012. – 304 с.
13. Луман Н. Социальные системы [Текст]. Очерк общей теории / Н. Луман ; [пер. с нем. И. Д. Газиева ; под ред. Н. А. Головина]. – СПб. : Наука, 2007. – 648 с.
14. Макінтайр Е. Після чесноти. Дослідження з теорії моралі / Е. Макінтайр ; [пер. з англ.]. – К. : Дух і літера, 2002. – 438 с.
15. Морозов Е.В. Холизм. Духовное возрождение 2012 / Е.В. Морозов. – Саарбрюккен, 2010. – 312 с.
16. Рубинштейн М.М. О смысле жизни / М.М. Рубинштейн. – Л.: Изд. авт. (М. М. Рубинштейн), 1927 [1926]. Ч. 1 : Историко-критические очерки. – 1927 [1926]. – 198 с.
17. Рубинштейн М.М. Ценностная система Гегеля и обесцененная личность / М.М. Рубинштейн // Философия: в поисках онтологии. – Самара, 2003. – С. 165–174.
18. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права / Ж.-Ж. Руссо; [пер. с франц.] // Руссо Ж.-Ж. Трактаты / Изд. подгот. В.С. Алексеев-Попов, Ю.М. Лотман, Н.А. Полторацкий, А.Д. Хаютин; Отв. ред. А.З. Манфред. – М.: Наука, 1969. – С. 151–256.
19. Habermas J. Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats / Jürgen Habermas. – Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1992. – 666 s.

**ETHOS OF THE COMMUNICATIVE ASSOCIATIONS
AS A BASIS FOR GENERALIZATION OF SOCIAL VALUES:
CONCEPTUAL REFLECTION LIMITS
(CRITICISM OF GEORG HEGEL’S CONCEPT OF VALUES)**

Mykhailo Boychenko

*64/13, Volodymyrska Street, City of Kyiv, Ukraine, 01601,
boychenko_m@univ.net.ua*

The article analyzes the difference between the values and concepts – both for their content and for its depending of social media of the concepts and values. It is alleged that values based on social experience and can not be alienated from the life world of communicative associations as their social base. Therefore, the values can not be universal, as opposed to concepts that appeal to the laws of thought common to all people.

Theoretical approach to values within a pair of categories “universal/particular” seems problematic, though marks important points to real values conflict coordination of various social communities. Conflict raises with the question when we are trying to generalize values: what values are more reliable – the values of the original communities or values of the communication between these communities – through their representatives. In agreeing values of primary communities the experience of interaction between these communities begins quietly – but increasingly – substitute for personal experience of each of these communities. Values of interaction between communities thus forming a new community different from those that this interaction had to

agree – this community is secondary to the first one, but may eventually acquire its own existence and its own reasons for the formation of values.

This values at their counterfactual rethinking, especially raises legitimation, lose much of its original rational content and symbol meaning, conceived by their creators, and a significant part of the initial motivational force. Perhaps their partial replacement with new, formalized (schematic, algorithmic etc.) meanings and new values – weaker in motivation, but more understandable and acceptable to the wider public, especially of prepared for legitimacy. You could even say that a significant part of motivational force of these generalized values derive already from the mechanisms of legitimacy. However, if the connection to the primary communities values weakens, it does not mean that it is unnecessary or even harmful – on the contrary, once this relationship weakened over, legitimation degenerates into a formal legalization, generalized values fail to fulfill legitimation function and lost grounds for universalization and for construction of the effective norms.

The cause of the subordination of understanding the values to understanding the concepts in modern philosophy is largely the philosophy of Georg Hegel. For him, values are completely subordinate to conceptual thinking, dissolve it as a part of a whole. At the same time, Hegel indicates the inalienability of certain values of people – including people never even wishing it – can not lose their dignity as a creatures who can think.

Values in the end can not be reduced to the value of things, though they are their source – the value of the person do not identical to the value of things, first ones are higher, spiritual, non-market. It seems appropriate therefore to take next, the terms “value of things” and “value of the person” as non-identical. In the narrow sense of spiritual values “value of the person” oppose to the value of material things, in the broad sense of the value as it they cover everything that is valuable, including the worth of something.

The concept of the ethos conveys of non-reducability of the life world of the communicative associations to conceptual and semantic grounds for understanding. This ethos can be transmitted only by totality and hierarchy of values specific communicative associations and can never gain universal conceptual spread, but the ethos of several of these communities could provide a basis for the formation of a generalized ethos of their mutual understanding – narrower in number of values, but greater in number and volume of meanings and symbols.

Keywords: ethos, social values, concepts, community communication, generalization, universalization.

Стаття надійшла до редколегії 24.10.2016

Прийнята до друку 31.10.2016

УДК 141.19: 130.2 (Гегель)

ФІЛОСОФІЯ ПРАВА Г. ГЕГЕЛЯ ЯК ВСЕЗАГАЛЬНІСТЬ РОЗУМУ

Вікторія Омельченко

*Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
вул. Володимирська, 60, Київ, 01033, Україна,
victoria.omelchenko@bigmir.net*

Зроблено акцент, що філософсько-правові погляди Г. Гегеля зумовили появу феномену “професорського покоління 1830 р.” у Київському імператорському університеті Святого Володимира. Обґрунтовано, що філософія є методологією “розуміння”, а герменевтичний метод один із найдієвіших. Запропоновано модель історико-філософської реконструкції філософсько-правових поглядів Г. Гегеля, здійснено їхню систематизацію та узагальнення. Зазначено, що цілісне розуміння філософії права не можливе без історико-філософської складової частини, що відновлює зв’язки тягlosti ідей, концептів і понять.

Ключові слова: філософія права, історія філософії права, Г. Гегель, Університет Святого Володимира, історико-філософська реконструкція, правова держава.

У межах цієї розвідки перед нами стоять три головні завдання. По-перше, пояснити, чим зумовлений наш інтерес до філософсько-правової спадщини Г. Гегеля. По-друге, обґрунтувати роль філософії як “методології розуміння”. По-третє, розкрити та осмислити такі базові поняття із філософсько-правового вокабулярію Г. Гегеля, як: “право”, “свобода”, “держава”, “інституції”.

По-перше, наш інтерес до філософсько-правової спадщини Г. Гегеля зумовлений тим, що його погляди були визначальною підставою появи такого феномену в українській філософсько-правовій традиції, яке Д. Чижевський іменував “професорським поколінням 1830 р.” [8]. До таких “берлінських слухачів” у 1829–1831 роках зараховують Костянтина Неволіна (1806–1855), Саву Богородського (1804–1857), Сергія Орнатського (1806–1884), які були учасниками програми стажування у Берлінському університеті під науковим керівництвом засновника історичної школи права – Ф. Савіньї. Саме цим студентам поталанило прослухати останній, доповнений лекційний курс із філософії права Г. Гегеля під назвою “Природне і державне право або філософія права”, який він читав у стінах Берлінського університету. Пригадаймо еволюцію навчальних курсів із філософії права, які читав Г. Гегель. Починаючи із 1817 року у статусі професора Гейдельберзького університету філософ читав курс “Природного права і наук про державу”, а з 1818 року вже у стінах Берлінського університету читав курс “Підґрунтя природного права і науки про державу” [3, с. 5]. Так, сформувавшись в європейському освітньо-науковому середовищі представники “професорського покоління 1830 р.” привнесли певну долю “гегельянства, хоча б й подекуди формального, хоча б й по-шкільному – сухого” [8, с. 46] у стіни Київського університету Св. Володимира. Отже, недарма і небезпідставно В. Зеньковський [4] вважав, що “гегельянство” набуло почесного статусу “взірця” для української філософсько-правової

традиції, представники якої, незважаючи на їхні чисельні спроби розставити смислові акценти й урізноманітнити поняттєво-категоріальний апарат, так і залишилися в межах канону філософії Г. Гегеля. З'ясування таких передумов ідейного становлення представників української філософсько-правової думки й зумовили наш інтерес до вивчення філософії права Г. Гегеля.

По-друге, ми, як історики філософії, повинні вказати на ті методологічні засади, на яких ми стоїмо. Таким висхідним методологічним “стовпом” для нас є герменевтичний метод, який ми, вслід за Г.- Г. Гадамером, інтерпретуємо як методологію “розуміння” та “тлумачення”. Філософ стверджує, що в гуманітарних науках “ідеалом має бути розуміння самого явища в його однократній і історичній конкретності” [1, с. 45]. Згідно з таким підходом метою гуманітарного знання є пізнання передумов, які зумовлюють ті чи ті похідні явища. Відповідно герменевтика є не просто “мистецтвом”, а методологією “розуміння”. Досягнення рівня взаємопорозуміння з Іншим можливе в діалозі, а набуття значення “розуміння” у філософії позначається здатністю тлумачити та коментувати. Традиція коментування і є провідною функцією історико-філософської діяльності.

До того ж ми, як філософи, не маємо права обмежуватись лише дескриптивним описом тих чи тих похідних явищ, говорити мовою лише “ідеальних теорій” та “абстрактних ідеалів”, що сторонні запитів та викликів бурхливої реальності, в якій ми живемо. Навпаки, ми маємо застосовувати свою компетентну здатність критичного судження та, виходячи з раціональних засад “світу ідей”, реанімувати “світ дійсності”.

По-третє, виходячи з таких “сильних аргументів” на користь методології “розуміння” та обґрунтування функції філософії як якісної аналітики сьогодення, ми підходимо до детального і прискіпливого вивчення тексту “Grundlinien der Philosophie des Rechts” [10] Г. Гегеля, який якраз і застерігав від того, аби конструювати державу такою, якою вона має бути. Відповідно текст “Філософії права” Г. Гегеля не треба сприймати ані як повчання, ані як детальну інструкцію, а лише як методологію розумного пізнання першопричин. Філософу вдалося зберегти баланс між тим “яким право має бути” та “яким воно є насправді”.

Філософська робота, за Г. Гегелем, полягає у генезі понять. Окрім такої предметної дефініції понять, важливим є їхня реалізація в дійсності. Виходячи із таких засадничих положень, зрозумілим стає таке визначення: “Філософська наука про право має своїм предметом ідею права – поняття права і його здійснення” [3, с. 7]. Звідси можемо стверджувати, що ідея тотожна свободі, яка, своєю чергою, розгортається у світ права й уособлює собою ідеальну правову дійсність – “об’єктивіацію форм права і свободи” [3, с. 7]. Тобто, за Г. Гегелем, необхідно напрацювати і сформулювати не лише ідею, але і віднайти найприйнятнішу форму для її реалізації, враховуючи, що ідею і форму мають розглядати як дві сторони одного цілого. Мета філософії – не просто створити абстрактну, ідеальну теоретичну конструкцію, яка немає жодного стосунку відносно самої дійсності, а, навпаки, “ідея права як предмет філософії права позначає єдність поняття права і наявного буття права, яке вона здобуває під час здійснення, об’єктивіації поняття права” [3, с. 8]. Отже, поняття (як ідея) та буття (втілення в дійсності цього поняття) є засадничим принципом філософських інтенцій Г. Гегеля.

Г. Гегель із “хірургічною” влучністю окреслює завдання філософського осмислення права, яке зводиться до осягнення підґрунтя права і формулювання ідеї про право у формі точного поняття. На відміну від юриспруденції, яка, за оцінкою мислителя, зводиться до

роботи із протиріччями, філософія повинна вивчати глибинні засновки права і доводити їхню достеменність у поняттях. Така робота передбачає: по-перше, з'ясування підґрунтя права із джерел його раціональних засновків, а, по-друге, формулювання смислу права у формі точного, конкретного, ясного поняття. Виходячи із таких базових інтенцій Г. Гегеля, виникає запитання: що ж собою становить “концепція розумної дійсності” в інтерпретації Г. Гегеля? На нашу думку, це “монополія” всезагального над суб'єктивним, конкретного над абстрактним, свободи розумної над свободою дикою. Наразі з'ясуємо, як Г. Гегель визначав “філософію”. Останню він ототожнював з наукою, а там, де говорив про науку, виходив із зв'язку змісту та форми. Відповідно достеменна філософія говорить мовою понять, де збережена пряма залежність між змістом і формою. Філософ вважав, що таке розуміння філософії як науки, баланс її змісту і форми, ідеал визначених та ясних понять і є знаменником справжньої філософії як науки. Без такого розуміння висхідних засновків філософії неможливо й сформулювати розумне судження щодо права. Без репрезентації філософії як науки, що оперує доказами, переконливістю раціональних засновків та говорить мовою понять, її сприймають як абстрактну та непотрібну. Потрібно засобом критичної філософії долати передсуди щодо розуміння останньої як довільних розмислів і гадок про все на світі. Зрештою, Г. Гегель висуває такі вимоги і до свого філософського вчення і вбачає своє завдання в боротьбі з такими хиткими і легковажними передсудами щодо сприйняття філософії та її “хронічного” нерозуміння. Філософія є наукою і має поняттєво-категоріальний апарат, більше того, саме із джерел філософії і виводять підставу на самостійне існування інші науки. “Філософія саме тому, що вона є проникненням у розумне, і є осягненням наявного та дійсного” [3, с. 53]. До прикладу, Г. Гегель пропонує пригадати ідеальну державу Платона, яку, за його оцінкою, доволі легковажно зараховують до абстрактних ідеалів, хоча насправді вона була не лише уособленням візця грецької моралі й чеснот, а й віддзеркалювала дійсність античного поліса. Мислитель намагається у формі понять віддзеркалити саму сутність (ουσία) і утвердити її в дійсності у значенні розумної держави. Оскільки правові закони не є абсолютними, на відміну від природних, вони “походять від людей”, відповідно їх треба навчитись тлумачити і віднаходити їхні раціональні засновки. Таке завдання розумного тлумачення і належить філософії. Водночас, коли юриспруденція займається лише суперечностями, філософія пізнає висхідні засновки самого поняття права з позиції розуму. Провідну ідею права становить поняття свободи, що пізнається засобом реалізованих у дійсності понять. А. Карась слушно зазначає: “Свобода в філософії Гегеля проголошується як найвищий ідеал і обмежується необхідністю державної інституційної сфери, яка виступає останньою розумною інстанцією в сенсі раціонального регулювання дій індивіда” [5, с. 230].

Г. Гегель доводить, що “наука про право є частиною філософії”, сам процес пізнання права зводиться до генези його понять, засобом дедукції [3, с. 60]. Філософ наголошує, що “підґрунтям права є взагалі духовне, і його ближнім місцем і висхідною точкою – воля, яка є свobodною; так що свобода становить її субстанцію та визначення, і система права є цариною здійсненої свободи, світом духу...” [3, с. 67]. Власне, свобода і воля є єдністю суб'єктивного й об'єктивного. Поява права, що становить собою втілення свободи у державі, зумовлена самою антропологією людської природи, яка має нахили як до права, так й обов'язків. Виходячи із таких засад, він розглядає царину права як базову та необхідну умову існування людства як розумного.

Царина права, згідно з І. Гегелем, є дискурсом всезагального. Загальновідомий принцип філософії І. Гегеля – сходження від абстрактного до конкретного – поширюється і на царину правознавства, сутність якого розкривається на трьох шаблях: абстрактного права (*нім.* das abstrakte Recht), моральності (*нім.* die Moralität), моралі (*нім.* die Sittlichkeit) [10]. Для того, аби уникнути поняттєвої плутанини і не вдаватись до “жонгливання” поняттями, ми поруч із перекладом цих термінів, викладених у російському перекладі (див. “Філософія права [3]: 1) абстрактное право; 2) моральность; 3) нравственность), подаємо відповідник мовою оригіналу (див. “Grundlinien der Philosophie des Rechts” [10]: 1) das abstrakte Recht, 2) die Moralität, 3) die Sittlichkeit). За фаховою оцінкою А. Караса у російському перекладі втрачається смислове навантаження цих понять, особливо другої і третьої позицій, різниця між якими є “досить ефемерною і надто дискусивною щодо широти значень у російському середовищі” [5, с. 185]. На протигагу чому, дослідник пропонує оперувати таким перекладом: 1) абстрактне право; 2) мораль; 3) етичність/звичаєвість, яким ми і будемо послуговуватись у викладі нашого матеріалу. До речі, цей переклад адаптований і до англійської версії перекладу основ Гегелевої філософії права, що належить Оксфордському університету (див. “Hegel’s Philosophy of Right”. – Oxford University Press, 1952), де подають такі значення: 1) Abstract Right; 2) Morality; 3) Ethical Life (3.1. The Family; 3.2. Civil Society; 3.3. The State) [9].

Абстрактне право (das abstrakte Recht) є першим (I), базовим принципом, в якому йдеться про свободу окремої особи, яка наділена правоздатністю і регулює свої дії відповідно до такої максими: “... Будь особою і поважай інших як осіб” [3, с. 18]. Реалізація свободи може бути втілена через право на приватну власність (форма майнових стосунків), договір (предметом якого є річ, що може бути відчужена власником), неправду (злочин і відповідно покарання, а не помста, тобто з’являється чинник моралі). На другому рівні (II) – моралі (die Moralität) у дії вчинку враховується намір і мотив, що й звеличує людську гідність. На третьому рівні (III) – етичності (die Sittlichkeit) йдеться про об’єднання особистого із всезагальним, абстрактне набуває своєї конкретності й розкривається у поняттях сім’ї, громадянського суспільства і з необхідністю та повнотою визначень утілюється в дійсності у формі держави.

Відповідно на першому рівні – абстрактного права – йдеться про одиничну волю, яка набуває значення своєї суб’єктності, однак, незважаючи на це, значущість права ще не набуває своєї самоусвідомленості й ґрунтується лише на правових заборонах та санкціях.

На другому рівні – моралі – йдеться про окреслення особи як суб’єкта, що утверджує перехід від голої абстрактності до поняття, яке є реалізованим. І хоча на рівні моралі вже з’являється намір, що й свідчить на користь самоусвідомлення людської гідності, однак вона ще не набуває масштабу всезагальної значущості.

І лише на третьому рівні – етичності – розкривається вся повнота сутності та визначеності змісту і форми. Етичність є ідеєю свободи, що набуває своєї реалізації в дійсності. “Етичність є поняттям свободи, яке стало наявним світом і природою самосвідомості” [3, с. 200]. Тобто на цьому рівні право є ідеєю і водночас дійсністю, що свідчить про поєднання особливого із всезагальним, суб’єктивного з об’єктивним. Якщо на попередніх рівнях абстрактного права та моралі йшлося про суб’єктивний намір, переконання, то на рівні етичності йдеться про всезагальну дію закону через посередництво інституцій. Значення і суть етичності розкривається і набуває своєї реалізації через посередництво: 1) сім’ї (де

одиночна воля кожного із суб'єктів підпорядковується всезагальній волі голови сім'ї), 2) громадянського суспільства (свідчить про спроможність осіб доходити до спільного знаменника і формулювати інтерес всезагальний, однак, незважаючи на такий рівень абстрактності, в дійсності не оминати конфлікту інтересів), 3) держави (становить собою розумну дійсність, утверджує право як буття свободи та обов'язків, поєднує індивідуальне із всезагальним).

Звідси висновуємо, що на рівні абстрактного права право існує у вигляді заборон, “я маю право, інший – обов'язки”, на рівні моралі мое уявлення про благо має узгоджуватись з обов'язками і набувати значення об'єктивності. І лишень на рівні етичності “людина наділена і правом, і обов'язками” [3, с. 207]. Зупинімося детальніше на такому понятті із царини “етичності”, як “державна”, яка є вінцем філософсько-правового вчення І. Гегеля, адже є “...в собі й для себе етичне ціле, здійснення свободи, і абсолютна мета розуму полягає в тому, аби свобода справді була” [3, с. 283]. Держава – медіум розуму, в якому свобода втілюється, що й забезпечує її буття у формі всезагальності. Власне, за І. Гегелем, держава є кінцевою метою розумної спільноти, де приватні інтереси підпорядковані принципам всезагальності. Звідси з очевидністю можемо збагнути розуміння філософом дійсності “як єдності всезагальності й особливості...” [3, с. 305]. Однак його гіпотеза про те, що розумне стає дійсним, за оцінкою Р. Циппелюса, не позбавлена суперечностей. Р. Циппелюс, як послідовний адепт ідей критичного раціоналізму К. Поппера, вважає, що немає тієї граничної підстави або “практичного критерію”, що дає змогу відрізнити “розумне” право від “випадкового”, звідси називає спробу І. Гегеля примирити розумне з дійсним “недоведеною метафізичною гіпотезою” [7, с. 103].

Держава тримається на двох головних положеннях: по-перше, на всезагальному значенні закону і, по-друге, на ефективному функціонуванні інституцій. Ці компоненти й утворюють правову систему та утверджують статус держави як правової, система права якої аж ніяк не залежить від волі правителя. Звідси держава є втіленням розумного в дійсності, механізмом незаангажованої правової системи, яка не залежить ані від волі правителя, ані від індульгенцій обраних. За вагомою оцінкою А. Карася, “політичні інститути держави стають найповнішим втіленням етичної субстанції суспільства...” [5, с. 225]. Отже, правова держава не може ґрунтуватися на фундаменті санкцій, заборон, обмежень, а має засвідчити настільки зрілий рівень культури мислення, який здатен звести власні суб'єктивні нахили і переконання під ризик всезагальності. У такій здатності до “всезагальності мислення і є абсолютна цінність культури” [3, с. 83]. Своєю чергою, форма всезагальності є єдиною прийнятною і “гідною стихією для існування ідеї” [3, с. 232]. Орієнтуючись у своїх діях на Іншого, з'являється з необхідністю єдиною прийнятною формою всезагальності. Відповідно філософсько-правове вчення І. Гегеля можливо збагнути, лише реконструюючи смисли його філософської системи в цілому. Він обстоює новий статус філософії як науки, яка оперує поняттями і здатна втілювати ідеї у самій дійсності. Недарма він наголошує на тому, що саме освіта дає праву наявне буття в ролі всезагального і робить висновок, що для того, аби володіти думкою про право “...потрібно мати таку освіту, яка привчає думати...” та орієнтуватися на принцип всезагальності [3, с. 246].

Така “звичка думати” І. Гегеля, як і “сміливість послуговуватись власним розумом” І. Канта, і становлять засадничий принцип філософської культури мислення. Розкривши компоненти змістовних засад філософсько-правового вчення І. Гегеля, ми з необхідністю

маємо осмислити поняття форми, інтенції якого викладені в “Науці логіки”, де в “логічних поняттях і категоріях реалізується принцип – тотожності мислення і буття” [2, с. 17]. Логіка займається винятково формою, яка є всезагальною і виражає сутність речей, тобто вона не є формальною. До “найбільших гріхів” мислення Г. Гегель зараховує “гріх” абстрактності [2, с. 41]. Так, “...чим ширший обсяг поняття, тим бідніший зміст, і, навпаки, чим вужчий його обсяг, тим воно багатше на визначення. Але до понять необхідно підходити не лише кількісно, в них міститься і можливість якості, тобто вони мають і якісну визначеність” [2, с. 44]. Цей розлогий пасаж свідчить на користь того, що поняття мають бути конкретними, визначеними і ясними. Г. Гегель репрезентує поступ “поняття” як і “права” на трьох шаблях, зокрема “поняття” розглядається: по-перше, як дещо суб’єктивне (істина “в собі”), по-друге, на стадії “об’єктивності поняття” (самоусвідомлення себе як належного до цілого), по-третє, в єдності суб’єктивного й об’єктивного (тотожне істині) [2, с. 53]. Можемо помітити, що процес поступу “права”, який ми попередньо осмислювали, відповідає трьом вище зазначеним принципам, які ілюструють сходження від абстрактного (“в собі”) до конкретного (тотального розкриття значень “у собі” і “для себе”). Відповідно критерієм достепенності та розумності поняття є його конкретність.

На нашу думку, для того, аби наблизитись до розуміння філософії Г. Гегеля, необхідно зважати на стиль його власної наукової роботи: “Філософію права” і “Науку логіки” він розпочинає із прискіпливої уваги до поняттєво-категоріального апарату кожної із цих дисциплін, обґрунтовує їхню науковість, відтворює раціональні засновки їхнього наукового підґрунтя, а також критично оцінює розуміння цих дисциплін його сучасниками, аргументовано доводячи хиткість їхніх положень та подекуди їхню заангажованість набором стандартних передсудів. Так, до передсудів щодо сприйняття філософії належить зведення її до безпідставних гадок про казна-що на світі, тоді, коли базовим принципом філософії є формулювання поняття, що ґрунтується на доказах. Таким передсудом щодо логіки є її сприйняття винятково як інструкції мислення, хоча її мета аж ніяк не зводиться до процесу навчання мисленню. Г. Гегель наголошує, що форма будь-якої науки може залишатися вірною традиціям, однак її зміст, мета і завдання мають збагачуватись новим приростом знань і бути адекватним до запитів спільноти сьогодення. Ми не будемо заглиблюватись у деталі аналізу логіки філософом, вкажемо лише на засадничі положення. Пригадаймо мету “Філософії права”, а саме – формулювання процесу наукового пізнання поняття права. Така саме мета розгортається і на сторінках “Науки логіки”, однак змінюється головне поняття з права на логіку. Філософія має одну перевагу, яка вирізняє її серед інших наук, – вона може оперувати критичною рефлексією відносно свого власного змісту. Г. Гегель переконливо стверджує, що “філософія здатна бути об’єктивною, доказовою” і досягає цього завдяки “іманентному розгортанню поняття, яке і є абсолютним методом пізнання...” [2, с. 79]. Звідси предмет логіки – “мислення, схоплене в поняттях” [2, с. 95]. Він рішуче відкидає погляд на логіку, в якому панує принцип розподілу змісту і форми, істини і достовірності. Отже, Г. Гегель розглядає логіку буття, логіку сутності та логіку поняття. Філософія залишається осторонь чуттєвого, випадкового, одиничного і працює з доказовим, всезагальним, конкретним, що й дає їй змогу представляти сутність у формі точних понять.

Підсумовуючи, зазначимо, що Г. Гегель осмислює право в динаміці його поступу від абстрактних до конкретних форм. Абстрактне право – перший, базовий принцип, в якому йдеться про свободу окремої особи, яка наділена правоздатністю і регулює свої дії

відповідно до такої максими: "...Будь особою і поважай інших як осіб" [3, с. 18]. Свого втілення в дійсності свобода набуває через право на приватну власність (форма майнових стосунків), договір (предметом якого є річ, що може бути відчужена власником), неправду (злочин і відповідно покарання, а не помста, тобто з'являється чинник моралі). На другому рівні – моралі – у дії вчинку враховується намір і мотив, що й звеличує людську гідність. На третьому рівні – етичності – ідеться про об'єднання особистого із всезагальним, абстрактне набуває своєї конкретності й розкривається у поняттях сім'ї, громадянського суспільства і з необхідністю та повнотою визначень втілюється в дійсності у формі держави. На рівні громадянського суспільства ще не йдеться про абсолютний вимір свободи, а панує конфлікт приватних інтересів, який стримується, контролюється, обмежується силою закону. Головним моментом утвердження поняття громадянського суспільства є спроможність захисту приватної власності засобом закону, а не сили (як під час "війни всіх проти всіх"), який (закон) функціонує через інституції, які збалансовують приватні інтереси згідно з принципом всезагальності. Лишень на рівні держави йдеться про монолітність особливого і приватного із всезагальним та публічним. Тільки "держава реалізує ідею розуму, свободи і права, оскільки ідея і є втіленням поняття у формах зовнішнього, наявного буття" [3, с. 22]. Тобто ідея держави тотожна правовій дійсності. Об'єктивний чинник державного ладу визначений і водночас обмежений та зумовлений законами. Насамкінець пригадаймо екзистенційно влучні слова М. Михайловського: "Право занадто близько зачіпає людські інтереси, занадто безпосередньо зливається з нашим життям, аби ми могли лишатись до нього байдужим" [6, с. 33]. Цінність філософсько-правових поглядів Г. Гегеля полягає в тому, що вони і є тим "сильним" теоретичним аргументом, який дає можливість раціоналізувати стратегію розвитку сьогодення. Адже принцип неупередженої і незаангажованої правової системи, що не залежить від індульгенцій обраних поруч з ефективним функціонуванням соціальних, суспільних, громадських інституцій, і є метою розумної державності України сьогодення.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики [Текст] / Х.-Г. Гадамер. – Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3-х т. – Т.1. [Текст] / Г. Гегель. – М.: Мысль, 1970. – 501 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Философия права [Текст] / Г. Гегель; [пер. с нем.: Ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсесянц]. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
4. Зеньковский В. История русской философии [Текст]. – М.: Академический Проект, Раритет, 2001. – 880 с.
5. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях [Текст] / Анатолій Карась. – Київ; Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – 520 с.
6. Михайловский И. В. Очерки философии права [Текст] / И. В. Михайловский. – Томск: Тип. В. М. Посохина, 1914. – Т. I. – 605 с.
7. Циппеліус Р. Філософія права: підручник [Текст] / Р. Циппеліус; [пер. з нім. С. Причепій]. – К.: Тандем, 2000. – 300 с.

8. Чижевский Д. Гегель в России [Текст] / Д. Чижевский. – СПб.: Наука, 2007. – 411 с.
9. Hegel's Philosophy of Right. – Oxford University Press; First Published: by Clarendon Press 1952. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/pr/philosophy-of-right.pdf>.
10. Hegel G. W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechts (Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Zum Gebrauch für seine Vorlesungen) [Text] / Georg Wilhelm Friedrich Hegel. – Verlag: Suhrkamp Verlag, 2000. – 531 s.

PHILISOPHY OF RIGHT OF G.HEGEL AS GENERALITY OF REASON

Victoria Omelchenko

*Taras Shevchenko National University of Kyiv
60 Volodymyrska Street, City of Kyiv, Ukraine, 01033
victoria.omelchenko@bigmir.net*

In this article, the author argues that philosophy is a “methodology” of understanding. Hermeneutics is the theory and methodology of interpretation especially the interpretation philosophical texts. H.-G. Gadamer asserted that methodical contemplation is opposite to experience and reflection. We can reach the truth only by understanding or mastering our experience. According to H.-G. Gadamer, our understanding is not fixed but rather is changing and always indicating new perspectives. The most important thing is to unfold the nature of individual understanding. Hermeneutics is not just “art”, but the methodology of “understanding.” Accordingly, philosophy is the methodology of understanding and interpretation. Philosophy is a science with its own subject and object. Legal laws are not absolute, therefore they should be interpreted. It is the task of philosophy. Philosophy speaks the language of concepts and evidence. Concepts should be specific, clear, defined. Philosophical work is the formulation of concepts. Freedom is the basic concept of the philosophy of law of G. Hegel. Freedom is universal, not subjective. The state operates through universal laws and functioning institutions. State of law is the law, not the authority of the ruler. The state is the embodiment of the rational in reality. Science is part of philosophy. The right combines subjective and objective, particular and universal. Right is the basic condition of human existence. The functions of philosophy is interpretation and explanation. The advantage of philosophy is the ability to critical judgment. The effective functioning of state and social institutions is one of the important ideas of G.Hegel. G. Hegel considers the right at three stages: the abstract law, morality, and ethics. The state is freedom and responsibility, rights and duties. An effective legal system based on respect for the laws. Before whom all are equal. G. Hegel defended the idea of the rule of law. The value of freedom and rights is the most important achievement of mankind. As evidenced by the adoption of such a document as the Universal Declaration of Human Rights. Drafted by representatives with different legal and cultural backgrounds from all regions of the world. Which is the only standard of achievement for all peoples and all nations. The article proposes a model of historical and philosophical reconstruction of philosophical and legal views of G.Hegel by their systematization and generalization. It is comprehended tendencies of formation and development of idea of legal philosophy at St. Vladimir’s University. It is illustrated features of interpretation and understanding of a subject of legal philosophy, specifics of its tasks in a context of university philosophical and

legal tradition. The conditions of possibility of application of their results to further research of philosophical and legal concepts of national academic philosophy of XIX – the beginning of the XX century are determined. It is found out that understanding of legal philosophy by representatives of university of St. Vladimir shall be considered not only as history of ideas or “collection” of interpretations of concept of the law, and in a context of studying of tendencies and characteristic aspects of legal philosophy as the directions of the Ukrainian academic philosophy of XIX – the beginning of XX centuries. It is underlined the role and significance of the magnitude of philosophy in the structure illustrated above philosophical and legal studies, its ability to combine the variety of interpretations in severity concept, critically rethink and interpret past experience, analyze contradictions of dogmatic positive law. It is specified that the complete understanding of legal philosophy is impossible without the historical and philosophical component, which reestablishes communication of succession of ideas and concepts. Thus, philosophy of law, Hegel is a “strong argument” in the context of the strategy of Ukraine. Concepts such as: freedom and responsibility, and the universality of the law, the rights and freedoms of citizens must be implemented in a legal state.

Keywords: philosophy of law, history of legal philosophy, Encyclopedia of Law, G.Hegel, University of Saint Vladimir, historical and philosophical reconstruction, law-bound state.

Стаття надійшла до редколегії 05.09.2016

Прийнята до друку 14.09.2016

УДК 141. 319.8(430)“17/18”(092) : 123

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ЧИННИК У ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ Г. ГЕГЕЛЯ В КОНТЕКСТІ СПІВВІДНОШЕННЯ СВОБОДИ І НЕОБХІДНОСТІ

Марія Голяш

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
ms.golyash@gmail.com*

Беручи до уваги той факт, що для Г. Гегеля філософія історії була процесом співвідношення свободи і необхідності та їхнього розгортання через діяльність світової історії, здійснено спробу пояснити місце і роль людського чинника в зазначеному процесі з обов'язковим врахуванням особливостей загальнофілософського світогляду німецького філософа, згідно з яким йдеться про диктат світового духу, загального розуму над індивідуальністю людської особи. Це, безумовно, дає змогу наголосити на тому великому значенні, яке надається мислителем стосовно свідомої діяльності людей та історії, як похідному явищу, результату цієї діяльності. Дослідження філософсько-історичних ідей Г. Гегеля постає філософсько-історичною підставою становлення і розвитку громадянського суспільства в Україні, де центром є людина і все, що має відношення до неї.

Ключові слова: філософія історії, історія, суб'єкт, об'єкт, людина, діяльність, свобода, необхідність, природа.

Філософсько-історична тематика займає чільне місце у спадщині представників класичної німецької філософії (І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шелінга і Г. Гегеля). Найбільш окреслено вона постає у Ф. Шелінга та Г. Гегеля: у першого ми знаходимо її у вигляді частини “Системи трансцендентального ідеалізму”, зокрема практичну її сторону, яка й означена поняттям “філософія історії”, а в другого – в ролі самостійної фундаментальної праці – “Філософія історії”. Тут варто наголосити, що коли йдеться про антропологічний чинник у філософії історії класичного німецького ідеалізму, то, очевидно, його треба розуміти достатньо широко, а не однобічно. Означення цього постає у поняттях “людина”, “суб'єкт”, “індивід”, “особа” і навіть “дух” та інші. Своєрідним виявленням такого чинника, його модифікацією і є головна проблема філософії історії представників класичної філософії. У цьому контексті серед сукупності проблем у тематиці філософії історії виокремлюється основна – співвідношення суб'єктивного та об'єктивного. Під першим розуміємо свідому діяльність людей, під другим – історію як її похідне явище, як результат. До того ж, як зазначає у своїх наукових працях відомий український філософ М. Булатов, вказане співвідношення, своєю чергою, постає так, що кожна людина свobodно і свідомо переслідує свої цілі, працює задля своїх потреб, а в результаті виникає загальний історичний рух, якого ніхто не передбачував, що й позначається поняттям необхідності. Отже, головним категоріальним відношенням філософії в історії класичного німецького

ідеалізму загалом і є співвідношення свободи і необхідності. Ми ж приділимо в цьому плані увагу в розгляді позиції Г. Гегеля, який немов би увінчує поступальний розвиток зазначеної філософсько-історичної проблеми в межах класичної німецької філософії. Вона вже набуває достатньо конкретизованого змісту, що дає змогу виокремити ті моменти, які максимально спроектуються на актуальні питання сучасного суспільно-історичного процесу та філософії загалом. У цьому контексті актуалізація гегелівської ідеї співвідношення свободи і необхідності отримує плідне означення при аналізі процесів і проблем сучасного етапу становлення і розвитку громадянського суспільства в Україні. Адже в нашому демократичному суспільстві створюються умови для широкої свідомої і свobodної реалізації громадянами своїх конкретних цілей і завдань з усвідомленням їхньої історичної необхідності. Проблеми формування і розвитку громадянського суспільства зумовлюють потребу ще раз поглянути на гегелівське розуміння природи взаємозв'язку свідомої діяльності особистості та результатами цієї діяльності, її наслідками, тобто з тим, що підпадає під визначення необхідності. Адже потенційна схильність нашого суспільства до будь-яких змін потребує пізнання їхніх причин з огляду на подальше місце спрямування їхнього розвитку. Повертаючись до думок раніше згаданих німецьких філософів, а саме: І. Канта, Й. Фіхте і Ф. Шелінга, необхідно наголосити, що з'ясування місця людини у філософії історії Г. Гегеля не народжене першопочатково завдяки інтелектуальним зусиллям цього мислителя. В І. Канта під загальним суб'єктом історії розуміють "план природи". І хоча кожен індивід діє свідомо, здійснює свою діяльність, переслідуючи свої цілі, тим не менше, у своїй сукупності ці дії не мають планомірного характеру. Філософ тому відшуковує такий план у природі, який є дороговказом для поступу індивідів в історичному процесі. Тим самим І. Кант виносить свободу людини за її межі, в природу, і тому вона постає як засіб для Абсолюту. Й. Фіхте, на противагу І. Канту, не бачить у природі "плану", для нього суб'єктом (загальним) історії є Я, як абсолютне, нескінченна діяльність. І свобода цього Я є здатністю визначатися лише самим собою. Сфера необхідності – природа. Вона лише перешкода, межа для абсолютного суб'єкта. Останній сам себе обмежує, покладаючи природу. Але вона необхідна, оскільки, лише долаючи її, суб'єкт отримує свободу. У Й. Фіхте ідеалом розвитку історії є збіг абсолютного Я та індивідуального, "емпіричного Я". Але для філософа при всій апеляції його до безмежної активності абсолютного Я, свobodний індивід "емпіричне Я" є ніщо, бо воно ніколи не в змозі відтворити, відновити все, що є продуктом творчості (безсвідомої) Я. Таким продуктом і є природа як сфера необхідності. Саме завдяки останній Я само себе обмежує, що засвідчує про момент збігу свободи і необхідності.

Ф. Шелінг у своїй філософії історії демонструє блискучий зразок поєднання свободи і необхідності, свідомого і безсвідомого. Але при всьому тому, що вихідним принципом своєї філософії історії Ф. Шелінг зробив фіхтевське Я, тобто абсолютну діяльність, все ж людина як окремих індивід у нього відійшла на задній план. Це тому, що вбачаючи свободу в пізнанні історичної необхідності, носієм останньої не є, однак, індивід, окремих суб'єкт, а рід. Людська історія є, на його думку, етап у русі абсолютної тотожності мислення і буття (абсолюту); світового розуму, що стосується людей, то це абсолют виявляє себе у вигляді інтелектуального споглядання на шляху злиття, збігу їх з абсолютном як вищою об'єктивністю. Забігаючи наперед стосовно позиції Г. Гегеля в цьому плані, можна зазначити дещо спільне для всіх цих філософів, про що і стверджує М. Малахов: "І яке б витлумачення не одержала у Фіхте, Гегеля чи у Шелінга та основа тотожності духовного і матеріального,

яка фігурує у Канта під іменем “Бога”, його введення в кінцевому підсумку призводить приблизно до тих же наслідків відносно свободи “емпіричного індивіда”, що й в системі Канта. Людина постає лише засобом для діяльності абсолюту” [8, с. 116]. Що стосується української філософії, то в ній ще немає свого спеціального наукового дослідження проблеми з’ясування місця антропологічного чинника у філософії історії Г. Гегеля та особливо в контексті її головної проблеми – діалектичної свободи і необхідності. Та й взагалі помітного інтересу до філософії Г. Гегеля не виявлялось. Її тематика і проблематика відійшла в тінь. На це є певні об’єктивні й суб’єктивні причини, але це вже дещо інша тема, яка потребує свого спеціального аналізу. На сьогодні маємо чи не єдину фундаментальну працю з історії класичної німецької філософії: М. Булатов “Класична німецька філософія в 2-х частинах”. У “Частині II. Гегель. Фойєрбах” ми знаходимо фундаментальний аналіз усіх частин філософії, зокрема й філософії історії. Ось його оцінка в стислому вигляді “гегелівської філософії історії”: “Вона є найбільш розвинутою філософією історії для першої третини ХІХ ст., із погляду всієї європейської історичної думки, і в контексті німецької філософської класики. У філософії історії Гегеля ми знаходимо цілу низку раціональних ідей: розуміння історії як прогресу свободи; виокремлення головних стадій розвитку останньої і основної тенденції – прогрес в напрямку все загальності свободи; зв’язок свободи і держави; діалектика свободи і необхідності, роль географічного середовища і багато інших...” [1, с. 382]. Водночас М. Булатов зазначає, що гегелівська концепція філософії історії має і низку недоліків: “... Незважаючи на багато елементів гуманізму, в гегелівській концепції людина ще не стала самоціллю” [1, с. 383]. Очевидно, і постає необхідність у дослідженні “багатьох елементів гуманізму”.

Мета статті – реконструювати головні положення гегелівського розуміння філософсько-історичного співвідношення свободи і необхідності в контексті встановлення в ньому місця активної ролі людини як суб’єкта діяльності, так і світового носія всезагального духу.

Якщо в кантівській концепції свобода і необхідність є антиномічними категоріями, то Г. Гегель, навпаки, вважає помилковим їхнє взаємовиключення. Зокрема, останнє доволі часто він вбачає у формальному визначенні свободи як сваволі. На думку німецького філософа, “розуміння свободи як можливості робити все, що завгодно, свідчить про повну відсутність культури думки, в якій немає навіть натяку на розуміння того, чим є самі в собі та для себе свободна воля, право, моральність тощо” [4, с. 80]. Зміст поняття сваволі в такому разі впливає не із природи волі діючого суб’єкта, а із випадковості, адже його дії зумовлені змістом лише останньою: звідси Г. Гегель робить висновок, що “саме сваволя є причиною несвободи” [4, с. 81]. Скеровуючи свої дії визначеним випадковим змістом, суб’єкт втрачає свою свободу. Справжня ж “істинна свобода – свобода у формі мислячої субстанції. Для досягнення свободи потрібно пізнати сутність необхідності, зміст ідеї, наданої випадком, що призводить до розуміння свободи як “пізної необхідності” [4, с. 94–95]. Останнє положення, починаючи з Б. Спінози, який одним із перших у межах індивідуального виміру свободи визначав її як пізнану необхідність, є одним із головних у концепціях філософів Нового часу.

Г. Гегель розглядає свободу в соціальній сфері через її об’єктивацію в зовнішній реальності у формі різних суспільно-правових відносин. Зміст свободи німецький філософ виводить у трьох основних значеннях, виражених через співвідношення свободи та права.

Перше з них пов'язане із визначенням ідеї права як свободи, “істинне розуміння якої досягається лише тоді, коли вона пізнається в її понятті й наявному бутті цього поняття” [4, с. 59]. Друге визначення ототожнює право із певним ступенем і формою свободи. Відповідно до третього, “право визначається як закон (“позитивне право”), предметом якого є зовнішній бік людських стосунків” [4, с. 65]. Варто також наголосити на тому, що свобода, згідно з Г. Гегелем, є субстанцією та основним змістом волі, при цьому волі розвинутої, розумної (яка тільки й може бути свobodною). Тож друге розуміння, пов'язане із правом як певним ступенем і формою свободи, німецький філософ розкриває через діалектику свobodної волі. Кожна наступна форма конкретизації поняття права “діалектично знімає” суперечності попереднього. Зокрема, для того, щоб не залишитися абстрактною ідеєю, воля має об'єктивуватися в реальному бутті. Перший вид свободи постає у формі зовнішніх предметів, з якими пов'язане право власності. Це, на думку Гегеля, – сфера формального й абстрактного права, яке заперечується формою моральності, тобто єдністю волі в її понятті й волі конкретного суб'єкта. Такий ступінь розвитку права філософ пов'язує із сім'єю, але з утратою моральності вона розпадається і “її члени стосуються один одного як самостійні індивіди, поєднані між собою потребою один в одному” [4, с. 95]. Цей ступінь відображає громадянське суспільство, на зміну якого приходить найбільш конкретно виражена форма свободи – держава, оскільки вона “підпорядкована лише вищій абсолютній істині світового духу” [4, с. 95]. Держава і громадянське суспільство виконують різні функції. Держава, на думку Г. Гегеля, “уособлює абсолютну раціональність, розумність, вона діє, підпорядковуючи свої зусилля усвідомленим цілям”, тоді як громадянське суспільство є царством схильності людей до самодіяльності” [4, с. 96]. Свобода в державі є розумною свободою державно організованого народу, а в громадянському суспільстві свобода – це взаємодія та взаємозв'язок вільних, незалежних індивідів.

Окрім розуміння і проблеми співвідношення свободи і необхідності у руслі філософії історії, Г. Гегель у праці “Наука логіки” подає гносеологічне й онтологічне розуміння свободи. Категоріальне осягнення її досягають аналізом категорій необхідність–причинність–свобода. Необхідність розкривається як взаємодія (єдність причини і наслідку). Взаємодія постає як внутрішня дія чи діяльність певного об'єкта або істоти. У такому розумінні вона є цілісним утворенням, що діє із себе, а не ззовні. Саме це філософ вважає свободою. “Необхідність стає свободою не тому, що вона зникає, а від того, що лише внутрішня її тотожність виявляє себе” [3, с. 224]. Цю внутрішню тотожність він також називає поняттям: “Свобода виявляється історичною необхідністю і способом відношення поняття. Необхідність як така ще не є свободою, але свобода має своєю передумовою необхідність і містить її в собі як зняту” [3, с. 337]. Проте й у всіх своїх працях Г. Гегель наголошує, що свобода не заперечує, а передбачає необхідність. Від абстрактних міркувань про свободу мислитель переходить до розгляду розвитку світової історії. Саме тут, як зазначає М. Булатов, “в аналізі розвитку всесвітньої історії, де простежується поетапне дослідження свободи як субстанції духу, людини, народу – розкривається поняття свобода” [1, с. 356]. Г. Гегель сформував головне з положень, схему, дефініцію розвитку історичного: “Всесвітня історія є прогресом у розумінні свободи, – прогрес, який ми повинні пізнати в його необхідності” [2, с. 19]. Таке розуміння історії, зазвичай, посилене і загальнофілософською настановою мислителя. Йдеться про те, що в кожному епоху люди настільки вільні, наскільки абсолютна ідея втілила принцип свободи в історію, а також наскільки люди усвідомлюють свою

свободу. В основі рабства, за Гегелем, лежить те, що людина не усвідомила себе вільною, а здійснити цей крок допомагає Дух у прояві необхідності, який розвиває свідомість. Хоч історія зі своїми різноманітними подіями має багато суперечностей, Г. Гегель наголошує, що роль філософії тут полягає лише у відблиску ідеї, що відображається у всесвітній історії. Його цікавість полягає передусім у тому, щоб показати пізнання ходу розвитку цих ідей, а саме – ідеї свободи. Так прогрес свободи – це “прогрес у свідомості свободи”, це не що інше, як “розвиток поняття свобода, який відбувається не в порожній стихії свідомості, а в реальній історії” [2, с. 20]. Звідси ми бачимо, що ступінь свідомості свободи визначає певний етап історичного процесу, який втілює собою конкретний всесвітньо-історичний індивід – той чи той народ. Не менш цікавим розділом у філософії історії Г. Гегеля є вчення про засоби, завдяки яким свобода здійснює себе у світі. “Свобода як така є внутрішня, а засоби зовнішні, вони завжди впадають в очі і їх можна простежити в історії” [2, с. 20]. Розгляд кожного історичного етапу переконує нас у тому, що дії людей впливають з їхніх потреб, пристрастей, інтересів, здібностей, які відіграють визначальну роль. Звісно, можна знайти і спільні цілі для певної групи суспільства чи народу: бажання добра, благородна любов до батьківщини, але ці “чесноти не відіграють такої визначальної ролі у ставленні до світу чи до того, що в ньому відбувається” [2, с. 20]. Безумовно, помилково буде стверджувати, що ніхто не керується цими чеснотами у своїй діяльності, але в порівнянні із масою людського роду це число буде мізерним. Цю думку підтверджує Г. Гегель у праці “Лекції з філософії історії”, вважаючи, що “найбільшу силу мають пристрасті, корисливі цілі, задоволення егоїзму; сила їх у тому, що вони не визнають жодних меж, які для них прагнуть встановити право і моральність. Ці сили ближчі до людини, ніж штучне і тривале виховання, які привчають людину до порядку і поміркованості, дотримання права і моральності. Коли ми спостерігаємо цю гру пристрастей і бачимо наслідок їхнього шаленства, нерозсудливості, які нівелюють благі наміри; коли ми бачимо скільки лиха, зла і загибелі процвітаючих держав приносить це, – ми можемо лише відчувати глибоку печаль із приводу такої жорстокої мінливості” [2, с. 21]. Через зображення реальної складності й драматизму історичного процесу і пробиває собі дорогу свобода. Вона є чистою і милостивою лише в абстрактному вигляді чи у формі загального принципу, а в реальності вона пов’язана з боротьбою і кров’ю. Розуміє це і Г. Гегель: “Коли ми дивимося на історію, як на таку бійню, на якій приносяться в жертву щастя народів, державна мудрість, індивідуальні чесноти, то неодмінно виникає питання: для кого, для якої кінцевої мети були принесені ці жахливі жертви?” [2, с. 21]. Відповідь тут проста: кінцевою метою і є реалізація свободи. Адже взята як принцип, як думка, намір свобода за фактом ще не дійсна. А щоб стати дійсною, потрібне “виявлення у дії, здійсненні, принципом якого є воля, діяльність людини взагалі” [2, с. 21]. У будь-якій діяльності людина завжди переслідує певну мету і зацікавлена в її здійсненні. Проте не варто опускати те, що кожен “діючий індивід це передусім приватна особа, яка має свої особливі потреби, прагнення, зацікавлення, інтереси. Тому дуже часто виникають докори у переслідуванні власної вигоди особам, які займаються важливими суспільними чи політичними справами” [2, с. 21–22]. Звісно, Г. Гегель не виправдовує недобросовісних політиків, економістів чи інших важливих осіб. Він вкотре намагається наголосити, що будь-яка дія людини насамперед виходить з її власних мотивів, переконань і пристрастей. Під останньою філософ розуміє суб’єктивну енергію людини, спрямовану на здійснення будь-якої мети чи досягнення інтересу. Виходячи із вище сказаного, ми бачимо, що в предмет

дослідження філософії історії Г. Гегелем входять два головні моменти: перше – ідея свободи, друге – людські пристрасті. Перший момент становить основу, а другий розгортає перед нами всесвітню історію. А “конкретним центральним пунктом і об’єднанням цих двох моментів є моральна свобода в державі, яка відбувається через діяльність людей” [1, с. 358]. Виходить так, що “живі індивіди і народи, шукаючи і досягаючи свого, водночас є засобами і знаряддями чогось вищого, про що вони нічого не знають і що вони несвідомо виконують... У самому всесвітньо-історичному процесі ...чиста остання мета ще не є змістом потреби й інтересу, і між тим, як останній є несвідомим щодо цієї мети, загальне все ж міститься в приватних цілях і здійснюється завдяки їм” [2, с. 25]. Відбувається так званий внутрішній несвідомий процес, який Г. Гегель називає необхідністю, а те, що у свідомій волі людей постає їх інтересом, – свободою. Отже, ми бачимо, що сформульована проблема отримує форму питання про поєднання свободи і необхідності, діалектичний перехід однієї в іншу. У такому випадку необхідність і постає перетвореною людською свободою, тобто люди діють свobodно, а результатом цієї діяльності є історія, дещо незалежне від цієї свободи, неусвідомлюване, що і є необхідністю (історичною). Тому фактично необхідність у своїй перетвореній формі (в ролі свободи) і є суб’єктом історичного процесу: не в індивідуальному сенсі суб’єктом, а в загальному (загальноісторичному).

Така ж проблема існувала у філософії Й. Фіхте, особливо у Ф. Шелінга, який у діалектиці вбачав головний характер історії. Г. Гегель теж пояснює, що у “всесвітній історії, якщо простежити дії людей, то виходять дещо інші результати, ніж ті, до яких вони прагнуть від самого початку. Вони домагаються задоволення своїх інтересів, але завдяки цьому здійснюється ще і щось подальше, щось таке, що приховано міститься в них, але не визнавалося ними і не входило в їх наміри” [2, с. 25]. Наведений Г. Гегелем приклад наочно показує, що для пояснення діалектики свободи і необхідності не потрібна особлива ідея, яка через пристрасті індивідів намагається проникнути в світ і здійснитися. “Результат діяльності людини ніби вплітається в природу, яка йде своїм ходом і підминає під себе результат дії; або ж численні дії людей, переплітаючись і стикаючись, що веде до такого підсумку, який ніхто не передбачав і не бажав” [1, с. 360]. У цьому контексті Г. Гегель вважав, що тільки політично організована нація здатна діяти як історична сила, бездержавним народам він зовсім відмовляв в історичному розвитку.

Отже, проблема чи то в плані “приватної особи” чи “індивіда” у філософії історії Г. Гегеля займає чи не найголовніше місце. Його погляди на цю проблематику як схвалювали, так і критикували. Проте його міркування не втратили своєї актуальності, значущості й до сьогодні. Неогегеліанець Б. Кроче вважає, що Г. Гегель заперечує значення індивідуальної активності в суспільно-політичному житті та на основі цього звинувачує його, з одного боку, в макіавелізмі, а з іншого, – в “теократизації” держави як вищої і абсолютної сили [7, с. 145]. Відомий мислитель-гуманіст А. Швейцер критикує Г. Гегеля за його погляд на моральний фактор в історії людства, який спричинив розрив між людською діяльністю та ідеями прогресу: “У світогляді Гегеля розпадається союз між етикою і вірою в прогрес; у нього більше віри в прогрес, ніж сприяння його здійсненню” [10, с. 226]. Однак усупереч односторонності цих думок ми маємо все ж однозначний факт: Г. Гегель відводить людині значуще місце в картині світової історії і намагається пояснити її роль як вольового і вільного індивіда, здатного до вибору і причетного до історичного процесу. Питання може стояти лише так: чи правильно ця роль визначена і наскільки змістовно подане гегелівське

трактування цієї проблеми. У будь-якому разі, як справедливо вважає А. Карась: "...Гегель розглядав свободу в сенсі духовного процесу, що розгортається в діалектиці понять, формою якого є в тому числі індивідуальне мислення. Необхідність у Гегеля не носила характеру детермінації, яка сліпо зумовлює людину" [5, с. 326].

Г. Гегель уперше в цьому руслі поставив питання про специфіку історичного детермінізму. Особливий інтерес у цьому зв'язку ставиться розуміння ролі всесвітньоісторичних особистостей. Їхній перелік далеко не несподіваний – це передусім Олександр Македонський, Цезар, Наполеон. Важливіше те, що в поясненні їхньої ролі в історії Г. Гегель рішуче відійшов від традиції абсолютизації особистих якостей, хоча відвів їм важливу роль. "Подібно до будь-якого індивіда, історичні особистості переслідують егоїстичні цілі" [2, с. 29]. Цезар боровся за свою честь і безпеку, які могли бути забезпечені тільки в разі військово-політичної перемоги над його супротивниками. Це передбачало завоювання одноосібної влади – і з певних моральних мотивів негативну, корисливу ціль. Здійснення цієї мети потребувало неабияких особистих якостей. "Те, що йому ... принесло здійснення його передусім корисливої мети, ...згодом виявилось необхідним добрим визначенням у римській і всесвітній історії" [2, с. 29–30]. Історичні особистості діють нестандартно, вловлюючи в ході речей те, що від інших приховано. На думку Г. Гегеля, їх треба назвати героями, але не варто результати їхньої діяльності приписувати винятково їм. Адже "об'єктивно вони відчували і здійснювали те, що потрібно було для держави чи для суспільства, хоч можливо не усвідомлювали до кінця значущості своєї мети, керуючись власними мотивами" [2, с. 33]. Г. Гегель звертає увагу на те, що доля великих особистостей зазвичай нещаслива, вони з'являються на історичній сцені не для спокою, все їхнє життя – важка праця. Вони рано помирають, як Олександр Македонський, їх вбивають, як Цезаря, або засилають, як Наполеона. Пояснення просте: коли історична мета здійснена, потреба в них пропадає, і тим або іншим способом вони усуваються від активної діяльності [2, с. 64–68]. У розумінні ролі великих особистостей заслуга Г. Гегеля полягає в тому, що він долає уявлення про них як про щасливі або трагічні випадковості. Філософія історії Гегеля – одна з перших нетеологічних спроб підвести під діяльність особистості в історії таку підставу, яке надає суб'єктивним установкам, цілям, намірам історично значущий сенс і тим самим наділяє індивідуальні дії характером соціально-дієвого чинника. У своєму розумінні ролі великих особистостей Гегель також виступає проти так званого психологічного підходу. Не можна, на його думку, пояснювати історію особливостями характерів великих людей, скажімо, "пристрастю до завоювань" Олександра Македонського, адже тоді суб'єктивно незалежний активний мотив стане метою історії, а результат лише засобом. У праці "Звіти установчих зборів королівства Вюртемберг" (1817) Г. Гегель писав: "Ще недавно був поширений психологічний погляд на історію, найбільше значення надавали так званим таємним намірам окремих індивідів. Однак сьогодні історія знову шукає для себе свою гідність у зображенні природи і ходу розвитку в розумінні характеру історичних особистостей на підставі того, що вони роблять" [6, с. 430].

У "Філософії історії" та інших працях Г. Гегель неодноразово повертався до думки про те, що особистість людини, зокрема величної постаті, формується на основі соціальної спільності, якій він належить: "Народний дух ... становить субстанціальну основу індивіда. Кожна людина з'являється на світ серед свого народу і належить його духу" [2, с. 381]. А оскільки найбільш повним втіленням народного духу є держава, саме вона відіграє

найважливішу роль у соціалізації індивідів: "... Всі великі люди формувалися самі собою, але тільки тому, що вони освоювали те, що вже створило державу" [2, с. 113]. Отже, історичні особистості – не подарунок долі, а продукт історичного розвитку конкретного суспільства. Риси їхнього характеру випадкові з погляду історичної необхідності, але не випадкові в контексті формування їхнього соціально-культурного середовища. Таке твердження влучно повторюють слова К. Маркса: "...Історія мала б дуже містичний характер, якби випадковості не грали жодної ролі ...Прискорення й уповільнення напруги залежать від цих випадковостей, серед яких фігурує також і такий "випадок, як характер людей..." [9, с. 175].

Оскільки, згідно з Г. Гегелем, історією править розум (закономірність), а люди, зокрема історичні особистості, лише засоби здійснення цілей світового розуму, може скластись враження, що цей філософ як адвокат духу байдужий до долі індивіда, а його філософія меншою мірою не гуманістична. Таке враження, ще раз наголошуємо, помилкове і спотворює гегелівську філософсько-історичну концепцію думки, хоча зрозуміло, що загальна філософсько-світоглядна позиція Г. Гегеля і давала підстави до таких висновків (історичний процес є лише нескінченне саморозгортання ідеї, розуму, духу). У "Філософії історії" мислитель, кажучи про те, що історичний розвиток передбачає жертву особистих інтересів людей, робить важливе застереження: "Індивіди підводяться під категорію засобів, однак у них є така сторона, яку ми не наважимося розглядати тільки з цього погляду. Ця сторона – сфера моралі, моральності й релігійності" [2, с. 32]. Зазвичай, коли йдеться про засіб, мають на увазі щось зовнішнє щодо мети. Але в історії, на думку Гегеля, цілі людей опосередковано пов'язані з розумною метою історії, отже, їх жертви мають сенс особливо перед людством у перспективі більшої цінності для історичного процесу. При цьому для Г. Гегеля не має значення соціальний статус людини, для нього цінна кожна особистість: "Релігійність і моральність обмеженого існування звичайного пастуха у своїй замкнутості й обмеженості абсолютно простими життєвими відносинами володіє нескінченною цінністю, причому рівнозначною до освіченості вченого" [6, с. 109].

Сказане вище дає змогу зробити висновок: людина в розумінні Г. Гегеля, як об'єкт філософського пізнання, – надзвичайно складне утворення, і у філософії XIX–XX ст. ми натрапляємо, як правило, лише на той чи інший зріз. У його "Філософії історії" проблему поставлено в певній площині: філософ розглядає питання про місце людини в суспільно-історичному і культурно-історичному поступі, зокрема через співвідношення проблеми свободи і необхідності в діяльності людини чи суспільства. Хоча будь-яке відношення людини до світу є так чи так ціннісно забарвленим, але особливо очевидно це виявляється в тих випадках, коли предметом світоглядного осмислення стає сама людина. Людина – єдина істота, яка є проблемою для самої себе і головною темою дослідження філософії історії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Булатов М. Немецкая классическая философия. В 2-х частях. Часть 2. Гегель. Фейербах. К.: Стилос, 2003. – С. 541.
2. Гегель Г. Лекции по философии истории // Соч.: В 14 т. – Т. 8.
3. Гегель Г. Наука логики // Энциклопедия философских наук. – М., 1974. – Т. 2.
4. Гегель Г. Философия права / Г. Гегель. – М. : Мысль, 1990. – С. 524.
5. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях: Монографія. – Київ; Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – С. 520.

6. Каримський А. Філософія історії Гегеля. – М.: Изд-во МГУ, 1988. – С. 270.
7. Кроче Б. Теорія і історія історіографії / Пер. с ит. И. М. Заславської. Науч. Редактирование М. Л. Андреева. – М.: Школа “Языки русской культуры”, 1998. – С. 192.
8. Малахов В. Проблема нравственной свободы в этике Канта // Критические очерки по философии Канта. – К.: Наукова думка, 1975. – С. 109–123.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. – М., 1996.
10. Швейцер А. Культура и этика // Пер. с нем. Н.А. Захарченко, Г.В. Колшанского. – М.: Прогресс, 1973. – С. 343.

THE ANTHROPOLOGICAL FACTOR IN HEGEL'S PHILOSOPHY OF HISTORY IN THE RATIO OF FREEDOM AND NECESSITY

Maria Holyash

*National University of Lviv Ivan Franko
st. University, 1, m. Lviv, 79000, Ukraine,
ms.golyash@gmail.com*

Philosophical and historical subjects are of great importance in the legacy of German classic philosophy representatives (Immanuel Kant, Johann Fichte, Friedrich Schelling and Georg Hegel). But Schelling and Hegel give it more prominence. Schelling researches this topic in his work “System of transcendental idealism”, its practical side, which is also designated by the term “philosophy of history”. Hegel discovers it in an independent fundamental work “Philosophy of history”.

It should be noticed that anthropological factor in philosophy studies in the history of classical German idealism, obviously, should be understood widely enough, not as one-sided. The understanding of it is presented in the notions of “man”, “subject”, “individual”, “person”, and even “spirit” and others. In this context, the actualization of Hegelian idea of relation between freedom and necessity becomes prolific in the analysis of modern processes and problems of Ukrainian civil society formation and development. Indeed, in our democratic society there are conditions for conscious and freely realization of citizens' specific goals and objectives with the knowledge of their historical necessity. The problems of civil society formation and development need to contribute another look at Hegel's understanding of nature of relationship between personality's conscious activity and the results of it, its consequences, that falls within the definition of necessity.

Hegel considers freedom in the social sphere through its objectification in external reality in the form of various social relations. It should be also emphasized that freedom, according to Hegel, is the main content of the will, the will advanced and intelligent (which only can be free). State and civil society have different functions. The state represents the absolute rationality, reasonableness, it acts, subjecting its efforts to conscious aims, while civil society is the realm of human inclination to self-performance. In the state freedom is a reasonable freedom of people organized by state, but in civil society freedom is an interaction and relationship of free, independent individuals. However, in all his writings Hegel emphasizes that freedom does not deny, but foresees necessity. Thinker turns from abstract arguments about freedom to development of world history. The world history is a progress in the sense of freedom – progress that we need to know in its necessity. This

understanding of history is usually increased by the general philosophical idea of thinker. The point is that in every age people are so free, as the absolute idea has embodied the principle of freedom in history, and as people realize their freedom. According to Hegel, the basis of slavery is that human being do not realize itself freely, and the Spirit helps to make this step in the manifestation of necessity that develops consciousness. Although history with its variety of events has many contradictions, Hegel stresses that here philosophy is only a flare of idea that is reflected in world history. His is interested primarily to show knowledge of these ideas' progress, namely, the idea of freedom. Thus, progress of freedom is the progress in consciousness of freedom. No less interesting chapter in Hegel's history of philosophy is doctrine of means by which freedom carries itself in the world. Freedom itself is internal, but means are external, they always catch the eye and can be traced in history. Reviewing each historical phase convinces us that the actions of people arise from their needs, preferences, interests and abilities, which play a decisive role. Of course, you can find common goals for a certain group of society or people – desire of good, noble love of country, – but these virtues do not play such a decisive role in relation to the world or to ensure what happens in it. Certainly, it is a mistake to argue that no one is guided by these virtues in their activities, but compared to the mass of mankind that number will be meager. This view was confirmed in Hegel's work "Lectures on the Philosophy of History". Philosopher argues that passion, selfish goals, satisfaction of selfishness have the greatest power; their strength is that they do not recognize any borders that law and morality seek to establish for them.

The problem gets formulated in the question of combining freedom and necessity, dialectical transition of one to another. In this case the necessity arises and transforms human freedom. People act freely and history is a result of this activity, somewhat independent of this, unconscious, which is a (historical) necessity. So actually necessity in its converted form (as freedom) is the subject of history. Not in individual sense of subject, but in general (general and historical).

Keywords: history of philosophy, history, subject, object, person, activity, freedom, necessity, nature.

Стаття надійшла до редколегії 05.09.2016

Прийнята до друку 14.09.2016

УДК 141. 319. 8(477) “17”

ВЧЕННЯ ПРО “ІСТИННУ ЛЮДИНУ” ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ ЯК ФІЛОСОФСЬКЕ ПІДГРУНТЯ ЕЛІТАРНОСТІ

Мар’яна Грибовська

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
maryana_kmv@mail.ru*

Проаналізовано концепцію світосприйняття Григорія Сковороди – проблему людини (“істинна людина”), свободи, щастя та шляхів досягнення щастя. Для розуміння суті цієї проблематики, ролі та значення цього феномену в житті нації розглянуто погляди Г. Сковороди. Антропологічна проблема є основою творчості мислителя. На прикладах творчої спадщини філософа обгрунтовано цю проблематику. Вона становить собою наукову зацікавленість як у загальнофілософському, так і в літературно-історичному аспекті.

Ключові слова: “дві натури”, еліта, “істинна людина” (“істинний чоловік”), свобода, “сродний труд”, “три світи”, щастя.

Актуальність теми. Проблема людини – вічна. Вона посідає чільне місце в українській філософській думці. Крізь усю історію нашого народу червоною ниткою проходить проблема людини, її місця та значення в суспільстві. Кожна нова епоха та окремі філософи осмислювали її під різним ракурсом, прагнули розкрити її суть, підлаштувати до світу, але історичні потреби та час задавали свій темп, де ідеал людини осягали лише частково.

Часи, в які судилося жити мислителю, були надзвичайно важкі. Несправедливий і антигуманний суспільно-політичний лад придушував у людині все добре і чисте, утверджуючи і примножуючи зло. “Він виступив як виразник ідей гуманізму та селянського просвітництва, різко засуджуючи хижацькі інтереси панівних класів феодально-кріпосницького ладу: їх злочинність і аморальність, жорстокість і зажерливість, паразитизм і пихатість” [5, с. 11].

Погляди Григорія Сковороди на людину та її місце в суспільстві привертають до себе увагу і сьогодні, оскільки він на власні очі бачив і відчував важкий соціальний гніт. Вісімнадцяте століття для України було надзвичайно нелегким – це Коліївщина і руйнування Січі. Час боротьби українського народу проти соціального, економічного, політичного, національного та духовного гніту, проти самодержавної тиранії, деспотичного свавілля, кріпосництва і беззаконня. Тяжка кріпосницька експлуатація й важкий політичний гніт зробили зі селян безсловесних покірних рабів. На думку філософа, кріпацтво і “сродна” праця несумісні. Закони, які панували у тогочасному суспільстві, були далекі від гуманних – жорстокість, несправедливість, пригноблення людини, постійна гонитва за матеріальною наживою. Цінували не того, хто живе по правді і совісті, а того, хто зумів більше нажитися на чужому горю. Дух нації і надії на справедливість з’їдав страх, відчай і знесилення віри, лицемірство ставало “нормою” життя.

Усе суспільство цього періоду було поділене на стани – шляхта (князі, пани, бояри), селяни (міська і козацька біднота), духовенство та козацька старшина. Більшість українського народу становили селяни (“чернь” або “юрба”). Проте поділ цей був не за духовними якостями, а суто за матеріальними статками: “Не судити за обличчям, як облудники. Часто під недобрим лицем і під негарною маскою притаєне божественне сяєво і блаженне серце, в обличчі ж світлім, ангельським – сатана” [7, с. 132].

Саме тоді до народу приходять розуміння того, що кріпосне право – це зло, і що відмова від нього – неминучий крок. Така позиція була характерною для найосвіченіших людей країни, зокрема і для Г. Сковороди.

Мислитель не заперечує перехід представників одного стану в інший, але якщо це не суперечить природним здібностям. Однак треба слухатися серця і жити, і працювати “по сродности”. Крім обмежень матеріального характеру з боку шляхти, кріпосне право заважало людині розвиватися духовно. Кайдани мучать не тільки тіло людини, але і душу, заважають їй розвиватися духовно. Тяжка щоденна робота, для задоволення елементарних тілесних потреб, стає перепорою на шляху вдосконалення душі, заважає вивільнити свою природу, якою наділив людину сам Бог.

Філософія Г. Сковороди слугувала високої меті – звільнити людину від кріпацтва. Джерело людського щастя філософ бачив у соціальній і національній волі. Як розрада для народу, порятунком він матеріальної в’язниці, він створює власну елітарну концепцію “істинної людини”. Ідеї, які запропонував філософ, – це своєрідний план відродження нації. Вони повинні допомогти народу віднайти еліту – високодуховних, гуманних, освічених, чесних людей, які допоможуть сірій масі звільнитися від кріпацтва, прокинутись від сну і духовно об’єднатися, щоб вибороти волю: “Увесь світ спить! Та ще не так спить, як сказано: коли впаде, не розіб’ється; спить глибоко, розкинувся, наче прибитий! А наставники... не тільки не будять, а ще й погладжують, примовляючи: спи, не бійся, місце хороше... чого боятися!” [7, с. 169]. Такий небезпечний стан вимагав, як і зараз, пробуджуючого духовного голосу “синів Божих” – чесних, і вірних Богу людей, які б жили і не боялися нагадувати іншим про святе. У XVIII столітті еліта (шляхта та духовенство) не виправдала народних сподівань і тільки наживалась на простому люді, а офіційна релігія ділила людей на більш благословенних Богом і менш благословенних, і на таких, що перебувають під прокляттям (кріпаків). Такий стан справ не задовольняв філософа. Він різко виступав проти цього поділу.

Мислитель добре розумів убогість і стану обмеженість панівної феодальної моралі, бачив, що антигуманна у своїй основі культура, мораль та істини феодалізму є бар’єром на шляху розвитку потенціалу людини, її природних здібностей і талантів. Його філософія постає як своєрідний синтез внутрішніх переживань і настроїв зовнішньої несправедливості.

Стан дослідження проблеми. У такому ракурсі ця проблема в українській науковій літературі мало досліджена, дещо із погляду цензури українські філософи опускали чи замовчували. Антропологічні погляди Г. Сковороди аналізує видатний український дослідник Д. Чижевський, а також І. Іваньо у своїй монографії, присвяченій філософу, проте вони опускають питання про “істинну людину”. Дещо пізніше, із здобуттям України незалежності, все ж з’являються праці, дотичні до нашої проблематики. Частково досліджували це питання І. Бетко, І. Захара, М. Кашуба, А. Пашук, В. Шинкарук та інші.

Актуальність. Названі вище наукові дослідження, які були проаналізовані, засвідчують, що проблему “істинної людини” у філософії Г. Сковороди висвітлювали і українські, і

зарубіжні дослідники. У них детально проаналізовано антропологічні проблеми у філософії Г. Сковороди, але питання “істинної людини” і його елітарне підґрунтя розглянуто лише в загальних рисах, не деталізовано. Тому наша робота має на меті заповнити наявну прогалину. Завдяки роботі відкривається можливість розкрити поняття еліти в українській філософській думці XVIII століття і привести його у відповідність із духовним досвідом минулого і сьогочасного. Осмислення та вирішення цього питання допоможе розширити важливу сторінку української історії філософії.

Мета статті – проаналізувати головні аспекти вчення Г. Сковороди про “внутрішню” людину; показати те самобутнє і неповторне, що вніс український мислитель у концепцію “істинної людини”, а також, як вплинув на подальший розвиток української філософії.

Великий вплив на формування світогляду та психологічних рис Г. Сковороди, як ми вже зазначили, мало суспільно-політичне становище епохи, в яку він жив. Як зазначає Дмитро Багалій: “Скрізь панували гроші та пошана до них, але ні в якому разі не вищі інтереси: інтереси науки, письменства, філософії, мистецтва... Палкою мрією кожного було відокремитися від свого народу і зовнішньою культурною обстановкою життя, і мовою, і, переважно, своїм панством, тобто шляхетським походженням, чого в дійсності не було, бо українське дворянство вийшло з козацтва. В селянстві було мало класової самосвідомості воно було розпорошене, неорганізоване, як стан, але воно звичайно, стихійно відчувало поневолення і виступало проти нього пасивно, тікаючи в шуканнях волі до Новоросійських степів, та активно, повстаючи проти дідичів, підпалюючи їхнє майно, хліб, тощо... Сковорода не міг не відбити на собі рис свого часу, доби лихоліття. На ньому, звичайно, відбився вплив згаданих тільки що соціальних умов його доби та оточення, і на його освіті, і на його діяльності як вчителя, і на його мандрованому житті, і на його літературній діяльності, його мові та стилі, і на його богословсько-філософських працях” [1, с. 20–22]. Безперечно, історія та суспільство вплинули на філософію Сковороди, але і європейська духовна культура XVII–XVIII ст. та філософські концепції Платона, Епікура, стоїків, Сенеки й Марка Аврелія теж мали величезний вплив на концепцію людини Г. Сковороди. Варто згадати і Біблію, яку часто цитує філософ у своїх творах.

Кожна культурна постать – дитина свого соціального оточення, зокрема, філософи краще розуміють світ навколо себе, швидше, ніж маса, відкидають традиції та забобони. Свою роботу філософ спрямував на те, щоб вказати людині шлях до справжнього щастя, яке розумів, не як володіння примарними “мирськими звабами”, а як “душевний мир”, “спокій серця”. Його твори перейняті палким закликком до кожної особистості стати істинною людиною, робити вибір із зовнішнього на внутрішнє, із тілесного на духовне і в такий спосіб поєднатися з Богом, а отже, з природою всього сушого.

У своїй філософії Г. Сковорода демонстрував людину з її внутрішнім світом, адже віддавав перевагу не пізнанню зовнішнього, а пізнанню “істинної людини” – справжнього Божого творіння, яке може бути щасливим у земному житті. Життя людини – це плодове дерево, яке проростає із доброго сердечного зерна. У центрі його концепції стоїть людина як духовно-етична істота, яка наділена почуттями, серцем. Серце є мірою людини, і тільки пізнавши серце, пізнаєш людину. Сердечна людина і є істинним Божим сотворінням, і саме в серці зберігається і живе іскра Бога. У душі християнства Г. Сковорода стверджує: “Ніщо-бо є Бог, тільки серце Всесвіту; наше ж серце нам є Господь і дух” [7, с. 103].

Пантеїстичне вчення Г. Сковороди про “три світи” і “дві натури” стало основою його філософського вчення. “Є ж три світи. Перший є всезагальний і світ населений, де живе все народжене. Цей, складений із незліченних світ-світів, і є великий світ. Інші два часткові і малі світи. Перший – мікрокосм, тобто світик, малий світ або людина. Другий світ символічний, тобто Біблія” [7, с. 142]. “Весь світ складається з двох натур: одна видима, друга – невидима” [6, с.141].

“Видима натура” має не одне ім’я – це і речовина, і земля, і тіло та ін. З цього виходить, що і видимий світ містить у собі невидимий світ. “Отже, світ у світі – це вічність у тліні, життя у смерті, бадьорість уві сні, світло в п’ятмі, у неправді істина, у плачі радість, у відчай надія” [7, с. 16].

Беручи від Платона твердження, що “всі три світи складаються із двох сутностей, які одне становлять, названих матерія і форма. Ці форми у Платона називаються ідеї, тобто видіння, види, образи. Вони суть першородні нерукотворні світи, таємні мотузки, які тримають минушу тінь, або матерію” [7, с. 145]. Говорячи про співвідношення матерії і форми, Сковорода натрапляє на третій світ – Біблію. “Таке ж і в символічному, або біблійному, світі зібрання створінь становить матерію. Та Боже єство, до якого своїм знаменням веде створіння, є форма. Бо і в цьому світі є матерія і форма, тобто плоть і дух, видимість і істина, смерть і життя” [7, с. 145].

Отже, філософ логічно підходить до питання про вічність і безконечність “макрокосмосу”. Виводячи, що тіла виникають і зникають, мислитель пояснює, що Бог (“невидима натура”) вічно породжує “натуру видиму” (матерію). “Materia aeterna” – “матерія вічна”, бо вічна “невидима натура” – Бог, тінню якого є “видима натура” – матерія. Бог розчинений у природі: “Він у дереві істинним деревом, у траві травою, в музиці музикою, в домі домом, у тілі нашому порошному новим є тілом і точністю чи головою його. Він усім є в усьому, тому що істина є Господня. Господь же, Дух і Бог – це одне і те ж” [6, с. 162]. Бог як таємна сила є реальним буттям і джерелом руху.

Розглядаючи слово “Бог”, Г. Сковорода припускає, що етимологічно воно: “Може, звідси народилося й ім’я оце “Бог”, бо рух того, що Всесвітом двигав, такий, як ріки стрімливі, і є безперервний біг” [6, с. 457].

Оскільки Бог-закон як “невидима натура” лежить в основі “видимої натури”, то “мікрокосм” – людина – поєднує у собі ці дві натури – видиму і невидиму (тіло і Бог). То пошуки “істинного чоловіка” не повинні обмежуватись матеріальним існуванням тіла, істину потрібно шукати у “невидимій натурі”. “Адже істинна людина та Бог є те саме” [6, с. 168].

Тіло лише прикриває “невидиму натуру”, слугує їй як сховище, воно тлінне, а справжня суть людини прихована. “Все те безчесне, що тлінне. Все те тьма і смерть, що минуше. Дивися на земельність плоти своєї. Чи віриш ти, що в цьому твоєму поросі сховано скарб, тобто таїться в ньому невидимість і перст Божий, що прах цей твій і весь твій порошок утримує” [6, с. 166].

Він вимогливий до людини і, як Сократ, говорить: “Пізнай самого себе”, своє серце, свою внутрішню сутність, віднайди Бога у собі. Адже “Один труд у цих обох – пізнати себе і збагнути Бога, пізнати і збагнути точну людину” [6, с. 168].

Бог, який живе в людині, – це морально етичні засади добра, правди, справедливості та ін., які необхідні для життя “істинній людині”. Серце як Бог-наставник, який говорить

всередині нас, а ми повинні постійно прислухатися до цього голосу і керуватися у своєму житті.

Г. Сковорода був щиро переконаний, що людину в житті веде воля Божа, вона визначає її покликання і нещасний у будь-якому сані чи ранзі той, хто не прислухався до покликання цієї волі. Сенс життя “істинний чоловік” бачить не тільки в утвердженні морально-етичних принципів, але і у своїй творчості “по сродности”. Пізнання “сродности”, на думку Г. Сковороди, означає діяти, працювати за здібностями, нахилами, талантами. Тільки в єдності “звання”, “должності”, “труда”, усіх видів діяльності зі “сродністю”, здібностями і нахилами “невидимої природи” розкривається “істинна людина”. “Істинна людина” – не є замкнутою індивідуальністю, відірваною від суспільного життя, а тільки у взаємодії з іншими людьми, в “сродній” праці він здійснює себе і стає істинною людиною.

На ґрунті концепції “сродного труда”, заснованій на пантеїстичному вченні про “три світи” і “дві натури”, органічно випливає проблема щастя, рівності та свободи людини. “Щастя наше всередині нас... Нехай ніхто не сподівається щастя ні від високих наук, ні від шановних посад, ні від багатства... Немає його ніде. Воно залежить від серця, серце – від миру, мир – від звання, звання – від Бога. Тут кінець: не ходи далі. Це є джерело всілякої втіхи, і царству його не буде кінця” [6, с. 441].

Якщо вибір праці здійснюється “по сродности”, за здібностями, тоді “сродний труд” приносить людині радість, насолоду, спокій, творче задоволення, щастя. Щастя як найвищий духовний стан не має нічого спільного із земним багатством, з матеріальними цінностями, а становить внутрішню гармонію в людині: “Щастя наше є мир душевний, але мир цей до жодної речовини не стосується; він не золото, не срібло, не дерево, не вогонь, не вода, не зірки, не планети” [6, с. 363].

Людина може, хоча й з великими труднощами, здобути чи купити все необхідне для задоволення своїх матеріальних потреб, та це примарне щастя, бо воно не приносить бажаного задоволення. Справжнє щастя дається без особливих затрат, воно єдине потрібне людині – це Бог: “Численні тілесні потреби чекають тебе, і не там щастя, а для серця твого єдине є на потребу, і саме там Бог і щастя – недалеко воно. Близько воно. У серці і в душі твоїй” [6, с. 141].

Такі “сродні” люди щиро виконують свої обов’язки, не дбаючи про винагороду, тому їх мислитель вважав справжніми людьми. Люди, які не за покликанням серця, а за принадами “тлінного світу” виконують ту чи ту роботу, аби уникнути труднощів життя, на думку Г. Сковороди, лише оскверняють себе. Діяльність без покликання, визначена спокусами “видимої натури”, – причина нещастя людини. “Несродність” – це страшний ворог усього людства, який руйнує у людині її сили, знання та здібності. “Хто спотворює і розтліває всяку справу? – Неприродженість. Хто умертвляє науки і мистецтва? – Неприродженість... Вона всякій посаді внутрішня отрута і вбивця” [6, с. 444].

Утвердження щастя й усунення нещастя мислитель поєднує із здійсненням основоположних філософсько-психологічних принципів, які запозичує ще з античних часів “узнай себе самого” й епікурейського “жити по натурі”. Ці два принципи злились воедино у вченні Г. Сковороди і стали орієнтирами на шляху до пізнання утвердження “істинної людини”, як ідеалу, який переборюючи спокуси матеріального світу пізнає свою духовну сутність, осягає, утверджує себе в житті, досягаючи цим радості, насолоди, спокою, щастя. “Система етичних цінностей – прагнення до душевного спокою в поєднанні з моральною

досконалістю (Епікур), негачія “світу” з його численними аномаліями як обов’язкова передумова “обожнення”, вчення про “нерівну рівність” має виразне містико-аскетичне забарвлення” [2, с. 37–43].

Завершене людське щастя досягається в поєднанні особистого і суспільного блага. На думку філософа, щасливе суспільство – це гармонійне поєднання морально досконалих людей, які вільно творять і працюють за своїми здібностями, нахилами, покликаннями. Коли ж у суспільстві є брак “сродного труда”, то такі люди розгублені, незадоволені, безпомічні: “Коли замість добрих послуг лише ображає друзів та родичів, близьких та далеких, співвітчизників та іноземців? Як не ображати, коли вона суспільству приносить шкоду? Як не зашкодити, коли погано виконувати обов’язки? Як не буде погано, коли немає завзятості й невтомної праці? Звідки ж з’явиться працелюбність, коли немає бажання і старанності? Де ж візьметься бажання без природи?” [6, с. 419].

Викриваючи феодально-кріпосницький лад, Г. Сковорода пояснює всі його несправедливості тим, що воно засноване на “несродности” і так породжує низку суспільно-державних нещасть. “Хто не бажає честі, срібла, волостей? Ось тобі джерело невдоволення, скарг, печалі, ворожнечі, судової тяганини, воєн, грабунків, злодійства, всіх машин, гачків і хитростей. З цього джерела народжуються зради, бунти, змови, викрадання скіпетрів, падіння держав і прірва всіх нещасть” [6, с. 333].

Абсолютизація та ідеалізація “видимої природи” як і тоді, так і сьогодні неминуче веде суспільство до трагедії. “Несродность” породжує жадобу багатства, а це призводить до насильства, беззаконня, кар’єризму. Тут і починається блукання душі, незадоволення, страх, лицемірство, брехня, лукавство, жадоба – все те, що робить людину жертвою нерівності. Якщо в основу життя не закласти “Бог-закон”, “сродний труд”, морально-етичні принципи, то його члени здеморалізуються, а суспільство ступить на шлях руйнації.

Г. Сковорода бачить причину всіх людських зол саме у підмінюванні духовного, “Бога-закону” плотським, фізичним: “Чинити беззаконня означає: духовне перетворювати плотське, а Боже діло – на людські і фізичні плітки: псувати матір нашу спільну – Єву – Біблію, життя наше по-зміньому” [7, с. 52].

Ідеалом суспільного життя слугує для мислителя світ, який представлений у Біблії, де панує любов і гармонія, сотворений для радості людини. Цьому світові протиставляється інший – світ пристрастей і пороків, тогочасне суспільство. “Знай, друже мій, що Біблія є новий мир і люд Божий, земля живих, країна й царство любові, гірний Єрусалим; і, крім підлого азіатського, є вишній. Немає там ворожнечі й роздору. Немає у тій республіці ні старості, ні статі, ні відмінності – все там спільне. Суспільство в любові, любов у Бозі, Бог в суспільстві. Ось і кільце вічності” [7, с. 44]. Філософія Г. Сковороди покликана допомогти людині зробити земне життя щасливим. Це щастя є реальним, тільки оволодівши собою і речами навколо себе, піднісши себе до джерела всіх речей – Бога.

Наштовхнути людину на моральне самовдосконалення і так допомогти їй торувати собі шлях до свободи – ще один із фундаментальних принципів філософа. Г. Сковорода говорить: “Тлінний кумир обмежений, закритий тісністю. Духовна ж людина вільна. У висоту, в глибину, в ширину літає без меж. Не заважають їй ні гори, ні ріки, ні моря, ні пустелі. Проводить віддалене, прозирає приховане, заглядає у минуле, проникає в майбутнє, ходить по поверхні океану, входить зачиненими дверима. Очі її голубині, орлині крила, прудкість оленя, лєвова відвага, вірність горлиці, вдячність лєлеки, незлобність ягняти,

швидкість сокола, журавлина бадьорість. Тіло її – діамант, смарагд, сапфір, яшма, фарси, кришталь і рубін. Над головою її літає седмиця Божих птахів: дух смаку, дух віри, дух надії, дух милосердя, дух поради, дух прозріння, дух чистосердя. Голос її – голос грому. Несподіваний, як блискавка і як шумний буремний дух” [7, с. 46].

Свобода волі полягає в тому, щоб згідно з “невидимою натурою” управляти собою і предметами зовнішнього світу. Навіть у неволі людина повинна здобути собі свободу. “Раб-для-іншого” – це ще не позбавлення цілковитої свободи, бо і тут можна знайти працю до серця. Філософ говорить: “Не лінуйся працювати і для своєї власної вигоди й творити необхідне – будеш тоді вільний. А коли не станеш собі самому рабом, змушений будеш працювати на інших і, позбуваючись легкої, потрапиш у тяжку сторицею працю” [7, с. 132].

Високій меті – пробудження народу – віддав своє життя народний мислитель і просвітитель Г. Сковорода. Його філософська система ввібрала в себе не лише характерні риси його світобачення та світовідчуття, але й відношення до світу всьогоукраїнського народу, він говорить не так про окрему людину, як про всю українську людність – його релігійність, “задивленість у себе”, надмірну сердечність, український характер та ін.

У наш непростий час підірваної довіри, бездуховності та переоцінки цінностей гуманістичні ідеї Г. Сковороди переживають друге народження і значно впливають на процеси культурного, духовного і національного відродження України. Як і тоді, так і сьогодні народ потребує міцної і непохитної “петри”, каменю неминущих цінностей, на якому людина отримує міцну опору буття, “землю посеред води”. Такою міцною опорою для народу стала концепція про істинного чоловіка як підгрунтя елітарності. “Істинна людина” Сковорода – взірць духовності, чесності, відданості праці та своїй землі.

Осмыслиючи сутність ідеалу людини, філософ іде від супротивного, в алегоричній формі вказує на недоліки, притаманні людині XVIII століття, – поклоніння лжекумирам, нехтування своїми природними здібностями, потурання земним похотям. Мислитель робить спробу допомогти людині знайти шлях та умови радикальної трансформації нації через її дух. Саме із підвищенням значення діяльності окремої людини, а також зростанням її свободи та відповідальності пов’язаний розвиток духу, а відтак і всього суспільства.

Тривала інтерпретація та реінтерпретація ідейної спадщини Г. Сковорода говорить про актуальність і практичність його ідей і сьогодні. Своім життєвим прикладом філософ зумів показати важливість духовного, на протигагу нікчемності матеріального, мирського.

Підтверджено, що вчення Г. Сковорода з упевненістю можна назвати філософською антропологією, оскільки він робить спробу раціональними засобами допомогти простому чоловіку знайти своє “сродне” місце у світі та, слідує за серцем, досягнути не тільки особистої користі, але і блага для всього народу. Висвітлення проблеми людини у філософії українського мислителя формується у концепціях “двох натур”, “трьох світів”, “істинної людини”, самопізнання, свободи, “сродної праці”, щастя, а також у вченні про серце. Крізь призму антропології з’ясовуються питання онтології, гносеології, етики, філософії свободи.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Багалій Д. І. Український мандрований філософ. Гр. Сав. Сковорода / Багалій Дмитро Іванович. – Харків: ДВУ, 1926. – 355 с.
2. Бетко І. П. Сковорода – містик в культурологічній концепції Д. Чижевського // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – № 5–6. – С. 37–43, 48.

3. Іваньо І. Філософія і стиль мислення Г. Сковороди / І. Іваньо. – Київ: Наукова думка, 1983. – 272 с.
4. Пашук А. Проблема “істинного чолов’яка” у філософській концепції Григорія Сковороди / Андрій Пашук. – Львів: В-тво НТШ у Львові, 1991. – (Записки НТШ: праці історико-філософської секції). – Т. 222. – 1991. – 470 с.
5. Сковорода Г. Повне зібрання творів у двох томах / Г. Сковорода. – К.: Наук. думка, 1972. – Т. I. – 531 с.
6. Сковорода Г. Повне зібрання творів у двох томах / Г. Сковорода. – К.: Обереги, 1994. – Т. I – 527 с.
7. Сковорода Г. Повне зібрання творів у двох томах / Г. Сковорода. – К.: Обереги, 1994. – Т. II – 479 с.
8. Чижевський Д. Філософія Г. Сковороди / Дмитро Чижевський. – Харків: Прапор, 2004. – 272 с.

GRYHORIY SKOVORODA’S DOCTRINE OF “TRUE MAN” AS PHILISOPHICAL FOUNDATION OF ELITISM

Maryana Grybovska

*Ivan Franko National University of Lviv
Lviv, st. Universytetska, 1
maryana_kmv@mail.ru*

The article analyzes the basic concept of GryhoriySkovoroda’s outlook - the problem of man (“true man”), freedom of choice and happiness and how to achieve that happiness. To understand the essence of this issue, the role and significance of this phenomenon in the life of a nation the views of Skovoroda are considered. Anthropological problem is the basis of thinker’s works. The examples of his creative heritage help to substantiated this issue. It is a scientific interest as a general philosophical, as well as literary and historical context.

The problem of man is an eternal one. It occupies a prominent place not only in the Ukrainian historical and philosophical thought, but it is the important issue for Ukrainian nation.

In each new era many philosophers interpreted it at different angles, sought to reveal its essence, adapt to the world, but a historical need and time asked their pace, where the ideal of man was learned only partially.

Ukrainian Socrates GryhoriySkovoroda turned his attention to anthropological perspective. The 18th century was extremely difficult for Ukraine - the struggle of Ukrainian people against social, economic, political, national and spiritual oppression against autocratic tyranny, despotic tyranny, feudalism and lawlessness.

The philosopher addressed his work to the people. He tried to find the way to true happiness, which is understood not as illusory possession of “worldly temptations”, but as a “peace of mind”, “calm of heart.” His works are imbued with a fervent appeal to every individual to become a true person, to choose from the external to the internal, from the fleshly to the spiritual and thus unite with God – the nature of all things.

Skovoroda showed the inner world of a man, because he preferred not external knowledge and knowledge of “true man” – a true creation of God, which can be happy in this life.

The pantheistic doctrine of Skovoroda – “three worlds” and “two natures” was the basis of his philosophical teachings.

Skovoroda was genuinely convinced that human life is God’s will, it defines its mission. The one who is unhappy in any rank or dignity does not heed the calling of the will. “True man” sees the meaning of life not only in strengthening moral and ethical principles, but in his work “on congenial”. The knowledge of “congenial”, according to Skovoroda means to act and work according to person’s abilities, inclinations, talents. Only in unity “rank”, “post” and “work”, all activities with “congeniality”, abilities and inclinations of invisible nature “true human” reveals.

From the idea of “congenial work” based on pantheistic doctrine of “three worlds” and “two natures” naturally follows the issue of happiness, equality and freedom.

The person, albeit with difficulty, can get or buy everything necessary to meet his material needs, but this happiness is illusory, because it does not bring the desired satisfaction. True happiness is given without any cost, it is the only one what man needs – God.

Skovoroda combines the promotion of happiness and removal of unhappiness with the exercise of the fundamental principles – Socratic “know yourself” and Epicurean “live on nature”.

Full expression and complete human happiness is achieved by combining the private and public good. According to the philosopher, happy society is a harmonious combination of morally perfect people to freely create and work on their abilities, inclinations, vocation.

The ideal of harmony in social life for thinking is a world that is presented in the Bible, where love and harmony rule.

To touch up man to the moral self-improvement and to help him pave the way to freedom are one of the fundamental principles of the philosopher.

The free will according to the “invisible nature” means to manage it and the objects of external world. Even in captivity, a person must obtain his freedom.

Skovoroda’s philosophical system reflects the characteristics of national outlook and attitude to the world. It appears Ukrainian religiousness, “turn to oneself” and excessive sensitivity of Ukrainian character. In our difficult times where the lost of trust, spirituality and reassessment of values, Skovoroda’s humanistic ideas experience a rebirth and have a significant impact on the processes of cultural, spiritual and national revival in Ukraine.

Keywords: elite, “two natures”, “true man”, freedom, “congenial work”, “three worlds” happiness.

Стаття надійшла до редколегії 05.09.2016

Прийнята до друку 14.09.2016

УДК 165

ФІЛОСОФСЬКА ГЕРМЕНЕВТИКА: ШЛЯХ ВІД МЕТОДУ ДО “УНІВЕРСАЛЬНОГО АСПЕКТУ ФІЛОСОФІЇ”

Ірина Пухта

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000
philosophy.dep.philosophy@lnu.edu.ua*

Розглянуто трансформацію, якої зазнала філософська герменевтика в процесі перетворення її з методології гуманітарних наук в “універсальний аспект філософії”. З’ясовано, що герменевтичне коло в процесі цієї трансформації переступає межі методології і перетворюється на онтологічний принцип, який лежить в основі розуміння буття. Досліджено, як герменевтичний характер буття впливає на пізнання в гуманітарних та природничих науках.

Ключові слова: герменевтичне коло, буття, тут-буття, екзистенціал, розуміння, онтологія.

Серед розмаїття філософських напрямів, актуальних у наш час, філософська герменевтика, незважаючи на те, що має дуже тривалу історію свого розвитку, продовжує залишатись вельми затребуваною та інспіруючою для багатьох інших сучасних течій. Ті проблеми, які вважають “візитною карткою герменевтики”, є дотичними також до інших напрямів філософської думки, у зв’язку з чим у другій половині ХХ століття виникли такі “гібридні” філософські концепції, які поєднують у собі герменевтику з іншими підходами, як, наприклад, критична герменевтика Юргена Габермаса, трансцендентальна герменевтика Карла-Отто Апеля, герменевтична феноменологія Поля Рікера, прагматична герменевтика Річарда Рорті, теологічна герменевтика Рудольфа Бульмана та герменевтика міфу Мірча Еліаде. Близькими до герменевтики є також рецептивна естетика Романа Інгардена, Ганса Яусса, Вольфганга Ізера, а такі течії, як структуралізм та постструктуралізм розглядають як варіанти пояснювальної герменевтики. Останнім часом, зокрема в Україні, активно розвивається напрям “герменевтика фізики і космофізики”. Все це підтверджує як тезу А. Дімера про “герменевтичний бум у філософії”, так і твердження Г.-Г. Гадамера про те, що герменевтика становить “універсальний аспект філософії”.

Мета статті – проаналізувати, що послугувало підставою для такого твердження, а також, які зміни сприяли перетворенню герменевтики з методу на онтологію та дали їй змогу посісти вагоме місце серед низки філософських концепцій сучасності.

Як ми вже зазначили, герменевтика пройшла тривалий шлях розвитку від античності, де вона функціонувала в ролі практики та теорії тлумачення текстів різноманітного характеру, до сучасності, коли вона оформилась у філософську течію. З одного боку, це свідчить про надзвичайну актуальність герменевтичного підходу для вирішення філософських

питань, з іншого, – породжує ситуацію, яку український дослідник С. Кошарний описав так: “Тим то й не диво, що герменевтична проблема, як уже відзначалося, досі немає ані беззаперечного теоретичного формулювання, ані загальновизнаного філософського обґрунтування, ані загальноприйнятих принципів розв’язання. Навіть сам характер її постановки у теоретико-пізнавальній, методологічній, онтологічній чи комунікативній площинах розгляду є предметом дискусій, під час яких представники різних філософських шкіл і течій прагнуть обґрунтувати своє монопольне право на єдино адекватні її експозицію та розв’язок” [4, с.159]. І все ж серед цього розмаїття дискусій довкола герменевтики можна виділити найбільш репрезентативні та головні постаті, які сформували обличчя герменевтичної філософії, це – Мартин Гайдегер та Ганс-Георг Гадамер; відповідно розгляд онтологічних засад їхніх філософських концепцій буде предметом дослідження нашої статті. Серед українських дослідників аналізом становлення філософської герменевтики як напрямку займаються такі науковці, як А. Богачов, С. Квіт, С. Кошарний, Є. Бистрицький, Р. Кобець, а серед зарубіжних – П. Рікер, В. фон Герман, Ж. Гронден, Г. Шпігельберг, А. Черняков, І. Нишев.

Термін “герменевтика” (*hermeneuein*), який у перекладі з давньогрецької означає “тлумачення”, “пояснення”, “вістка”, виник у межах античної культури, і його поява була пов’язана з необхідністю тлумачення текстів Гомера, які мали сакральне значення для цієї культури. Поступово вона оформлюється у своєрідну практику, а згодом й “мистецтво тлумачення”: у римській культурі її застосовують до текстів юридичного характеру, в епоху середньовіччя – для тлумачення та коментування Святого Письма. Початки рефлексії над правилами тлумачення належать до епохи Нового часу, коли були сформульовані головні методичні вказівки та правила, які необхідно було застосовувати під час тлумачення для досягнення правильного розуміння. Це стає підставою для виокремлення герменевтики в окрему спеціальну галузь дослідження. Першу спробу перетворення герменевтики з “мистецтва розуміння” на окрему методичну науку здійснив представник німецької “романтичної школи” Фрідріх Шляєрмахер. Його “універсальна герменевтика” повинна була узагальнити всі міркування стосовно феномену розуміння, його закономірностей та принципів, на відміну від спеціалізованих практик тлумачення, які відрізнялися залежно від тексту: філологічного, юридичного чи релігійного характеру. Предметною сферою “універсальної герменевтики” виступало духовне спілкування людей, яке реалізується за допомогою мови. Ф. Шляєрмахер першим сформулював головні засади філософської герменевтики, а також принцип герменевтичного кола як методологічну основу інтерпретації: ціле необхідно розуміти виходячи з частин, а розуміння частин передбачає уявлення про зміст цілого (цілим виступає дух епохи, а частиною – твір або автор).

Для герменевтики Ф. Шляєрмахера характерним було ігнорування історичного характеру розуміння, але саме це давало змогу ставити питання про пошук правильного методу, який би дав можливість реконструювати деякий незмінний субстанційний зміст тексту, віра в існування якого була притаманна цьому ранньому варіанту герменевтики. Такий підхід був успадкований не тільки В. Дільтаєм, але й більш пізніми теоретиками герменевтики – Е.Бетті та Е. Хіршем.

Наступний етап розвитку герменевтики пов’язаний з утвердженням її в ролі методології гуманітарних наук, останні саме з’явилися наприкінці XIX на інтелектуальному горизонті Європи та потребували належного методологічного самоусвідомлення. Розпочали цю

рефлексію представники німецької школи “філософії життя” Вільгельм Дільтай та Георг Зімел. В. Дільтай виокремлює гуманітарне знання в окрему галузь дослідження і стверджує, що його предметом є “життя”, яке він трактує двояко: як внутрішнє сприйняття душі та як спосіб буття людини в культурно-історичній реальності. Особливістю життя є те, що воно пізнається безпосередньо “із самого себе” як деяка смислова єдність, що дається разом із дійсністю внутрішнього досвіду. У цьому є деяка перевага гуманітарних наук: вони спираються не на чуттєві дані, чи понятійні схеми дійсності, а на живий і конкретний людський досвід.

Головним способом сприйняття цього досвіду В. Дільтай вважає розуміння, яке ґрунтується на інтуїтивному проникненні в нерозчленовану цілісність життя. Різниця між поясненням та розумінням полягає в тому, що перше спирається переважно на інтелектуальні процеси, натомість розуміння передбачає “переживання”, що дорівнює “проживанню” життєвих подій. Однак поступово В. Дільтай переходить від психологічного до герменевтичного обґрунтування методології гуманітарних наук, оскільки усвідомлює, що недостатньо вбачати у розумінні тільки відтворене переживання суб’єктивних взаємозв’язків, бо результати їхніх узагальнень матимуть надто суб’єктивний характер. Тому розуміння потрібно доповнити витлумаченням – процесом, за допомогою якого із зовнішньо чуттєвих даних ми зможемо розпізнавати деякий внутрішній зміст. Щоб витлумачення мало біль-менш об’єктивний характер, необхідною передумовою є письмова фіксованість фактів, в яких “застиг дух епохи”, бо саме це дає змогу багаторазово звертатись до них, усуваючи суб’єктивні моменти інтерпретації. Таке тлумачення, на думку В. Дільтая, дає можливість герменевтиці виконувати функцію методології гуманітарних наук і в такий спосіб забезпечувати їм надійність дослідження. Необхідно зазначити, що орієнтація на ідеал об’єктивності, який притаманний природничим наукам з їхньою точною методичністю та чітко визначеними критеріями істинності, загалом є характерна для творчості В. Дільтая. Очевидно, саме таке розуміння завадило йому приділити достатньо уваги обґрунтуванню специфіки гуманітарних наук, яка проявляється не тільки у предметі та методі, але також в їхній ролі та значущості для людини. Належне осмислення цих питань було здійснено у межах філософської герменевтики Г.-Г. Гадамера, який відзначав, що суттєвим у гуманітарних науках є не об’єктивність, а причетність до предмета і традиції, які сприяють здійсненню історії.

Своєрідним поштовхом, який значною мірою посприяв перетворенню герменевтики з теорії тлумачення на певний спосіб філософування, стала феноменологічна концепція свідомості Едмунда Гусерля. Головною характеристикою свідомості у феноменології вважають інтенційність – спрямованість на предмет, яка встановлює тісний зв’язок між інтенцією спостерігача (суб’єктом) та спостережуваним феноменом (об’єктом), що перетворює процес пізнання на процес спостереження та опису феноменів свідомості. Якщо у традиційній герменевтиці необхідною умовою розуміння вважали подолання дистанції між суб’єктом та об’єктом дослідження, то з визнанням їхнього взаємозв’язку потреба у “перенесенні” дослідника у сферу досліджуваного предмета відпала разом з усіма процедурами, що пояснюють таку можливість. Розуміння замикається у свідомості суб’єкта, більше того, воно перестає розглядатися як психологічний процес, пов’язаний із переживанням, а виступає як когнітивний акт, який можна тематизувати за допомогою феноменологічних процедур і понять.

Подальший розвиток феноменологічної проблематики відкрив ще одну перспективу для тлумачення розуміння, а саме: як способу людського буття. Ці міркування призвели до об'єднання герменевтики та онтології у межах герменевтичної онтології Мартина Гайдегера, яка не тільки задала новий імпульс для розвитку герменевтики, але й дала змогу зовсім по-новому підходити до вирішення питання про буття. Саме завдяки концепції М. Гайдегера розпочався новий етап в історії герменевтики: з мистецтва розуміння та методології гуманітарних наук вона перетворилася на своєрідну онтологію людського буття у світі.

Першочерговим предметом уваги німецького філософа, як відомо, було питання про буття, вирішуючи яке він послуговувався як засобами феноменології, так і герменевтики, тому за його концепцією у філософії закріпилася низка різноманітних назв, які по-різному висвітлюють той чи той бік його філософії: герменевтична феноменологія, герменевтика фактичності, герменевтична онтологія. Європейська філософія переважно ототожнювала буття і суще, тому відновлення питання про смисл самого буття передбачало перенесення розгляду цієї проблематики з онтичної сфери, зосередженої на вивченні й дослідженні сущого, в онтологічну. Єдиним можливим способом для цього є феноменологічний підхід, який питання, пов'язані зі смислом та значенням, розглядає крізь призму інтенційності суб'єкта. Тому в проєкті фундаментальної онтології, який М. Гайдегер розробляє у праці "Буття і час" (1927), пошук відповіді на питання про смисл буття (Sein) поставлений у залежність від розробки та аналізу особливої структури – тут-буття (Dasein), якою філософ позначає людську "присутність" у світі. Однак головною характеристикою Dasein є те, що воно є передусім буття, а не мислення, що суттєво відрізняє його від класичної концепції суб'єкта, вираженої декартівською формулою "мислю, отже існую".

Особливість герменевтичного варіанту феноменології М. Гайдегера полягає у тому, що в ній, на відміну від трансцендентальної феноменології Е. Гусерля, дескрипцію (опис) феноменів свідомості замінено їхнім тлумаченням: "Феноменологія Dasein є герменевтика у первісному значенні слова, що означає мистецтво тлумачення" [5, с. 37]. Способом ж їхнього тлумачення є аналітика головних структур буття (М. Гайдегер їх називає "екзистенціалами" і зараховує до них екзистенціали "буття-в", "розташованість", "розуміння", "хтось" (dasMan), "мовлення", "турбота", "смерть", "совість", "вина", "рішучість", "істину", "час"). Екзистенціали – це способи буття Dasein, крізь призму яких ми можемо тлумачити буття (Sein), оскільки між ними існує нерозривний зв'язок, що своєю структурою нагадує герменевтичне коло. Тут-буття, на думку М. Гайдегера, є тим єдиним сущим, через яке може розкриватися смисл буття взагалі: "Суще є незалежно від досвіду, знання і сприйняття, якими воно розмикається, відкривається і визначається. Але буття "є" тільки в розумінні сущого, до буття якого належить дещо таке як буттєва зрозумілість" [5, с. 183].

Розуміння буття є одним із найважливіших екзистенціалів, він вказує на те, що буття людини у світі має розуміючий характер: ми передовсім розуміємо щось, а потім пізнаємо його відповідно до "накинутих у розумінні можливостей". Тому пізнання необхідно розуміти як своєрідне тлумачення, яке може мати теоретичне вираження, на відміну від розуміння, яке є передовсім екзистенційним актом і має життєво-практичний зміст. Пізнання є можливим тільки на ґрунті первинного розмикання буття, що здійснюється завдяки розумінню. Не дивно, що всі питання традиційної герменевтики М. Гайдегер розглядає як тільки похідні

від власної онтологічної “герменевтики”, яка займається тлумаченням буття і з’ясуванням умов, за яких стає можливим пізнання взагалі.

Оскільки розуміння влаштоване за принципом герменевтичного кола, це, здавалось би, може спотворити результати досліджень, надавши їм суб’єктивного забарвлення. Однак, на думку М. Гайдегера, вихід за межі кола дорівнював би виходу за межі пізнання, оскільки, відкинувши “відкритість самого буття”, дослідник змушений був би рухатись винятково в межах власних припущень, видаючи передбачення смислу явищ за суть самих явищ. Загалом будь-якому тлумаченню притаманний характер “насилля”, особливо якщо це стосується маловідомих фактів, однак усвідомлення кола у розумінні сприяє перевірці пануючих передсудів і поверненню до самих речей і їхнього смислу. Не дивно, що загроза хибного розуміння є більшою в природничих науках, які схильні вважати, що їхнє пізнання є об’єктивним, бо воно не залежить від суб’єктивної думки дослідника. Це також допомогло усвідомити, що вагомість гуманітарних наук полягає не в об’єктивності, а в їхній екзистенційній значущості для людини – здатності відкривати нові горизонти і смисли буття.

У пізній період творчості М. Гайдегер зосереджує свою увагу на аналізі мови і герменевтика змінює своє значення: тепер вона виступає засобом тлумачення вістки про буття, яку приносить мова. У чому ж полягає тлумачення вістки? Відповідь на це питання міститься в особливостях природної мови: на відміну від логічного поняття, яке є похідним метафізичним утворенням, слово природної мови здатне і відкривати, і приховувати те, що ним повідомляється. У цьому головна герменевтична характеристика слова: не випадково дієслово *ἐρμηνεύειν* мало в ролі свого головного значення тлумачення оракула, слово якого багатозначне – воно і прояснює, і затемнює зміст повідомлення. М. Гайдегер критикує пануючі мовознавчі уявлення, які зводять мову до знакової системи, натомість наголошує на її онтологічному статусі: “Мова – це обшир, тобто дім буття. Суть мови не вичерпується ані у значенні, ані не є вона чимось знаковим чи таким, що можна виміряти числами. Оскільки мова – це дім буття, то дістаємося сущого в той спосіб, що постійно проходимо через цей дім” [3, с.192]. Тепер мова, а не *Dasein*, виконує функцію розкривання буття, і найкраще вона проявляється у творчості поетів, які найглибше проникають у тонку павутину відношень між річчю та словом, яку воно називає.

Філософія М. Гайдегера значно вплинула на подальший розвиток герменевтики, а також літературну та мистецьку критику, переважно через двох його послідовників: Ганса-Георга Гадамера та Жака Дериду. “Герменевтичний” поворот у філософії ХХ століття значною мірою був спричинений появою у 1960 році праці Г.-Г. Гадамера “Істина і метод. Основи філософської герменевтики”. Вона започаткувала широкі дискусії стосовно ролі традиції та мови в процесі культурного освоєння людиною дійсності, особливостей співвідношення істини та методу в гуманітарних та природничих науках, а також місця герменевтики серед інших видів філософського знання.

Г.-Г. Гадамер значно розширює сферу застосування герменевтики, на його думку, все, що відповідає загальному ставленню людини до світу, є охопленим герменевтикою. Це перетворює її на універсальну філософію, яка має стосунок до всього людського досвіду. Найбільш дотичними до неї є гуманітарні науки, тому він намагається проаналізувати, як у них протікають процеси розуміння, щоб здійснити подальшу екстраполяцію на людський досвід.

Відомо, що у природничих науках панівним є поняття методу, який забезпечує їм об’єктивність результатів дослідження. Натомість, стверджує Г.-Г. Гадамер, суттєвою

характеристикою гуманітарних наук є не об'єктивність, а причетність до досліджуваного предмета, яка визначається попереднім ставленням до нього. Тому він пропонує замінити поняття "пізнання" більш відповідним для цієї сфери поняттям "досвід світу". На відміну від простого теоретичного освоєння, досвід містить у собі також процес розуміння та переживання смислу, який протікає у трьох головних формах: "естетичній", "історичній" та "мовній". Усі ці види досвіду, до яких належать мистецтво, історія, філософія та поезія, є різновидами герменевтичного досвіду, в яких істина відкривається шляхом інтерпретації та розуміння, а не слідуванням методичним вимогам. Із цим пов'язана також назва праці Г.-Г. Гадамера "Істина і метод", в якій сполучник "і" тільки на перший погляд виконує функцію сполучення, насправді ж, головним наміром автора було якраз протиставити два головні поняття сучасної епістемології: метод та істину, – і показати, що остання не завжди досягається застосуванням процедури методу. У вступі до "Істини і методу" він заявляє, що "... герменевтика, яка буде тут розроблена, не є такою собі методологією наук про дух, а являє собою спробу домовитися врешті про те, чим же є насправді ці науки поза їхнім методологічним самоусвідомленням, а також про те, що пов'язує їх із цілісністю нашого досвіду світу" [1, с. 9].

Демонструючи структуру герменевтичного досвіду, Г.-Г. Гадамер звертається передовсім до аналізу естетичного досвіду. Філософ вважає, що спілкування з твором мистецтва демонструє дію справжнього досвіду через те, що він не залишає без змін того, хто вступає з ним у смислову взаємодію. Входячи у світ твору, ми не залишаємося на позиції відстороненого глядача, а включаємося у своєрідну "гру" розуміння, яка по-різному висвітлює смисл твору. Г.-Г. Гадамер вказує на особливий онтологічний статус феномену "гри", при якому суб'єктом гри є сама гра: у випадку з твором мистецтва ним виступає сам твір, а не той, хто його сприймає. Подібно до того, як жодне з виконань гри не може бути остаточним та завершеним, так і будь-яка інтерпретація немає підстав претендувати на завершене пізнання твору мистецтва, адже інтерпретатор вступає у гру розуміння зі своїм власним передрозумінням, продиктованим історичною епохою, в яку він живе. Те, що твір мистецтва означає для нас сьогодні, буде відрізнятися від того, що він означатиме сто років після того (якщо взагалі щось означатиме). Навіть авторський погляд на твір не є визначальним: він теж є тільки однією з його інтерпретацій. Отже, смисл твору – не є ізольований та самодостатній, він включений у потік інтерпретацій, які становлять етапи його буття у традиції.

На цих же засадах побудована критика Г.-Г. Гадамером "історичної свідомості", яка не визнає впливу на неї історичного минулого, але при пізнанні історії прагне зайняти позаісторичний погляд. Тому Г.-Г. Гадамер замість поняття "історична свідомість" використовує "дієво-історична свідомість", щоб акцентувати невідчужуваний від свідомості зміст. Дієво-історична свідомість характеризується передовсім усвідомленням герменевтичної ситуації, якій ми не протиставлені й не можемо мати про неї предметного знання. Г.-Г. Гадамер опонує представниками епохи Просвітництва, які закріпили за поняттям "передсуд" винятково негативну конотацію "необгрунтованого судження". Він зазначає, що в юридичній герменевтиці передсуд має значення також "судження" (Urteil), винесеного до остаточної перевірки всіх фактично визначальних моментів. Тобто в ньому закладена можливість як позитивної, так і негативної можливості оцінок. Оскільки людський розум надто слабкий, щоб зовсім обійтися без перед-судів, бажано, на думку Г.-Г. Гадамера, бути

вихованим у душі саме істинних передсудів. Тільки як відрізнити одні від одних? Тут на допомогу приходить поняття “часова дистанція” – завдяки їй ми можемо відсіяти те, що не пройшло випробування часом, і залишити те, що виправдало себе як істинне знання. Спроба позбутися передсудів шляхом штучного переривання зв’язків із традицією призведе до того, що місце законних передсудів, пов’язаних із нашою історичністю, займуть передсуди не законні, які детерминуватимуть зміст свідомості, але вже несвідомо. З цього випливає важливий для філософської герменевтики висновок, що належність до певної традиції тлумачення є обов’язковою умовою розуміння або ж реалізації герменевтичного досвіду.

Розуміння, за Г.-Г. Гадамером, можна також описати як процес “злиття горизонтів”. На відміну від представників історичної школи, які вірили, що існують окремі горизонти – твору і його дослідників, а саме: розуміння трактували як “перенесення” одного горизонту в інший, філософ вважає, що не існує окремих “замкнених” у собі горизонтів, а тільки один рухомий горизонт, який щоразу “пересувається” разом із його учасниками: “Коли наша історична свідомість переноситься до історичних горизонтів, то йдеться зовсім не про відхід у якісь чужі світи, нічим не пов’язані з нашим власним світом: ні, всі вони, разом узяті, складають один великий, внутрішньо рухомий горизонт, що виходячи за рамки сучасності, охоплює історичні глибини нашої самосвідомості. Отже, насправді існує лише один обрій, який обіймає собою все те, що містить у собі історична свідомість” [2, с. 283].

Зважаючи на те, що розуміння розгортається у середовищі мови, Г.-Г. Гадамер розглядає її як горизонт герменевтичної онтології. Він буде своєрідною онтологією мови, спираючись на тезу: “Буття, яке може бути зрозумілим, є мовою” [1, с. 438]. Розуміння – це значною мірою процес формування спільних понять і вироблення спільної мови. Прийти до них можна тільки у процесі мовного спілкування або діалогу, тому найбільш відповідним методом герменевтичного дослідження Г.-Г. Гадамер вважає діалектику. Однак не гегелівський спекулятивний тип діалектики, який має форму монологу мислення, а антична діалектика запитання і відповіді. Для неї характерно те, що жоден з учасників діалогу не виголошує готових істин, але всі беруть участь в їхньому спільному пошуку. Як результат, істина не належить якійсь одній із сторін, але виявляється спільним здобутком учасників діалогу. Загалом, це є відмітною рисою філософської герменевтики – наголошувати не тільки на історичному, але й на діалогічному характері істини, а також відзначати роль мови у процесі досягнення порозуміння між людьми. Саме мовне ставлення до світу дає Г.-Г. Гадамеру підстави стверджувати, що “...герменевтика становить *універсальний аспект філософії*, а не просто методологічний базис для так званих “наук про дух” [1, с. 439].

Дискусії щодо ролі герменевтики у процесі освоєння людиною дійсності знайшли своє продовження у працях П. Рікера, К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, Р. Рорті. Для них герменевтика стала особливим типом філософії, який пропонує альтернативний підхід до розуміння більшості традиційних епістемологічних та онтологічних проблем. Деякі з них запропонували значно змінене та розширене трактування герменевтики та її ролі у культурі. Зокрема, Річард Рорті визначає герменевтику як розмову – вільну дискусію, в ході якої не втрачається надія на досягнення згоди. До цієї згоди люди можуть прийти не тому, що у них є спільні критерії для вирішення питань, а тому, що їх об’єднує прагнення уникнути страждань. Хоча не може бути єдиноправильного рішення проблеми, все ж є надія на те, що в процесі вільного обговорення люди придуть до розуміння один одного. Тому завданням герменевтичної філософії є встановлення взаєморозуміння між культурами та

історичними епохами, які описують себе в різних термінах. Ю. Габермас також відзначає значний комунікативний потенціал герменевтики, для нього вона слугує знаряддям критики “хибної свідомості” і спотворених форм комунікації. Та при цьому він вважає необхідним обмежити претензії герменевтики на універсальність, наголошуючи на необхідності доповнити її критичною рефлексією над соціальними умовами дискурсу.

П. Рікер продовжує розвивати варіант герменевтичної феноменології, започаткований М. Гайдегером. Він намагається здійснити зворотний рух від онтології розуміння до похідних епістемологічних питань, які лишилися осторонь у філософії М. Гайдегера, і доповнює герменевтику психоаналітичною теорією, семантичним дослідженням мови та екзистенційним аналізом. Натомість Е. Бетгі ратує за збереження герменевтики як методу гуманітарних наук і продовжує розробляти процедури розуміння та правила інтерпретації текстів.

Однак в останні десятиліття герменевтику як метод почали застосовувати не тільки в гуманітарних науках, але також і природничих, зокрема таких, як фізика та космофізика. Необхідність звернення фізики до герменевтики виникла у зв’язку з появою її нових розділів – квантової механіки та космофізики (тієї її частини, яка займається вивченням давно не існуючого надраннього Всесвіту) – та потребою переходу від мови класичної фізики до неklasичної. Квантова фізика, проникаючи щоразу глибше в мікросвіт, зіткнулася з такими феноменами, які неможливо було пояснити мовою класичної механіки, тому вона була змушена створювати певні смислообрази і вдаватись до винаходу понять-кентаврів, які б поєднували для людини світ зрозумілий і відомий зі світом квантових феноменів, які менш відомі та зрозумілі. Герменевтика фізики виходить із положення, що природа існує тільки як осмислене ціле, в якому кожен фрагмент має сенс лише в контексті цілого і не має сенсу поза ним. Природа як всезагальне, нескінченне відтворюється у кожній точці пізнання, кожному окремому образі, інакше вона як всезагальне і цілісне не відтворюється та не пізнається взагалі. Герменевтичне коло відображається також в антропному принципі Всесвіту, який є обов’язковим смисловим елементом суджень про реальність і визнає присутність образу людини-спостерігача, яка може бути названа антропно-герменевтичним суб’єктом. Все це значною мірою зближує методологію гуманітарних та природничих наук, хоча передумовою такого зближення є власне герменевтичний характер людського буття, яке перебуває у винятковому відношенні до буття взагалі.

Як висновок, необхідно зазначити, що герменевтика завдяки тому, що в її межах була розвинута своєрідна онтологія, яка враховує принцип герменевтичного кола, переросла межі “мистецтва тлумачення” чи методу гуманітарних наук та стала повноцінною філософією, без звернення до якої не обходиться жодна сучасна інтелектуальна дискусія. Те, що на початку видавалось перешкодою для об’єктивного пізнання, згодом було усвідомлене як принцип самого буття, що дало змогу переглянути багато засадничих понять філософії, таких як буття, істина, суб’єкт-об’єкт відношення, метод. Усвідомлення герменевтичного характеру людського буття у світі зняло жорсткий диктат як класичних визначень проблем пізнання, так і проблеми людського буття, започаткувавши своєрідний герменевтичний поворот, повномірне розгортання когнітивного потенціалу якого філософії ще належить здійснити.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ:

1. Гадамер Г.-Г. Истина і метод. Герменевтика I : Основи філософської герменевтики / Гадамер Г.-Г. ; [пер. з нім. О. Мокровольський]. – К. : Юніверс, 2000. – Т. 1. – 464 с. – (Серія “Філософська думка”).
2. Гадамер Г.-Г. Истина і метод. Герменевтика II : Доповнення. Показчики / Гадамер Г.-Г. ; [пер. з нім. М. Кушнір]. – К. : Юніверс, 2000. – Т. II. – 478 с. – (Серія “Філософська думка”).
3. Гайдеггер М. Навіщо поети? / Гайдеггер М. ; [пер. з нім. Ю. Прохасько] // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. : [упорядкув., прим. М. Зубрицька]. – Львів : Літопис, 1996. – С. 198–207. – (Слово. Знак. Дискурс).
4. Кошарний С. Поль Рікер та герменевтична метаморфоза феноменології / С. Кошарний // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 7–8. – С. 156–179.
5. Хайдеггер М. Бытие и время / Хайдеггер М. ; [пер. с нем. В. В. Библихин]. – М. : AdMarginem, 1997. – 452 с.

PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS: THE WAY FROM THE METHOD TO THE “UNIVERSAL ASPECT OF PHILOSOPHY”**Iryna Pukhta**

*IvanFrankoNationalUniversity of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
philosophy.dep.philosophy@lnu.edu.ua*

Transformation of philosophical hermeneutics from the methodology of the humanitarian sciences to the “universal aspect of philosophy” is considered. Indicated that hermeneutics has come a long way from antiquity, where it functioned as the practice and theory of interpretation of various texts, to the present, when it forms as the philosophical direction. The first attempt to convert hermeneutics of the “art of understanding” on a separate methodical science was done by German “romantic school” representative Friedrich Schleiermacher. The next step was the formation of hermeneutics as a methodology of humanitarian sciences by V. Dilthey. Phenomenological concept of consciousness by Edmund Husserl was the important step to the transformation of hermeneutics theory of interpretation in certain way of philosophizing.

Combining hermeneutics and ontology within the Martin Heidegger’s hermeneutic ontology created conditions for the development of hermeneutics on the ontology context and allowed rising a “question about Being” in a new way. Heidegger ascertained that understanding is arranged on the basis of the hermeneutic circle, which permits a new interpretation of the nature of knowledge, not only in the humanitarian sphere but also on natural sciences and proved that. The importance of the humanities doesn’t consist in their objectivity, but in their existential meaning for the human because they may open a new horizons and meanings of life – it was also a consequence by M. Heidegger thinking. In the late period of his work philosopher focused on the analysis of language therefore hermeneutics changed its meaning - it becomes a way of interpretation the message of Being.

The area of hermeneutics application was much expanded by H.- G. Gadamer. In his opinion, all human relationship to the world is a hermeneutic attitude. This is the reason it

becomes a universal philosophy, that is related to all human experience. Humanity is close to the hermeneutics, so Gadamer analyzed processes of understanding in humanities for extrapolation to the all human experience. The concept "Knowledge" philosopher substituted by concept "the Experience of the World". For the difference of the simple theoretical development "the Experience of the World" includes a process of understanding and experience of life sense, and it consists of three main forms: the "aesthetic", "historic" and "language". These kinds of experiences, that included an art, history, philosophy and poetry are all a kind of hermeneutic experience, in which Truth is find out by Interpreting and Understanding, but is not by following methodological requirements. Since understanding is possible only among the language, H.- G. Gadamer considers language as horizon of hermeneutic ontology. He constructs a special kind of language ontology and insists that formation of common concepts and development a common language is a necessary condition for understanding.

Discussions of the role of hermeneutics in the process of the human exploration of reality in the works of P. Ricoeur, K.-O. Apel, Habermas, R. Rorty were continued. Much of them interpreted hermeneutics as a special type of philosophy that offers an alternative approach to the understanding of most traditional epistemological and ontological problems.

Hermeneutics also found its application in the natural sciences, especially physics and cosmophysics. Hermeneutics of physics supposes that nature exists only as a meaningful Whole in which each piece has meaning only in the context of the Whole and does not make sense out of it. Required element of semantic judgments about reality is the presence of human-observer image, who may be called anthropic-hermeneutic subject. It supports approaching the methodology of humanities and natural sciences, and background for this process was increased understanding hermeneutical nature of human existence.

Hermeneutics has come a long way from the methodology humanities sciences to the "universal aspect of philosophy." Now the most directions of the modern philosophy based on hermeneutic character of human Existence. This allowed in a new way to solve the classic problem of knowledge and human being and open horizon for the consideration of arising philosophical problems.

Keywords: hermeneutic circle, Being, Being here, existential, understanding, ontology.

Стаття надійшла до редколегії 05.09.2016

Прийнята до друку 12.09.2016

РЕЦЕНЗІЇ

АСПЕКТИ РОЗРІЗНЕННЯ ПОНЯТЬ “СЕНС” І “СМИСЛ” В АНТРОПОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

Андрій Кадикало

Рецензія на монографію Сафонік Лідії Миколаївни “Буттєвість сенсу людського життя: монографія”. – Львів: ЛНУ ім. Івана Франка, 2016. – 350 с.

Життя людини навіть на буденному рівні складно уявити собі без сенсу, але вже і в цьому повсякденному вимірі сенс визначити аж надто непросто. Ще складнішим постає завдання визначити сенс життя, коли йдеться про спроби його філософського та наукового осмислення. Тема сенсу людського життя проходить наскрізь “червоною ниткою” через століття філософської традиції, приховано чи ні, але вона завжди маніфестує, як і сама людина, яка за словами Макса Шелера “у певному сенсі є всім”. Де є людина, там і є питання сенсу людського життя. Саме у такому масштабному контексті йдеться про сенс людського життя у рецензованій монографії. Обмірковуючи подану для рецензування монографію Лідії Сафонік, відразу очевидною є актуальність поставленого завдання та його своєчасність для української філософії. У дослідженні помітні, майже з перших сторінок, чітко розставлені акценти, на що Л. Сафонік наголошує, а саме: зазначаючи, що філософське осмислення “сенсу” і “смислу” у сфері життя та буття людини неможливо здійснити на підставі суто дескриптивного аналізу, адже цьому суперечитиме вся філософська традиція ХХ століття та й сама людина. “Сенс” і “смисл” стосовно людини чи певного її модусу не обмежується простою констатацією. Людина змінна, непостійна, і це одна з головних, якщо не фундаментальних ознак людськості. Тому вважаємо, що автор вдало вказує на необхідність з’ясування, прояснення того, чи можуть змінними бути “смисл” і “сенс”. У цьому контексті неможливо не пригадати, що питання змінності, непостійності пов’язане не тільки із самою людиною, її природою, про що також говорить Л. Сафонік, але зі світом людини, який безпосередньо може визначати “сенс” і “смисл”. Цей світ сприяє втраті орієнтирів, зникненню мети та визначеності, адже пропонує незліченну варіативність різноманітних смислів. Такий світ – наслідок постмодерних коливань та відмови від абсолютних парадигм премодерну та модерну, зазначає автор і з цим поглядом можна погодитись. Явище руйнування загальноприйнятого, абсолютного, закріпленого стало частиною творчої долі М. Гайдегера, який у певному сенсі є еталонним мислителем для автора монографії. Можна припустити, що приділення уваги німецькому мислителю та його доробку є вдалим апелюванням, яке посилює позицію щодо необхідності прояснення та розмежування старих, традиційних понять, наслідком яких стає “закріпленість сенсів та смислів”. Л. Сафонік показує, що філософія М. Гайдегера не претендує на абсолютність стосовно пошуку смислу буття, але пропонує сприймати такий пошук як складний сам собою, бо в самому пошуку полягає частина відповіді на поставлене питання. Окремо

розглянуто ідеї інших відомих мислителів ХХ століття та сучасних українських авторитетів філософської думки щодо розрізнення понять “сєнс” та “смісл” і автору, на нашу думку, вдалось продемонструвати, що тут існує певна прогалина. Зокрема, можна прийняти думку Л. Сафонік, що в українській філософії не існує загальноприйнятого підходу до проблеми визначення “сміслу” і “сєнсу” чи їхнього чіткого розмежування. Автор намагається не просто констатувати таку ситуацію чи подати її у дескриптивному вигляді, а тлумачить її. Деякі дослідники, як скажімо А. Баумейстер, зазначила Л. Сафонік, не вважають за необхідне встановлювати будь-яке розмежування, оскільки воно не входить до сфери їхніх наукових та інтелектуальних інтересів. Проте існують і більш значимі проблеми, і тут передусім йдеться про нав’язування деякими дослідниками штучних меж, як-от використання вузької “гегелівсько-марксистської методології” [с. 23]. Вважаємо, що автор цілком виправдано зазначає, що такі межі не сприяють зіставленню сєнсів і смислів, їхньому взаємовизначенню, а тільки протиставляє, створюючи тим самим конфліктну ситуацію, пропонуючи визнання і прийняття або одного, або іншого. Важливим слід вважати те, що автор звертає нашу увагу на ситуацію сучасної людини, яка постає як багатозначна, антиєрархічна, наповнена явищами і подіями, які складні для розуміння та інтерпретації. Можливий висновок, що це може визначати буттєві смисли і життєві сєнси людини. Л. Сафонік погоджується із французькими мислителями Ж. Делезом та А. Бадью, що буття може бути тільки “однозначним”, тобто сєнс життя завжди цілісний, повний для самої людини, нехай навіть і наївний. Проте, на думку автора, цього недостатньо для того, щоб людина впевнено відчувала свою значимість, своє призначення, як індивідуальне, так і соціальне, або відчувала “достатньо опертя у бутті”.

Корисним можна вважати роз’яснення Л. Сафонік українського контексту досліджуваного нею розмежування понять “сєнс” та “смісл”, на прикладі поняття притомності. Бути притомним, зазначає автор, – це бути “при тямі”, “при пам’яті”. “Притомна людина називається притомною, оскільки спроможна розумно висловитися щодо життя, задіюючи вербальне мислення (абстрактно-понятійне) або опираючись на невербальне мислення (наявно чуттєве, тобто закодований у пам’яті образ сприйняття)” [с. 24]. Такий підхід дає змогу автору розглянути структуру того, що може визначати сєнс життя для людини. Тут представлено два варіанти того, як людина може знаходити для себе відповідь на питання, як постає сєнс життя: з одного боку, сєнсо-відчуття, а з іншого, – сєнсо-розуміння. Вважаємо, що такий підхід автора є цілком обґрунтований. Так сєнсо-відчуття найбільш значиме для людини, яка прив’язана до буденності, до вирішення нагальних проблем повсякдення, можна припустити, що для такої людини сєнс життя обмежений її потребами. Це свідчить не про “обмеженість” людини в негативному значенні, а про обмеження її ситуації (особливо в сучасному українському контексті). Такі ідеї автора мають не тільки теоретичне значення, але й підтверджуються конкретними прикладами, які підсилюють переконаність в її прозорливості щодо сєнсо-відчуттів. Сєнсо-розуміння, на думку Лідії Сафонік, значно складніше, адже не виникає із життєвого досвіду, життєвої мудрості тощо, тут також можна погодитись з автором та визнати слушність наведених аргументів. Правильно наголошено, що сєнсо-розуміння виникає як наслідок здобуття, отримання, набуття знання. Тобто сєнсо-розуміння пов’язане з дискурсом, який сам собою передбачає пояснення та розуміння або, як зазначає автор, посилаючись на Мішеля Фуко, “трансформує проблему сєнсу життя в логічний та семантичний простір”.

У контексті дослідження надзвичайно вдалими можна вважати звернення уваги автором на розмежування понять “сенс” та “смысл” у різних мовах, адже філософська традиція всього ХХ століття справді постає як інтернаціональна. Проте у філософському контексті розглянута проблема, пов’язана із спробами віднайти зв’язок між повсякденною мовою та абстрактними поняттями. Тут Л. Сафонік подає аналіз вживання згаданих понять такими мислителями, як Р. Карнап, Л. Вітгенштайн, Б. Расел, Дж. Серль, Г. Райл та ін. З’ясовує, що близька комунікація між філософами, носіями різних мов, суттєво заплутує та ускладнює справу тлумачення відмінності між поняттями сенсу та смыслу. Водночас пропонує одне із розмежувань між “смыслом” та “сensem” на підставі того, на що має орієнтувати кожне з них. Так, у випадку “сенсу”, на думку автора, переважає чуттєвий компонент, а “смыслу” – логіко-семантичний. Цілком логічно, що Л. Сафонік приділяє в монографії достатню увагу питанню спроб розрізнення “сенсу” та “смыслу” і робить висновок, що їхнє ототожнення не прийнятне. Автор подає своє розрізнення на підставі проведеного аналізу, що “смысл – це приписування або заперечення певних ознак предмета, а значення – аналіз того, наскільки цей смысл відповідає дійсності” [с. 41].

Звертаючись до понять *unsinning* (несенсовий) та *sinnlos* (безсенсовий), впроваджених Вітгенштайном, автор робить висновок, що “людина, яка не наснажує життя смислами, перебуває у несенсовому світі, оскільки її спосіб життя позбавлений смислів, а життя людини з наявним браком смислів є безсенсовий” [с. 43]. Не менш важливе є звернення автором уваги на методологічне значення розуміння контекстуальності, особливо зважаючи на історичний досвід зміни значення понять від контексту. Для теми монографії Л. Сафонік це одне з головних завдань, оскільки від зміни контексту змінюється смысл, що й зазначає автор, а отже, виникає спокуса перекручення, викривлення смыслу, наближення його до статусу релятивного.

Проте автор не заперечує можливості міжконтекстуальної комунікації, а, опираючись на ідеї К.-О. Апеля, зазначає, що ідеальним комунікативним співтовариством необхідно вважати таке, яке є “контрфактичним щодо реальних історичних комунікативних спільнот”. Тільки таке комунікативне співтовариство не заперечує, не перекручує і не запозичує смисли, а сприяє “народженню інноваційних смислів, взаєморозумінню та толеруванню буттю Іншого” [с. 49].

Монографія Л. Сафонік містить шість розділів, які поступово та закономірно, логічно-послідовно розкривають тему. У другому розділі, який розкриває соціальний зріз теми, автор розглядає поняття смыслу буття та сенсу життя в їхньому зв’язку із соціальною реальністю, їх “виростання” із цього рівня прояву буття. Тут автор проаналізував зв’язок смыслу з комунікацією у соціальному вимірі. Наголошено, що сенс життя не треба ототожнювати з метою та цілями, які мають темпоральне значення. Можна вважати, що цей розділ є знаковим, оскільки розкриває зв’язок особистості та соціуму в контексті “сенси” життя та “смыслів” буття.

Необхідно визнати, що монографія Л. Сафонік є непересічною подією в українській гуманістиці та достатньо вагомим внеском не лише у філософські дослідження, але й в соціальні розвідки. Деякі положення згаданої монографії мають полемічний характер. Зокрема, можна зазначити, що поняття “сенс” можливо має дещо функціональне значення щодо людини, адже, вживаючи його, відбувається визначення напряму, тобто пошуку відповіді на питання: куди і для чого? І чи людські вчинки призначені для чогось? Натомість

поняття “смысл” розкрито саме у тому ключі, в якому автор відразу вказала, тобто як щось глибинне стосовно самої людини і те, що потребує зусиль. Незважаючи на таке зауваження, закінчуючи рецензування монографії Л. Сафонік, потрібно зазначити, що праця робить вагомий внесок у розширення як теоретичної, так і методологічної основи для дослідження і прояснення значення понять “смысл”, “смысл” в їхньому зв’язку з людиною та її реальними проявами. Монографія відповідає всім вимогам до наукових праць та демонструє наукову зрілість і самостійність її автора.

THE ASPECTS DIFERENT OF DENOTATION “SENSE” AND “MEANING” IN THE HUMAN STUDIES

Andriy Kadykalo

*A review on Lidia Safonik's training manual “Essentiality of sense of human life” Lviv:
LNU 2016. – 350 p.*

Стаття надійшла до редколегії 24.10.2016
Прийнята до друку 31.10.2016

НА ПОШАНУ ДОБРОЇ ПАМ'ЯТІ ПРО НАШОГО КОЛЕГУ – ПРОФЕСОРА ІГОРЯ ЗАХАРУ СИСТЕМАТИК ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ:

*Ігор Захара та його лекційний компендій “Українська філософія”
(Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2014. – 354 с.)*

Юрій Горблянський

*“Я не ріс в Афінах, не навчався у філософів,
але був наче бджола, яка прилітає до кожної квітки
і звідти збирає словесний солод і доходить до мудрості”.*
Із “Моління Данила Заточника”

Ігор Захара, як і анонімний давній русич “Данило Заточник”, теж не ріс в Афінах, а проте навчався інтелектуальних мудрощів в Афіні і давніх римлян, позаяк у 1960-і роки здобув вищу освіту філолога-класика на факультеті іноземних мов Львівського університету. Мабуть, не мав він і досвіду систематичних спеціальних філософських студій у школах видатних мислителів аж до написання кандидатської дисертації на історико-теоретичну тему “Філософські погляди Стефана Яворського”, яку успішно захистив у 1977 р. І все-таки мав доглибні підстави порівнювати себе, молодого чи зрілого вченого мужа, із бджолою, яка клопітко літала квітниками людського знання і ретельно визбирувала багатоцінний словесний і фактажний солод, ушляхетнюючи свій інтелект добірним нектаром людського досвіду тамудрості.

Життєво-творчий шлях історика філософії Ігоря Захари укладається у кілька часових рубрик: після закінчення в 1966 р. Львівського університету упродовж більш як двадцяти п'яти років – 1967–1993 – працював у Львівському обласному архіві та Інституті суспільних наук; у 1993–2009 рр. – доцент, а з 2009 р. – професор кафедри історії філософії філософського факультету Львівського університету; тривалий час викладав і в Українському католицькому університеті у Львові. Коло його наукових зацікавлень майже цілковито пов'язане з історико-філософськими студіями. Він, зокрема, є автором систематико-синтетичних книг “Боротьба ідей у філософській думці на Україні межі XVII–XVIII ст.” (1992), “Стефан Яворський” (1992), “Лекції з історії філософії” (1998), “Академічна філософія України” (2000), а також переклав лекційний курс із філософії Стефана Яворського, який побачив світ у першому томі до кінця незреалізованого тритомника “Філософських творів” професора Києво-Могилянської академії. Як бачимо, професор Ігор Захара провадив інтенсивну науково-викладацьку діяльність, проте зрозуміло, що такий поверховий анкетний зріз біографії вченого не може вповні репрезентувати своєрідності його людської і творчої долі.

У контексті української науково-філософської традиції близько півстоліття Ігор Захара, без сумніву, був знаковою особистістю із неповторним харизматичним шармом, виразно

своєрідним поглядом на важливість історико-систематизаторського вивчення специфіки людського філософування. За жодних обставин він, маючи чималий викладацький та читацько-інтелектуальний досвід, не дозволяв собі зверхнього ставлення до колег, студентів чи відчутно менш обізнаних у традиціях філософського розмислу спорадичних опонентів повсякденних обговорень і полемік. Своїми розважливими міркуваннями з приводу того чи іншого духовного феномену він у дивовижний спосіб наче узатишнював мікроклімат у гурті сперечальників і слухачів, зазвичай ненав'язливо, толерантно резюмуючи своє бачення облюбовано-інтимізованим звертанням “Друже!” чи “Приятелю!” Не одного з нас підкуповувала його щира, зичливо-мудра іронія, якою він залюбки надаровував близьких йому за духом інтелектуального пошуку людей, що навіть після нетривалого знайомства якось непомітно ставали для нього товаришами. Подзвін його злегка назалізованого голосу, дещо наївно-добрий, запитливо-благородний погляд з-під брів, підсолоджений деренчливим сміхом, на спогад про професора Ігоря Захару досі гріє душу всім, хто мав щастя заприятелитися з ним, з ким його спілкування переросло в приятельське розмислове балагурство.

Перед тим, як вирушити у мандрівку за світами, Ігор Захара доклав значних зусиль, аби встигнути видати навчальний посібник “Українська філософія”, у якому він спробував дати систематизований виклад традицій українського філософування. Ще до появи книги Ігор Степанович за кожної нагоди у розпал дискусійних сутичок наче апробовував свої міркування-пасажі про ту чи іншу непересічну індивідуальність української філософської культури. Мені також поталанило слухати його принагідні роздуми та вряди-годи то підтакувати, то опонувати йому, докидаючи свій мудрагельський шеляг у справу інтерпретації історико-філософського фактажу, почасти й таких контроверсійно-верховинних феноменів, як, скажімо, життєва доля та творча спадщина Гавриїла Костельника. Думаю, мало хто з нас, його близьких приятелів і колег, дозволяв собі думати, що навчальний посібник “Українська філософія” стане лебединою піснею вченого-історіографа філософії, патріотично-символічним інтелектуальним заповітом для роздумів про одну з найменш осмислених і чи не найбільш полемікомістких галузей української національної культури.

Зграбне оформлення книжки у жовто-синій палітрі із зображенням чотирьох українських любомудрів на обкладинці – Григорія Сковороди, Івана Франка, Памфіла Юркевича та Гавриїла Костельника – в ансамблі з промовистою назвою не може не привернути уваги потенційного читача. Дослідник свідомо обрав для книги назву, яка відразу викликає численні запитання: не “історія філософської думки”, не “етапи становлення” і навіть не “історія філософських пошуків в Україні”, а ствердно-констативне, як на його погляд, незаперечно-істинне окреслення – “українська філософія”. Вочевидь, саме тому для обґрунтування промовистої назви посібника історіограф українського любомудрія цілий перший розділ, а точніше – “Тему 1”, присвячує пропедевтично-методологічній проблемі “філософія в контексті української культури”, через призму якої намагається продискутувати, прояснити питання специфіки філософського знання, ментальності українського народу, традицій філософування в різних народів світу й особливостей формування української філософської культури тощо. Філософія, переконує Ігор Захара, “специфічний феномен людської життєдіяльності, який слугує самопізнанню, духовній орієнтації людини у світі”. Смісложиттєва сутність філософських пошуків людини у світовій філософії коливалася між двома інтелектуальними полюсами: або як філософія голови, рацію, розуму, або як

філософія серця. Українська філософська культура здебільшого розвивалася як філософія серця. У теоретико-методологічних вступних заувагах учений висловлює низку думок, які не кожному українцеві припадуть до смаку, проте дадуть значну поживу для роздумів. Так, доброю рисою українського менталітету (“етноетики”), стверджує він, є духовна еластичність – “готовність запозичити все корисне ззовні, скористатися надбанням інших народів”. А далі читаємо: “З одного боку, в українців проявляється альтруїзм, що межує з конформізмом екстернального походження, піддатливістю іншим соціумам, а з іншого – боротьба, навіть збройна, проти засилля іноземного чинника...”; “Яскраво виражена сенсорика робить українців схильними до компромісів, неконфліктності... Миролобство українців, їхня беззахисність можуть зумовити агресію...”; “Українська екзистенційність (жіноче начало) визначає характер і ступінь вольового начала. Вона спонукує до постійних пошуків союзника, якого обирають не на основі дискурсу, а під дією емоційно-стихійних чинників, а це призводить до зловживання союзника довірливістю українців, який зазвичай реалізує власні інтереси. Усвідомлення цього приводить українців до переконання, що передусім треба покладатися у всьому на власні сили” [усі цитати – С. 5–6]. Зацитовані та численні контрверсійні міркування стосовно української ментальності та традицій української філософської культури, гадаємо, зворохоблять уяву одного читача.

Ігор Захара не цілком погоджується із домінантною думкою історико-філософів, що українська філософська культура тяжіла здебільшого до східного типу ментальності, фокусувала увагу радше на проблемі постійного самовдосконалення людини, а не на вдосконаленні світу, що, мовляв, вона “не сприймала західноєвропейської логіко-дискурсивної орієнтації, крайнього індивідуалізму та раціоналізму”, “абстрактного, відірваного від життя філософського теоретизування” [с. 11]. Автор посібника наполягає на потребі осмислення української філософії “в контексті західноєвропейської культури”, адже: “Специфіка та оригінальність української філософії полягає в тому, що їй вдалося ввібрати в себе усі надбання східної і західної мислительних парадигм та утворити синтезуюче філософське вчення, основною константою якого є філософська антропологія” [с. 12]. З огляду на специфіку української філософської традиції учений окреслив низку вузлових проблем для адекватного її осмислення, враховуючи, зокрема соціально-психологічні стереотипи, настрої, орієнтири народу-нації; наслідки кількасотлітньої інтегрованості України як умовно пасивної спільноти у складі того чи іншого державно-імперського утворення – аберативні зміни в етнохарактері (як мінливість вдачі та роздвоєна свідомість, схильність до перекинництва, манкуртизму), несприятливі умови для самоорганізації та саморозвитку; переривчастість традиції інтелектуально-філософських пошуків та ін. Український народ, підкреслює дослідник, розбудовував власну культуру “на території межовій, через яку проходять важливі природні, антропологічні й соціокультурні кордони між степом і лісом, між басейнами Чорного і Балтійського морів, між кочівництвом і осілістю, між слов’янами-християнами і турками-спочатку язичниками, а згодом мусульманами, між культурами *Slavia Orthodoxa* і *Slavia Latina*” [с. 15]. Україна, отже, “стихійно синтезувала на власній території Схід і Захід, Північ і Південь”, сформувавши неповторну українську етноментальну, національну єдність.

Для української філософської традиції, наголошує вчений, характерні численні особливості, як-от: глибокий, органічний зв’язок із мистецтвом і найбільше з художньою літературою; вчення про софійність як “архетип української ментальності” – про гармонію

людської душі і суспільних відносин; духовно-інтелектуальна відкритість (інтенсивність міжнародних культурних контактів) – українська філософська культура є вагомим сегментом усеєвропейської філософської традиції. Так, переконує він, без урахування численних мікро- і макронюансів своєрідності українського філософування неможливо здійснити його історико-філософську систематику. Для зручності аналізу Ігор Захара виокремлює етапи становлення української філософії: ранній етап, або “українська античність”, серединний період – “українське середньовіччя” та сучасний – “український модерн, який поступово переходить у постмодерн” [с. 23]. Шляхетною прикметою українського філософа-історіографа є те, що він не вдається до зневажливих окреслень на кшталт “неповноти”, “збідненості” чи недорозвиненості, “вторинності” української філософської культури. Він, навпаки, наголошує: “Становлення і розвиток української філософії засвідчує її самобутність та оригінальність. За короткий період вона засвоїла та збагатила стилі філософування різних історико-культурних епох, на розвиток яких Західна Європа затратила значно більше часу. Все це свідчить про пришвидшений інтелектуальний поступ України” [с. 24].

Дослідник уболіває за те, щоби в історико-філософських чи інших дослідженнях та інтерпретативних стратегіях уникати плутанини понять і щораз випрозорювати розуміння тих чи інших етапів становлення філософського осмислення людини та світу. Цей науково-методологічний принцип він, зокрема, демонструє, обґрунтовуючи власний терміновжиток, скажімо, етапи античності, середньовіччя і модерну-постмодерну в українській філософії чи розмежування понять “філософська культура” і “філософська наука”: філософська культура, мовляв, розрахована на широкий загал, нею повинні оволодіти якомога більше людей, якщо не все суспільство, тоді як філософська наука є привілеєм вибраних; “філософська культура – це відчуття, переживання і знання філософії, вміння жити з нею, а філософська наука – це передусім творчість, яка ґрунтується на філософському знанні, філософській культурі” [с. 26].

У навчальному посібнику професор Ігор Захара аналізує основні етапи еволюції українського любомудрія, більш докладно акцентуючи на видатних постатях і способах філософського осмислення світу та людини “від давнини до сучасності”, ретельно їх порубрикувавши: “Філософська культура в давній Україні” (*від міфопоетичної прадавнини до XIV ст., зокрема, митрополит Іларіон, Яків Монах, Володимир Мономах, Клим Смолятич, Кирило Туровський, Данило Заточник*); “Ідеї Гуманізму, Відродження та Реформації в Україні” (*Острозький культурно-освітній центр, полемісти та творчість Івана Вишенського, філософія братських шкіл*); “Філософська думка в Києво-Могилянській академії” (*проблеми біблійної екзегетики, логіки, натурфілософії, метафізики у Петра Могили, Теофана Прокоповича, Стефана Яворського, Георгія Кониського*), “Філософія Григорія Сковороди”; “Український романтизм: філософія і світогляд” (*західний варіант – “Руська Трійця”, східний варіант – Микола Гоголь, кирило-мефодіївці – Микола Костомаров, Пантелеймон Куліш, Тарас Шевченко*); “Філософська думка українських учених другої половини XIX ст.” (*Памфіл Юркевич, Олександр Потебня, Михайло Драгоманов*); “Філософські погляди Івана Франка” (*як історика філософії, прихильника і критика позитивізму, теоретика психології творчості*); “Національна ідея в політичній філософії першої половини XX ст.” (*Дмитро Донцов, В’ячеслав Липинський, Микола Міхновський, Володимир Винниченко*); “Релігійна філософія в Західній Україні початку XX ст.” (*кардинал Йосип Слітий, Гавриїл Костельник, митрополит Андрей Шептицький*), “Філософська думка

в Україні ХХ ст.” (філософія 20–30-х років – Володимир Вернадський, Володимир Юринець, Микола Хвильовий; діаспорна філософія – Дмитро Чижевський, Олександр Кульчицький, Іван Мірчук, Микола Шлемкевич, Іван Огієнко (митрополит Іларіон), Володимир Шаян, Іван Лисяк-Рудницький та ін.; марксистсько-ідеологічна філософія та різні спроби вийти за її рамки в наукових установах Києва (Марія Злотіна, Павло Копнін, філософська антропологічна школа Віктора Шинкарука – В. Табачковський, Г. Шалашенко, Н.Хамітов та ін., філософія науки – Сергій Кримський, Мирослав Попович та ін., філософські проблеми природознавства – В. Глушков, А. Маркевич, В. Свенціцький та ін.; історико-філософські дослідження В. Євдокименка, Вілена Горського, Валерії Нічик, родини Бичків) і Львова (філософія Петра Лодія, Львівсько-Варшавська школа – Казимир Твардовський, феноменологія Романа Інгардена, історико-філософські дослідження А. Брагінця, А. Пашука, М. Олексюка, Б. Кухти, переклад та популяризація киево-могилянської філософської думки – М. Кашуба, М. Рогович, І. Захара, Я. Стратій, В. Кондзьолка та ін.); “Філософія в незалежній Україні”. Якщо навіть поверхово переглянути історико-філософський компендій І. Захари, то відразу впаде в око багатство репрезентованих імен. Чи не вперше в історико-філософському дослідженні заактуалізована українська релігійна філософія – дидактичні і філософсько-медитаційні праці митрополита Андрея Шептицького, кардинала Йосипа Сліпого і заставраного ярликом зрадництва у зв’язку з вимушеною активною участю у розпуску Української греко-католицької церкви в 1946 р. Гавріїла Костельника, чий богословські та філософські трактати виказують неординарний талант любомудра (“Матерія і дух”, “Загадкова душа”, “Три розправи про пізнання”, “Світ як вічна школа”, “Шляхи віри модерної людини” тощо).

Підсумовуючи осмислення тягlosti української філософської традиції упродовж тисячоліття, автор посібника наголосив, зокрема, на важливості історико-філософських студій, які “вплинули на філософську культуру країни” та довели, що українська філософія є складовою саме європейської мисленнєвої традиції і що її безсумнівною константою є вчення про людину та шляхи її духовного вдосконалення.

Цікаво, що навіть у тісних рамках жанроформи навчального посібника Ігореві Захарі поталанило поєднати читабельно-динамічний історико-систематизований виклад, фактаж нагущеність матеріалу та фокусно-акцентний спосіб репрезентування знакових представників української філософської традиції. Кожен розділ книги викінчують списки рекомендованої “літератури” та “Питання і завдання для самоперевірки”, а наприкінці посібника подано “Іменний покажчик”, що суттєво полегшує пошук інформаційно-аналітичної оцінки внеску в українську філософську культуру тієї чи іншої особистості.

Але у навчальному посібнику “Українська філософія” є й численні недогляди, виною яким радше не автор, а особи, які книгу готували до друку. Насамперед дещо неприємне враження від посібника творять численні пунктуаційні, орфографічні та стилістичні помилки, які легкомом могли усунути шляхетно-відповідальні літературний редактор і коректор. По-друге, численні аналітико-синтетичні пасажи книги сприймаються як побіжні тези конспекту лекції, часто характеристики філософських візій і світоглядних пошуків особистості подано загальною, пунктирно, сказати б, стафажно. На мій погляд, останню тему посібника – “Філософія в незалежній Україні” – історіографові-філософові не пощастило належно висвітлити, адже, перераховуючи представників сучасної української філософської парадигми, поряд із дійсними практиками-філософами – С. Кримський, М. Попович, В. Малахов, П. Кралюк, О. Забужко, В. Табачковський, дослідник називає сучасних

літераторів і літературознавців (Л. Костенко, А. Содомора, В. Неборак, О. Пахльовська, С. Андрусів, А. Печарський та ін.), які, мовляв, “мають особливий потяг до філософії” [с. 346]. Аргументом доцільності такого жесту на адресу сучасних літераторів є те, що література осмислює буття у різних проявах засобами художнього письма, а також те, що, окрім художніх творів із глибинним філософським змістом, письменники пишуть і філософські тексти, трактати, що в Європі вже давно узвичаєно. У чому прорахунок ученого? Віддаючи належне сучасним літературознавцям і письменникам, історик філософії чомусь зігнував філософські напрацювання численних інших самобутніх, оригінальних представників сучасного філософського пошуку (скажімо, Р. Кіся, А. Карася, В. Кебуладзе та ін.). Однак такий вибірковий, сказати би, суб’єктивістський погляд на сучасний стан справ в українській філософії потрібно подарувати авторові, який принаймні актуалізував проблему сучасної парадигми українського філософування. Сама пропозиція подискутувати на тему новітньої української філософії заслуговує на пошанування.

Кожна книга, в якій узагальнено досвід не одного покоління творчих особистостей, інтелектуалів, заслуговує на увагу, адже такі синтетичні трактати є своєрідним анованим банком даних про здійснене, зреалізоване, недобачене, зігнороване, недовивчене. Конспективний, зрезюмовано-синтетичний посібник-компендій із української філософії Ігоря Захари, добірний нектар його історико-філософського мислення, як і “Нариси з історії філософії на Україні” Д. Чижевського, історико-філософські книги В. Горського, А. Бичко чи “Специфіка української філософії” Н. Горбача, має стати одним із конструктивних засобів формування світоглядної матриці сучасного українського інтелектуала – вчителя, письменника, ученого, філософа, культуролога, які плекають амбіції вивести українську культуру на магістралі світової філософської та культурологічної традиції. Чи довго залишатиметься актуальною думка Д. Чижевського, що “славянській (зокрема українській) філософії треба ще чекати на свого “великого філософа”, допоки “усе те оригінальне, що може є в зародку в творах дотеперішніх мисленників виступить у весь зріст, відкривши глибини національного духа” перед усім світом і своїм народом? А й справді – чи довго?! Професор Ігор Захара залишив вагомий творчо-науковий доробок, адресуючи його передусім українській молоді, якій невдовзі доведеться як рівній із рівним уже вести власний діалог зі світом, пропонуючи на вселюдський суд естетичні, філософські та культурні надбання й інновації свого народу.

**IN RESPECT OF GOOD MEMORY OF OUR FRIEND -
PROFESSOR IHOR ZAHARA
A SYSTEMATIZER OF PHILOSOPHICAL THOUGHT**

*Ihor Zahara and his lecture compendium “Ukrainian philosophy”
(Lviv: Lviv National Ivan Franko University, 2014. – 354 p.)*

Yuri Gorblyans’ky

Стаття надійшла до редколегії 19.09.2016
Прийнята до друку 26.09.2016

ЗМІСТ

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

<i>Володимир Мельник, Ольга Сінькевич</i> ІДЕНТИФІКАЦІЯ ЧЕРЕЗ СПОЖИВАННЯ В УМОВАХ СУЧАСНОЇ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ ДІЙСНОСТІ.....	3
<i>Анатолій Карась</i> СВОБОДА І ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЯК ПРОБЛЕМА САМОЗДІЙСНЕННЯ ОСОБИ.	13
<i>Людмила Рижак</i> МЕРЕЖЕВЕ СУСПІЛЬСТВО: ВИКЛИКИ СОЦІАЛЬНІЙ КОНСОЛІДАЦІЇ.....	28
<i>Наталія Бойченко</i> ЦІННІСНІ ЗАСАДИ ВИЗНАЧЕННЯ КОНТРАФАКТИЧНОГО СТАТУСУ ЕТИЧНИХ НОРМ УНІВЕРСИТЕТСЬКИХ СПІЛЬНОТ	37
<i>Надія Гапон</i> ПРОБЛЕМА ГУМАНІЗАЦІЇ СОЦІАЛЬНОГО ПРОСТОРУ МІСТА: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ.....	46
<i>Оксана Сарабун</i> ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ЗА ІДЕНТИФІКАЦІЙНЕ INTERMEZZO УКРАЇНСЬКОГО ГРОМАДЯНИНА В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ П. РІКЕРА	53
<i>Володимир Ковчак</i> РЕФЕРЕНЦІЯ ЯК ФЕНОМЕН ІНТЕРПРЕТАТИВНОГО КОНСТРУЮВАННЯ НЕМАТЕРІАЛЬНОГО	62
<i>Дмитро Фокшей</i> НАРАТОЛОГІЯ Ж.-Ф. ЛЮТАРА ЯК МЕТОДОЛОГІЯ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ МЕРЕЖЕВОГО СУСПІЛЬСТВА.....	73
<i>Ярослав Соболевський</i> ПРОВІДЕНЦІАЛЬНІ МОТИВИ У ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДАХ ПЕРШИХ КОЛОНІСТІВ НОВОЇ АНГЛІЇ	82
ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ	
<i>Ореста Лосик</i> ПАМ'ЯТЬ ЯК ДОСВІД ЛЮДСЬКОЇ КУЛЬТУРИ: ІСТОРИСОФСЬКИЙ ВИМІР	90
<i>Тетяна Чаркіна</i> ЕВОЛЮЦІЯ ІСТОРИКО-АНТРОПОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ У СУСПІЛЬНО-ГУМАНІТАРНОМУ ПІЗНАННІ.....	101
<i>Катерина Откович</i> ФОРМУВАННЯ ГЕНДЕРНОГО ДИСКУРСУ У СВІТОВОМУ ТА УКРАЇНСЬКОМУ КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ	110

<i>Ольга Романенко</i> СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІ ТА АНТРОПОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ВИЗНАЧЕННЯ УМОВ ПЕРЕДБАЧЕННЯ МАЙБУТНЬОГО	118
<i>Радомир Мокрик</i> УКРАЇНА В КОЛОНІАЛЬНОМУ ДИСКУРСІ РОСІЙСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ СТОЛІТТЯ	127
<i>Тетяна Власевич</i> САКРАЛЬНІ СИГНАТУРИ УКРАЇНСЬКОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ ЯК РЕПРЕЗЕНТАНТИ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ	138
<i>Анастасія Мартинюк</i> РОЛЬ ЕКОФІЛЬНОГО ЧИННИКА В ТРАДИЦІЙНИХ РЕЛІГІЙНО- МІФОЛОГІЧНИХ УЯВЛЕННЯХ ЯПОНЦІВ ТА УКРАЇНЦІВ: ПОРІВНЯЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА	151

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<i>Василь Лисий</i> ДІАЛОГ У КОНТЕКСТІ ТЕОРЕТИЧНОГО І ПРАКТИЧНОГО: Л. ФОЙЄРБАХ, Г. ГЕГЕЛЬ І СУЧАСНІСТЬ	160
<i>Михайло Бойченко</i> ЕТОС КОМУНІКАТИВНИХ СПІЛЬНОТ ЯК ПІДСТАВА ДЛЯ ГЕНЕРАЛІЗАЦІЇ СОЦІАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ: МЕЖІ ПОНЯТІЙНОГО ОСМИСЛЕННЯ (КРИТИКА КОНЦЕПЦІЇ ЦІННОСТЕЙ ГЕОРГА ГЕГЕЛЯ)	172
<i>Вікторія Омельченко</i> ФІЛОСОФІЯ ПРАВА Г. ГЕГЕЛЯ ЯК ВСЕЗАГАЛЬНІСТЬ РОЗУМУ	183
<i>Марія Голяш</i> АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ЧИННИК У ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ Г. ГЕГЕЛЯ В КОНТЕКСТІ СПІВВІДНОШЕННЯ СВОБОДИ І НЕОБХІДНОСТІ	192
<i>Мар'яна Грибовська</i> ВЧЕННЯ ПРО “ІСТИННУ ЛЮДИНУ” ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ ЯК ФІЛОСОФСЬКЕ ПІДГРУНТЯ ЕЛІТАРНОСТІ	202
<i>Ірина Пухта</i> ФІЛОСОФСЬКА ГЕРМЕНЕВТИКА: ШЛЯХ ВІД МЕТОДУ ДО “УНІВЕРСАЛЬНОГО АСПЕКТУ ФІЛОСОФІЇ”	211

РЕЦЕНЗІЇ

<i>Андрій Кадикало</i> АСПЕКТИ РОЗРІЗНЕННЯ ПОНЯТЬ “СЕНС” І “СМИСЛ” В АНТРОПОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ	221
<i>Юрій Горблянський</i> НА ПОШАНУ ДОБРОЇ ПАМ'ЯТІ ПРО НАШОГО КОЛЕГУ – ПРОФЕСОРА ІГОРЯ ЗАХАРУ “СИСТЕМАТИК ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ”	225

CONTENTS

SOCIAL PHILOSOPHY

<i>Volodymyr Melnyk, Olha Sinkevych</i> IDENTIFICATION THROUGH CONSUMPTION IN MODERN SOCIO-CULTURAL REALITY	3
<i>Anatolij Karas</i> FREEDOM AND RESPONSIBILITY AS A PROBLEM OF PERSON' SELF-REALIZATION.....	13
<i>Liudmyla Ryzhak</i> NETWORKED SOCIETY: CHALLENGES OF SOCIAL CONSOLIDATION.....	28
<i>Natalia Boychenko</i> VALUE PRINCIPLES OF DETERMINING OF THE COUNTERFACTUAL STATUS OF ETHICAL NORMS OF THE UNIVERSITY COMMUNITIES	37
<i>Nadija Hapon</i> THE PROBLEM OF HUMANIZATION OF THE SOCIAL SPACE OF THE CITY: SOCIAL AND PHILOSOPHICAL ASPECT	46
<i>Oksana Sarabun</i> RESPONSIBILITY FOR IDENTIFICATIONAL INTERMEZZO OF UKRAINIAN CITIZENS IN THE CONECTS OF P. RICOEUR PHILOSOPHY	53
<i>Volodymyr Kovchak</i> REFERENCE AS THE PHENOMENA OF THE INTERPRETATIV CONSTRUCTION OF NON-MATERIAL	62
<i>Dmytro Fokshei</i> LYOTARD'S NARRATOLOGY AS THE METHODOLOGY OF NETWORK SOCIETY INTERPRETATION	73
<i>Yaroslav Sobolevsky</i> PROVIDENTIAL IDEAS IN THE PHILOSOPHICAL VIEWS OF THE FIRST COLONISTS IN NEW ENGLAND	82
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY AND PHILOSOPHY OF CULTURE	
<i>Oresta Losyk</i> MEMORY AS EXPERIENCE OF HUMAN CULTURE: HISTORIOSOPHICAL ASPECT	90
<i>Tetiana Charkina</i> THE EVOLUTION OF HISTORICAL AND ANTHROPOLOGICAL RESEARCHES IN THE SOCIAL AND HUMANITARIAL COGNITION	101
<i>Kateryna Otkovych</i> THE FORMATION OF GENDER DISCOURSE IN THE WORLD AND UKRAINIAN CULTURAL SPACE	110

<i>Olha Romanenko</i>	
SOCIO-PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL PRINCIPLES OF DETERMINING OF THE CONDITIONS OF FORESIGHT OF THE FUTURE	118
<i>Radomyr Mokryk</i>	
UKRAINE IN THE COLONIAL DISCOURSE OF RUSSIAN LITERATURE IN THE LATE NINETEENTH CENTURY	127
<i>Tetiana Vlasevych</i>	
SACRAL SIGNATURES OF UKRAINIAN MENTALITY AS REPRESENTANTS OF NATIONAL IDENTITY	138
<i>Anastasiya Martynyuk</i>	
ROLE OF THE ECOPHILIA FACTOR IN TRADITIONAL RELIGIOUS AND MYTHOLOGICAL BELIEFS OF JAPANESE AND UKRAINIANS: COMPARATIVE CHARACTERISTIC	151
HISTORY OF PHILOSOPHY	
<i>Vasyl Lysyy</i>	
DIALOGUE IN THE CONTEXT OF THEORETICAL AND PRACTICAL: G. HEGEL, L. FEUERBACH AND THE MODERNITY	160
<i>Mykhailo Boychenko</i>	
ETHOS OF THE COMMUNICATIVE ASSOCIATIONS AS A BASIS FOR GENERALIZATION OF SOCIAL VALUES: CONCEPTUAL REFLECTION LIMITS (CRITICISM OF GEORG HEGEL'S CONCEPT OF VALUES)	172
<i>Victoria Omelchenko</i>	
PHILOSOPHY OF RIGHT OF G. HEGEL AS GENERALITY OF REASON	183
<i>Maria Holyash</i>	
THE ANTHROPOLOGICAL FACTOR IN HEGEL'S PHILOSOPHY OF HISTORY IN THE RATIO OF FREEDOM AND NECESSITY	192
<i>Maryana Grybovska</i>	
GRYHORIY SKOVORODA'S DOCTRINE OF "TRUE MAN" AS PHILOSOPHICAL FOUNDATION OF ELITISM	202
<i>Iryna Pukhta</i>	
PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS: THE WAY FROM THE METHOD TO THE "UNIVERSAL ASPECT OF PHILOSOPHY"	211
REVIEWS	
<i>Andriy Kadykalo</i>	
THE ASPECTS DIFFERENT OF DENOTATION "SENSE" AND "MEANING" IN THE HUMAN STUDIES	221
<i>Yuri Gorblyans'ky</i>	
IN RESPECT OF GOOD MEMORY OF OUR FRIEND – PROFESSOR IHOR ZAHARA A SYSTEMATIZER OF PHILOSOPHICAL THOUGHT	225