VISNYK OF THE LVIV UNIVERSITY

ВІСНИК ЛЬВІВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

Series philosophical science

Серія філософські науки

Issue 15

Випуск 15

Published since 1999

Виходить з 1999 р.

Ivan Franko National University of Lviv

Львівський національний університет імені Івана Франка

2012

Засновник: ЛЬВІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

Друкується за ухвалою Вченої Ради Львівського національного університету імені Івана Франка

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

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:

д-р філос. н., проф. *В. Мельник* – головний редактор; д-р філос. н., проф. *А. Карась* – заступник головного редактора; канд. філос. н., доц. *Л. Рижак* – відповідальний секретар редколегії; д-р психол. н., проф. *М. Варій*; д-р психол. н., проф. *В. Васютинський*; канд.. психол. н., доц. *С. Грабовська*; д-р філос. н., проф. *О. Гринів*; д-р політ. н., проф. *В. Денисенко*; д-р філос. н., проф. *В. Лисий*; д-р філос. н., проф. *А. Колодій*; д-р філос. н., проф. *М. Кашуба*; д-р мед.. н., проф. *Б. Мар'єнко*; д-р політ. н., проф. *І. Мельник*; д-р психол. н., проф. *В. Москалець*; д-р політ. н., проф. *А. Романюк*; д-р психол. н., проф. *Л. Орбан-Лембрик*; д-р філос. н., проф. *А. Пашук*; канд. філос. н., доц. *М. Поліщук*; канд. філос. н., доц. *Б. Поляруш*; д-р психол. н., проф. *М. Савчин*; д-р психол. н., проф., член-кор. АПН України *Т. Титаренко*; д-р соціол. н., проф. *Н. Черниш*; д-р політ. н., проф. *Л. Шкляр*.

Professor *V. Melnyk* – Editor-in-Chief
Professor *A. Karas* – Assistant Editor
Dr. *L. Ryzhak* – Managing Editor

Відповідальний за випуск *В. Мельник*

Адреса редакційної колегії:
ЛНУ ім. Івана Франка,
філософський факультет,
вул. Університетська, 1,
м. Львів, 79000
Тел. (032) 239-45-79
E-mail: dfilos@lnu.edu.ua

Editorial office address:
Ivan Franko National University of Lviv,
Philosophical Faculty,
1, Universytetska Str.,
Lviv, 79000
Tel. (38) (032) 239-45-79
E-mail: dfilos@lnu.edu.ua
http://www.lnu.edu.ua/faculty/Phil/phil_publ_ukr.htm#1

Редактори Н. ДУДКО, Л. БАРАН; редактор (англ. анотацій) О. ВИСОЦЬКА
Комп'ютерне верстання Н. ЛОБАЧ, Н. БУРЯК

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 $70\times100/_{16}$.
Ум. друк. арк. 27,6.
Тираж 100 прим. Зам

© Львівський національний університет імені Івана Франка, 2012

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 3–13
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 3–13

Ф І Л О С О Ф І Я

УДК 165.3

НАУКА В СУЧАСНОМУ СВІТІ: ПРОБЛЕМИ ОБ'ЄКТИВНОСТІ ТА РЕЛЯТИВНОСТІ

Володимир Мельник

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: dfilos@lnu.edu.ua

Досліджено парадигмальні особливості розвитку сучасної науки з точки зору певних норм та цінностей. Розглянуто процеси осмислення ідеалу природничих наук та його контекстуальну, історичну зміну. Продемонстровано факт існування наукового інваріанту, "ядра науки", без якого існування сучасної методології наукового пізнання неможливе. Стверджено фундаментальну роль математичного аналізу та експериментування для пізнання світу в більш об'єктивній формі і органічність цих методів для особистості, яка долучається до процесу продукування знання. Проаналізовано сукупність методологічних принципів, які складають свого роду генетичне ядро науки. Розглянуто проблеми об'єктивності та релятивності наукового знання.

Ключові слова: наука, парадигма, істина, об'єктивність, релятивізм, суб'єкт пізнання.

Багаточисельні прояви кризи реалізації проектів просвітництва і гуманізації, гострота глобальних проблем, постійно наростаючий негативізм у питаннях міжкультурної комунікації стали поживною основою поширення песимістичних ідей та соціальних прогнозів. Причому в усіх сферах духовно-інтелектуального життя Європи. Ідеї "кінця", фіналізму в оцінках перспектив цивілізаційного поступу, історії, культури "перекинулися" і до прогнозів майбутнього науки. Очевидно, що є усі підстави говорити про кризові явища в європейській культурі. Як справедливо відзначає В. Казютинський, одним з прямих проявів, а можливо і причин такого стану справ, є агресивні спроби приниження наукової раціональності [5, с. 136].

Критичне ставлення до когнітивних та соціальних функцій науки загалом та раціоналізму як цінності та способу самоорганізації європейської культури відбувається на фоні сумнівних з точки зору наукової строгості та аргументованості псевдопроектів з претензіями на остаточне вирішення всіх наукових та культурологічних проблем. Нерідко вони "замішані" на містичних кармічних релігіях та трансметафізичних ілюзіях.

Набагато важливіше і в такій же мірі настільки і складніше виявити особливий культурологічний зміст і соціоантропологічний виміри науки як раціоналістичного способу освоєння світу та сенсоутворюючого чинника європейської цивілізації. Причому особливу увагу слід звернути на "антропологічний поворот" в інтерпретаціях суті науки, яка з дру-

© Мельник В., 2012

гої половини XX ст. розпочала активно долучати до своїх раціоналістичних побудов нові чинники – суб'єктивні, холістські та позанаукові. Постнекласичний образ науки не лише не конфронтує з позанауковим знанням, але все послідовніше інтегрує гуманітарне знання та взаємодіє з іншими формами раціональності, які характерні для релігії, міфу, мистецтва, повсякденності [6, с. 10].

В контексті такого підходу варто звернути увагу на те, що серед багатьох означень людини як "розумної", "технічної", "предметно-діяльної", "гуманної" необхідно виокремити і ще одне імпліцитне означення людини – "пізнаваючої". Наукова раціональність і витворена на ній науко-технологічна перебудова та добудова світу природного, соціального й індивідуального (з допомогою науки і техніки відкриваються нові якості, нові внутрішні горизонти і світи людського "Я"), по суті, є визначальними чинниками творення європейської цивілізації. Сама новоєвропейська культура, її парадигмальна матриця закладена пізнавальним розумом, який, у свою чергу, є атрибутивно-сутнісною характеристикою людини, власне і становлячи людське в людині. У цьому випадку необхідно уточнити цю пізнавальну якість, оскільки домінує погляд, що людина є своєрідним місцем зустрічі й протистояння двох культур (гуманітарної та природничо-наукової), двох систем цінностей (індивідуальної та загальнолюдської), двох способів освоєння світу (раціоналізму й ірраціоналізму, теоретичного та практичного) і под.

Загалом погоджуючись із таким способом аналізу, звернемо увагу на дещо інший зріз цієї проблеми. Річ у тому, що людина є настільки людиною, наскільки у ній постійно присутня народжувальна і незникаюча здатність виходити за межі існуючого, творення не просто іншого світу, а творення пізнавальної екзистенції. "Саме в пізнанні як способі залучення до істини – надособовою, необхідною, яка наділяє реальною могутність, – людина (Нового часу) усвідомлює себе такою, що відбувається, здійснюється. Пізнавати – а для цього перетворити все навколо себе і всередині себе на об'єкт пізнання (перетворити, тобто, все "всередині" в дещо "навколо") – означає виходити зі світу суб'єктивних вигадок і входити у самобуття, означає самому збуватися. Об'єктивація всього, що мало інтимний сенс, героїчно послідовна *аналітика*, об'єктивність як міра неупередженості, теоретичного безкористя, самовіддане мучеництво та мужність дослідника – все це риси того, що можна було б назвати науковим етосом і внутрішньою екзистенціальністю пізнавального розуму" [1, с. 77]. Якщо науковий розум розкриває об'єктивність буття як форму і місцезнаходження людини, то пізнавальна екзистенція виявляє іманентне призначення суб'єкта віднаходити, відчувати себе – свою необ'єктність у віднайденому та відчутному чужому (ворожому) світі, який протистоїть людині. Призначення філософії якраз і полягає в тому, що вона не претендує лише на функцію наукового розуму, а народжуючи філософію екзистенційності, має слугувати синтезу раціоналізму та пізнавальної екзистенції.

Наука, за М. Гайдеґером, як своєрідне "накидування", певна схематизація природи є загалом способом виявлення буття [11, с. 159–160]. Це своєрідне "накидування" (за своїми витоками) – один із можливих актів людини, укорінених в її екзистенції. Із цієї внутрішньої характеристики людини й можлива наука як така. Науку варто розглядати не тільки і не стільки як засіб освоєння світу і специфічний спосіб його пізнання. Це передусім – постава людини, одна із іманентних можливостей її екзистенції, водночас – це вільний вибір способу буття. Саме тому осмислення науки є також і осмисленням однієї з можливостей нашого буття, інтерпретацією людиною себе та зовнішнього світу.

Наука існує не тільки (а, можливо, і не стільки) для того, щоби слугувати основою пізнання та розуміння природи, застосовувати здобуті знання на практиці з метою перетворення зовнішнього світу, формування нової сфери буття людини. Науковий розум є також способом самовідчуття людини у світі, дає змогу розкрити смисл сутнісних сил і призначення людини, відповісти на основні екзистенційні питання: для чого я покликаний у цей світ, у чому моє призначення у світі? Пізнавати – означає підноситись до сутності буття, самозбуватись.

Серед пріоритетних проблем філософії науки чільне місце посідає питання з'ясування норм та ідеалів розвитку науки – своєрідних її інваріантних імперативів, які задають цілісність історії науки, демаркують наукове знання від інших форм і способів освоєння світу. Варто зауважити, що експлікація норм науковості, як і її ідеали, не може зазнавати жорстко однозначного визначення вже за природою таких конструктів. У цьому випадку йдеться радше про теоретичні концепти як ідеальний взірець – на його досягнення спрямоване наукове пізнання як актуального, але нескінченного в досягненні інваріанта, своєрідної потенційної нескінченності. Очевидно, що логічними дедуктивними операціями неможливо редукувати ідеальні зразки науковості до конкретних форм знання. Сконструйовані ідеали та норми науки впливають на її розвиток, передусім через особистісний вимір наукового пізнання – інтуїцію та психолого-ціннісні установки вченого. Саме завдяки їм відбувається прорив за межі усталених, загальновизначених парадигм розвитку науки на інший – вищий щабель сутнісно-теоретичного освоєння світу, перехід від інтуїції до логіко-теоретичних конструктів, від емпірії до теорії.

С. Кримський цілком обґрунтовано вказує на обмеженість "вертикальної" моделі пізнавального процесу, сутність якого зводилась до лінійного поступу сходження від чуттєво-емпіричного до теоретичного мислення, а від нього – до практики. Адекватним аналогом пізнавального процесу в сучасній некласичній гносеології, на думку вченого, є поєднання двох моделей – "вертикальної" з "фронтальною". Сутність останньої визначена тим, що "чуттєво-емпіричне та теоретичне з двох боків (нібито "двома руками") охоплюють досліджуваний об'єкт. У центрі цього "фронту пізнання" перебуває творча активність інтуїції, продуктивна уява, символічні форми, категоріальні матриці синтезу емпіричного й теоретичного, здатність наочно-гностичного та мовного моделювання. Адже у некласичній науці потрібно враховувати теоретичну навантаженість емпіричного бачення, бо її предметом є абстрактні об'єкти, які набувають чуттєво-наглядної фіксації лише за відповідного теоретичного розгляду можливостей їх операціоналізації" [7, с. 73]. Тобто, у "фронтальній" моделі особливо акцентується на посередній зоні, в якій пізнання замикається на суто людському, екзистенційно-ментальному вимірі, охоплюючи всі вияви творчого духу – від інтуїції та творчої уяви до абстрагування та символізації.

Таке розуміння пізнавального процесу вивищує його над прагматичними вимірами науки у її прикладних формах і підносить гносеологічну практику до вищих духовних цінностей, вищих модусів людського буття. Проте вже нині помітні тенденції до применшення значення і ролі науки в усіх сферах життєдіяльності людини і суспільства, зведення її функції пояснювально-виправдовувальної репрезентантки. Особливої гостроти набувають дискусії стосовно сутності науки, її суб'єкта епістемологічного та онтологічного статусу, об'єктивності та істинності. В такому дискурсі виокремились дві позиції (або тенденції) – релятивізм та об'єктивізм.

Сутність релятивізму в загальному плані можна визначити як епістемологічну позицію, згідно якої не існує адекватної, єдино правильної, вірної концепції або теорії досліджуваних об'єктів. Існування різних і однозначно рівноцінних теорій та концеп-цій є об'єктивно реальною ситуацією в процесі наукового пізнання, що виражає множинність рівноправних концептуальних відображень (конструкцій) реально існуючих об'єктивних структур. Причому, звести існуючу плюралістичну множин-ність теоретичних конструктів до єдиного знаменника (метатеорії) не лише складно, але, на думку релятивістів, в принципі неможливо. З такою точкою зору, безперечно, можна було б погодитись, якщо мова йшла би про різні теоретичні конструкції у їхній адекватній відповідності різним рівням структурної організації об'єктів зовнішнього світу. Практика наукового пізнання, зокрема у формі принципу доповнювальності, демонструє епістеміологічну узгодженість таких різних теоретичних конструкцій. Проте в даній ситуації, на переконання представників релятивізму, в принципі досяг-нення єдиної істинної позиції на кожному етапі наукового пізнання досягнути неможливо.

В контексті такого розгляду важливо методологічно чітко розвести поняття релятивності та релятивізму. Очевидно, релятивність – "це відносність наших знань до певної парадигми або культури, до того чи іншого типу раціональності, а в рамках яких це знання виникає і функціонує. Це залежність змісту наших знань від культурних стереотипів і світоглядних передумов. Така залежність завжди часткова: частина змісту знань, якщо мова йде про релятивність, залишається незалежною від культурних передумов. Релятивність перетворюється в релятивізм, якщо ця залежність стає глобальною, всепоглинаючою" [8, с. 16].

На противагу такому підходу, об'єктивісти вважають досягнення істини не лише можливим, але й визначають таке прагнення основним призначенням науки. Таку позицію, як видається, чітко висловив Я. Хакінг: "Реалізм відносно теорій говорить про те, що ціллю теорій є істина, і іноді вони наближаються до неї. Реалізм відносно об'єктів говорить про те, що об'єкти, про яких мова йде в теорії, мають дійсно існувати" [12, с. 8]. В даному випадку, під реалізмом, Я. Хакінґ розуміє власне об'єктивність. Релятивізм очевидно є закономірним елементом пізнавального поступу, особливо в ситуаціях переходу на нові гносеологічні рівні або виникнення нетрадиційних гносеологічних проблем на кшталт народжених інтерпретаціями квантової механіки. Більше того – релятивізм можна розглядати як аргумент на користь об'єктивістів – у їхньому процесуальному сходженні від істин одного порядку до істин фундаментального, ширшого порядку.

Поживним ґрунтом для експансії релятивістських підходів, особливо когнітивного релятивізму, стали дискусії стосовно питання про об'єктивність квантово-механічного опису реальності. Згідно зі стандартною (копенгагенівською) інтерпретацією квантової механіки повністю об'єктивний опис реальності мікросвіту в принципі неможливий, властивості квантово-механічної системи мають "право на існування" і теоретичний опис можливий лише при введені в пізнавальну ситуацію спостерігача (суб'єкта пізнання). Гостро критично проти такої інтерпретації квантової механіки виступав А. Айнштайн. Його непокоїв, по суті, не стільки статистичний характер квантово-механічних зв'язків ("Бог грає в кості"), як відмова від класичного ідеалу об'єктивності пізнання та по суті, суб'єктивізм квантової механіки в інтерпретації прихильників Копенгагенської школи. В свою чергу, В. Гайзенберг, відзначаючи особливості квантово-механічного опису природи, яка не відповідає класичному ідеалу наукової раціональності, категорично настоював на необхідності взагалі відмовитись від об'єктивного (в Ньютонівському розумінні) опису природи [2, с. 192].

Найгостріші дискусії в контексті обговорюваної проблеми пов'язані з проблемою свідомості, її "участі" в описі результатів мікрооб'єктів, та як можлива процедура вимірювання у квантовій механіці. Аналізуючи проблему свідомості та вимірювання в квантовій механіці О. Мамчур аналізує серед інших концепцію Ю. Віґнера. Вихідним моментом в цій концепції є протиставлення підходів Н. Бора та Л. де Бройля. Як відомо, Бор відстоював позицію копенгагенівської інтерпретації, яка виходить з принципової відмінності мікросвіту та макросвіту. Основна проблема полягає в тому, що перший світ описується квантовою механікою, а макросвіт – ньютонівською фізикою. Проте, опоненти такого підходу апелюють до Л. де Бройля – хвильові властивості мають не лише мікрочастинки, але й будь-які інші, зокрема, макротіла. Уся різниця в довжині хвиль. Це дає підстави зробити висновок про нелокальний, а універсальний характер квантової механіки та можливість її застосування до об'єктів макросвіту.

В такому випадку, роздумують прихильники експансії квантової механіки на пояснення явищ макросвіту, "принцип суперпозиції станів має виконуватись не лише в мікросвіті, але й в макросвіті. Отже, і становище макроприладу має бути суперпозицією станів" [8, с. 30].

А для того, щоби відбулася процедура вимірювання, необхідно знайти деякий нефізичний чинник, до якого принцип суперпозиції застосовувати неможливо. На думку Ю Віґнера, таким фактором виступає свідомість спостерігача. "Проти віґнерівської трактовки відразу виникає заперечення: якщо свідомість не виступає фізичним фактором, то як вона може впливати на мікрооб'єкт чи прилад? Такий вплив можуть здійснювати лише фізичні фактори" [8, с. 31].

Гострота дискусій в колі вищеозначених проблем інтерпретації квантової механіки має і великі позитивні наслідки, оскільки рельєфно висвітлює вузлові методолого-гносеологічні проблеми не лише квантової механіки, але й науки загалом. В цьому контексті варто погодитись з твердженням О. Мамчур: "Чи притаманне вченим прагнення до об'єктності в такій же мірі, що і прагнення до істинності, – покаже час. Але те, що це дві різні стратегії пізнавальної діяльності і дві різні характеристики наукового знання, – вже очевидно. Пошук істини і надалі розгля-дається вченими як основна ціль наукового дослідження, у той же час як досягнення об'єктності опису багатьом дослідникам вже не уявляється так необхідним. Адже більша їх частина прийняла стандартну інтерпретацію, змирившися з її не-об'єктним характером. Можливо, що прагнення до об'єктності є не такою глибинною власти-вістю психології вчених, як прагнення істини. Цілком може виявитись, що ідеал об'єктивності опису ніколи не буде реалізований в квантовій механіці, і не-об'єктна (стандартна) інтерпретація цієї теорії буде визнана остаточно вірною" [8, с. 35].

Розведення, розмежування понять об'єктивність та об'єктність по суті висвітлює різні гносеологічні програми, що заплутало, якщо не сказати жорсткіше – призвело до невірних інтерпретацій та висновків реальну пізнавальну практику. При усій неоднозначності інтерпретацій досліджень в квантовій механіці абсолютно непохитною залишається головна (найпріоритетніша) ціль науки – встановлення істини. І якщо в цьому питанні безсумнівно перемагає оптимістична лінія, то очевидно варто говорити про те, що стандартна інтерпретація квантової механіки виявила нові гносеологічні моменти, нові форми опису природи, які передбачають і нову роль спостерігача. Але така відмова від класичних уявлень про об'єктність в теоретичному описі дійсності, аж ніяк не суперечить фундаментальній ідеї об'єктивності як адекватності теорії дійсності, її істинності.

Складність встановлення об'єктивних критеріїв адекватності наукових теорій та концептів дійсності слугує гносеологічним чинником поширення та обґрунтування релятивістських концепцій про рівноцінність та рівноправність усіх конкуруючих теорій та неможливості об'єктивно-універсального обґрунтування істинності науко-вого знання, встановлення єдино правильної теорії. В цьому контексті показовою є позиція Р. Рорті, який, трактуючи філософію в її новому якісному вимірі як постфілософську культуру з домінуючими ціннісними установками на плюралізм та проліферацію, взагалі вважає за необхідне відмовитись від пошуку вічних і незмінних сутностей – істин, а орієнтуватись на освітньо-просвітницькі завдання, виконувати інтерпретаційні та комунікативно-солідаристські функції. На переконання Р. Рорті, справжня філософія прагматизму має бути творчою і незавершено-відкритою справою на відміну від ідеології репрезентатизму, яка представлена класичною філософією. Остання є нічим іншим як квінтесенцією дуалістичного мислення.

В такому контексті доцільно ще раз звернутись до визначальних проблем наукового пізнання – проблем об'єктивності, реальності та істинності. Констатуючи існуючу проблемність експлікації критеріїв науковості, зазначимо, що, як правило, науковість визначають через раціональність. Ситуація особливої гостроти набула в контексті інтерпретації результатів квантово-механічного опису. На це відразу звернули увагу, передусім, творці квантової механіки. Загальний принцип наукового пізнання полягає в тому, щоби завдяки здатностям абстрактного мислення весь час відриватись від сумативної кількості чуттєво даних емпіричних характеристик об'єкта. Великий парадокс усього наукового поступу полягає якраз в тому, що для досягнення дійсно вагомих фундаментальних результатів необхідний величезний фактуальний дослідний матеріал, який нагромаджується не одним поколінням науковців. І разом з тим, власне ця величезна піраміда досвідного знання приховує іманентні сутності досліджуваних предметів і явищ. В такому напруженому дипольному відношенні між фактами і прагненням інтелектуальної думки виявити приховані сутності і знаходиться внутрішній механізм саморозвитку науки. Як зазначав В. Гайзенберґ, "з розгляду механіки та оптики І. Ньютона вже можна бачити, що сила цього абстрактного розвитку науки про природу лежить, передусім, в її здатності охоплювати простим способом широкі області досвіду і неперервно все більш спрощувати та уніфіковувати створюваною наукою картину природи" [3, с. 32].

При цьому варто ще раз завдатися питанням про цілі науки. Головне питання науки полягає в розкритті механізмів як законів розвитку природи шляхом трепанації її життєвої сутності, в описі природи в її самототожності і саморозвитку. Іншими словами, суть науки – пояснити та зрозуміти дійсні механізми саморозвитку усіх форм дійсності. Вся історія науки, і передусім природознавства, свідчить про те, що "уніфікація природничо-наукової картини світу коштувала надзвичайно дорого: прогрес в науці про природу був куплений ціною відмови від того, щоби при допомозі природознавства зображати явища природи в їх безпосередній життєвості" [3, с. 33].

Прагнучи зрозуміти і пояснити сутність природних явищ в процесі пізнання ми ніби віддаляємось від її безпосередньої даності, чуттєво-духовному, життєвому вимірі зустрічі з природою. Проте відмовляючись від безконечної кількості життєвих описів природних об'єктів ми отримуємо як подарунок гносеології можливість віднайти дійсну, приховану сутність досліджуваного явища. Надзвичайно вдале порівняння особливостей пізнання природи з технікою альпініста приводить В. Гайзенберґ. На його думку, альпініст, покидаючи квітучі

та родючі, життєдайні долини, піднімається до вершин, де практично немає жодного життя – сліпить лише чистий сніг та лід. "Але коли він зійде на вершину, настане момент, що вся місцевість під ним, стане йому видною абсолютно чітко,і, можливо, тоді область життя не буде аж надто далекою від нього. Нас не здивує, що в попередні епохи ці нежиттєві області сприймались тільки як суворі пустелі, вторгнення в які видавались блюзнірством по відношенню до якихось вищих сил, які жорстоко карали усіх тих, хто насмілився наблизитись до них. Гьоте також відчував цю заборонну область природознавства. Але ми можемо не сумніватися у тому, що кінцева і повна ясність, яка є ціллю науки, була близька Гьоте-поету" [3, с. 71].

Разом з тим, відзначаючи складний, внутрішньо суперечливий зв'язок емпіричного матеріалу, отриманих чуттєвим шляхом, та теоретичних конструктів, які не редукуються без залишку до суми елементарних (базових) емпіричних фактів, варто наголосити на принциповому питанні про місце та технологію "зустрічі" емпіричного з теоретичним – "де та як початково поле нашого споглядання запліднюється якимось змістом. Головне ж в іншому: вже новоєвропейська класична філософія переконливо доводила, що між даними наших органів чуття та ідеями інтелекту не існує і не може існувати причинно-наслідкового зв'язку." [10, с. 5]. В даному контексті варто лише наголосити: очевидно зводити зміст інтелекту до функцій сутнісного схоплювання (відображення) чуттєво існуючого було б не лише схематизацією, але й по суті, вульгаризацією реальної картини співвідношення цих двох феноменів. Проте і не бачити реального або потенційно можливого взаємозв'язку емпірично-чуттєвого фіксованого і теоретичних конструктів було б великою помилкою. Якщо дійсність в принципі не може бути пізнана за допомогою чуттєвого досвіду, то тим більше її сутнісні означеності не можуть бути "зловлені" відстороненим чистим розсудком. У логіко-когнітивній структурі відповіді на таке фундаментальне гносеологічне питання, очевидно, знайти в принципі неможливо. Необхідно вийти за рамки класичного розуміння гносеологічного суб'єкт-об'єктного відношення, особливу увагу звернувши власне на чуттєво-смислові та ментально-ціннісні виміри когнітивного процесу, тобто вийти на його антропні координати.

Когнітивний процес як процес відображувального конструювання теоретичних структур, які певним чином корелюються з емпірично даними та надають їм сутнісного звучання, репрезентується власне як інтегративна цілісність в єдності чуттєвих означень, інтелектуального споглядання та іманентно притаманних йому певних норм і стандартів мисленнєвої діяльності. Особливу роль у такому інтегративному синтезі відіграє інтелектуальна рефлексія, яка власне здійснює з позиції внутрішньо-духовних цінностей функцію кодифікації та відбору перцептивного досвіду. "В усяких людських судженнях та твердженнях тою мірою, якою там присутні моменти оцінки та побудови суджень, присутні також моменти ідеалізованих побудов. Проте, здібність помічати їх в своєму інтелекті, а тим більше – аналізувати, свідомо використовувати – це вже справді рідкісний дар. Проте саме в цій здатності людського інтелекту полягають і його якість, і його кардинальні переваги. Інтелект, оскільки він звільнений від прямого впливу емпіричного наданого, дистанціюється від течії реальності, має певний інтервал у своєму до неї ставленні. А це значить, по перше, що тут і людина отримує момент свободи: вона не вписана в реальність, тому може її оцінювати, пізнавати (що в певному сенсі є одне і те ж саме). По-друге, маючи в своєму інтелекті ним самим вибудувані шкали та системи оцінок і орієнтирів, людина отримує, а словами Л. Шестова, "ключі від неба", тобто вона вже не йде за реальністю, а оцінює її, обирає спосіб відповіді на її виклики, а може, найперше – вона такого роду ідеальними еталонами "проколює"

усю товщу цього буття. Бо коли ми маємо в уяві ідеальну пряму, ми здатні оцінювати щодо прямизни всі можливі, існуючі та неіснуючі лінії" [10, с. 5].

У даному контексті повчальним і цікавим є мисленнєвий експеримент щодо можливості з допомогою мікроскопу (наприклад, мікроскопу, здатного давати зображення γ - променів) високої роздільної здатності спостерігати орбіту електрону. Як відзначав В. Гайзенберґ, дискусії з Н. Бором про труднощі квантової теорії, а також розмірковування над поставленим експериментом, привели його до формулю-вання співвідношення невизначеності, яке по праву носить ім'я Гайзенберґа. Проте, варто заради справедливості відзначити виключно велику заслугу саме Н. Бора у формулюванні принципових засад квантової механіки і, зокрема, співвідношення невизначеності. Сам В. Гайзенберґ відзначає, що власне у дискусіях з Бором народилась ця ідея про інтерпретацію квантових процесів з позиції хвильово-корпускулярного дуалізму. "Центральне місце в його (Бора – відзначено В.М.) міркуваннях займало щойно створене ним поняття доповнювальності, покликане описати ту ситуацію, коли одну і ту ж подію ми можемо охопити з допомогою двох різних способів дослідження. Обидва ці способи взаємно виключають один одного, але вони також і доповнюють один одного, і лише в поєднанні двох суперечливих один одному способів дослідження повністю вичерпають наочну суть явища." [4, с. 205–206].

Н. Бор запропонував принцип доповнювальності, з допомогою якого також прагнув осмислити взаємовідношення між хвильовою і корпускулярною картинами. При цьому, як зазначає і сам В. Гайзенберґ, – співвідношення невизначеності є лише конкретний висновок більш загального та фундаментального принципу доповнювальності. Крім того, необхідно зробити декілька зауважень із наведених вище міркувань:

- Варто погодитись із висновком В. Гайзенберґа, що гносеологічна ситуація у квантовій механіці спричинила необхідність створення нової форми опису природи, яка не відповідає класичному ідеалу наукової істини [2, с. 301].
- Інтерпретація квантової механіки зумовила необхідність відмови від деяких понять класичної фізики. Проте творці квантової теорії при усій революційності своїх ідей неодноразово стверджували про наукову традиційність у своїх теоретичних описах, прагненню щонайповніше користуватись поняттями класичної фізики.
- Нові гносеологічні установки квантової механіки стосовно передусім ролі спостерігача давали підставу для твердження про те, що нова квантова теорія має справу "вже не безпосередньо з природою, а з нашими знаннями про природу. Оскільки таке знання неминуче виявляється неповним, то статистичний, випадковий елемент не може бути усунений і з нової теорії. І до того ж ці знання не допусками об'єктивування простим способом." [3, с. 117].
- Разом з тим, творці та новітні інтерпретатори квантової теорії, особливо в рамках копенгагенівського напряму, дійсно схильні до твердження, що в квантовому світі дати об'єктивний опис явища мікросвіту без посилання на спостерігача в принципі неможливо, тобто, т. зв. абсолютного спостерігача дійсно не існує. Проте, ці твердження аж ніяк не свідчать проти того, що квантова теорія націлена на пізнання істини об'єктивного (мікро-) світу, при тому, що сам процес пізнання та опис природи мікросвіту є специфічний (суб'єктнонавантажений), а результат завуальований – пояснення не завжди дає розуміння. А головне – результати експериментальних досліджень в рамках стандартної інтерпретації квантової механіки переконливо

доводять про об'єктивність (нехай неповну, відносну) отриманих знань власне про реальність мікросвіту як його об'єктність. Більше того, експериментальна верифікація "порушення відомих нерівностей Белла стало, як стверджують фізики, надзвичайно сильним аргументом на користь того, що стандартна інтерпретація квантової механіки адекватна дійсності" [8, с. 34].

Серед важливих гносеологічних проблем постнекласичного образу науки – питання експлікації поняття суб'єкта. Нині варто вести мову про відповідь на запитання – як поєднати його усталене розуміння з традиційно-раціоналістичною інтерпретацією (розумінням) як трансцендентальною сутністю, визначальною означеністю якої є пов'язаність із аподиктичним знанням, – з життєво-емпіричними вимірами реального пізнавального суб'єкта та відповідної, адекватної соціокультурної реальності, своєрідного життєвого світу наукової лабораторії по "виробництву" знання. В новому прочитанні сучасної науки, особливо соціогуманітарної, з її прагненням включити у свою орбіту не лише граничні абстракції, а й характерним для неї оперування нестрогими поняттями, метафоричністю та образністю, релятивністю та неможливістю верифікації її результатів, – чітко проявляється тенденція до нового некласичного образу науки. Очевидно, ця тенденція лежить у загальному руслі антропологізації науки – причому не лише соціогуманітарної, але й природничої, математичної та технічної. Переосмислюються принципові ідеї трансцендентальної філософії щодо універсальності суб'єкта пізнання з його установкою на експлікацію не лише з результатів, а з самого гносеологічного процесу усього того, що відноситься до життєво-духовних вимірів буття людини. Завдання соціальної епістемології очевидно полягає в тому, щоби подати дійсну інтерпретацію емпіричного суб'єкта як особливо-індивідуального з можливістю охопити одночасно завдяки йому всезагальне. Іншими словами – епістемологічна проблематика у сучасному її прочитанні повертає нас до цілісного розуміння емпіричного суб'єкта, в якому органічно поєднуються не лише логіко-гносеологічні, але й соціокультурні, ментально-екзистенційні його визначеності, а сама епістемологічна програма інтегрує абстрактно-логічні, трансцендентальні та культурно-антропологічні складові.

Таке розуміння емпіричного суб'єкта – винахід не кінця XX століття. Так, Карл Ясперс виділяє чотири рівні опису людського "Я".

Перший рівень – суб'єкт як природний індивід, який реально діє в просторово-часовому континуумі.

Другий рівень – "Я", або суб'єкт як надемпірична трансцендентальна позаіндивідуальна суб'єктивність, або свідомість взагалі.

Третій рівень – суб'єкт як "дух" в єдності мислення, чуттєвості, діяльності; "дух" не лише виявляє свою реальну фактичність як таку, але й здатен до рефлексії знання.

Четвертий рівень – суб'єкт розуміється як її субстанційна характеристика у формі екзистенції, глибинно-імперативна характеристика людини як духовно-тілесної реальності [13].

В контексті такого розуміння емпіричного суб'єкта можуть реалізуватися і реалізуються різні автономні гносеологічні програми, які лише в єдності можуть виразити багатство життєво-когнітивного світу суб'єкта пізнання. Це дає підстави на засадах різних підходів, інтерпретацій та цінностей здійснювати реконструкцію пізнавального процесу. Такий процес "здійснюється", виходячи з чистої свідомості чи мислення, чистого "Я" чи тут-буття, мови (лінгвістичний поворот) чи життя як життєздійснення і дії. Кожна з таких реконструкцій має право на "гносеологічне життя", вони виражають не лише суб'єктивне

бачення, яке реалізується філософом з позицій його особистої "перспективи", але й виявляє різні образи і контексти самого пізнання та людини, яка його здійснює. Сучасна епістемологія, звертаючись до досвіду найрізноманітніших галузей знання, включаючи соціальні та гуманітарні науки, потребує у відновленні у правах категорій емпіричного суб'єкта та супутніх до нього понять. При цьому одним із провідних, яке розкриває зміст емпіричного суб'єкта – "змістовного фундамента" знання – є категорія життя як життєдіяльності та близького до неї "життєвого світу", за Е. Гусерлем [9, с. 10].

Такий підхід дає нове життя традиційно раціоналістичному підходу з домінуванням класичного суб'єкта, наповненням його ментально-персоналістськими означе-ннями і потенціалом. Невпинно відбувається антропологізація науки, яку блискуче розпочала в першій чверті XX ст. квантова механіка. Одночасно соціогуманітарна наука в рамках ново трактованого емпіричного суб'єкта, який включає і ментально-екзистенційний компонент отримує вищий статус науково-теоретичної легітимації. Не лише ступінь абстрактно-логічних побудов її теоретичних конструктів визначають її науковість, а й наявність індивідуально-ментального досвіду, який піднесений до рівня одинично-всезагального. Це дає суб'єкту соціогуманітарного пізнання можливість не відсторонено-абстрактного відображення (конструювання) ціннісно-смислових вимірів буття, а розуміти їх та імплементувати у свій життєвий світ.

З введенням у гносеологічну проблематику соціогуманітарних, антрополо-гічних та ментально-культурних вимірів категорійних визначень життя як такого суттєво, кардинально видозмінюється суть і сфера функціонування раціонального, виявляються нові форми його концептуалізації та опредметнення, розвиваються нові джерела розвитку сучасних видів раціоналістичного, передусім у сфері взаємодії з ірраціональним.

Список використаної літератури

1. *Ахутин А.* Экзистенция познания // В кн.: Философия науки в историческом контексте. С.-Пб.: РХГИ; ИД С.-Пб ГУ, 2003. С. 13–102.
2. *Гайзенберг В.* Шаги за горизонт. М.: Прогрес, 1987.
3. *Гайзенберг В.* Философские проблемы атомной физики. М.: Изд-во ЛКИ, 2008.
4. *Гайзенберг В.* Физика и философия. Часть и целое. М.: Наука, 1987.
5. *Казютинський В.* Близится ли закат "Века науки" // Эпистемология&философия науки, 2009. Т. XIX. № 1. С. 5–15.
6. *Касавин И.* Философия науки: несчастная дочь, счастливая падчерица? // Эпистемология&философия науки, 2006, Т. CX. № 3. С. 5–14.
7. *Кримський С.* Запити філософських смислів. К.: ПАРАПАН, 2003.
8. *Мамчур Е.* Образы науки в современной культуре. М.: Канон, 2008.
9. *Микешина Л.* Эмпирический субъект и категория жизни // Епистемология и философия науки, 2009. Т. XIX. № 1. С. 5–15.
10. *Петрушенко В.* Поняття та складності когнітивного процесу: сучасні окреслення та тенденції // Вісник Національного ун-ту "Львівська політехніка", 2003. № 473. С. 3–8.
11. *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М.: Изд-во "Гнозис", 1993.
12. Хакинг Я. Представление и вмешательство. Начальные вопросы философии естественных наук. М.: Логос, 1998.
13. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994.

Стаття надійшла до редколегії 03.04.2012
Прийнята до друку 17.04.2012

SCIENCE IN THE MODERN WORLD: PROBLEMS OBJECTIVITY AND RELATIVITY

Volodymyr Melnyk

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: dfilos@lnu.edu.ua

There are researched the specific of modern science development in context of various norms and values. Author viewed the processes of reflection on natural science ideal and its conceptual, historical genesis. There is demonstrated facts of existence of science invariant, "the core of science", which is necessary for science knowledge. There is stated fundamental role of mathematical analysis and experiment for world cognition in objection form and acceptability of these methods for knowledge production. There are analyzed fundamental methodological principles which are lying in core of science and problems of objectivity of science knowledge.

Key words: science, paradigm, truth, objectivity, relativism, subject of cognition.

НАУКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ПРОБЛЕМЫ ОБЪЕКТИВНОСТИ И РЕЛЯТИВНОСТИ

Владимир Мельник

Львовский национальный университет имени Ивана Франка,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: dfilos@lnu.edu.ua

Исследовано парадигмальные особенности развития современной науки с точки зрения определенных норм и ценностей. Рассмотрены процессы осмысления идеала естественных наук и их контекстуальную, историческую смену. Продемонстрировано факт существования научного инварианта, "ядра науки", без которого существование современной методологии научного познания невозможно. Утверждено фундаментальную роль математического анализа и экспериментирования для познания мира в более объективной форме и органичность этих методов для личности, которая приобщается к процессу выработки знания. Проанализировано совокупность методологических принципов, которые составляют своего рода генетическое ядро науки. Рассмотрено проблемы объективности и релятивности научного знания.

Ключевые слова: наука, парадигма, истина, объективность, релятивизм, субъект познания.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 14–21
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 14–21

УДК 165

ФІЛОСОФІЯ І ЛІТЕРАТУРА: ЄДНІСТЬ В ІМ'Я ДУХОВНОСТІ

Ігор Захара

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: zaxarai@ukr.net

Розглянуто проблему конвергентності літератури і філософії. Вказано на те, що література дає багатий матеріал для розуміння сучасної "філософії життя", соціальної філософії, а філософія, своєю чергою, слугує підґрунтям для письменників, які намагаються осмислювати те, що відбувається у суспільному житті. Філософія, як і література, виконує одночасно терапевтичну функцію в оздоровленні людства.

Ключові слова: філософія, література, конвергентність, терапевтична функція літератури і філософії.

Про спорідненість філософії і літератури говорять віддавна. Визнаний і широковідомий у світі філософ і класичний філолог С. Аверінцев навіть у свій час писав про щасливий шлюб біографічного жанру і моральної філософії [1, с. 32–57]. Про так званий "шлюб", відтак "сімейне" життя з усіма його "світлими" і "темними" сторонами написано багато. Однією із новітніх публікацій на цю тему є розвідка М. Зубрицької "Нероздільність: Література як філософія та філософія як література" [3, с. 33–42], в якій автор пише про роль цих двох форм суспільної свідомості у плеканні духовності. Звичайно, йдеться про високохудожню літературу. Спробуймо продовжити розмову на цю тему.

Відомо, що духовність – це здатність людини визначати та реалізовувати ціннісно-смислове і пізнавальне ставлення до світу. Європейська духовність є специфічною ноосферою, осереддям всесвітньої духовності. Дух як такий виявляється у всіх формах суспільної свідомості, зокрема в літературі як різновиду мистецтва. Його буття у світі породжує в людині духовність. Кажучи про літературу і філософію, можемо говорити сьогодні про наявність у культурі такого явища, як особлива конвергентність філософії і літератури. Незважаючи на випадки явного філософсько-літературного синкретизму, в сучасних творах можна спостерігати те, як легко філософські реалії проникають до літературної сфери. І це не випадково, адже сама філософія як прояв людського духу розпочиналась саме з красного письменства, з міфологічних творів. Візьмемо хоча б Іліаду та Одіссею Гомера, в яких уже йдеться про існування первоначал, про споконвічну філософію життя. Відомо також, що переважно всі твори досократиків написані у віршованій формі й були виразом художньої літератури. Не зайвим прикладом буде твір римського філософа Тита Лукреція Кара, який своєю літературною творчістю наслідував ранніх грецьких філософів.

© Захара І., 2012

Починаючи з доби грецької класики, література і філософія виявляють ознаки динамічної опозиції. Вже Платон починає говорити про "незгоду" між філософією і поезією. Його вчення про ідеї сприяє думці про те, що художня література витворює "наслідування наслідування", тобто онтологічну реальність третього порядку. "Наслідування" Аристотель інтерпретує трішки по-іншому. Воно пов'язується, власне, із пізнанням сутності речей. У художній літературі, на його думку, йдеться не про те, що було, але про те, що могло бути як можливе чи необхідне. Вона є "більш філософічна і поважна, ніж історія, адже література говорить про загальне, а історія про одиничне" (Аристотель, Поетика). Саме в нього література, в цьому разі поезія, переймає функції і науки, і філософії.

Про вплив художньої літератури на зародження філософії і науки в середні віки та в добі Відродження дуже вдало, на нашу думку, висловився Б. Кузнєцов: "У XII–XVI ст. не було ні класичного раціоналізму, ні науки в сучасному розумінні. Але в історичній ретроспекції ми виявляємо у цей період інтенсивну підготовку одного і другого: раціоналістичні ідеї, які ведуть до науки, але поки що з'являються у художній творчості, накопичення емпіричних матеріалів, що за своїм характером впритул підходять до абстрактного аналізу; поєднання традиційних філософських ідей, що ведуть до нетрадиційного виходу в науку. Стержнем цих ідейних течій є проблема абстрактного і конкретного, – отже, ясно бачимо їхній зв'язок із дискусіями в межах старої схоластики. З іншого боку, в творчості Ґ. Ґалілея генеза класичної науки переплітається з продовженням гуманістичних традицій. Тому, аналізуючи ідеї Відродження разом з їхнім схоластичним прологом і класичним науковим епілогом, розкривається вплив раціоналізму на виникнення науки" [5, с. 80].

На сучасному етапі розвитку європейської духовності знову дає про себе знати конвергентність філософської антропології та художньої літератури. Художня література щоразу більше наповнюється філософським змістом, філософськими поняттями, термінами, категоріями, а філософська антропологія завдяки літературі "оживляється", переглядає вже давно усталені поняття, розширює їх, наповнює новим змістом. Філологічні науки, особливо критика, все більше залучають у свій науковий арсенал філософські реалії. Отже, з одного боку, професійні філософи займаються літературною творчістю, використовують у своїх філософських працях літературні реалії, з іншого ж, – професійні письменники і літератори мають особливий потяг до філософії. Яскравим прикладом цього є творчість одного з найблискучіших представників англійської інтелектуальної прози Джона Фаулза. Його відомі книги "Маг", "Колекціонер", "Жінка французького лейтенанта", "Даніел Мартін", "Мантиса" та інші, сповнені філософських роздумів, є надзвичайно цікавими у дослідженні філософської антропології, соціальної філософії. У його творчому доробку є суто філософська праця під назвою "Арістос". Про конвергентність літератури і філософії говорять самі за себе такі рядки Дж. Фаулза: "У нашому світі дуже поширена думка, що філософію слід залишити філософам, соціологію – соціологам, а смерть мертвим. Я вважаю, що це одна з великих єресей і тираній нашого часу. Я цілком відкидаю той погляд, згідно з яким, у питаннях, що стосуються всіх (таких, як смисл життя, природа доброго суспільства, обмеження умов людського існування), право на висновки мають тільки спеціалісти – та й то лише в своїй власній дисципліні". Метою моєї філософської праці є підведення до думки, що основна причина, чому невдоволеність смислом життя переслідує наше століття *(маємо на увазі XX ст. – І.З.),* як оптимізм переслідував вісімнадцяте, а самовдоволення – дев'ятнадцяте, полягає якраз у тому, що ми губимо з поля зору наше найголовніше людське родове право: мати власну думку про все, що нас стосується" [6, с. 8–9].

Думки Дж. Фаулза поділяє його сучасник, лауреат Нобелівської премії у галузі літератури, Клод Сімон, що належав до європейської школи "нового роману". У творі "Дорога Фландрії" він використовує феноменологічний досвід, надає цьому твору символічного, поетичного і навіть міфологічного значення. Творчість К. Сімона дає можливість бачити, як елементи епохи модерну щоразу більше витісняють постмодерні елементи суб'єктивізму. Психологізм його ранніх творів поступається стихії невизначеного, безособового. Письменник відмовляється від класичної реалістичної техніки, змалювання реалій життя, від заглиблення у внутрішній світ персонажів, а звертає більше уваги на опис поверхневих деталей, які більше змушують мислити. Він не має бажання віддзеркалювати епоху, вчити когось, закликати до досягнення мети, так само навіювати враження і позначати так, як це було за доби символізму. Проблеми, значення і глибина погляду втрачають будь-який сенс. Письменник-філософ шукає сенс феноменів без їхнього пояснення. К. Сімон просто фіксує плинність часу, а не зв'язок минулого, майбутнього й теперішнього у часі та просторі. Така літературно-філософська політика, безперечно, є більш ефективною у плані збереження духовності та її вдосконалення, оскільки спрямована на духовну гімнастику і постійне мислення людини. Власне, ця духовна "гімнастика" робить європейця кращим, добрішим, здатним узяти на себе відповідальність за долю континенту і світу.

Йдучи із Заходу на Схід, не можна не згадати ще одного лауреата Нобелівської премії, уродженця польського міста, Гданська, Гюнтера Грасса. Свої романи, оповідання, п'єси він інколи, кокетуючи з читачем, називає "театром абсурду". Але уважно читаючи й аналізуючи його творчість, можна дійти висновку, що вона має великий філософський підтекст і так само змушує європейців замислитись над своїм життям і намагатись уникати тих катаклізмів, які час від часу дають про себе знати. У своєму виступі з нагоди вручення Нобелівської премії письменник зазначив, що література має в собі вибухову силу, навіть якщо викликані нею вибухи стають подією не зразу, а, так би мовити, під лупою часу обертаються подіями й змінюють світ. Ще й Карл Маркс у своїх "Тезах про Фоєрбаха" писав, що до цього часу філософи тільки пояснювали світ, а річ у тому, щоб його змінити. На сучасному етапі слова К. Маркса не втрачають актуальності, й це дуже добре розуміє Г. Грасс. Його не задовольняє ні соціалізм, ні капіталізм, які, на його думку, є породжені Просвітництвом. "Не дивно, – пише він, – що капіталізм, як і комунізм, який вдавився сам собою, виявляється нездатним до реформ. Глобалізація – це його диктат. І вже вкотре чуємо бундючно-непохибні заяви про те, нібито альтернативи глобалізації нема.

Як послухати їх, то виходить, що історія завершилася. Жодного "Далі буде…" очікувати не варто. Або лишається сподіватися, що коли вже не політиці, яка і так усі функції вирішувати переклала на економіку, то принаймні літературі спаде на думку щось таке, що похитне новітній догматизм" [2, с. 771]. Г. Грасс добре розуміє, що література має великий філософський потенціал, здатний не тільки пояснювати світ, але і сприяти його зміні на краще.

Говорячи про філософуючих літераторів, лауреатів Нобелівської премії, не можна не згадати польського письменника, поета, есеїста Чеслова Мілоша та польську поетесу Віславу Шимборську. Ч. Мілош отримав свою нагороду за безстрашне провидництво, з яким він показав незахищеність людини у світі, що страждає через конфлікти. Ці конфлікти, часто внутрішні, проходять червоною ниткою не лише через його універсалістський твір "Родинна Європа", але через більшість його творів. В. Шимборська також використовує

такі літературні прийоми, як іронія, парадокс, суперечливість, щоб філософськи осмислити світ. Компактні вірші письменниці часто викликають, зрештою, так само, як у Ч. Мілоша, екзистенційні переживання, зачіпаючи при тому проблеми етичного – відповідно антропологічного характеру, вони спонукають до роздумів над умовами життя європейця. Водночас стиль поетеси стислий, позначений самоаналізом і дотепністю. Якщо вже говорити про польську літературу, то вона має цілу плеяду письменників світового значення, творчість яких має глибокий філософський підтекст. Серед них можна назвати С. Лема, Папу Івана Павла ІІ, Є. Колаковського. Філософський аналіз їхньої творчості дуже вдячний для висвітлення проблеми конвергенції філософії і літератури.

За логікою ми повинні були б говорити про українську літературу. На жаль, Нобелівських лауреатів серед українських письменників не було. Хоча таким лауреатом міг бути Іван Франко, але у той час він помер, а премію, як відомо, видають живим літераторам. Цю нагороду міг отримати і Василь Стус, але і його життя вкоротили радянські табори. Загалом, українську літературу представляє ціла низка письменників, твори яких високо оцінює світова громадськість. Про них поговоримо нижче. А зараз скажемо кілька слів про російських Нобелівських лауреатів, серед яких визначне місце займають Михайло Шолохов і Олександр Солженіцин, творчість яких містись глибокий філософсько-екзистенційний підтекст і серйозні роздуми про людину, її місце у світі й ті життєві колізії, які вона повинна була подолати на шляху до власного щастя.

М. Шолохов отримав Нобелівську премію у 1965 році "за художню силу і цільність епосу про донське козацтво в переломний для Росії час". Усі добре розуміли, що йшлося передусім про роман "Тихий Дон". Це справді роман-епопея про важку долю людини, яка не змогла знайти собі місця у боротьбі за "нове життя" у донському регіоні, не брала участі в утвердженні радянської влади, а була змушена покинути рідну землю. Адже жодного вибору чи свободи вибору вона не могла мати. Західні інтелектуали, висуваючи цей роман на таку престижну премію, хотіли показати світу, що не так легко проходила боротьба за встановлення "нового життя", що ця боротьба ламала долі людей, не всім приносила радість і щастя. Зрештою, коли роман вийшов друком, російська критика висловила сумнів про те, що цей твір належить М. Шолохову. Багатьом літераторам було не зрозуміло, як така молода людина у віці 23 років могла написати високохудожній роман. Не будемо вдаватися в деталі цієї суперечки чи непорозуміння між російськими літераторами, скажемо, що не так важливо, хто автор твору, як його глибока людська філософія, властива російській літературі.

Такою ж художньою силою вирізняються твори лауреата Нобелівської премії Олександра Солженіцина. У 1970 році цей письменник отримав високу нагороду за ту моральну силу, з якою він слідував незмінним традиціям російської літератури. Може скластися враження, що ці два письменники, зрештою, як наступний (йдеться про Йосифа Бродського), отримали нагороду за антирадянські за своєю суттю твори, але загалом всі вони подали дуже багатий людинознавчий матеріал для осмислення багатьох антропологічних проблем, над якими працюють, сперечаються представники філософської науки.

В європейській культурі не важко помітити тісний зв'язок філософії і літератури. Можна навести низку яскравих прикладів, коли той чи той письменник є одночасно навіть філософом за фахом. Належність дуже популярної письменниці Оксани Забужко до когорти сучасних письменників не заважає їй успішно працювати в Інституті філософії ім. Григорія Сковороди НАН України. Одна з її останніх книжок "Музей покинутих сек-

ретів", яка вийшла друком у 2010 році, визнана найкращим прозовим твором цього року в Україні. Цей твір, на нашу думку, заслуговує високої літературної нагороди, навіть Нобелівської премії, адже за своєю "вибуховою" силою він нагадує твори вже згадуваних лауреатів Клода Сімона і Гюнтера Грасса.

У Національному університеті "Острозька академія" на посаді проректора працює професійний філософ Петро Кралюк, який успішно поєднує свою роботу з красним письменством. До філософуючих письменників Львова можна зарахувати Віктора Неборака – учасника наукових семінарів із філософії науки, які проводять на базі Львівського і Варшавського університетів. Було б несправедливо, коли б ми не згадали відомого письменника, поета, перекладача з класичних мов Андрія Содомору. Його лірико-філософські роздуми над проблемами людського буття, його життєва філософія є чудовим прикладом конвергенції філософії і літератури.

Не буде перебільшенням те, що фактично вся українська філософія розпочиналась переважно в художній літературі. Почнемо з доби Київської Русі. По-філософськи аналізують не лише релігійні, за своїм призначенням, твори, не лише історичні хроніки, які, загалом, мають характер художнього твору, але і різножанрові художні пісні, оповідання та повісті. Яскравим прикладом цього може бути "Слово о полку Ігоревім". Цей твір не раз був об'єктом історико-філософського аналізу. Твори Івана Вишенського, хоча і мають вигляд полемічної літератури, все ж засвідчують рівень тодішньої релігійно-філософської думки. Ідеї неоплатонізму та реформації викладено художньо. Те саме можна сказати про художній стиль бароко в Україні. Конвергентність філософії і літератури тут очевидна. Про це свідчить хоча б той факт, що вступні слова до філософських курсів професорів Києво-Могилянської академії розпочинаються і бароковою поезією, і бароковою прозою, що виражає високий рівень красного письменства. А церковні та світські проповіді наповнені не тільки філософським змістом, але і філософськими термінами, поняттями і категоріями. Український філософ Григорій Сковорода – відомий не тільки як любомудр, але як письменник і поет. Власне, в його художніх творах, йдеться передусім про "Байки Харківські" чи "Сад божественних пісень", яскраво і рельєфно відображено його вчення про "сродну працю", його антропологічні роздуми тощо.

Якщо ж взяти епоху романтизму в Україні, то маємо надзвичайно багатий матеріал для ілюстрації синтезу літератури і філософії. Візьмемо, для прикладу, художню творчість Маркіяна Шашкевича та Тараса Шевченка. У їхніх творах не менш яскраво виявились головні філософські ознаки романтичного світогляду українців – ірраціональність інколи на грані містики, раціональний волюнтаризм, тяга до історичного минулого, рідної мови, одним словом, заклик до "опритомлення" національної свідомості (ідея Оксани Забужко). Філософське осмислення національної ідеї, не кажучи вже про інші антропологічні роздуми, виявляється і в художніх творах Івана Франка, зокрема в його поезіях (Б. Тихолоз, Л. Сеник), в оповіданнях та повістях (В. Корнійчук, Г. Штонь, М. Верніков).

Про сучасний стан проблем конвергенції літератури і філософії можна так само говорити дуже багато. Ми вже згадували Оксану Забужко, професійного письменника і філософа. В Інституті філософії ім. Г. Сковороди працюють такі відомі філософи, як Сергій Кримський, Віктор Малахов, Мирослав Попович, які теж пишуть книги на грані літератури і філософії. Не так давно вийшла друком праця С. Кримського "Ранкові роздуми", в якій у художній формі викладено історико-філософські й антропологічні роздуми. Жанр цієї книги можна

визначити як художньо-філософський. Те саме можна сказати і про збірку досліджень етико-художнього плану В. Малахова "Право бути собою". Художньо-філософські твори М. Поповича про Миколу Гоголя і Григорія Сковороду – також не зайве підтвердження тези про конвергентність літератури і філософії. Особливо показовою в цьому аспекті є одна з найновіших праць М. Поповича "Григорій Сковорода: Філософія свободи" (2008). У Сумах працює і пише відомий філософ Валентин Вандишев, автор досить цікавої в ракурсі нашої теми книги "Литературно-философские очерки" (Семасиология и социология художественного образа, Суми, 2001). У книзі автор подав оригінальний філософсько-соціологічний аналіз феномену художньої творчості й семасіологію образів класичного літературно-художнього й образотворчого мистецтва; це буде стимулювати подальші філософсько-естетичні дослідження, оскільки зміни, що відбуваються у суспільній свідомості, спонукають переосмислити зміст сталих образів мистецтва, відповідно розвинути окремі проблеми філософської антропології.

А про філософський доробок Віталія Табачковського варто сказати окремо. Він, як відомо, – автор багатьох антропологічних праць, в яких яскраво поєднується виразно філософське бачення світу з його літературно-художнім сприйняттям. У 2002 році філософ видав книгу "У пошуках невтраченого часу (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шестидесятників)". Сама назва цієї книги перегукується з назвою роману французького письменника Марселя Пруста "В пошуках втраченого часу". Книга В. Табачковського більш оптимістична. Він переконаний, що для справжніх філософів, а їх в Україні було багато, втраченого часу не існувало. Незважаючи на складні умови праці, ідеологічний тиск, філософ завжди знайде можливість мислити так, як це велить йому серце. Змістом цієї книги були роздуми стосовно долі інтелектуальної спадщини когорти найвідоміших в Україні та за її межами філософів-шістдесятників. Автор показує теоретичну і загальнокультурну, політичну значущість тих зрушень у цій галузі, які пов'язані з двома напрямками філософування – "червоним екзистенціалізмом" і "червоним позитивізмом". Він наголошує, що інтенсивна взаємодія цих напрямків на українському терені витворювала неповторну палітру передусім для духовного відродження (а також для "громадянського самозбереження" за умов тоталітаризму, пост- та неототалітаризму). Наступна книга В. Табачковського має назву "Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках "неевклідової рефлективності" (2005). Розглядаючи проблеми сутнісних властивостей людини з погляду органічної взаємодії філософської та мистецької рефлексії (особливо красного письменства, йдеться про аналіз творів дрогобичанина Бруно Шульца, івано-франківця Юрія Андруховича), він виокремив для порівняння три образи-концепти поглядів на сутність Homo: "Дзеркальна сутність (Р. Рорті), будинок із безліччю вікон-поглядів на світ (письменник Г. Джеймс) та плюралістичний Всесвіт (плюральна людська сутність) (концептуалізатор філософії прагматизму В. Джеймс)". З погляду такого зіставлення автор розглянув феноменологізацію сучасної антропологічної рефлексії. На основі аналізу філософської і художньої літератури В. Табачковський відстежив взаємопроникнення символічних та "речовиннісних" елементів людського світу, показав значущість для антропологічних рефлексій особливостей антропології дитинства, антропології статі, валеології. Художня література допомогла професійному філософові яскравіше і переконливіше показати глибинну сутність людини як homo sapiens.

Отже, з одного боку, професійні філософи займаються літературною творчістю, використовують у своїх філософських працях літературні реалії, з іншого ж, – професійні

письменники і літератори мають особливий потяг до філософії. Під знаком філософських реалій ведуть свої літературознавчі пошуки і молоді дослідники, зокрема вчені-філологи Львівського національного університету імені Івана Франка. Можна згадати, наприклад, працю Стефанії Андрусів "Модус національної ідентичності: Львівський текст 30-х років". Назва цієї книги вже говорить сама за себе. Авторка порушує питання національного космо-психо-логосу і національної ідентичності, нації, нації як інтегральної особи, нації як психо-інформаційної системи, неоміфологізму як культурного феномену, національної культури як космогонії. Цікавою з такого погляду є праця Андрія Печарського "Психоаналітичний аспект української белетристики першої третини ХХ сторіччя" (2011). У цій монографії вперше в літературознавчому дискурсі комплексно поєднано теорії класичного психоаналізу, аналітичної й індивідуальної психології з неофройдистською концепцією неусвідомленого крізь призму духовного простору богослов'я та відкрито істотно нові екзистенційно-психологічні грані власне людського і творчого феномену класиків української літератури.

У творчості відомої поетеси Ліни Костенко, крім потужного струменя реалізму в поезії, можна виокремити елементи неореалізму й постмодернізму, а світоглядно вона тяжіє до екзистенціалізму й кордоцентризму. "Її "філософія бунту" багато в чому збігається з екзистенціалістськими уявленнями про закинутість людини в абсурдний світ, де найстрашнішою, найнебезпечнішою правдою для неї є вона сама, її до кінця непізнана внутрішня сутність і природно, нічим не детермінована свобода" [4, с. 47].

Оксана Пахльовська вважає шістдесятництво українським відгалуженням екзистенціалізму як найпотужнішої філософської течії ХХ століття. У творчості багатьох письменників і прозаїків-шістдесятників присутні екзистенціальні категорії (Василь Стус, Роман Андріяшик, Валерій Шевчук та інші). Межові ситуації, в яких вони перебували, сформували відповідне світовідчуття і відобразилися в художній творчості. Існує твердження, що якщо в Західній Європі екзистенціалізм виник як опір фашизму, то в Україні це був протест проти комунізму, радянської влади та її політики. Екзистенціальна філософська проблематика входила щоразу відчутніше в коло художньо-естетичних та світоглядних орієнтирів шістдесятників. Правда екзистенціалістів про людину, про абсурдний світ, в який вона закинута, про її до кінця неосягнене "Я", про загадковість і недостатню дослідженість феноменів людської свідомості, її пастки і віражі – все це впливало на шістдесятників.

Сучасні письменники вважають, що література – це консервація часу і людини. Вона не засіб соціального впливу, тим паче у звульгаризованому розумінні, не дзеркало реальності, а осмислення буття у різних його проявах. Ніхто не буде сумніватися в тому, що саме осмислення належить до царини філософії, становить її "термінус технікус". У багатьох країнах світу письменники і поети, крім художніх творів, в яких криється філософський смисл, пишуть і філософські твори. Завдяки художній літературі й критиці філософія стає ближчою до широкого загалу людей, а вони обидві виконують важливу соціальну роль, сприяють вдосконаленню духовності.

Список використаної літератури

1. *Аверинцев С.* Собрание сочинений. Связь времен. К.: Дух і Літера, 2005.
2. *Грасс Г.* Бляшаний барабан. К.: Юніверс, 2005.
3. *Зубрицька М.* Нероздільність: література як філософія та філософія як література // Філософські проблеми науки. Львів-Варшава, 2010.

4. *Ковалевський О.* Ліни Костенко філософія бунту й "філософія серця". Х.: Прапор, 2001.
5. *Кузнецов Б.* Разум и бытие. Этюды о классическом рационализме и неклассической науке. М.: Наука, 1972.
6. *Фаулз Дж.* Арістос. Вінниця: ПП Вид-во "Тезис", 2003.

Стаття надійшла до редколегії 8.06.2012
Прийнята до друку 26.06.2012

PHILOSOPHY AND LITERATURE: UNION FOR THE SAKE OF THE SPIRITUALITY

Ihor Zakhara

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: zaxarai@ukr.net

The essay reveals the problems of convergence of literature and philosophy. Literature provides abundant material for understanding current "philosophy of life" as well as social philosophy. Philosophy, in its turn, appears to be the basis for the writers, who try to comprehend and assess what is going on in the world. Both philosophy and literature simultaneously perform therapeutic function in sanitary of the society.

Key words: philosophy, literature, convergence, therapeutic function of literature and philosophy.

ФИЛОСОФИЯ И ЛИТЕРАТУРА: ЕДИНСТВО ВО ИМЯ ДУХОВНОСТИ

Игорь Захара

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: zaxarai@ukr.net

Рассмотрено проблему конвергентности литературы и философии. Указывается на то, что литература дает богатый материал для понимания современной "философии жизни", социальной философии, а философия в свою очередь служит основанием для писателей, которые стремятся осмыслить то, что происходит в общественной жизни. Философия как и литература выполняют одновременно терапевтическую функцию в оздоровлении человечества.

Ключевые словаs: философия, литература,, конвергентность, терапевтическая функция литературы и философии.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 22– 28
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 22–28

УДК 130:123

КАТЕГОРІЇ І ПОНЯТТЯ, ЇХНЄ СПІВВІДНОШЕННЯ

Василь Лисий

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000,
e-mail: k_filos@franko/lviv.ua

Досліджено критерії розмежування категорій і понять як форм людського мислення. З огляду на те, що так розмежовують у сучасній літературі на основі ступеня (рівня) їхньої загальності, у статті надаємо першорядне значення виокремленню їхньої функціональної специфіки. Розкрито переважаючу аналітичну функцію категорій та синтетичну понять, позаяк не абстрагуючись і від синтетичного значення категоріального ладу людського мислення.

Ключові слова: категорії, поняття, категоризація, обертання, всезагальне, особливе, одиничне, синтез.

У філософській і психологічній літературі доволі часто терміни "категорії" і "поняття" вживають як синоніми. Відомий у минулому своїми плідними дослідженнями в галузі логічних форм мислення український і російський філософ П. Копнін стосовно цього пише: "Коли йдеться про визначення категорій, то звично вказують, що *категорії – найбільш загальні поняття.* Це визначення правильне, проти нього важко що-небудь заперечити. Справді, категорії – це форми мислення, причому як форми мислення їх, без сумніву, необхідно зарахувати до понять" [6, с. 92]. Звичайно, вживання категорій і понять як синонімів не є чимось випадковим. Вони споріднені, хоча б в тому, що є формами одного і того ж людського мислення. Крім того, спорідненість між ними відчуваємо навіть на інтуїтивному рівні. А той же П. Копнін вбачає основу їхньої спорідненості в загальних принципах філософського матеріалізму так: "Категорії, як й інші поняття, становлять собою відображення об'єктивного світу, узагальнення явищ, процесів, наявних незалежно від нашої свідомості. Категорії є продуктом діяльності певним чином організованої матерії – мозку, який дає можливість людині адекватною відображати дійсність" [6, с. 92]. Однак, на нашу думку, ця спорідненість має досить загальний характер і не зачіпає проблеми можливості взаємного переходу ("обертання") категорії в поняття і, навпаки, поняття в категорію. Така можливість з'являється за умови усвідомлення їхньої якісної відмінності, яка здебільшого випадає з поля зору. Не може вона (відмінність) вбачатися, за справедливою думкою П. Копніна, і в плані критерія загальності (більшої чи меншої), що властиво для формально-логічного підходу до аналізу їхнього співвідношення. "*Філософські категорії мають логічний зміст*, – наголошує філософ, – оскільки вони є формами мислення; тому завдання філософії –з'ясувати сутність категорії і з боку її логічної форми. При цьому, звичайно, формально-логічного підходу до категорій не достатньо для того, щоб зрозуміти сутність

© Лисий В., 2012

категорій як форм мислення. Діалектика не може задовольнятися характеристикою категорії тільки як видів загальних понять. Не можна також зміст категорій розглядати тільки з погляду формально-логічного закону оберненого відношення змісту понять до їхнього обсягу, оскільки категорії – поняття найширшої загальності, і це створило б неправильне уявлення про їхній зміст. Під багатством змісту необхідно розуміти не кількість ознак, а глибину проникнення в сутність процесів природи і суспільства.

Процес абстрагування є не спустошенням змісту поняття, а, навпаки, поглибленням нашого знання в сутність явищ. *У формі категорій відображаються найбільш загальні й важливі закономірності в русі явищ у світі*" [6, с. 94]. Певно, ознакою багатства категорій є спроможність людини за їх допомогою проникати в сутність явищ. Але за допомогою категорій людина спроможна проникати не лише в сутність речей і явищ, а й у їхнє буття. Адже категоріальне осягнення буття є неодмінною передумовою категоріального осягнення сутності. Але тут постає дещо інше питання: якою ж є та загальна функція, що виокремлює категорію від поняття і, навпаки, в межах якої здійснюється осягнення буття і сутності?

Мета статті – дослідити функціональні відмінності логічних категорій і понять та умови їхнього "взаємообертання". Для досягнення цієї мети слугує термін "категоризація". Звідси випливає завдання: розкрити зміст процесу категоризації та процесу синтезування категорій у поняття.

Проблему категоризації дійсності досліджено в працях М. Булатова, але постає проблема з'ясування істинності категорій у контексті понять (у зв'язку з процесом категоризації). Розкриття співвідношення категорій і понять теоретично значуще в плані філософської антропології, яка відстежує джерела межових проблем життя людини та механізми їхнього вирішення.

Категоризація позначає собою функцію категорій – розчленування, рубрикацію світу (який є дещо суцільне ціле, злите, взаємопов'язане).

"Рубрикуючий характер категорій взагалі, звичайно, не означає, що тут відсутня їхня синтетична чи класифікуюча функція. Незважаючи на всю протилежність розглянутих відношень категорій до речей, вони переходять одно в одну і виявляються тільки сторонніми деякого цілісного відношення. І справді, припустимо, що деяке ціле, наприклад річ, ми всебічно розчленували і підвели під сукупність категорій, таких, скажімо, як "колір", "форма" й інші. Візьмемо одну з них. Якщо ця річ володіє, наприклад, круглою формою, то багато інших речей мають таку ж форму, належать до круглих предметів. Отже, від другого відношення ми перейшли до першого. Навпаки, якщо певна група предметів належить до однієї категорії, в якій зафіксована деяка властивість, скажімо, зелений колір, то ці предмети мають також множину інших властивостей, категоризуючи які ми переходимо від першого відношення до другого.

Тому можна говорити лише про переважання синтетичної (об'єднуючої) чи аналітичної (рубрикуючої) функції категорій, але в останніх обидві функції присутні водночас. Їхню єдність можна розглядати як *специфічну особливість категоризації речей і подій,* взагалі окремих фрагментів реального світу і знання про нього. Але така особливість принципово змінюється, коли її предметом стають не ті чи ті речі, а дійсність у цілому. Останню не можна групувати чи класифікувати, оскільки поза нею нічого немає, її розглядають не як річ серед речей, порівнюючи які можна було б утворити категорію, а як єдину й одну реальність, що можна розчленувати згідно з атрибутивними властивостями, проникаючими її всю, – якістю, кількістю, відношенням тощо.

Якщо множину речей можна підвести під одну категорію, то цього не можна зробити з однією річчю, оскільки б зникла така необхідна ознака категорії, як її загальність. Отже, якщо дійсність у цілому одна, то повинно відбутися *обернення відношення;* категоризація буде можлива як підведення чи віднесення дійсності до багатьох категорій, що передбачає її здатність до членування згідно з її атрибутами, сторонами чи аспектами. Між ними і категоріями буде взаємооднозначне відношення чи відповідність" [1, с. 89–90]. Отже, аналітико-синтетична функція категорій і є та головна властивість, яка відрізняє їх від понять.

Розчленувальну (аналітичну) функцію категорій дослідив Аристотель, синтетичну – І. Кант, а аналітичну і синтетичну в поєднанні – Ґ. Ґеґель. Вказаний історико-філософський досвід дає змогу зробити висновок, що одна і та ж форма мислення може виступати як у ролі категорії, так і поняття. Усе залежить від її функціональної ролі. Якщо вона скерована на розчленування (аналіз) дійсності й водночас її поєднання (синтез), то це – категорія. Якщо ж ця форма мислення постає задля аналізу сама собою, то вона перетворюється в поняття (стає ним). Так, "кількість" є категорією тоді, коли за допомогою неї відокремлюють одні властивості (визначеності) дійсності (у цьому випадку кількісні) від якісних, буттєвих тощо. Отже, тут кількість сама собою, тобто поза її функцією не усвідомлюється, не стає предметом уваги. Поза аналітико-синтетичною функцією кількість постає перед необхідністю визначення її внутрішнього змісту, перед необхідністю надати їй поняттєвого виразу. Мати поняття (уяву) про категорію "кількість" – це використати дефініцію як форму існування поняття, "розшифрувати", отже, самий зміст кількості як форми мислення, яка поза цим поняттям є засобом категоризації дійсності. Інакше кажучи, якщо категорія "обернена" на дійсність саму по собі, то поняття на категорію саму по собі. Тож поняття кількості визначається так: це величина, яка виявляє себе в ролі неперервності й перервності, екстенсивності й інтенсивності, прямого, зворотного і ступеневого відношення. До речі, визначеність, що становить зміст поняття є різнобічною, і щоб викласти (розгорнути) її зміст необхідно попередньо її розчленувати на категорії, піддати категоріальному аналізу. Так, у вказаному визначенні поняття кількості виділяємо цілу низку категорій (дискретність, неперервність, екстенсивність, інтенсивність тощо), які виражають собою різні моменти (аспекти) поняття кількості. Тому поняття кількості є синтезом категорій. "Отже, – наголошує М. Булатов, – можна зробити висновок, що *поняття* є *синтезом категорій.* Це співвідношення характерне для теоретичної системи знання, яка будується способом сходження від абстрактного до конкретного. Абстракціями, від яких тут постійно здійснюється рух, є окремі категорії. Мета ж сходження – прагнення зрозуміти той чи той предмет (особливий на певному етапі викладу), скласти про нього поняття. Щоб одержати чітку уяву про специфіку розглянутого співвідношення категорій і понять, порівняймо його зі співвідношенням, домінуючим у процесі дослідження. Якщо з гносеологічного погляду до розмаїття зовнішніх речей, об'єктів, діяльностей категорії виконують роль засобу їхнього розмежування і синтезування, то в теоретичному дослідженні вони стають самостійним предметом вивчення, …а вказана їхня функція виступає в новій формі – як суворе відрізнення і співвідношення категорій одна з одною. Вони членують не множину речей, розглянутих із боку об'єктивності, а деяке ціле, єдину предметну ділянку…" [1, с. 117–118]. Необхідно знову-таки наголосити, що в такому випадку поняття тотожне розумінню, тобто коли йдеться: мати поняття про дещо, означає зрозуміти його (поняття суть розуміння). Але в цьому ж контексті поняття тотожне знанню. "Тому мати поняття про предмет, – стверджує А. Конверський, – означає знати, які ознаки

йому притаманні, в яких зв'язках і відношеннях він знаходиться з іншими предметами і чим він від них відрізняється" [5, с. 131]. У зв'язку з цим специфіку і взаємообертання в цілому влучно зауважив М. Булатов, коли писав: "Розуміти взагалі, – отже, знати, що таке об'єкт чи його властивості, про які йдеться. Інакше кажучи, в процесі розуміння важливе усвідомлення визначеності – знання, що таке розглянутий об'єкт. Причому відповідь на це питання може прийняти і форму дефініції, і форму уявлення, яке "маємо на увазі". Так, неможна словами виразити властивості червоного, зеленого тощо, їх можна тільки уявляти.

Якщо зазначена визначеність і становить зміст процесу розуміння, то саме поняття є його даністю свідомості, знанням про нього. Звідси видно як зв'язок категорій і понять, так і їхню відмінність. Поняття – це момент категорії, оскільки остання – визначеність, яку потрібно знати, розуміти, щоб здійснити категоризацію. Так, потрібно мати поняття про кольоровий спектр, щоб певним чином групувати чи класифікувати об'єкт. Таке знання має, як і категорії, узагальнений, абстрагований характер. Але можна мати поняття про яку-небудь визначеність і зовсім не знати, яку роль вона виконує як засіб розчленування речей чи всієї дійсності. Для поняття як такого функція визначеності – бути засобом групування – байдужа і не виходить у його дефініцію.

Тому будь-яка категорія стає поняттям, якщо від неї відокремити членування і синтезування дійсності й мислити тільки її внутрішній зміст. І навпаки, будь-яке поняття стає категорією, якщо до нього приєднати цю функцію. Це має значення загального правила, чи закону, а тому відноситься також і до філософських категорій. Так, об'єктивна дійсність, будучи єдиною реальністю і водночас володіючи множи-ною атрибутів чи форм буття, розчленовується завдяки категорій "якість", "кількість" і т. ін. З іншого боку, небачене розмаїття реальних якостей узагальнюється і синтезується в одну категорію якості аналогічно з іншими визначеностями буття. Якщо приймаємо до уваги аналітико-синтетичну функцію (розчленування єдиної дійсності завдяки множині категорій і зведення в одну категорію її атрибутивних розмаїть, то ми маємо справу з категоріями, якщо ж нас цікавить тільки якість (а не її функція), зміст кількості й т. ін., то ми маємо справу з поняттями якості, кількості тощо" [1, с. 100–101].

Філософською наукою, яка досліджує понятєвий зміст категорій мислення є логіка (як діалектика, тобто в гегелівській термінології логіка спекулятивна). І вся історія цієї науки є історією освоєння понятєвого змісту категоріального ладу людського мислення, освоєння поняття про категорії. У цьому її значення найбільшої ваги, а не значення в дослідженні джерела походження категорій (суб'єктивного чи об'єктивного). Що таке категорія, взята сама собою, який її зміст? Отже, в чому полягає її поняття – ось головне питання. І тоді з'ясується, що, наприклад, якість, взята сама собою, за своїм поняттям, є не більше і не менше, ніж знята кількість, а поняття кількості, взятої самої собою, є не що інше, ніж знята якість; визначеність поняття причини полягає лише в тому, щоб бути знятою дією, а остання, за своїм понятєвим змістом, є ні що інше як знята причина. І це стосується всіх категорій, які становлять предмет логіки. Щодо цього питання вичерпні висновки дав Ґ. Геґель. Ось перша думка філософа: "Але цілком інше питання (а не питання про об'єктивне чи суб'єктивне походження змісту форм мислення – *В. Лисий*): чи істинні ці всезагальні визначення самі собою? І звідки вони постають не тільки в моїй свідомості, в моєму інтелекті, але й у самих речах? Простір, причина, дія і т. ін. – це категорії. Як усезагальний простір доходить до того, щоб визначити себе? Цей спосіб розгляду, питання, *чи істинні самі собою ці визначення:*

нескінченна субстанція і т. ін., зовсім випускають з уваги. Платон дослідив невизначене і т. ін. і сказав, що жодна з цих протилежностей не істинна *сама собою*, вони істинні лише як покладаючі себе тотожними одна одній – байдуже, звідки б не взялася істинність цього змісту. Тут же зовсім відмовляються від істини *самої собою*, тоді як насправді головним є природа самого змісту. Якою б не була відповідь, чи буде вона говорити, що цей зміст походить з *інтелекту*, чи скажуть, що цей зміст походить із *досвіду*, ця відповідь не дасть вирішення. Питання: чи істинний цей зміст, узятий *сам собою?"* [3, с. 389]. Друга думка філософа: "Справжній… доказ істинності… тотожності суб'єктивного й об'єктивного міг би бути даний лише так, що кожне з них буде досліджене саме собою, в його логічних, тобто істотних визначеннях. Унаслідок цього дослідження повинен був би одержати той висновок, що природа суб'єктивного полягає в перетворенні себе в об'єктивне і що об'єктивне не повинне залишатися таким, а робитися суб'єктивним. І так само ж необхідно було б виявити в самому кінечному, що воно містить у собі суперечність і перетворює себе в нескінченне; отже, ми одержали єдність кінечного і нескінченного. При такому способі філософування ця єдність протилежних не встановлюється наперед, а на них же самих показують, що їх істиною є їхня єдність і що кожне з них, саме собою взяте, однобічне; що їхня відмінність обертається в інший бік, переходить у цю єдність, – поміж тим як розсудок вважає, що в цих відмінностях він володіє чимось-то тривким" [3, с. 551].

Однак поняття, крім сенсу розуміння, має й інше значення. Його започаткував уже Аристотель, і в межах сучасної формальної логіки воно займає цілком виправ-дано своє чільне місце. Наведемо типовий приклад такого визначення, яке подав відомий фахівець із проблем логіки, український філософ А. Конверський: "Поняття як форма мислення є такий спосіб відображення дійсності, коли предмет розкрива-ється через сукупність його суттєвих ознак" [5, с. 131]. Це визначення правильне, але однобічне, бо ігнорує при цьому явище, а в діалектиці важливим є поєднання проти-лежностей, тобто сутність і явище, визначаючи поняття, треба брати в єдності. Це вперше зауважив Ґ. Геґель. Він усунув обмеженість вказаного визначення поняття, врахувавши при цьому не лише сутність речей, а й явища. У такому випадку сутність, як більш глибока визначеність, проникає собою явище, висвітлюється в ньому. Проте переходячи в явище, "заломлюючись" у ньому, сутність взагалі-то не зникає в явищі, не втрачається в ньому, а знаходячись в іншому (явищі), вона водночас перебуває в самому собі (діалектика тут така, що дещо, переходячи в інше, тим самим відновлює себе, повертається до самого себе). Тут сутність і явище органічно поєднані, станов-лять собою спільність, дещо загальне, а в широкому значенні – всезагальне. Однак у межах останньої вони вже втрачають свою самостійність у ролі сутності й явища. Інакше кажучи, "оскільки явища випливають із сутності…, остання неперервно продовжується в них, знаходиться тут не в іншому, а у самої себе, завдяки чому вона охоплює обидві протилежні сторони предмета і постає всезагальністю. Сутність перетворюється у всезагальність.

З іншого боку, цей же процес розкриває розчленування сутності. До цього часу вона як проста основа протистоїть різноманітності явищ. Вона єдине, тотожне, як її звичайно характеризують. Але продовжуючись у зазначеному процесі виведення в явище, стаючи всезагальною, сутність членується в собі… Протилежні, або різні, сторони цілого постають як особливі сфери, види загальності, причому явище не долучається зовні: особливе покладене, вироблене реальним загальним. Воно містить у собі особливе, а не виключає його із себе, як в абстрактному уявленні про сутність. Отже, те, що спочатку постає як відмінність

сутності та явища, стає всезагальним і особливим. При цьому останнє не тотожне явищу, бо сутність також відрізняється від явища, і тому є особливе. Зі свого боку, всезагальне не зводиться до сутності, бо явище є її проявом і продовженням. Оскільки всезагальне само покладає особливе, види останнього, виведені із всезагального вичерпують усю його сферу, утворюють сукупність усіх його особливих формоутворень. Внаслідок цього виникає поняття, що охоплює все, а сам предмет стає для свідомості цілим, визначеність якого відображена категорією одиничного. Геґелівське визначення – закономірний результат аналізу, бо сутність не вичерпує предмет, існує також поняття явища та єдності його і сутності, а отже, і специфічна дефініція" [2, с. 392]. Отже, поняття – це єдність загального, особливого й одиничного. У цьому й полягає його дефініція. Стосовно цього Ґ. Геґель наголошує, що *поняття* як таке містить у собі: 1) момент *усезагальності,* як свобідну рівність зі самим собою в його визначеності; 2) момент *особливості,* визначеності, в якій всезагальне залишається незатьмареним, а рівним самому собі; 3) момент *одиничності,* як рефлексію-в-саму-себе визначеностей усезагальності й особливості, негативну єдність зі собою, яка є *в-собі-і-для-себе* – визначене і водночас тотожне зі собою, або всезагальне" [4, с. 345].

Звичайно, можна під категорією розуміти як певний вид понять, на який теж можна натрапити в літературі з цього питання. "Але при визначенні категорії в ролі виду понять (найбільш загальних і необхідних), – зауважує М. Булатов, – саме понят-тя розглядають стосовно видів категорій як рід. Отже, категорії – найбільш загальні поняття; водночас поняття є більш загальним, ніж категорії, бо є для останніх родом. Крім того, якщо головними моментами поняття є всезагальність, особливість і одини-чність, то як усезагальність категорій може бути видом стосовно понять, смисл яких полягає в цій всезагальності? Можна було б міркувати так. Поняття – це єдність трьох вказаних моментів, а категорії – тільки всезагальні. Поряд із цим є ще особливі й одиничні поняття. Інакше кажучи, моменти поняття, утримані зовнішньою рефлек-сією у відокремленості, дають три види понять – одиничні, особливі, всезагальні. Саме категорії і є всезагальними поняттями. Крім того, існують також особливі (наприклад, природничонаукові чи гуманітарні) й одиничні поняття. Їхнє співвід-ношення буде відношенням категорій до конкретних понять – їхньою категоріальною класифікацією Але таке відношення не придатне, коли потрібно ділити поняття як логічну форму думки" [1, с. 35]. І, нарешті, стосовно співвідношення всезагальності як категорії і всезагальності як поняття. Хоча поняття є синтезом буття і сутності, тобто містить у знятому вигляді, а отже, містить їх у знятому вигляді категорії як визначеності буття і рефлексивні визначення сутності, тим не менше, не вони є специфічною визначеністю поняття, а такою є всезагальність, особливість, одинич-ність. Поняття завжди є єдністю вказаних моментів, хоча переважання одного з них дає види поняття. Тому категоріальна всезагальність не тотожна поняттєвій. Це тому, що всезагальність як категорія береться ізольовано від особливого й одиничного (тобто категорії виражають лише універсальні, всезагальні сторони світу, а тому в них не беруть до уваги одиничні, специфічні й особливі його сторони). Навпаки, у понятті всезагальність, особливість і одиничність містяться в нерозривній єдності.

Список використаної літератури

1. *Булатов М.* Логические категории и понятия. К.: Наукова думка, 1981.
2. *Булатов М.* Філософський словник. К.: Стилос, 2009.

3. *Гегель Г.* Лекции по истории философии. Кн. III. Санкт-Петербург: Наука, 1994.
4. *Гегель Г.* Энциклопедия философских наук. Наука логики. М.: Мысль, 1974. Т. 1.
5. *Конверський А.* Логіка: Підручник. К.: Центр навчальної літератури, 2004.
6. *Копнин П.* Диалектика как логика и теория познания. Опыт логико-гносеологического исследования. М.: Наука, 1973.

Стаття надійшла до редколегії 04.04.2012
Прийнята до друку 17.04.2012

CATEGORIES AND NOTIONS, THEIR CORRELATION

Vasyl Lysyy

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: k_filos@franko.lviv.ua

The separation criteria between the categories and notions as the forms of human thinking are discovered. Whereas in the modern literature such distinction is based on the degree (level) of their universality, in the article, in contrast, the distinguishing of their functional peculiarity is of prime importance. There is a disclosure of the dominating analytical function of categories and the synthetic one of notions in this context without abstracting from the synthetic sense of categorical system of human thinking.

Key words: categories, notions, categorization, transition, the universal, the particular, the individual, synthesis.

КАТЕГОРИИ И ПОНЯТИЯ, ИХ СООТНОШЕНИЕ

Василий Лысый

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: k_filos@franko.lviv.ua

Исследовано критерии разграничения категорий и понятий как форм человеческого мышления. Имея ввиду, что такое разграничение проводится в современной литературе на основании степени (уровня) их обобщенности, вместо этого, в статье придается первостепенное значение выделению их функциональной специфики. В этом плане раскрывается преобладающая аналитическая функция категорий и синтетическая – понятий, не абстрагируясь и от синтетического значения категориального строя человеческого мышления.

Ключевые слова: категории, понятия, категоризация, обращение, всеобщее, особенное, единичное, синтез.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 29–37
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 29–37

УДК 1(091)”19”

ДЕСТРУКЦІЯ ЯК МЕТОД ГЕРМЕНЕВТИЧНОЇ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ МАРТИНА ГАЙДЕҐЕРА

Андрій Дахній

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: a-dakhniy@ukr.net

На матеріалі філософії раннього М. Гайдеґера досліджено генезу, місце і роль поняття деструкції як ключового методу герменевтичної феноменології, підкреслено “деструктивну” природу герменевтики. Як приклад застосування методу деструкції проаналізовано проблему часу, яку інтенсивно досліджував М. Гайдеґер. Вказано і на значення методу деструкції для становлення автентичного існування.

Ключові слова: герменевтична феноменологія, деструкція, конструкція, редукція, метод, автентичність, час, традиція.

ШЛЯХ МИСЛЕННЯ М. ГАЙДЕҐЕРА І ПРОЕКТ ГЕРМЕНЕВТИЧНОЇ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ

Якщо спробувати в загальних рисах охарактеризувати еволюцію мислення Мартина Гайдеґера, то можна було б відзначити такі її віхи: М. Гайдеґер починав як католицький теолог, проте досить скоро його інтелектуальні інтереси зосередились на філософії: і хоч попервах мислителя цікавило неокантіанство, згодом він захопився феноменологією, і деякий час його сприймали як найбільш багатообіцяючого послідовника Е. Гусерля. Проте на початку двадцятих років відбулося істотне переосмислення феноменологічного проекту (в сенсі “герменевтизації” феноменології), результатом чого стало виникнення концепції фундаментальної онтології; своєю чергою, у тридцятих роках відбувся знаменитий “поворот”, і пріоритети М. Гайдеґера змінилися знову, причому доволі радикально (навіть стало звичним говорити про Гайдеґера-І та Гайдеґера-ІІ).

У нашому ж випадку найбільше цікавить етап двадцятих років, коли М. Гайдеґер наважився прямувати своїм власним шляхом у феноменології (раніше така рішучість проявилася, річ ясна, у переході від теології до філософії), відійшовши при цьому від класичного гусерлівського варіанта феноменології, точніше, беручи від неї тільки те, що підходило самому М. Гайдеґерові. Він охоче відгукнувся на заклик повернутися “до самих речей”, водночас не приймав “теоретицизму” вчителя, не зводив інтенційність лише до рівня актів свідомості (своєю чергою, Е. Гусерль, який попервах покладав на М. Гайдеґера великі сподівання як на продовжувача своєї справи, після прочитання “Буття і часу” закинув учневі, що той, по суті, замість розвитку феноменології пропонує свій варіант антропологічної філософії [див.: 3]).

© Дахній А., 2012

Важливим елементом Гайдеґерового феноменологічного проекту – *герменевтичного* варіанта феноменології (значною мірою під впливом ідей В. Дільтая) – стала деструкція історії онтології. У такий спосіб на передній план вийшло поняття *деструкції*.

АМБІВАЛЕНТНІСТЬ ПОНЯТТЯ ДЕСТРУКЦІЇ

У суспільно-політичному чи, що трапляється рідше, у повсякденному слововживанні ми звикли використовувати поняття "*деструкція"* і похідні від нього –переважно у формі прикметника *деструктивний* – у суто негативному значенні, зі знаком "мінус": деструктивне зазвичай сприймаємо як руйнівне, контрпродуктивне, шкідливе, те, що вважають небажаним, те, чому треба всіляко запобігати: так, ми можемо говорити про "деструктивне прагнення", "деструктивне рішення", "деструктивну позицію", "деструктивну дію" і т. ін.

Натомість М. Гайдеґер не схилявся до подібного сприйняття; більше того, він, так би мовити, наважився взяти поняття деструкції "на озброєння", навіть зробити його одним із ключових у своєму понятєвому світі, незважаючи на звичність, "інерційність" вказаної негативної конотації (яка, безсумнівно, існувала і в його часи). Поняття "деструкція" почав активно використовувати фрайбурзький філософ із початку 20-х років XX століття – у межах згаданого вище його проекту герменевтичної феноменології. Що більше, існують достатні підстави для того, щоб тлумачити деструкцію як важливий *метод* герменевтичної феноменології М. Гайдеґера. Власне, обґрунтуванню цього положення і присвячено цю статтю.

Мета статті полягає в тому, щоб, спираючись на філософію "раннього" М. Гайдеґера, обґрунтувати положення про деструкцію як ключовий метод його герменевтичного варіанта феноменології, а також показати релевантність цього методу для дослідження темпоральної та екзистенціальної проблематики.

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКЕ ТЛО ПОНЯТТЯ ДЕСТРУКЦІЇ: ТРАНСФОРМАЦІЯ ІДЕЙ Ґ. ГЕҐЕЛЯ, С. К'ЄРКЕҐОРА ТА Е. ГУСЕРЛЯ

Утім, перш ніж показати значущість поняття деструкції для Гайдеґерового мислення принаймні в так званий "ранній період" його творчості, варто спочатку зосередитися на *історико-філософському* підґрунті цього концепту (тим більше, що сам М. Гайдеґер, належачи до німецької філософської традиції - з її особливою увагою до зв'язку філософії та її історії – завжди враховував це підґрунтя дуже ретельно; не забуваймо також, що ідея повернення до істинних витоків філософії була провідною ниткою його шляху мислення).

Найважливішими джерелами видаються тут Ґ.-В.Ф. Геґель, С. К'єркеґор та Е. Гусерль. До речі, саме цих авторів називає німецький дослідник Ґюнтер Фіґаль, коли говорить про основних інспіраторів Гайдеґерового шляху мислення. Проте у нашому випадку йдеться не стільки про наголошені Ґ. Фіґалем загальні імпульси, які йшли від названих мислителів – конкретніше, від Геґелевого історизму, від К'єркеґорової "індивідуалістичності" сприйняття Абсолюту та Гусерлевої феноменології з її наскрізною ідеєю "повернення до самих речей" [див.: 2, с. 12–17], – скільки про впливи кожного з них, зважаючи на дещо вужчий, конкретніший чинник – методологію.

Перше. Що стосується Ґ. Геґеля (їх із М. Гайдеґером об'єднує, серед іншого, швабське походження, відчуття вкоріненості в традиції, а звідси і згадуваний принцип історизму), то в методологічному плані існує момент, який водночас і зближує, і віддаляє їх одне від одного. У цьому сенсі варто звернути увагу на міркування, яке свого часу висловив німецький дослідник

Андреас Лукнер. Останній стверджував, що насправді Гайдеґерову *деструкцію* (Destruktion) можна розглядати як антитезу, альтернативу до знаменитого гегелівського *зняття* (Aufhebung). Як відомо, у випадку зі "зняттям" у німецького філософа-класика йшлося про три речі: заперечення (негацію), збереження і піднесення на вищий рівень. Деструкція теж містить тріаду, проте тут три моменти суттєво інакші: знищення, вивільнення елементів традиції і повернення до витоків у сенсі генеалогії [див.: 10, с. 23]. Виявляються мотиви, які були приховані, тенденції, які не були виражені. У підсумку, деструкція – і в цьому для М. Гайдеґера найбільша її цінність – сприяє відкриттю мисленнєвого простору, в якому може бути поставлене питання про буття. Отож, у такому контексті мислення фрайбурзького філософа можна тлумачити як негативне відштовхування від Геґелевого підходу (не забуваймо й історичного контексту виникнення такої альтернативи – настрою глибокого розчарування у класичних цінностях і, вужче, у *класичній філософії*, яку найбільш яскраво уособлює, звісно, саме Ґ. Геґель, – усе це відбувається в умовах європейської ситуації відразу після Першої світової війни – ситуації радикальної духовної кризи, яку тоді переживав Старий світ, відчуття нестійкості й вразливості всього того, що впродовж тривалого часу вважали непорушним).

Друге. У справі виявлення історико-філософських передумов конституювання М. Гайдеґером методу деструкції не можна обійти увагою й головну спрямованість спадщини Сьорена К'єркеґора, хай цей вплив не надто впадає у вічі та є радше опосередкованим. І хоч багато дослідників усю ранню творчість М. Гайдеґера із точкою апогею в "Бутті і часі" сприймає ні більше, ні менше як "секуляризацію" ключових ідей С. К'єркеґора [див.: 12, с. 755], все ж у нашому конкретному випадку йдеться про дещо вужчий (і, правду кажучи, незвичніший) аспект рецепції данця. Як відомо, К'єркеґорова спроба, ба навіть більше, – його життєве завдання, його життєва місія – зводилася до того, аби повернути своїх сучасників до справжніх християнських витоків; і при цьому данець намагався здійснити рішучу *деструкцію* сучасного йому *християнства*, тобто тієї його форми, яка стала панівною у перші десятиліття XIX століття (щоправда, це аж ніяк не та нігілістична деструкція, до якої дещо пізніше вдавався Ф. Ніцше, вважаючи християнство проектом, який не просто себе вичерпав, а був приречений на невдачу зі самого початку, позаяк, за словами автора "Заратустри", єдиний християнин помер на хресті – й, у кінцевому підсумку, призвів лише до духовної деградації, а тому має бути запропонована радикальна альтернатива). С. К'єркеґор вірив у спроможність християнства, він вважав, що воно справді перебуває у вельми глибокій кризі, проте цю кризу, спричинену недосконалими людьми, можна і потрібно подолати, виходячи саме із засобів, які є в розпорядженні самого християнства (у чомусь такий стан справ, хай і вельми віддалено, нагадує ситуацію з модерністичним проектом, який постмодерністи вважали вичерпаним, а мислителі, на кшталт Ю. Габермаса, "незавершеним"). Отож, С. К'єркеґор націлювався на те, аби піддати деструкції наявну форму християнства (так зване "недільне", суто обрядове християнство, де суть благої звістки вихолощують) із тим, щоб у такий спосіб розчистити ґрунт для конструювання його більш прийнятної моделі, близької до тієї, що практикували в перші століття нашої ери. Інакше кажучи, йдеться про повернення до "первинного", ще не спотвореного християнства. Подібно М. Гайдеґер прагнув звернутися до витоків західного мислення, минаючи, розчищаючи ті нашарування, "розгрібаючи ті завали", які нагромадилися впродовж близько двох тисячоліть і значною мірою були однобічними, редукціоністськими.

Нарешті, третє джерело. На відміну від двох попередніх, воно є значно новішим за походженням, є не опосередкованим, а прямим, безпосереднім. Йдеться про феноменоло-

гію Е. Гусерля. Деструкція постає тут у зв'язку з практикованими Е. Гусерлем редукцією та конструкцією. Під час літнього семестру 1927 року М. Гайдеґер розтлумачував своїм студентам "методичний характер онтології", експлікуючи "три засади феноменологічного методу" [6, с. 26] – *редукцію, конструкцію* і, нарешті, *деструкцію*. З-поміж перерахованих засад редукція все ще тісно пов'язана з Е. Гусерлем, хоча вже тут відбувається суттєва трансформація. Якщо фундатор феноменології вважає, що в основі природного усвідомлення світу лежить трансцендентальне конституювання, чи конструювання, інтенційного змісту свідомості, то М. Гайдеґерові важливий не тільки і не стільки зміст свідомості, а горизонти розуміння реального стосунку до сущого і поводження з ним; так, особливої ваги набуває герменевтичне витлумачення феноменів, з якими стикається ось-буття (Dasein) (на цю обставину слушно звертає увагу Міхаель Бьош [див.: 1]). Звідси випливає феноменологічна конструкція, яка стає вільним проектом ось-буття у його спрямованості на своє буття, на "спосіб його непотаємності" [6, с. 29]. Конструкція непотаємності є водночас усуванням закривань, приховувань, які унеможливлюють адекватне розуміння, тому конструкція тим самим неминуче стає деструкцією (хоч, звісно, деструкція рухається у протилежному напрямку до конструкції [див.: 11, с. 23]) (як ми знаємо, згодом у Ж. Дериди з'явиться поняття *деконструкція*). У названих методичних кроках – від редукції до конструкції і від конструкції до деструкції – полягає інтерпретативна позиція феноменологічної онтології, як її розуміє М. Гайдеґер. "Феноменологічне дослідження, – пише він в одній зі своїх ранніх лекцій, – є інтерпретацією сущого у спрямованості до його буття" [5, с. 423]. Через таку герменевтизацію гайдеґерівська деструкція стає альтернативою до гусерлівської редукції: інакше кажучи, у М. Гайдеґера замість трансцендентальної редукції з'являється герменевтична деструкція. Отже, те, що було запропоновано феноменологічними вправами фрайбурзького філософа, мало небагато спільного з Гусерлевим аналізом редукції та конструкції, одначе цілком узгоджувалося з девізом останнього "До самих речей", причому в такий спосіб, що філософи, які давно здавалися "подоланими", ніби пробудилися до нового життя, їхнє первісне мислення несподівано стало напрочуд сучасним і діяло по-революційному.

Підсумовуючи історико-філософський екскурс, коротко зазначимо: деструкція висувається як метод, що є: 1) альтернативою до Ґеґелевого "зняття"; 2) перетлумаченням й екстраполяцією на філософію К'єркеґорової деструкції християнства; 3) трансформацією таких засад гусерлівського мислення, як феноменологічні редукція і конструкція.

ГЕРМЕНЕВТИКА ЯК ДЕСТРУКЦІЯ

Уже на самому початку свого творчого шляху М. Гайдеґер намагався виходити з позиції першопочатковості (Ursprnglichkeit), висував завдання підважувати усталені понятґєві системи й апелював при цьому до досвідного підґрунтя того чи того індивідуального мислення. Проте він усе ж вказував на те, що за нової постановки питань необхідно зіставляти її з джерелами, брати до уваги історичні витоки, прагнути досягати відповідності до їхньої первинної природи. У додатку до лекції про герменевтику фактичності (літній семестр 1923 року) філософ висловлюється лапідарно: "Герменевтика є деструкцією" [9, с. 105].

До речі, показовим можна вважати словосполучення, яким у стосунку до підходів раннього Гайдеґера послуговується канадський дослідник Жан Ґронден: "*деструктивна герменевтика*" [4, с. 19]. Остання означає витлумачення онтологічної традиції в контексті раніше невиявлених нею мотивів. В "Основних проблемах феноменології" німецький фі-

лософ писав про створення феноменологічною герменевтикою фактичності радикальної можливості засвоєння традиції з позиції сьогодення в такий спосіб, аби вивільнити приховані мотиви, невисловлені тенденції і нові способи інтерпретації, проникаючи назад до первинних джерел і передумов нинішньої експлікації. Як підсумок: "Герменевтика здійснює своє завдання лише на шляху деструкції" [7, с. 249]. Герменевтика, як її розуміє М. Гайдеґер, завжди йде рука в руку з деструкцією. Завдання *герменевтики* ось-буття, яку можна означити і як *онтологію* ось-буття (взагалі сам собою герменевтико-феноменологічний метод, який виявляє не тільки те, що себе показує, але й те, що себе приховує, і є для М. Гайдеґера єдиним адекватним способом доступу до теми онтології) полягає в тому, аби ось-буття відкрило, пізнало самого себе і відкрило буття – для філософії. Інакше кажучи, лише така "деструктивна" герменевтика може створити умови для того, щоб у феноменологічний спосіб зробити видимими буття й ось-буття. Саме в цьому зв'язку згадуваний Ж. Ґронден наголошує, що справжній метод герменевтичної феноменології є "деструкція, яка мовчки усуває Гусерлеву редукцію" [4, с. 26]. За своєю суттю, момент деструкції належить до суті герменевтичної феноменології як інтерпретуючого розуміння феноменів.

Зв'язок між феноменологічною редукцією та деструкцією, який супроводжується поняттям конструкції, є знаком того, що для розуміння буття конче потрібна деструкція, тобто усування традиційної поняттєвості у напрямку до її походження. Лише з допомогою деструкції онтологія здатна у феноменологічний спосіб повністю забезпечити справжність своїх понять, відповідно феноменологія як первісна наука повинна рухатись у напрямку до деструкції метафізики, традиційних онтологічних моделей: "Конструкція філософії з необхідністю є деструкцією, тобто здійснюваним в історичному поверненні до традиції усуванням переданого, що не є негацією чи засудженням традиції до мізерності, а, навпаки, її позитивним засвоєнням…" [8, с. 31]. Як доповнює італійський дослідник Ренато Крістін, деструкція у М. Гайдеґера не просто є порожньою негацією, а "єдиноможливим полем засвоєння історії як історії буття", вона, крім того, стає "основою нового початку відношення між ось-буттям та буттям" [3, с. 48].

Саме деструкція, яка істотно порушувала онтологічну "безтурботність" сучасності, не лише намагалася прояснити історію онтології, зважаючи на приховану провідну нитку останньої, вона нарешті прагнула уможливити розуміння буття виходячи з часу. Тобто співвідношення буття і часу впродовж багатьох століть залишалося прихованою темою не лише всієї історії західної онтології, але й історії людства. Тому Гайдеґерова деструкція (яку він згодом у полеміці проти метафізики лише радикалізував) є первинним й одним із найоригінальніших завдань його досліджень.

Водночас, не ставлячи під сумнів оригінальність і радикалізм автора "Буття і часу", потрібно все ж таки пам'ятати, за яких історичних обставин формувався цей проект деструктивної герменевтики: останні роки першого десятиріччя XX століття були епохою, коли не просто виявилась вичерпаність таких шкіл, як неокантіанство чи "філософія життя" (тут маємо на увазі академічну царину), – під питання були поставлені всі надбання західної цивілізації. Цікаво, що, скажімо, в атмосфері кінця XX століття видавалось цілком природним говорити про деконструкцію, а от у пораженській, зловісній атмосфері кінця десятих років того ж століття могло ставитися питання винятково про деструкцію, – настільки радикальними були тодішні умонастрої (хоча за змістом це була радше деконструкція). Зрозуміло, що при цьому не відбувалося нігілістичного заперечення всієї західної філософії –

існувала критика метафізичної лінії цієї філософії. У випадку з М. Гайдеґером онтологія ось-буття невідворотно тягнула за собою деструкцію наявної онтології. Обґрунтування онтології може бути здійснене лише через її само-деструкцію.

Інакше кажучи, традицію мислення треба шанувати, плекати, але не заплющувати очі на її слабкі місця, моменти непослідовності й редукціонізму, позаяк у традиції нагромадилося не тільки багато цінного, плідного, глибокого, але й помилкового, "тенденційного", а часом і просто хибного, того, що насправді суперечить першопочатковій спрямованості мислення (так, у метафізиці дуже довго панувала спрощувана спроба замінювати буття сущим, онтологічне – онтичним). Образно кажучи, не треба стояти перед традицією, як перед іконою, не треба її догматизувати, треба наважуватися чесно вказувати на її "відхилення".

ДЕСТРУКЦІЯ МЕТАФІЗИЧНОГО РОЗУМІННЯ ЧАСУ

Вище вже зазначено: замість впровадженої Е. Гусерлем трансцендентальної редукції М. Гайдеґер запропонував метод герменевтичної деструкції. Досить ґрунтовно експлікація дедукції здійснюється в шостому параграфі "Буття і часу".

Наголошуючи на тому, що визначальним для ось-буття є його минуле, М. Гайдеґер намагається спрямувати феноменологічний погляд на традицію. І от за дуже проникливого погляду з'ясовується: те в традиції, що вона передає, нерідко приховується. Створюються самоочевидності, самозрозумілості, які настільки усталюються, що суттєво утруднюється доступ до вихідних позицій, традиція "затуляє підступ до вихідних джерел" [10, с. 21]. Нагромаджене традицією заважає побачити витоки, тобто найголовніше, унеможливлює "позитивне повернення до минулого в сенсі його продуктивного засвоєння" [10, с. 21]. Отож, пробивання до витоків стає можливим лише з допомогою деструкції традиції. Зокрема, це стосується деструкції історії онтології, і не самої собою історії онтології, а в її зв'язку із темпоральною проблематикою. Тобто йдеться про нагромаджені помилки, які були породжені небажанням корелювати між собою буття і час, онтологічне і темпоральне: в історії західної метафізики буття просто не вводили у часовий простір, питання про буття не розглядали в горизонті часу. Відповідно деструкція бачить своїм завданням інтерпретацію засад античної онтології у світлі проблематики часу.

Утім, на думку М. Гайдеґера, існувало і хибне витлумачення буття і часу кожного з них самого собою. Так, середньовіччя сприймало грецькі концепції буття догматично, внаслідок чого грецька онтологія стала жорстким навчальним реквізитом, а згодом грецька онтологія – через Суареса – перейшла в "метафізику" і трансцендентальну філософію Нового часу" [10, с. 22]. Так, філософ зауважує, що в середньовіччі буттєвий сенс ens розуміють у значенні вищого буття Бога – як ens creatum та ens infinitum, тоді як в античності буття пов'язували зі сотвореністю "в сенсі виготовлюваності чогось" [10, с. 24]. Тобто в середньовіччі насправді відбулось серйозне розмежування з античною онтологією, хоча, на перший погляд, це виглядало зовсім не очевидним. Скажімо, це розмежування добре помітно на прикладі середньовічного тлумачення Аристотеля. За логікою М. Гайдеґера, спотворення античних інтенцій продовжувало відбуватися і в Новий час, позаяк провідні філософи Модерну, особливо Р. Декарт, були більше залежними від середньовічної, ніж античної традиції.

У новочасну епоху почали забувати питання про буття, натомість на передньому плані були суб'єкт, розум, Я, особа, cogito Декарта, причому людину перестали сприймати у її

стосунку до буття, тобто Картезій упустив буттєве питання [див.: 10, с. 22]. Звісно, заради досягнення прозорості історії буттєвого питання, задля пробивання до вихідного досвіду античної онтології необхідно було розхитати цю закостенілу традицію.

Своєю чергою, деструкції потребувало розвинене від античності до XX століття тлумачення проблеми часу. М. Гайдеґер зазначає, що всі спроби розробки темпоральної проблематики у західній метафізиці (і в Августина, і в І. Канта, і в А. Берґсона) тією чи іншою мірою зобов'язані тому у своїй суті редукціоністському підходу, який у своїй "Фізиці" запропонував Аристотель, звівши час до модусу теперішнього (йдеться про контекст поняття ousia, яке латиною переклали як substantia – те, що наявне в теперішньому і що виражає пріоритетність теперішнього стосовно минулого і майбутнього) "Суще в його бутті схоплюється як "перебування", тобто воно розуміється зважаючи на один певний модус часу – "теперішнє"" [10, с. 25] (до речі, один із найчастіше обговорюваних на сьогодні Гайдеґером концептів – його знамените неологічне поняття das Man пов'язане якраз із прагненням вказати на неавтентичне існування, яке породжується редукуванням часовості до модусу теперішнього).

ДЕСТРУКЦІЯ Й АВТЕНТИЧНІСТЬ

Тому необхідно мати на увазі, що тематика історичної деструкції вказує, серед іншого, і на екзистенційні концепти первинності, справжності, автентичності. Деструкція не є теоретично-об'єктивуючим методом, який з усією педантичністю й відстороненістю використовують заради гносеологічних цілей, а способом саморозуміння ось-буття. Як щось екзистенціальне деструкція стосується "фактичного життєвого досвіду і самого життєсвіту в їхній історичній конкретності…" [8, с. 180]. Методичну необхідність деструкції М. Гайдеґер пояснює належністю фактичного життєвого досвіду як такого до філософії, відповідно будь-яке філософське поняття має бути закоріненим у цьому досвіді, бути відповідним щодо нього, а не визначатися лише аргументативною когерентністю тієї чи тієї теорії. Той, хто мислить, у принципі не здатен зайняти цілковито об'єктивну позицію стосовно того, про що він мислить, від змісту відрефлектовуваного він не може абстрагуватися цілком і повністю.

У підсумку, неминучим є вихід на тезу про зв'язок деструкції й автентичності [див.: 1, с. 171] принаймні у тому герменевтичному розумінні феноменології, який запропонував М. Гайдеґер і який протистоїть тенденціям оречевлення, опредмечення індивіда, неврахування чинника його свободи. Власне, герменевтика завжди виходила з історичності людини і її розуміння, покладала серйозну вагу на те, що людина, будучи істотою обмеженою, водночас постійно перебуває у становленні, розвитку, невпинно відкривається для щоразу нових можливостей. При цьому й саму філософію треба сприймати як автентичний спосіб буття, тобто вона повинна – через деструкцію – допомагати розчистити підходи, подолати перешкоди для досягнення людиною автентичного існування.

Автентичність, на яку спрямовується деструкція, необхідно розуміти як філософський спосіб існування. Герменевтична феноменологія, прояснюючи справу самоздійснення ось-буття, звертає увагу не стільки на теоретичне обґрунтування, скільки на зв'язок самоздійснення з автентичним філософуванням. У межах такого розуміння чинник способу життя стає визначальним. Отже, деструкція повинна вести до фактичного життєвого досвіду як конституюючого елементу філософії.

ВИСНОВОК

На базі аналізу філософії "раннього" Гайдеґера, а також відповідної коментаторської літератури, було обґрунтовано положення про те, що ключовим елементом феноменологічного методу в тому випадку, якщо феноменологію тлумачити в екзистенціально-герменевтичному вимірі, стає деструкція; було виявлено, що з допомогою цього методу М. Гайдеґер переоцінив західну онтологію і водночас трансформував класичний проект феноменології; нарешті, було показано, наскільки метод деструкції виявив свій евристичний потенціал у сенсі плідності герменевтичного мислення для розв'язання як екзистенціальної, так і темпоральної проблематики – крім того, було виявлено роль деструкції у становленні автентичного існування та філософування.

Список використаної літератури

1. *Bösch M.* Destruktion und Authentizität. Die Selbstdestruktivität der Fundamentalontologie Martin Heideggers // Philosophisches Jahrbuch. 113.Jahrgang / 1. 2006. S.169–176.
2. *Figal G.* Heidegger zur Einführung Hamburg: Junius, 1992.
3. *Cristin R.* Phänomenologische Ontologie. Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl (1916-1928) // Heidegger-Jahrbuch 6. Heidegger und Husserl –Freiburg. München: Karl Alber, 2012. S.43–68.
4. *Grondin J.* Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion // Rentsch Th. (Hg.) Heidegger Sein und Zeit. Berlin: Akademie Verlag 2000. S.1–27.
5. *Heidegger M.* Gesamtausgabe Bd.20.Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs hg. v. P. Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.
6. *Heidegger M.* Gesamtausgabe Bd.24. Die Grundprobleme der Phänomenologie, hg. v. F.W. v.Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
7. *Heidegger M.* Gesamtausgabe Bd.58, Grundprobleme der Phänomenologie, hg. v. H.H.Gander. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
8. *Heidegger M.* Gesamtausgabe Bd.59, Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, hg. v. C.Strube. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
9. *Heidegger M.* Gesamtausgabe Bd.63. Ontologie. Hermeneutik der Faktizität, hg. v. K. Brckner-Oltmanns. Frankfurt am Main, 1995.
10. *Heidegger M.* Sein und Zeit. 16.Auflage - Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.
11. *Luckner A.* Martin Heidegger: "Sein und Zeit". Ein einführender Kommentar. 2., korr. Auflage. Paderborn: Ferdinand Schningh, 2001.
12. *Pöggeler O.* Martin Heidegger. Die Philosophie und die Problematik der Interpretation // Grosse Philosophen. Mit einer Einleitung von Andreas Graeser. Darmstadt: Primus Verlag, 2001. S. 744–762.

Стаття надійшла до редколегії 27.06.2012
Прийнята до друку 28.08.2012

DESTRUCTION AS A METHOD OF THE HERMENEUTICAL PHENOMENOLOGY OF MARTIN HEIDEGGER

Andriy Dakhniy

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: a-dakhniy@ukr.net

A genesis, place, and role of the concept of destruction as a key method of the hermeneutical phenomenology is investigated in the article, "destructive" nature of hermeneutics is underlined with the help of Martin Heidegger's early writings. As an example of the application of the method of destruction the most relevant (for Heidegger) problem of time is analysed. A value of the method of destruction for becoming of authentic existence is also indicated.

Key words: hermeneutical phenomenology, destruction, construction, reduction, method, authenticity, time, tradition.

ДЕСТРУКЦИЯ КАК МЕТОД ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА

Андрей Дахний

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: a-dakhniy@ukr.net

В статье на материале философии раннего М. Хайдеггера исследуются генезис, место и роль понятия деструкции как ключевого метода герменевтической феноменологии, подчеркивается "деструктивная" природа герменевтики. В качестве примера применения метода деструкции анализируется интенсивно исследуемая М. Хайдеггером проблема времени. Делается указание и на значение метода деструкции для становления аутентичного существования.

Ключевые слова: герменевтическая феноменология, деструкция, конструкция, редукция, метод, аутентичность, время, традиция.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 38–44
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 38–44

УДК 1(091): 340.12

ФІЛОСОФІЯ ПРАВА В КОНТЕКСТІ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ОСВІТИ

Марія Альчук

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: al_chuk@bigmir.net

Розглянуто важливість викладання філософії права для студентів філософських та юридичних факультетів. Висвітлено головні підходи до розкриття суті права та становлення предмета науки з античних часів і до наших днів. Зазначено необхідність дослідження праць філософів і правознавців кінця XIX – початку XX ст. та сучасних науковців, які розробили основні поняття, підходи до вивчення філософсько-правових проблем. Виокремлено історію української філософії права, її представників та головні проблеми дослідження кінця XIX – початку XX ст. Наголошено на значущості подальшого вивчення та перспективність досліджень наукового доробку Б. Кістяківського, Є. Спекторського, Ф. Тарановського, А. Фатєєва, К. Яроша, які заклали підвалини української історії філософії права.

Ключові слова: історія філософії права, українська філософія права, історико-філософський підхід, предмет, проблеми, суть права.

ВСТУП

У дев'яностих роках XX століття з проголошенням незалежності української держави запроваджують навчальні курси з філософії права у вищих навчальних закладах. В. Бабкін, А. Баумейстер, В. Бачинін, В. Бігун, О. Бандура, М. Братасюк, О. Грищук, Д. Гудима, М. Дамірлі, Л. Депенчук, К. Жоль, А. Козловський, М. Костицький, В. Кузнєцов, Ю. Лобода, С. Максимов, Л. Петрова, П. Рабінович, С. Сливка, В. Шкода досліджують історію філософсько-правової думки в Україні, філософсько-правову методологію, онтологію права, гносеологію права, аксіологію права, філософію прав людини. У монографіях, дисертаціях, енциклопедіях, наукових статтях, навчальних посібниках розкривають історію філософії права, методологію і предмет науки, співвіднесення філософії права і теорії права, актуальні філософсько-правові проблеми.

На сьогодні досить вагомим є викладання філософії права в Україні. Філософія права не ставить за мету вирішувати конкретні проблеми юриспруденції, а лише допомагає дослідникам – філософам чи юристам – чіткіше усвідомити власну позицію, впорядкувати знання, по-новому подивитись на свій предмет. Зокрема, фундаментальні проблеми правознавства вирішуються чи принаймні обґрунтовуються саме на філософському рівні. У цьому полягає складність такого феномену, як право, і така особливість визначає фундаментальну роль філософії права в системі правознавства як загальнометодологічної дисципліни.

© Альчук М., 2012

Мета статті – висвітлити історико-філософський підхід у дослідженні філософсько-правових проблем, в основу якого покладено філософський підхід до аналізу суті права.

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ПІДХІД

Науковці виокремлюють два важливі підходи в обґрунтуванні науки філософії права – історичний та сучасний. Історичний підхід ґрунтується на тому, що ці проблеми завжди хвилювали людство протягом усього його існування. Філософія права – стародавня наука, яка має багату історію. Філософсько-правові погляди характерні для філософів Давньої Індії та Давнього Китаю.

Епоха античності характеризується філософсько-правовими вченнями грецьких і римських мислителів. Відомо, що Гомер (кінець II тис. до н. е.) використовував поняття "справедливість" (діке), "правда", "звичай", "звичаєве право" (теміс), "закон" (номос). Гесіод (VII ст. до н. е.) стверджував єдність справедливості й закону. У досократівський період проблеми моралі та права грецькі мислителі змішували і розкривали через логос, космос, долю. Крилаті вислови "семи мудреців" – Солона, Біанта, Клеобула, Хілона, Періандра, Піттака, Фалеса (VI ст. до н. е.) – доводили важливість взаємозв'язку справедливості та права. Геракліт (530–470 р. до н. е.) вважав, що Логос допомагає людині дотримуватись міри і справедливості, які відкривають шлях до космічної гармонії. Він започаткував природно-правову концепцію, що Логос є всезагальним законом природи. У школі софістів відбулося виокремлення людини із природного світу. За Протагором (484–411 до н. е.), "людина – міра всіх речей": із позиції договору між людьми встановлюються правопорядок і закони. Антифонт, Горгій, Гіпій розрізняли "неписану справедливість" і "писаний закон", надаючи перевагу природі (фюзис), а не закону (номос). Проголошена софістами відносність усього поширювалася на всі підвалини класичного давньогрецького суспільства, демонструвала умовність державних законів, правових норм і моральних оцінок.

Вчення Сократа (469–399 р. до н. е.) ґрунтується на переконанні, що зло походить від незнання і що головне завдання мудреця зводиться до встановлення шляхом діалогу справжніх добра і справедливості. Отже, знання добра та справедливості стає джерелом доброчинної діяльності кожної людини.

Проблеми справедливості досліджено у творах класиків античної філософії – Платона (427–347 до н. е.) й Аристотеля (384–322 до н. е.). Уже в діалозі "Держава" Платона філософсько-правовий дискурс справедливості простежуємо в контексті його метафізичного вчення про дві реальності – два світи (видимий і невидимий), а також і у вченні про благо – як умову пізнання соціальних процесів. За Платоном, досконалою є лише та держава, яка прямує до блага і справедливості. Він виділяв три чесноти – мудрість, мужність і розсудливість, єдність яких дає вищу чесноту – справедливість, що веде до блага держави. У діалозі "Закони" філософ розкрив особливість ідеальної держави: закони мають повністю регулювати життя громадян (від народження і до смерті). Отже, вся життєдіяльність громадян нормується, а закони мають захистити суспільство від руйнівних впливів, бо вони несуть лише благо для всіх.

Аристотель, учень Платона, не лише розвинув погляди вчителя на державу як важливий засіб забезпечення благополучного суспільного життя, а й збагатив світовий досвід ученням про два види справедливості: урівнювану (як арифметична рівність та співмірність злочину і покарання) та розподільчу справедливість (як соціальна рівність – геометрична

рівність і співмірність частин суспільного багатства). Суспільна природа людини узгоджується з державою, адже без чесноти та розсудливості вони не зможуть діяти правильно. "Мужність, справедливість і розсудливість мають у державі те саме значення і той самий вигляд, які вони мають у кожній людині, й лише за наявності цих якостей людина вважається справедливою, розсудливою та скромною" [2, с. 181]. Раціональні характеристики людини поширюються на суспільство, стають основою його впорядкування, втілюються у державі як "спілкуванні вільних людей". Аристотель розглядав право, закон і політику як засоби здійснення розумної діяльності, тобто такої, яку досягають засвоєнням знань і досвіду попередніх поколінь та дотриманням традицій. Він розділяв право на природне (незмінне) та умовне (волевстановлене), зафіксоване у звичаях і нормах. Учення філософа значно вплинуло на становлення європейської морально-правової думки.

Цицерон (106–43 до н. е.) ґрунтовно розробив учення про право і закон із позиції природного права у своїх працях "Про закони", "Про державу". За своєю природою, людина прагне справедливості, тому творити справедливий суспільний порядок є природним правом. Він сформулював важливий правовий принцип – право, встановлене законом, однакове для всіх. Отже, природне право – вищий Закон, який вічний і виникає раніше за писаний закон. Держава – це загальний правопорядок, що, за своєю природою, втілює справедливість і право. Можна підсумувати, що в епоху античності закладено важливі філософсько-правові засади: ідею природного права; ідею правової рівності; правову концепцію права; виокремлення ідеального права; поділ на природне і позитивне право; політичне право – природне й умовне; писане право – публічне і приватне.

Історико-філософський аналіз правових поглядів філософів дає підстави стверджувати, що у творчості майже всіх видатних філософів проблеми історії філософії права посідають вагоме місце. Це притаманно філософам періоду середньовіччя – Ав. Блаженному, Т. Аквінському. Філософи у своїх працях розкривали предмет філософії права, ідеї природного і позитивного права, справедливість, свободу, права людини.

У XVI–XVIII століттях – період Нового часу і Просвітництва – в Європі відбувався інтенсивний розвиток філософсько-правової думки. Г. Гроцій (1583–1645), Ю. Ліпсій (1547–1605), Т. Гобс (1588–1679), С. Пуфендорф (1632–1694) досліджували філософсько-правові проблеми. Так, у період Нового часу виникає новий напрям – школа природного права. Започаткував школу Г. Гроцій – голландський політик, дипломат і юрист. Він розкрив закони природного права, які є вічними, бо беруть початок у розумній природі людини. У праці "Про право війни і миру" Г. Гроцій розробив концепцію суспільного договору, а в основу права поклав справедливість, яка мала потребу діяти згідно зі совістю, суспільною думкою та благоволінням Бога. Вагомими для розвитку філософії права є концепції англійських філософів – Т. Гобса, Дж Лока. За Т. Гобсом, важливим є природний закон (lex natturalis), який виходить із природного права (jus naturale) – свободи людини робити все, що має доповнюватись обов'язком. Дж. Лок (1632–1704) зробив вагомий внесок у розвиток політичної доктрини лібералізму. Природний стан суспільства – це рівність і свобода (а не свавілля), в якому права громадян і влади узгоджені та взаємні. Важливою є ідея про поділ влади на законодавчу, виконавчу і федеративну для впорядкування суспільства, яку розкрито у праці "Два трактати про правління".

І. Кант (1724–1804) започаткував погляд на людину як на самодостатній і самодетермінований чинник світу, а також вплинув на становлення загальних поглядів на право і

державу послідовників (кантіанців і неокантіанців) та сучасних постмодерних теоретичних концепцій. У його філософській концепції найбільшу увагу зосереджено на гуманістичному розумінні людини і природного права. Філософ стверджував, що визначення поняття і предмета права є складним, адже воно належить до філософських понять, в основу якого покладено принцип свободи. "Право – це сукупність умов, за яких сваволя однієї (особи) сумісна зі сваволею другої з позиції всезагального закону свободи" [4, с. 139]. Ю. Кушаков наголошує на важливості філософсько-правового вчення І. Канта, яке недостатньо досліджене, розвинуте й оцінене в українській філософії та юриспруденції. Можливо, вплинула недостатньо аргументована критика філософсько-правових поглядів І. Канта німецькими філософами – Ґ. Геґелем і А. Шопенгауером. Та "саме у Канта ми знаходимо цілісне філософсько-правове вчення, яке найбільш повно концептуалізувало правові ідеали майбутньої ліберальної цивілізації і яке може ще й сьогодні докорінно змінити бачення права, його сенс і призначення в житті людей" [6, с. 96]. Такі суттєві характеристики права, як справедливість, свобода, рівність, права і гідність людини та інші, є водночас найважливішими філософськими проблемами. Отже, право як сфера людської діяльності тісно пов'язане з філософією.

Від XIX століття проблеми науки про право вчені розглядають як філософію права. В історії філософсько-правової думки існували різні підходи до визначення філософії права та її предмета. Так, наприклад, Ґ. Геґель (1770–1831) вважав її філософською наукою про право, предметом якої є "ідея права, поняття права і його здійснення" [3, с. 17]. Проблеми філософії права системно досліджувалися і стали самостійною філософською сферою у працях Ґ. Геґеля. Він у 1820 р. видав свою знамениту працю "Основи філософії права", значущість якої збереглась дотепер. Праця вагома також тому, що становить собою синтез філософських і політико-правових досліджень у XIX ст. Філософ розглядав державу як найрозвинутішу дійсність свободи. У класичній філософії права, вершину якої становить учення Ґ. Геґеля, ідею права розуміють як свободу. Система права – це царство реалізованої свободи. У системі Ґ. Геґеля філософія права – не просто частина одного з фундаментальних розділів філософії, по суті, вона охоплює всю соціально-філософську проблематику. До цієї праці звертаються і сучасні філософи, і політологи, і правознавці, і соціологи, оскільки вона актуальна для розв'язання важливих проблем у розбудові правової держави.

ІСТОРІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА

Важливо висвітлити становлення історії української філософії права та головні завдання основних періодів, внесок професорів Києво-Могилянської академії, київської духовної академічної філософії, університетів Св. Володимира у Києві, Харківського, Новоросійського (Одеського), Львівського, а також правознавців С. Дністрянського, Б. Кістяківського, О. Огоновського, Є. Спекторського, В. Старосольського, Ф. Тарановського, А. Фатєєва, П. Юркевича, К. Яроша.

Теоретичною основою дослідження також є праці філософів і правознавців кінця XIX – початку XX ст. та сучасних науковців, які розробили основні поняття, підходи до вивчення філософсько-правових проблем. Значущість вивчення історико-філософської спадщини українських філософів права зумовлена необхідністю концептуального осмислення проблем філософії права, розвитку сучасного правознавства. Наукові доробки аналізують важливі аспекти методології пізнання і дослідження філософії права.

Творчий доробок і значимість особи Б. Кістяківського у контексті західноєвропейської культури розглядає Н. Поліщук. Вона звертає увагу на те, що період творчості філософа потрібно вивчати у контексті "локального інтелектуального наративу" [8, с. 277]. Так, період кінця XIX – початку XX століть характеризується розмаїттям західноєвропейського мислення, яке притаманне Б. Кістяківському та виокремлює його інтелектуальні надбання і значущість у розвитку української національної культури.

У листах до Б. Кістяківського Ф. Тарановський зазначав важливість видання його ґрунтовної праці для правової науки та як цінного джерела для написання підручників, у викладацькій діяльності. Вчений згадував, що Б. Кістяківський друкував книгу "Науку про право. Методологічний вступ до філософії права". Також Є. Спекторський, А. Фатєєв відзначали необхідність відродження видання журналу "Юридическій Вестникь" Б. Кістяківським, який виділявся "цінним даром – "духом" праворозуміння і відчуттям права – як живої, животворящої та творчої сили" [5, П. 97]. На думку Ф. Тарановського, його наукові дослідження характеризуються достовірністю, об'єктивністю та гносеологічним і методологічним плюралізмом.

Філософсько-правова концепція Б. Кістяківського зацікавлює не лише в історичному значенні, але й у становленні сучасної української філософії права. С. Максимов зазначає, що "філософсько-правові ідеї Б. Кістяківського мають не лише історичний інтерес, але й фундаментальне значення для формування сучасної національної філософії права" [7, с. 126].

У 2002 році заснована громадська організація "Всеукраїнська асоціація філософії права і соціальної філософії". Мета діяльності асоціації – формувати засади правничих і соціальних наук, що ґрунтуються на ідеях верховенства права, демократії та прав людини. Українська асоціація ввійшла на правах національної секції до Міжнародної асоціації філософії права та соціальної філософії (IVR). Із 2003 року видається міжнародний теоретичний журнал "Проблеми філософії права". На сторінках часопису відбувається дискусія між філософами і правниками щодо співвідношення філософії права та загальної теорії держави і права, філософсько-правової методології, дуалізму природного та позитивного права, протиставлення права і закону. У Львові з 2005 року відбувається щорічний всеукраїнський круглий стіл "Антропологія права: філософський та юридичний виміри (стан, проблеми, перспективи)". Уже відбулося сім засідань, в яких взяли участь учені-фахівці у сфері філософії права, правознавці, юристи-практики (їхні статті опубліковано в наукових збірниках). На юридичному факультеті створено Лабораторію дослідження теоретичних проблем прав людини та кафедру теорії та філософії права, завдяки яким уже традиційно обговорюють та вирішують питання антропології права, прав людини. Львівський університет започаткував антрополого-правові дослідження в Україні. Можна стверджувати, що у Львові створено філософсько-правову школу з антропології права.

ВИСНОВКИ

Викладання філософії права важливе для студентів філософського та юридичного факультетів. Цілком очевидно, що вміння усвідомити гуманістичний зміст своєї діяльності, по-філософськи обґрунтувати власну теоретичну позицію й ухвалити практичне рішення є ознакою високого професіоналізму і громадянської позиції майбутніх фахівців. Таке обґрунтування, особливо у сфері практичних рішень, не завжди усвідомлюють, однак воно

значною мірою визначається домінуючими настановами світогляду особи, на формування якої повинна впливати філософія права. Спроби вирішувати фундаментальні теоретичні проблеми юриспруденції без філософського обґрунтування призводять, зазвичай, до релятивізму чи догматизації.

Список використаної літератури

1. *Альчук М.* Філософія права Богдана Кістяківського: монографія. Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010.
2. *Аристотель.* Політика. К.: Основи, 2000.
3. *Гегель Г.* Основи філософії права, або природне право і державознавство. К.: Юніверс, 2000.
4. *Кант И.* Метафизика нравов в двух частях (1797) // Сочинения в 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 107–304.
5. *Кистяковский Богдан Александрович*. Государственный Исторический Музей (ГИМ) (Москва), ф. 108, 7 ед. хр., 1822–1915.
6. *Кушаков Ю.* Філософія права І. Канта та сучасність // Філософська думка, 2005. №1. С. 94–122.
7. *Максимов С.* Кістяківський – видатний український філософ права // Вісник Академії правових наук України, 1997. № 1. С. 126–136.
8. *Поліщук Н.* Плюралістична методологія Б. Кістяківського у контексті західноєвропейської інтелектуальної культури початку XX ст. Виміри людського буття: логіка, методологія, семіотика культури // Філософські діалоги. К., 2009. Вип. 1. С. 276–288.

Стаття надійшла до редколегії 5.09.2011
Прийнята до друку 25.01.2012

PHILOSOPHY OF LAW IN THE CONTEXT OF THE UNIVERSITY EDUCATION

Mariya Alchuk

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: al_chuk@bigmir.net

The article considers the importance of teaching the philosophy of law for students of philosophy and law schools. The major approaches to the disclosure of the nature of law and becoming the subject of science from ancient times to the present days are highlighted. The need to study the works of philosophers and lawyers of the late XIX-th - early XX-th cc. and of the modern scientists who developed the basic concepts and approaches to the study of philosophical and legal problems are pointed out. A history of the Ukrainian philosophy of law, its representatives and major research problems of the late XIX-th – early XX-th cc. are picked out. An impor-

tance of further study and research perspectives of the scientific heritage of B. Kistyakivskyi, E. Spektorskyi, F. Taranovskyi, A. Fateyev, K. Yarosh, who laid the foundations of the Ukrainian history philosophy of law are marked.

Key words: history of philosophy of law, Ukrainian philosophy of law, the historical and philosophical approach, the subject, the problems, the essence of law.

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА В КОНТЕКСТЕ УНИВЕРСИТЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Мария Альчук

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: al_chuk@bigmir.net

Рассмотрено важность преподавания философии права для студентов философских и юридических факультетов. Освещены основные подходы к раскрытию сущности права и становления предмета науки с античных времен и до наших дней. Указана необходимость исследования трудов философов и правоведов конца XIX – начала XX вв. и современных ученых, которые разработали основные понятия, подходы к изучению философско-правовых проблем. Выделены история украинской философии права, ее представители и главные проблемы исследования конца XIX – начала XX вв. Отмечена значимость дальнейшего изучения и перспективность исследований научного наследия Б. Кистяковского, Е. Спекторского, Ф. Тарановского, А. Фатеева, К. Ярош, которые заложили основы украинской истории философии права.

Ключевые слова: история философии права, украинская философия права, историко-философский подход, предмет, проблемы, сущность права.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 45–51
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 45–51

УДК 140.8 / 000.141

ПОШУК НОВОЇ ОНТОЛОГІЧНОЇ ВКОРІНЕНОСТІ ЛЮДИНИ У БУТТІ ЯК СЕНС ЖИТТЯ

Лідія Сафонік

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000,Україна,
e-mail: lidijasaf@hotmail

Акцентовано увагу на тому, що перша половина XX сторіччя – це час глибокої кризи людського буття, що спонукало до розгортання питання сенсу життя людини. Систему соціокультурних практик щодо питання сенсу життя розглянуто за допомогою з'ясування значення та вагомості різноманітних понять та ідей. Наголошено, що у XX ст. буття людини, як з'ясувалося, позбавлене смислу та раціональних причин. Підкреслено, що людина залишається наодинці зі світом абсурду. Звернено увагу на те, що людина змушена шукати нових способів укоріненості у бутті як сенсу життя. Доведено, що філософи середини XX ст. вибудували нову онтологію людського буття, яка лежить в основі творення людиною сенсу її власного існування.

Ключові слова: людина, сенс життя, смисл буття, укоріненість, онтологія, сенсожиттєві орієнтири.

Упевнено можна сказати, що історія класичної європейської філософії – це історія оптимізму, впевненості в своїх силах та віри в можливості людського розуму. Раціоналізація основ суспільного та індивідуального життя вселяла віру в людину та людство в цілому і була онтологічною засадою впевненості людини у сенсі її життя, наповненості смислом її буттєвих основ.

Буттєве вкорінення людини проаналізовано в контексті проблем творчості і свободи (І. Бичко, П. Гайденко, А. Карась, В. Мельник, Л. Рижак, П. Рікер), діяльності (К. Абульханова-Славська, Г. Батіщев, О. Леонтьєв, В. Табачковський, О. Яценко), відповідальності та людського спілкування (М. Бахтін, М. Бубер, К.-О. Апель, Ю. Габермас), осмислення феномена особистості та індивідуальності (Е. Іллєнков, С. Кримський, Х. Ортега-і-Ґасет, Е. Фром), укорінення в культурі (А. Гелен, М. Шелер, А. Плеснер, Т. Цимбал, Л. Сафонік). Найперше концепцію вкорінення створила французька дослідниця Сімона Вейль, але вона обмежувалось лише пошуками подолання соціально-політичного знекорінення.

Мета статті – показати, що філософія XX сторіччя є відповіддю на завдання, яке полягає в потребі пошуку нової онтологічної вкоріненості людини у бутті як сенсу життя. У статті наголошено, що світ у цілому рухається від песимізму до активної форми нігілізму, і саме ці форми душевного переживання визначають особливість буття людини кінця XIX–XX ст.

© Сафонік Л., 2012

Зазначимо, що одним із найперших філософів, який проголосив втрату смислу буття і смерть Бога, є Ф. Ніцше. Цей філософ був одним із перших провісників нігілізму та вказав на занепад волі до влади, яка перетворилася на волю до небуття, оскільки людина поборювала і захищала найслабші й найхворобливіші форми життя. А отже, нігілізм – це відмова від ствердження життя і цінності творіння. Ф. Ніцше дає змогу людині реалізувати сенс свого життя тільки за умови свобідного й абсолютного утвердження всього того, що в ній є, зокрема волі до влади та всіх бажань. У насолодах, отриманих від життя, утверджується саме життя, і в такому возвеличенні людського існування утверджується його сенс. Він закликає до активності людини у її нігілізмі та проголошує: "Жадання приносить волю, бо жадати означає творити, – цього я навчаю. І ви повинні вчитися заради творіння" [5, с. 205] Філософ заперечує гординю людини, оскільки вона має розуміти, що "навіть у найкращому є трохи огидного, і навіть найкраща людина є тим, що слід подолати" [5, с. 203]. Отже, настав час, коли людина має взяти відповідальність за себе та своє життя, а не сподіватися на ідеали, які можуть стати прописними правилами та сенсом її життя, людина сама має визначати мету свого життя. Ф. Ніцше устами Заратустри проголошує: "Я хочу навчити людей сенсу буття. Той сенс – надлюдина – блискавка з темної хмари людства" [5, с. 19]. Мислитель розуміє всю безвихідь людини початку XX сторіччя, але водночас його філософська візія – це радість відкритості буття людини, це можливість стати творцем свого майбуття, це веселість у самому серці розпачу і безнадії. Саме тому він вибирає нігілізм, але активний, пошуковий, націлений у майбутнє.

Ж. Рюс зауважує, що нігілізм виникає " …в своїх явних і прихованих формах, в самому осередді тієї метафізичної думки, яка створила легенди про Буття, про Сутність і про всі "потойбічні світи" (ідеї Сократа, Платона, Канта), але також і в лоні юдео-християнського світогляду, це такий собі момент злопам'яті, нечистої совісті, провинної душі й того аскетичного ідеалу, який, зневажаючи діяльне життя, проповідує життя спотворене" [7, с. 238]. Зазначимо, що всю історію філософії можна уявити як розвиток у напрямку зміни "закритих" мисленнєвих систем "відкритими". Трансформація "закритих" філософських систем у "відкриті" завжди супроводжується нігілістичними настроями та песимістичними переживаннями, оскільки руйнуються звичні людині уявлення про світ, своє місце цьому світі та призначення людини у Всесвіті [11]. Отже, філософська думка А. Шопенгауера та Ф. Ніцше стали відповіддю на виклики сучасності. Ф. Ніцше змальовує нам численні стадії, етапи форм нігілізму та показує їх в образах. Дж. Ваттімо у праці "Похвала розслабленій думці", звертаючись до нігілізму Ф. Ніцше, пише: "Активний нігілізм, у моєму розумінні, є, отже, тією силою, яка допомагає жити у світі, де більше немає основ ані в плані метафізики, ані в плані політичних авторитетів" [Цит. за: 7, с. 235]. Так, коли більше немає метафізичних основ сенсу життя людини, відкриваються нові сенсожиттєві орієнтири. К. Крокет, аналізуючи творчий спадок Дж. Ваттімо, наголошує: "У своїй праці "Кінець модерності" Дж. Ваттімо твердить, що діагноз Ніцше, поставлений європейському нігілізмові, означає, що найвищі оцінки знецінюють себе і що жодна найвища або головна оцінка не може посісти їхнього місця [2, с. 56–57]. Саме розгляд нігілізму приводить Дж. Ваттімо до концепції слабкої онтології, або слабкої думки (pensiero debole), яка є "фундаментальним ослабленням буття, коли буття не існує, проте трапляється" [2, с. 57]. Неправильно утверджувати, що людство впродовж розвитку своєї історії ніколи не зазнавало смутку, відчаю, відчуття власної неповноцінності, які є супутниками людського життя. М. Бубер надзвичайно проникливо описує

внутрішнє розщеплення античного світу, відчуття людиною середньовіччя розіп'ятості між двома світами горнім і дольнім, закинутості людини у Всесвіті, яке підсилили відкриття Д. Бруно і Ґ. Ґалілея. Одним із філософів, який відчув, що людина є піщинкою у Всесвіті й лише думка возвеличує її над безкрайніми просторами світу, є Б. Паскаль. Звісно, людина зустрічалася з феноменом песимізму, як найпершої форми нігілізму, але такого глибокого нігілізму і розчарування, які домінують в осередді багатьох метаморфоз та тенденцій XIX ст., а отже, і XX ст. також, людина ще не зазнавала.

Як наслідок, на запит такої життєвої ситуації Ж.-П. Сартр зазначає, що людина визначає себе своїм проектом. Він наголошує, що вкорінитися у бутті людина може лише через постійне творення себе через працю і діяльну практику, що становить нашу власну структуру. Екзистенція – це постійна неврівноваженість, відірваність від себе, а не спокійна субстанція. Оскільки цей порив до об'єктивації набирає різних форм у різних індивідів, оскільки він викидає нас на поле можливостей, з яких ми реалізуємо лише деякі, виключаючи інші, то ми називаємо його також вибором або свободою. Людина – це істота значуща, вона є трансценденцією і вибором [9, с. 185]. У праці "Буття і Ніщо" Ж.-П. Сартр у чітко артикульованій формі заявляє, що іманентною властивістю свободи є відмова від будь-якої трансцендентної норми, а сенс життя людини у творінні та діяльності. Автор розвиває філософію "праці", головним гаслом якої є "Бути – це діяти" [8]. Мислитель роздумує над тим, що філософія трансценденції ставить людину віч-на-віч із загрозами, адже ще М. Гайдеґер наголошував, що буття людини у світі – це буття-до-смерті. "Зрозумійте це "буття-в" як рух. Бути – це вибухати у світі, це залишати один із куточків небуття у світі та в свідомості, щоб раптово вибухнути-свідомістю-у-світі… Як тільки свідомість спробує оговтатися, ототожнити себе сама із собою, в теплі, із зачиненими віконницями, вона самознищується. Цю необхідність для свідомості існувати як свідомість іншої речі, аніж вона сама, Гусерль називає "інтенціональністю", – пояснює нам Ж.-П. Сартр [10, с. 32–33]. Як бачимо, згідно з екзистенціалізмом, перед людиною відкривається поле можливостей і від людини залежить те, наскільки вона зможе їх реалізувати або принаймні деякі з них. Людина більше не має поводиря у світі у вигляді поставленої загальної мети, заданої сутності, крім її екзистенції; вона сама шукає способи вкоріненості у бутті, оскільки приходить у світ знекоріненою. Свобода вибору – це єдине, що має людина.

Своєю чергою, М. Мерло-Понті зазначає, що людина сама творить буття для себе; вона сама визначає, що вона обирає або воліє обрати для себе. Спосіб онтологічної вкоріненості (ancrage) людини у бутті для нього пов'язаний передусім із тілом. Філософ вважає, що тіло насамперед зумовлює наш досвід і позначає неминучість буття у світі. Людина є людиною лише тоді, коли відкривається Буттю, отже, її тіло і плоть виступають ґрунтом укоріненості в середовищі, яке виводить її далеко за межі вузької завершеності. "Плоть – це тріпотлива сукупність речей, задумана як продовження мого тіла. Через плоть тіла, пов'язану з плоттю світу, в тому повному циклі, який безконечно переважає "притаманність в індивідуалізованому просторово-часовому *це"*, філософія влаштовується, – вважає М. Мерло-Понті, – на краю Буття [4, с. 85]. В. Кошелєва тлумачить філософську позицію М. Мерло-Понті так: "Плоть або "дике першобуття" є дійсною трансценденцією, в русі якої виникає і світ, і суб'єктивність …Це буття відкрите, динамічне, процесуальне і є джерелом усіх смислів, можливість значимості кожної речі, оскільки вони – результат розкриття буття, оскільки вони породжені, збагачені та співмірні з ним" [3, с. 180]. Отже, згідно з філософом, сенс

життя людини є результатом розкриття першоначального "дикого першобуття" або плоті. "Дике першобуття" гарантує людині те, що вона може стати всім, оскільки перед нею відкриті обрії смислів. Так, В. Подорога додає до розуміння В. Кошелєвої "дикого першобуття" М. Мерло-Понті те, що сила події і тривалість її дії здійснюються опосередкованими шляхами (не через "душу" чи "свідомість"); "розуміти їх можна як тіло, яке стає плоттю**,** тобто тіло, яке проходить певні етапи перетворення" [6, с. 66].

К. Ясперс акцентує нашу увагу на різних формах краху, які переживає людина – це і нічні переживання, і пограничні ситуації. Людське буття, яке є загадковим, прихованим, неоднозначним, оточене просторами небуття. А. Чанишев у своєму творі "Трактат про небуття" поділяє тривоги К. Ясперса. Мислитель стверджує, що буття втримується на поверхні океану небуття, воно оточує нас з усіх боків, хоча й ховається за спину буття. Смерть, хвороби і випадковості загрожують нашому буттю. Він наголошує на тому, що небуття поглинає кожну мить буття, яка щойно відірвалася від нашого "тепер". Так, наше буття, як і буття кожної речі, затиснене в щілині теперішнього між брилами небуття. Бо що ж таке минуле й майбутнє, як не вияви небуття, – продовжує філософ. – Адже минуле – це те, чого вже немає, а майбутнє – це те, чого ще немає [12]. Аналіз К. Ясперса пограничних ситуацій показує дихотомічність буття людини, її знекоріненість у бутті, адже "онтологічні труднощі криються в самих основах екзистенційного проекту людини" [14, с. 19]. На думку К. Ясперса, людина з необхідністю переживає свою смерть, боротьбу, провину "я неминуче заплутуюсь у сітях провини", і саме ці життєві ситуації називаємо "пограничними ситуаціями". Людина не може їх оминути, переступити, замружити очі або подолати. "Усвідомити їхнє існування та їхню неминучість – означає досягти після здивування та сумніву найглибшого джерела філософії", – зазначає філософ. – Пограничні ситуації – смерть, нещасливий випадок, провина, неможливість розраховувати на світ – відкривають мені мій крах. Що можу вдіяти я перед неминучістю цього абсолютного краху, очевидність якого я не можу, не обдурюючи самого себе, заперечувати?" [14, с. 19–20]. Саме в пограничних ситуаціях людина зустрічається з небуттям і саме "розпач самим тим фактом, що він може виникати у світі, свідчить про існування чогось потойбічного". [14, с. 20 –23].

Як бачимо, життя готує людині багато випробувань, які супроводжуються сумнівами, запитаннями "чому" і "куди" мені скеровувати свій життєвий шлях, як знайти підґрунтя моєї надії на майбуття та укріпитися в полі сенсовості життя. Відповідь можна знайти в одному з розділів праці К. Ясперса "Шлях до мудрості: вступ до філософії", який присвячений аналізу філософського способу життя (одного з найвагоміших типів буття людини). Філософ вказує, що це – спроможність людини розраховувати на свої сили, промислювати світ, а не приймати його як даність [14, с. 120–131]. Самостійність людського мислення є показником філософічності її життя [14, с. 122–130]. Принципова самостійність мислення допомагає людині витворити сенс її життя, перебувати в гармонії зі своїм Я та світом у цілому. Варто зазначити, що засадничим поняттям у філософії людської екзистенції К. Ясперса є поняття ситуації. П. Гайденко пише: "…Ситуація з її констеляцією подій, яка зумовлює історичну унікальність певної людської долі, формує її больові точки, її радості й надії, її горе і її вину…" [1, с. 9]. У сучасному світі, на думку Дж. Ваттімо, "ситуацію, що уявляють єдиноможливою, треба робити мобільною" [Цит. за: 7, с. 235]. Філософ вважає, що ніцшеанська критика сприяє розпаду поняття прогресу. К. Крокет зауважує, що Дж. Ваттімо, вводить у філософію поняття Verwindung, який він запозичив у М. Гайдегера і який

означає вільні звиви думки, які вказують на необхідність рухатися далі, а також означає одужання та смирення [2, с. 57]. Дж. Ваттімо зазначає, що в теперішній час "зубожіння Буття" вимагає від людини вдумливого мислення та творчої конструктивної дії.

Аналіз "пограничних ситуацій" відкриває або розшифровує знаки трансценденції людині. Завдяки трансдентуванню екзистенція людини, яка, за своєю суттю, є свободою, здатна вільно прилучитися до світу. К. Ясперс наголошує на тому, що свобода на своєму шляху зустрічає різні випробування, наприклад неможливість розпізнати знаки "трансценденції" або "божественний" сигнал. На думку філософа, можливість безпосередньої явленності Бога означала б для мене зникнення свободи. У світі, де людина не може розпізнати знаки "трансценденції", оскільки вони неоднозначні, змушена робити вибір й ухвалювати рішення. Так онтологічний обман – це доля людини, і самі онтологічні труднощі криються в самих основах мого екзистенційного проекту [13]. Оскільки онтологічний обман – це моя доля, то я – вільне існування; але бути свобідним у світі не легко, але і без свободи людина є Ніщо. "Проблема" Бога *не повинна* бути розв'язана", – зазначає Ж. Рюс, – інакше …якби він являвся мені в очевидний і незаперечний спосіб, тоді мій духовний досвід, спираючись на безсумнівні вияви божественного, перестав би ототожнюватися з виплесками свободи" [7, с. 255]. Філософська віра – це віра в можливу комунікацію Бога і людини, людини і людини. П. Гайденко наголошує: "Філософська віра тому і віра, що існування трансцендентного не може бути доведене за допомогою позитивних аргументів розуму; але вона тому філософська, що все ж таки передбачає знання трансцендентного, яке підтверджується заперечними аргументами. Отже, скептичне незнання в позитивному аспекті є знання про існування трансценденції. Трансценденція – це, згідно з К. Ясперсом, той єдиний предмет стосовно якого віра і знання збігаються" [1, с. 20]. Філософська віра – це межа релігійної віри і наукового знання, а отже, може виступати прафеноменом і релігії, і науки, як зазначає П. Гайденко [1, с. 20]. Через здатність трансцендувати людина вкорінюється у бутті, яке не є вже таким чужим і далеким.

У висновку зазначимо, що праці Ф. Ніцше, Ж.-П. Сартра, М. Гайдеґера, М. Мерло-Понті, К. Ясперса, Дж. Ваттімо та інших відіграють чи не головну роль у з'ясуванні проблеми пошуку людиною нового вкорінення як сенсу людського буття. Своє завдання філософи вбачали у тому, щоб допомогти людині вистояти у складній кризовій життєвій ситуації, знайти своє місце у світі. Вони відкрили проблему людського існування у реальній долі "маленьких" людей, що втратили своє "Я" і розчинилися в натовпі людей.

Список використаної літератури

1. *Гайденко П.* Человек и история в экзистенциальной философии // Ясперс К. Смысл и назначение истории: Москва: Политиздат, 1991. С. 5–26.
2. *Крокет К.* Ваттімо Джанні // Енциклопедія постмодернізму. К.: Видавництво Соломії Павличко, "Основи", 2003. С.57–58.
3. *Кошелєва В.* Современная западня философия. Словарь. М.: ТОН.–Остожье, 1998. С. 179–180.
4. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб.: "Ювента", "Наука", 1999.
5. *Ніцше Ф.* Так казав Заратустра. Жадання влади. К.. Видавництво "Основи". Видавництво художньої літератури, 1993.

6. *Подорога В*. Выражение и смысл [Текст] : ландштафные миры философии : Серен Кьркегор, Фридрих Ницше, Мартин Гайдеггер, Марсель Пруст, Франц Кафка. М.: Ad Marginem, 1995.
7. *Рюс Ж.* Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки. К.: Основи, 1998.
8. *Сартр Ж.-П.* Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології. К.: Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2001.
9. *Сартр Ж.-П.* Проблеми метода. М.: Издательская группа "Прогресс", 1993.
10. *Сартр Ж.-П.* Одна з фундаментальних ідей феноменології Гусерля – інтенціональність // <http://www.philosophy.ru/library/sartre/int.html>.
11. *Сафонік Л.* Еклектика як спосіб пізнання // Дис... канд. філос. наук. Львів, 1996.
12. *Чанишев А.* Трактат о небытии // Вопросы философии. Серія "Філософія", 1990. №10. С. 4–14.
13. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991.
14. *Jaspers K.* Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy. New Haven and London: Yale University Press, 1951.

Стаття надійшла до редколегії 12.03.2012
Прийнята до друку 16.04.2012

SEARCH OF NEW ONTOLOGICAL ROOTING OF THE PERSON IN BEING AS A MEANING OF LIFE

Lydija Safonik

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: lidijasaf@hotmail

The twentieth century is the time of deep crisis of a human being. The socio-cultural practices in considering the sense of life clarify the meaning and importance of various concepts and ideas. It is shown that the twentieth century philosophers built a new ontology of human existence. The searching for the new ontological rooting of the person in being as a meaning of life. It is noticed that in the XX-th century the life of the person became deprived of sense and rational reasons. It is underlined that the person remains alone with the absurdity of the world. It is focused that the person is forced to search for new ways of rooting in life as the meaning of the life. It is shown that the twentieth century philosophers built a new ontology of the human existence. This ontology of the human existence lies in creation by human being the sense of existence.

Key words: The person, meaning of the life, sense of life, rooting, ontology, semantic reference points.

ПОИСК НОВОГО ОНТОЛОГИЧЕСКОГО УКОРЕНЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В БЫТИИ КАК СМЫСЛ ЖИЗНИ

Лидия Сафоник

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская 1, г. Львов 79000, Украина,
e-mail: lidijasaf@hotmail

Акцентируется внимание, что первая половина XX века – это время глубокого кризиса человеческого бытия, что побудило к развертыванию вопроса смысла жизни человека. Система социокультурных практик в рассмотрении вопроса смысла жизни рассматривается с помощью выяснения значения весомости различных понятий и идей. Отмечено, что в XX веке бытие человека оказалось лишенное смысла и рациональных причин. Подчеркнуто, что человек остается наедине с миром абсурда. Акцентируется внимание на том, что человек вынужден искать новые способы укоренения в бытии как смысл жизни. Доказано, что философы середины XX века, выстроили новую онтологию человеческого бытия, которая лежит в основе творения человеком смысла ее собственного существования.

Ключевые слова: человек, смысл жизни, смысл бытия, укоренение, онтология, смысловые ориентиры.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 52–62
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 52–62

УДК 141.4(092)(477)

ОСОБЛИВОСТІ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Валерій Стеценко

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru

Розглянуто особливості філософської теології Г. Сковороди. Проаналізовано специфіку його філософсько-теологічного дискурсу проблем людини та її самопізнання як необхідного шляху досягнення дійсної свободи і справжнього щастя, виявом чого є обожнення людини (уподібнення Богу). Досліджено взаємозв'язок учення мислителя про "дві натури" і "три світи", "істинну людину" та "сродну працю" з пантеїстичним витлумаченням ідеї Бога, поєднанням раціонального та містичного пояснення біблійної символіки. З'ясовано, що у філософській теології Г. Сковорода інтерпретує філософію людини як "філософію серця".

Ключові слова: філософська теологія, філософія людини, "філософія серця", Бог, теозис.

Унікальний феномен Григорія Савича Сковороди (1722–1794) здавна привертає до себе виняткову увагу. Проте, незважаючи на всі дифірамби на адресу цього великого мислителя та тривалу традицію вивчення його життя і творчості, він залишається однією з найбільш загадкових, а відтак – не до кінця досліджених та не повною мірою оцінених постатей української культури й філософії [2; 4; 5, с. 109–142; 6; 10, с. 186–199; 12; 14; 17; 20; 24, с. 174–230; 25; 29, с. 190–194; 30–35; 37; 39–42; 44, с. 333–592; 45]. Доказом цього, зокрема, є те, що у величезному масиві дослідницької літератури як тільки по-різному не називали багатогранного філософа: то пантеїстом, то матеріалістом і мало не атеїстом, критиком Біблії або, навпаки, – християнським мислителем чи навіть винятково богословом; то моралістом-гуманістом, персона-лістом або філософом серця, то просвітником-раціоналістом, а то – релігійним містиком [3; 4; 5, с. 109–142; 7; 8, с. 96; 9; 12; 14; 15, с. 14–15; 16–18; 20; 21; 23; 25; 27; 29, с. 192–193; 35; 36; 41; 42; 45].

Щоправда, в українській дослідницькій літературі склався більш-менш сталий стереотип інтерпретації Г. Сковороди як мандрівного філософа, просвітника-гуманіста – першого серед українських мислителів, для якого філософія стала не лише професією, а й способом життя, котрий був і назавжди залишився в історії духовної культури України "українським Сократом" [2; 5, с. 134–142; 10, с. 186; 12; 14; 17; 18; 20; 24, с. 174; 29, с. 190; 34; 35; 39; 40; 44, с. 333–592]. Згідно з цією концепцією, видатний український філософ є прямим спадкоємцем філософських традицій і тенденцій Києво-Могилянської академії, зокрема, пантеїзму і раціоналізму [5, с. 54–142; 24, с. 85–230]. Що і не дивно, оскільки Г. Сковорода сам

© Стеценко В., 2012

тривалий час (щоправда, з декількома великими перервами) вчився у Києво-Могилянській академії, яку, однак, так і не закінчив. Перешкодило його палке бажання повніше пізнати світ і людину, що вплинуло на вибір способу життя мандрівного філософа – проповідника гуманістично-просвітницьких ідей [2; 5, с. 125–142; 10, с. 186; 12, с. 750–759; 14, с. 24–40; 17, с. 6–18; 20, с. 181–182; 24, с. 174–176; 29, с. 190; 39, с. 6–18; 40, с. 7–62; 42, с. 9–17; 44, с. 336–353].

Життєва позиція філософа, швидше за все, була зумовлена ще однією тенденцією – антропоцентризмом, який поступово утверджувався у філософії Києво-Могилянської академії у пер. пол. XVIII ст. У центрі уваги її професорів у цей час, як наголошує М. Кашуба, була людина, її земне життя, потреби і турботи. Тож філософію вони викладали як науку, що допомагає людині орієнтуватися в житті [24, с. 175]. Наприклад, Г. Кониський у вступі до свого курсу філософії вказує, що її мета – "людське щастя або блаженство. І правильно, бо що інакше, крім філософії, встановиш як добро, все те служить блаженству лише тіла, одна ця пречудова наука живить дух, втішає, робить блаженним, щасливим" [11, с. 46].

Так само, як засвідчує перший біограф Г. Сковороди М. Ковалинський, розумів поняття "філософія" і сам мислитель. Філософія за Г. Сковородою, є саме життя: "Головна мета людського життя. Голова людських справ є дух людини, думки, серце. Кожен має мету в житті, та не кожен має головну мету, тобто не кожен займається головою життя… Філософія, або любов до мудрості, спрямовує все коло справ своїх до тієї мети, щоб дати життя духу нашому, шляхетність серцю, світлість думкам, як голові всього. Коли дух в людині веселий, думки спокійні, серце мирне, – то й усе світле, щасливе, блаженне. Оце і є філософія" [32, с. 465]. Відтак головним предметом філософії мислитель вважав людину.

Однак серед професорів Академії в роки навчання Г. Сковороди переважав інтерес до природничих наук, тому проблему людини, незважаючи на введення на початку XVIII ст. в академічні курси розділу етики, викладали переважно в межах онтологічної (натурфілософської) і логіко-гносеологічної проблематики [5, с. 96–109; 10, с. 186; 24, с 175–176]. Проте зацікавлення Г. Сковороди далеко не завжди збігалися з такою орієнтацією. Йому ближчими були християнський гуманізм патристики (християнізованого неоплатонізму) східних Отців Церкви, етика античних мислителів Сократа й особливо Епікура, з яким мислителя єднала переконаність, що найвище щастя полягає у духовній насолоді, в духовному мирі та спокої – "куражі" [5, с. 109–142; 10, с. 186; 24, с. 174, 181–187].

Ось чому на Г. Сковороду, вірогідно, вплинули погляди тільки тієї невеликої групи професорів Академії, його учителів (М. Козачинський, Г. Кониський), які, на відміну від інших, звернулися до етичних проблем, наголошуючи на шляхетній меті філософії – "ощасливити людину" [24, с. 175–176, 183–187]. Саме цю "етичну лінію", яка спиралася на традицію етики епікуреїзму, в антропоцентризмі філософії Києво-Могилянської академії, як виглядає, продовжив та поглиблено розвинув у своєму вченні Г. Сковорода.

Як філософ-просвітник, на якого з усіх зовнішніх впливів західноєвропейської раціоналістичної філософії різних епох (Відродження, Реформації, епохи Раціоналізму, доби Просвітництва Нового часу), сприйнятих викладачами та вихованцями Київської академії, найбільше вплинули ренесансно-гуманістичні ідеї, реформаційно-християнський та просвітницький гуманізм, Г. Сковорода присвятив себе передусім вивченню людини, її внутрішнього, духовного, світу і постановив виробити таку філософію, яка б навчила людину бути щасливою (зокрема, його вчення про "сродну працю", "істинну" – "внутрішню", духовну

людину тощо) всупереч різним несприятливим зовнішнім життєвим обставинам, навіть у важких умовах, тоді, коли оточують нестатки, несправедливість та інші нещастя. Тому своїми творами він учив людей, як їм бути щасливими [5, с. 125–134; 10, с. 186; 12, с. 760–767; 14, с. 190–196; 15, с. 15; 17, с. 39–43; 20, с. 181–200; 24, с. 177; 25; 26; 29, с. 192–193; 30–33; 37; 39, с. 145–148; 40, с. 216–219; 44, с. 584–590]. Звідси – яскраво виражений "етичний антропоцентризм" філософії Г. Сковороди [24, с. 177–230].

На думку М. Кашуби, Г. Сковорода – перший український мислитель, який так відверто і безпосередньо поставив людину, пошуки її щастя та свободи в центр своїх філософських роздумів, продовживши цим традицію, закладену письменниками-полемістами, діячами братського руху і професорами Києво-Могилянської академії, для яких метою філософії було "щасливе, блаженне, людське життя". Але він виділяється у цьому ряду саме тим, що, вважаючи предметом філософії людину, зосередив усю свою увагу на проблемі людини, підпорядкувавши цій головній (етико-антропологічній) проблемі всі інші (онтологічно-натурфілософські та гносеологічно-пізнавальні) філософські питання [24, с. 7].

Відтак головною проблемою філософії цього оригінального мислителя є проблема людини, її щастя та шляхів його досягнення [5, с. 125–142; 10, с. 186; 14; 17; 20; 24, с. 177–230; 25; 30; 37; 39; 40; 44, с. 333–592]. Така проблема органічно випливає з пантеїзму філософської системи Г. Сковороди, зокрема, з його раціоналістично-пантеїстичного вчення про "дві натури" і "три світи" [5, с. 109–115; 10, с. 187–199; 18; 24, с. 177–201; 25; 29, с. 192–193; 31–34; 37; 39–41; 44, с. 333–592].

Так, уже в першому філософському творі Г. Сковороди "Вхідні двері до християнської доброчесності" суть його концепції "двох натур" відображена так: "Весь світ складається з двох натур: одна − видима; друга − невидима. Видима натура називається створіння, а невидима − Бог. Ця невидима натура, або Бог, все створіння пронизує і утримує; всюди завжди був, є і буде. Наприклад: тіло людське видно, а пронизуючий і утримуючий його розум − не видимий. З цієї причини у стародавніх Бог називався розум всесвітній. Для нього у них були різні імена, наприклад: натура, буття речей, вічність, час, доля, необхідність, фортуна та інші. У християн же для нього імена такі: дух, Господь, цар, Отець, розум, істина. Два останніх імені − розум і істина − видаються більш властивими, оскільки розум взагалі нематеріальний, а істина вічним своїм буттям цілком суперечить непостійній субстанції... Щодо видимої натури, то у неї теж не одне ім'я, наприклад: субстанція, або матерія, земля, плоть, тінь та ін." [31, с. 145–146].

Подібно квінтесенцію вчення про "три світи" Г. Сковорода виклав у творі "Потоп змієний": "Суть же три світи. Перший є всезагальний і світ населений, де живе все народжене. Цей складений із численних світ-світів і є великий світ. Інші два суть окремі і малі світи. Перший − мікрокосм, тобто світик, маленький світ або людина. Другий світ символічний, тобто Біблія. В населеному тому світі сонце є його оком, і око ж є сонцем. А як сонце є глава світу, тоді не дивно, що людина названа мікрокосм, тобто маленький світ. А Біблія є символічний світ, тому що в ній зібрані небесних, земних і потойбічних створінь фігури, щоб вони були монументами, які ведуть наш розум у поняття вічної натури, прихованої в тлінній так, як малюнок у своїх фарбах" [32, с. 137].

Ці два твердження, на думку українських дослідників, ніби дві лінії, що наскрізь пронизують усю філософську систему, все вчення Г. Сковороди [18; 24, с. 177–201; 29, с. 192–193; 31–35; 37; 39; 40]. А стрижнем цього вчення є людина, але не як суспільна істота, а людина "внутрішня" (невидима натура, сутність людини – її серце, думки, дух) – духовний світ

людини, яку філософ-просвітник вважає головною, справжньою, "істинною людиною", прирівнюючи її до Бога [31, с. 161, 172]. Усе вчення мислителя, акцентують дослідники, спрямоване на пошуки цієї "істинної", справжньої людини в кожному індивіді [10, с. 186; 16; 18; 20; 23; 24, с. 177–201, 215–230; 25; 35; 37; 40]. Звідси й уявлення Г. Сковороди про справжнє щастя і дійсну свободу такої духовно багатої особистості, яка знайшла в собі Бога ("божественну сутність"). Як наголошує М. Кашуба, предметом роздумів філософа впродовж усього життя було не буремне море людських пристрастей, а тиха, спокійна "духовна пристань", де можна заглибитись у себе, відчути своє духовне "я", знайти своє щастя – життєвий кураж і покликання – "сродну працю" [24, с. 179]. Така "пристань" – блаженство, духовна насолода, коли "дух у людині веселий, думки спокійні, серце мирне", а в душі панує "душевна міць", на думку Г. Сковороди, і є справжньою (духовною) свободою людини [32, с. 465; 33, с. 340].

Так уперше в українській філософії вчення Г. Сковороди підносить людину до розуміння її як духовної особистості. У цьому насамперед його оригінальність і новизна, у цьому його крок вперед порівняно зі своїми учителями з Києво-Могилянської академії [24, с. 177–179]. До цього варто додати, що яскраво виражений "етичний антропоцентризм" його філософії, предметом якої була людина, на нашу думку, доводить, що вона є справжньою "філософією людини", яка в своєму розумінні людини як духовної особистості – "внутрішньої людини" ("истиннаго человъка") продовжує традицію екзистенційної філософії людини, започатковану ще релігійними мислителями Київської Русі.

Звичайно, і розглянута вище версія пояснення суті та особливостей філософування Г. Сковороди далека від ідеальної, хоча б тому, що розкриває його як переважно філософську систему, не враховуючи того, що релігійно-філософські й навіть богословські проблеми, які у ній постійно розглядаються, варто аналізувати й у контексті філософської теології мислителя, яку вони, безперечно, сукупно складають. Адже Г. Сковорода, як свідчать численні дослідження, безумовно, був різним у своїх поглядах і переконаннях – водночас і глибоко віруючим, переконаним християнином і просвітником-гуманістом, і навіть релігійним вільнодумцем [7; 12; 14; 16–18; 20; 21; 23; 26; 27; 35; 36; 39; 40–43; 44, с. 333–592; 45]. Тож усе це важливо враховувати для забезпечення належної об'єктивності й більшої повноти та всебічності досліджень філософської спадщини мислителя.

Наприклад, важко заперечити те, що, виражаючи невдоволення ортодоксаль-ністю християнства, догматизмом і авторитаризмом офіційного богослов'я, Г. Сковорода, як свідчить зміст його творів, був релігійним вільнодумцем, одним із проявів чого є його пантеїзм [30–33]. На думку М. Кашуби, "вільнодумство Сковороди у трактуванні відношення людини і Бога базується на його пантеїзмі, що проявився в ототожненні Бога не лише з людиною, а й природою, Всесвітом, розумом Всесвіту, духом" [24, с. 223]. Але критичний підхід до ортодоксального богословського пояс-нення християнської релігії не виводив його за її межі. Він лише прагнув (цілком у дусі раціоналістичної філософії Нового часу, насамперед філософської думки доби Просвітництва) раціоналістично, морально-етично витлумачити головні положення християнського віровчення, а також символічно розглянути зміст біблійних оповідей, послуговуючись алегорично-символічним методом для розкриття прихованого "істи-нного" (справжнього) змісту Святого Письма [5, с. 116–125, 12; 13; 17; 18; 19; 22; 23; 24, с. 177–214; 25; 27; 28; 34; 35; 37; 38; 43]. А, наприклад, антиклерикалізм Г. Сково-роди як філософа-просвітника був тісно пов'язаний із його ідеєю "сродної праці".

Водночас своє особисте життя він розглядав як життя мудреця-вчителя, який постійно перебуває у спілкуванні та зв'язках із Богом. Відтак передусім Г. Сковорода все ж таки був, мабуть, віруючим філософом, який щиро поділяв християнський світогляд [1; 3; 4; 9; 13; 16; 21; 22; 26–28; 41–43; 45]. Як і його вчителі й попередники – професори Києво-Могилянської академії, у тогочасних умовах він просто не міг не бути релігійним мислителем. А традиційною формою "філософської мови" того часу якраз і була філософська теологія. Щодо професорів Києво-Могилянської академії, то такою була їхня "академічна" (духовно академічна) – конфесійна, офіційна православна філософія [24, с.85–171]. Що ж до Г. Сковороди, то, на думку деяких сучасних дослідників-релігієзнавців (А. Колодний, Л. Филипович та ін.), він у своїх філософських працях не виявив якоїсь чіткої конфесійної належності й, швидше за все, був творцем своєрідного релігійного напряму в православ'ї, який можна назвати "сковородинством", громади якого свого часу існували в Україні. Тому визначення місця філософської теології у філософській системі Г. Сковороди, з'ясування, у чому полягають особливості філософсько-теологічного дискурсу мислителя, загалом поглиблене й об'єктивне вивчення його філософсько-релігійної (богословсько-філософської) спадщини в контексті проблем сучасного філософсько-теологічного дискурсу, безумовно, постає актуальним завданням українських дослідників.

З огляду на це, є перспективними, зокрема, дослідження релігійно-філософської й богословської проблематики в творчості Г. Сковороди останніх двох десятиріч таких авторів, як В. Нічик [18], Я. Стратій [35], М. Попович [23], В. Шевченко [43], Н. Горбач [6], Т. Грибков [7], Н. Левченко [13], М. Абисова [1], І. Ісиченко (архієпископ Ігор) [9], В. Милусь [16], Г. Паласюк [19], Р. Піч [21], С. Повторева [22], В. Прокопенко [25], І. Пукас [26–28], Л. Ушкалов [38], О. Тимченко [36] та багатьох ін. До цього переліку варто також додати попередні праці П. Біланюка [3; 4], Д. Чижевського [40; 41; 45], В. Шаяна [42], В. Ерна [44].

Звертання до особливостей філософсько-теологічного дискурсу Г. Сковороди дозволяє, на наш погляд, успішно долати однобічність вищезгадуваної етико-антропоцентричної інтерпретації філософської системи українського мислителя, доповнюючи її розуміння тими релігійно-філософськими й богословськими ідеями, які він вкладав у зміст свого вчення. Воно, як відомо, викладено у змісті численних філософських праць (діалогів, трактатів) та у двох його літературних збірках: 30 байок-притч "Байки харківські" (1769–1774) та поетичної "Сад божественних пісень, що проріс із зерен Святого Письма" (1785), що також містять у собі філософські, релігійно-філософські й богословські аспекти [29, с. 190–191, 193; 30–33; 37; 43].

У прозових творах Г. Сковороди домінує діалогічна форма філософування, що, на думку сучасних дослідників, не випадково. Діалог у філософа, крім інших функцій, які він виконує у його рефлексії, часто виступає як шлях пізнання Бога, обґрунтовуючи можливість Його осягнення людиною через пізнання в собі справжньої, "істинної" – "обожненої" людини та свого істинного покликання – "сродної праці" [1]. Водночас філософська проза і поезія мислителя відрізняється надзвичайним жанровим різноманіттям.

Однак, незважаючи на все це різноманіття форм, як зазначають дослідники, сковородинська творча спадщина має вигляд цілісного, всеохоплюючого вчення, в якому всі оригінальні філософські твори мислителя об'єднані спільними ідейними засадами, скажімо, вихідною концепцією "двох натур" і "трьох світів", обумовлених нею – ідеєю Бога, біблійною герменевтикою і символікою та головною серед них, визначальною, наскрізною для

“філософії людини” Г. Сковороди проблемою людини. Вона, своєю чергою, охоплює вчення про “истиннаго человъка” – “істинну” (“внутрішню”) людину, проблему її внутрішньої (духовної) та зовнішньої краси, науку про самопізнання (як самотворення, самовдосконалення) та учення про “сродність” (спорідненість) – “сродну (споріднену) працю” як, відповідно, шлях до щастя і свободи людини та як одна з необхідних умов і вираз їхнього досягнення [24, с. 177–230; 34; 37; 39].

Навіть цей, наведений нами, стислий перелік ідейних засад, об’єднуючих філософську систему Г. Сковороди у єдине ціле, свідчить, що вони мають пряме відношення до релігійно-філософської, а подекуди й богословської проблематики [3; 4; 6; 9; 16; 23; 25–28; 35; 36; 42; 45]. Та й сама послідовність, форма і характер викладу вчення доводить, що перед нами розгортається філософська теологія релігійного мислителя у його дискурсі світорозуміння й проблем людини, де він закладає фундамент релігійно-філософських роздумів про вищу людську духовність – найвищі людські ідеали, сенс життя, які необхідні кожній людині для того, щоб “дати життя духу нашому, шляхетність серцю” [32, с. 465].

Свої міркування стосовно пошуку цих найвищих людських ідеалів, сенсу життя людини, мислитель починає з того, що однаково гостро критикує як будь-яку надмірність матеріальних потреб, гонитву за багатством, чинами, так і сліпе поклоніння релігійному містицизму, догматизму ортодоксального християнського богослов’я. Зокрема, як наголошують дослідники, неортодоксальне розуміння Бога відобразилося в пантеїзмі Г. Сковороди, де, ототожнюючи Бога зі світом та законами його розвитку, а також з людиною та її найкращими якостями, він ставить питання: як людині знайти себе (в чому сенс життя) та як реалізувати себе (що таке щастя і свобода)? [36, с. 207].

Відтак, відповідаючи на ці питання, зумовлені “етичним антропоцентризмом” свого світорозуміння, талановитий вихованець Києво-Могилянської академії Г. Сковорода й розробляє своє філософське вчення (на нашу думку, насамперед релігійно-філософське вчення – філософську теологію. – *В.С.*), яке вказує шлях до звільнення людини від злого світу та досягнення нею щастя і свободи через самопізнання. В центрі уваги цих роздумів стоїть людини, але людина особлива, вибрана – “істинна людина”, яку мислитель порівнював із Богом [30, с. 172]. На його думку, якщо звичайна людина зуміє пізнати себе і знайти в собі Бога – “істинну людину”, то вона буде щасливою, незважаючи на жодні злигодні й нещастя. З цього погляду, на думку Н. Горбача, проповідь зневаги людини до матеріальних благ, зовнішніх умов свого життя (“зовнішньої людини”) і заглиблення у внутрішній світ свого “я” (пізнання у собі справжньої, “внутрішньої” – “істинної людини”) є релігійно-філософським обґрунтуванням способу життя духовно багатої людини – віруючого християнина-праведника [6, с.353]. Звідси цілком зрозумілою стає вказівка Г. Сковороди на таке справжнє (духовне) щастя і пов’язану з ним духовну свободу людини: “Ось де вам верхівка і квітка всього життя вашого, внутрішній світ, сердечна веселість, душевна міць. Сюди скеровуйте всіх ваших справ течію. Ось край, пристань і кінець. Відрізуй усе, що цій пристані супротивне [33, с. 340].

На нашу думку, саме у такому контексті філософсько-теологічного дискурсу проблема людини та пошуки її вирішення – можливостей досягнення індивідом справжнього щастя і свободи через самопізнання (пізнання себе і знаходження в собі Бога, “божественної суті”), як головна проблема, – була постійним предметом роздумів Г. Сковороди *(релігійного мислителя. – В.С.)*. Їй присвячений аналіз символічного світу Біблії як книги про людське

щастя і дороговказу до нього (Царства Божого в собі) для людини. Всі філософські твори мислителя, як і його вірші та байки, є фактично роздумами над істинами Святого Письма [1; 3; 4; 7; 9; 13; 16; 19; 21–23; 24, с. 203–214; 28; 30–33; 38; 43].

Водночас, відповідно до пантеїстичного світорозуміння Г. Сковороди, і життєвий шлях цього видатного українського мислителя − людини глибоко релігійної, щиро віруючої – постає як шукання Бога. У пошуках Бога він усе своє життя студіював Біблію − вічну книгу вищої, Божої мудрості, – і мандрував по світу, шукаючи душевного миру, спокою й життєвого куражу. Але під впливом досягнень європейської філософії Нового часу, зокрема, її пантеїстичних ідей, Г. Сковорода відступив від ортодоксального розуміння Бога в напрямку Його пантеїстичного тлумачення. Світ, природа для нього існують завдяки Богові, який виявляє себе в них у ролі Закону. Бог − безлика й умоглядна "форма" – "невидима натура", яка об'єднує "матерію", світ, існує скрізь і в кожному із нас [31, с. 145–146, 165]. Так само й Ісус Христос у мислителя є еманованою ("вилитою") Богом "найвищою премудрістю", а не однією з іпостасей Його сутності. Відповідно "істинна людина" та Христос − це одне ціле [31, с. 172, 416–417].

Ось чому не в дотриманні зовнішньої обрядовості, а в глибокій вірі Г. Сковорода вбачає спасіння [31, с.376]. "Не бачити Господа означає позбутися життя, світла, миру й сидіти в пеклі" [31, с.362]. Якщо Бог є Дух, і Він живе в тобі, то й поклоніння Йому, на думку мислителя, має бути не обрядовим, а духовним, через власне самопізнання, відкриття у власному серці "образу Божого", де ідеалом наслідування для людини є Ісус Христос [31, с. 416–417]. Логіка концепції "істинної людини" Г. Сковороди пов'язана з головним гаслом – "пізнай себе". На думку філософа, шлях до людського щастя і свободи прокладається через самопізнання і пов'язане з ним богопізнання. Пізнати себе – це пізнати Бога (божественне) у собі [31, с. 252].

Виходячи з теорії двох натур у всьому сущому, Г. Сковорода вважає, що само-пізнання людини починається з того, що вона вчиться розділяти себе, пізнавати в собі дві природи – видиму, тлінну ("зовнішню людину"), і невидиму, духовну, істинну свою суть ("внутрішню людину"). "Розділи себе, щоб пізнати себе… Роздивись, що в тобі підле, а що цінне" [31, с. 246]. "Пізнай себе, розлучивши між мужем крові і мужем божим…" [31, с. 247]. Отже, пізнання "внутрішньої людини" – це пізнання людиною Бога, який і є в людині "істинною людиною": "Всюди є Бог… Та де ж тобі ближче Його шукати як не в тобі самому…? А якщо знайдеш, тоді Він тобі, а ти Йому з'явишся" [31, с. 246].

Водночас, наскільки важливим є пізнання Бога як Закону існування всього макрокосму, настільки ж важливим для людини є пізнати себе саму, тобто своє серце, свої думки – свою духовну сутність. Адже це дає змогу знайти "святе й божественне серед себе", тому що Бог "всередині нас є, у серці нашому" [31, с. 163]. Як висловився з цього приводу А. Пашук, пізнання Бога людиною в середині самої себе означає, по-суті, осягнення й утвердження в собі таких морально-етичних засад, як добро, правда, справедливість та інших чеснот, які є основоположними для життя такої правдивої – "істинної людини" [20, с. 185]. Щастя і свобода в такій людині є в ній самій і не залежать ні від матеріальних благ, ні соціального статусу [29, с. 193].

Отже, у пантеїстично-етичній концепції людського самопізнання Г. Сковороди пізнання Бога − богопізнання – постає як пізнання людиною тотожних Богові світу і самої себе, де самопізнання, відтак, виступає як шлях до свободи і щастя людини [24, с. 215-230]. Цей

трансценденталізм самопізнання людини, безперечно, містить у собі певний містичний зміст. Пізнаючи себе, людина оновлюється, знаходить у собі другу, "нетлінну", "істинну людину", яка є її вищою частиною: "Частина моя ти, Господи" [31, с. 416].

Власне, таким наскрізь пронизаним містикою підсумком пошуків людиною Бога в собі, у своєму серці, за Г. Сковородою, є теозис – "обожнення", преображення людини земної в небесну, її уподібнення Богу, в чому й полягає вище щастя та свобода духовної особливості. Тому, мабуть, не буде перебільшенням твердження, що теозис є центральною ідеєю філософсько-теологічного дискурсу Г. Сковороди, для якого такою "воскреслою", "вдруге народженою", оновленою в результаті цього перетворення "людиною є не зовнішня чи крайня її плоть, як народ вважає, а глибоке серце чи думки її: вона-то якраз є найточнішою людиною і головою. А зовнішній її вигляд є не що інше, як тінь, п'ята і хвіст" [31, с. 161]. Відтепер її волею стає божественна воля, вона набуває тих моральних якостей, які мислитель приписує Богові, а вчинки, керовані її власною божественною волею, стають мудрими і добрими, погодженими зі світовим Божим Законом [24, с. 225].

Органічною складовою частиною теозису (перетворення, "обожнення") "істинної людини" є проголошена Сковородою ідея "сродної (спорідненої) праці". Філософ зазначає, що це стан, "коли людина не за своїми примхами і не за чужими порадами, а вникнувши в саму себе й прислухавшись до Святого Духа, що живе в ній і її кличе, слідуючи за його таємним помахом, береться й дотримується тієї посади, до якої у світі народилася, призначена до того самим Всевишнім" [31, с. 418]. Відтак покликання до тієї чи тієї праці, спорідненість із тим чи іншим способом життя, які приносять найвищу насолоду і втіху, "веселість", "радість", "кураж", є, згідно з мислителем, істинним "Богом" у людині, умовою її щастя і свободи [31, с. 244].

Отже, як бачимо, філософська теологія Г. Сковороди – це особливий релігійно-філософський контекст його ж етико-антропоцентричної "філософії людини". Головний підсумок цього філософсько-теологічного дискурсу проблеми людини – окреслений мислителем ідеал перетвореної, "обожненої" людини, яка, за висловом В. Мельника, "здатна розбудити своє "серце", яке є джерелом живого духу"[15, с. 15]. Своєю чергою, таке визначальне місце поняття "серце" в концепції "істинної людини" Г. Сковороди дає підстави багатьом дослідникам традиційно інтерпретувати його філософію людини як насамперед "філософію серця", що передує поглядам М. Гоголя та М. Костомарова, оригінальному вченню П. Юркевича [3; 4; 6–9; 15; 16; 23; 25–28; 30; 36; 40–42; 44; 45].

На наш погляд, у ще більш широкому розумінні філософську теологію ("філософію серця") Г. Сковороди можна визначити як "філософію богошукання" (філософське богопізнання) – таку невід'ємну складову частину його філософії людини, в якій для мислителя "пізнати себе" – це пізнати божественне в собі, а ще точніше – сам взірець правдивої Боголюдини – Христа. Із цього погляду Г. Сковорода як релігійний мислитель, на нашу думку, виступає ідейним предтечею пізнішої Київської школи екзистенціально-гуманістичної філософії "нової релігійної свідомості" (М. Бердяєв, Л. Шестов).

Не випадковим з огляду на філософсько-теологічний характер та мету філософської системи великого українського мислителя виглядає і взаємозв'язок у ній вчення про "дві натури" і "три світи", "істинну людину" та "сродну працю" з пантеїстичним витлумаченням ідеї Бога та самої людини, поєднання раціонального та ірраціонально-містичного дискурсу зі символічно-алегоричним методом тощо.

Список використаної літератури

1. *Абисова М.* Діалог у творах Сковороди як шлях пізнання Бога // Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2008 рік]. Львів : Логос, 2008. Кн.ІІ. С. 3–9.
2. *Багалій Д.* Український мандрований філософ Григорій Сковорода. К.: Наук. думка, 1992.
3. *Біланюк П.* Вступ до богословської спадщини Григорія Сковороди // Сковорода Григорій: образ мислителя. К. : Наук. думка, 1997. С. 361–384.
4. *Біланюк П.* Григорій Сковорода – філософ чи богослов? // Богословія. Рим, 1970. Т.XXXIV. С. 244–253.
5. Від Вишенського до Сковороди (з історії філософської думки на Україні XVI–XVIII ст.). К. : Наук. думка, 1972.
6. *Горбач Н.* Поняття Бога в творчій спадщині Г. Сковороди // Історія релігій в Україні: [праці XII-ї Міжнар. наук. конф. (Львів, 20–24 травня 2002 року)]. Львів : Логос, 2002. Кн. ІІ. С. 348–355.
7. *Грибков Т.* Про містичний світогляд Григорія Сковороди // Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2004 рік]. Львів : Логос, 2004. Кн. ІІ. С. 233–238.
8. *Ільїн В.* Апологія ірраціонального. Філософія для тебе. К.: Вид-во Європ. ун-ту, 2005.
9. *Ісиченко І.* Григорій Сковорода і патристична традиція // Григорій Сковорода і антична культура : [тези доповідей науково-практичної конференції, присвяченої 200-річчю від дня народження Г.С. Сковроди (19 листопада 2002 р.]. Х., 2002. С. 12–15.
10. Історія української філософії : хрестоматія. Львів: ВЦ ЛНУ імені Івана Франка, 2004.
11. *Кониський Г.* Філософські твори: у 2 т. К. : Наук. думка, 1990. Т. 1.
12. *Лаврецький С.* Український філософ Григорій Савич Сковорода // Правда. Львів, 1894. Т. 23. Вип. 69. С. 750–767.
13. *Левченко Н.* Пошуки рецесивної моделі світу в тексті Святого Письма як домінантний концепт творчості Григорія Сковороди // Література. Фольклор. Поетика. К.: Акцент, 2005. Вип. 21. Ч. 1. С. 198–205.
14. *Махновець Л.* Григорій Сковорода : біографія. К.: Наук. думка, 1972.
15. *Мельник В.* Проблема раціональності та її співвідношення з ірраціональним // Вісник Львівського університету. Серія: філос. науки, 2011. Вип. 14. С. 7–16.
16. *Милусь В.* Релігійна філософія Григорія Сковороди // Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2008 рік]. Львів: Логос, 2008. Кн.ІІ. С. 236–242.
17. *Мишанич О.* Григорій Сковорода. Нарис життя і творчості. К.: Обереги, 1994.
18. *Нічик В.* Проблема Бога і світу в творах Г.С. Сковороди // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали. К.: Наук. думка, 1992. С. 69–79.
19. *Паласюк Г.* Про характер біблійної символіки у Г. Сковороди // Різдво Христове. Львів: Логос, 2001. С. 215–217.
20. *Пашук А.* Проблема “истиннаго человъка” у філософській концепції Григорія Сковороди // ЗНТШ. Львів, 1991. Т. CCXXII. С. 181–200.
21. *Піч Р.* Сковородинський міф про Наркіса в світлі романтичної концепції міфотворчості // Сковорода Григорій: образ мислителя. К.: Наук. думка, 1997. С. 361–384.
22. *Повторева С.* Інтерпретація символізму Біблії у творчості Г. Сковороди і сучасний філософсько-теологічний дискурс // Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2008 рік]. Львів: Логос, 2008. Кн. ІІ. С. 285–291.

23. *Попович М.* Сковорода і богослов'я // Григорій Сковорода: філософія свободи. К.: Майстерня Білецьких, 2007. С. 175–186.
24. Проблема людини в українській філософії XVI–XVIII ст. Львів: Логос, 1998.
25. *Прокопенко В.* Метафізика людини Г. Сковороди та світова традиція // Збірник Харківського історико-філологічного товариства, 1993. С. 23–31.
26. *Пукас І.* Вчення Григорія Сковороди про обожнення (Θεώσισ) // Вісник Львівського університету. Серія: філос. науки, 2006. Вип. 9. С. 144–152.
27. *Пукас І.* Ідея Бога в розумінні Григорія Сковороди // Релігієзнавчі студії. Львів: ВЦ ЛНУ імені Івана Франка, 2007. Вип. 2 С. 54–60.
28. *Пукас І.* Святе Письмо як основа віровчення християн у творчості Г. Сковороди // Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2004 рік]. Львів: Логос, 2004. Кн. ІІ. С. 348–352.
29. *Семчишин М.* Тисяча років української культури: історичний огляд культурного процесу. К.: АТ "Друга рука"; МП "Фенікс", 1993.
30. *Сковорода Г.* Пізнай в собі людину. Львів: Логос, 1995.
31. *Сковорода Г.* Повне зібр. творів: у 2 т. К.: Наук. думка, 1972. Т. 1.
32. *Сковорода Г.* Повне зібр. творів: у 2 т. К.: Наук. думка, 1972. Т. 2.
33. *Сковорода Г.* Твори: у 2 т. К. : АТ "Обереги", 1994. Т. 1.
34. *Софронова Л.А.* Три мира Григорія Сковороды. М.: Индрик, 2002.
35. *Стратій Я.* Концепція Бога у філософії Г. Сковороди та її зв'язок з попереднім розвитком української думки // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали. К.: Наук. думка, 1992. С. 79–89.
36. *Тимченко О., Тимченко Т.* Теологічні проблеми формування духовності людини в українській "філософії серця" // Історія релігій в Україні: [праці XI-ї Міжнар. наук. конф. (Львів, 16–19 травня 2001 р.)]. Львів: Логос, 2001. Кн. ІІ. С. 206–210.
37. *Ткачук О.* Філософія Г. Сковороди як система // Мультиверсум, 1999. № 6. С. 182–192.
38. *Ушкалов Л.* Біблійна герменевтика Григорія Сковороди на тлі українського барокового богомислення // Збірник Харківського історико-філологічного товариства: нова серія, 1999. Т. 8. С. 23–44.
39. *Ушкалов Л., Марченко О.* Нариси з філософії Григорія Сковороди. Х.: Основа, 1993.
40. *Чижевський Д.* Філософія Г.С. Сковороди. Варшава, 1934.
41. *Чижевський Д.* Філософічна метода Сковороди // ЗНТШ. Львів, 1930. Т. ХСІХ. Ч. 1. С. 145–171.
42. *Шаян В.* Григорій Сковорода – лицар святої борні. Гамільтон, 1984.
43. *Шевченко В.* Святе Письмо і творчість Г. Сковороди: погляд релігієзнавчий // Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2009 рік]. Львів: Логос, 2009. Кн. ІІ. С. 288–299.
44. *Эрн В.* Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000.
45. *Tschizewskij D.* Skovoroda: Dichter, Denker, Mistiker. München, 1974.

Стаття надійшла до редколегії 15.06.2012
Прийнята до друку 26.06.2012

THE PECULIARITIES OF PHILOSOPHICAL THEOLOGY OF HRYHORII SKOVORODA

Valerij Stetsenko

Ivan Franko National University of Lviv ,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: kafedra_ kultury@mail.ru

Peculiarities of philosophical theology of Hryhoriy Skovoroda are considered. The author analyses the specifics of the philosophical and theological discourse of human self-knowledge as a determined path of discovering of true freedom and happiness. Result of this self-knowledge is theosis of person. Also there is researched communication between doctrines of "two natures", "true nature", "three natures", "srodna pracya" and pantheistic interpretation of idea of God. Philosophy of human in philosophical theology of Skovoroda is manifested as "philosophy of heart".

Key words: philosophical theology, philosophy of human, "philosophy of heart", God, theosis.

ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОЛОГИИ ГРИГОРИЯ СКОВОРОДЫ

Валерий Стеценко

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru

Рассмотрено особенности философской теологии Г. Сковороды. Проанализировано специфику его философско-теологического дискурса проблем человека и его самопознания как необходимого пути достижения им действительной свободы и настоящего счастья, выражением чего является обожествление человека (уподобание Богу). Исследовано взаимосвязь учения мыслителя о "двух натурах" и "трёх мирах", "истинном человеке" и "сродном труде" с пантеистической интерпретацией идеи Бога, соединением рационального и мистического объяснения библейской символики. Выяснено, что в философской теологии Сковороды философия человека интерпретируется как "философия сердца".

Ключевые слова: философская теология, философия человека, "философия сердца", Бог, теозис.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 63–69
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 63–69

УДК 1(091): 167.2

ПРАГМАТИКО-СЕМАНТИЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ПОНЯТТЯ ІСТИНИ В СУЧАСНІЙ АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Андрій Синиця

Львівський державний університет фізичної культури,
вул. Костюшка, 11, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: andriy-synytsya@yandex.ru

Розглянуто головні прагматичні підходи в інтерпретації поняття істини, які запропонували представники сучасної аналітичної філософії (В. Куайн, С. Кріпке, М. Дамміт, Г. фон Врігт, Н. Решер, Д. Девідсон, П. Горвіц). Констатовано, що особливістю прагматичного аналізу істини є її розгляд через призму понять контекстуальності, інтерсуб'єктивності, темпоральності, когерентності, надлишковості. Критично проаналізовано дефляційну теорію істини, яка має на меті редукцію поняття істини до інших семантичних понять або ж взагалі її елімінацію з наукової теорії.

Ключові слова: істина, значення, референція, мова, прагматичний підхід до дослідження мови, умовно-істиннісна семантика, дефляційна теорія істини.

Одним із ключових понять будь-якої семантичної теорії є поняття істини, яке породжує нескінченну плюральність філософських інтерпретацій у зв'язку з його важливістю для людського пізнання й водночас своєрідний скепсис інтерпретаторів щодо можливості віднайти сутнісне значення істини. Цей скепсис можна простежити у прагматичних концепціях істини сучасної аналітичної філософії, суттєвою ознакою яких була вказівка на надзвичайну важливість людського фактору в процесі конструювання знань про навколишню дійсність.

Проблема виражальних засобів істини на сьогодні викликала значний резонанс, свідченням чого є поява низки важливих наукових праць представників аналітичної філософії, зокрема Д. Девідсона [4], який зводить поняття значення до обґрунтування умов істинності висловлювання, П. Вейнгартнера [1], що розглядає специфіку істини і різні погляди на її природу, сформовані в історії філософії, Д. Стольяра [11], який вивчає дефляційну теорію істини (як засіб елімінації поняття істини з наукової теорії), П. Горвіца [9], що пропонує свій варіант дефляціонізму – мінімалізм. Окрім того, проблематиці істини присвячені сучасні дисертаційні роботи М. Лебедєва, В. Данілова, Л. Ламберова, І. Тарасова, М. Тарабанова, що провели низку важливих прагматико-семантичних досліджень природи істини, її місця і значення в межах теоретичних конструктів. Однак згадані автори не достатньо уваги звертають на вивчення поняття істини через призму прагматичного аспекту мови, що активно розробляють сучасні представники аналітичної філософії. Тому мета цієї статті – спроба з'ясувати роль і місце поняття істини у семантичній теорії, зважаючи на той внесок у

© Синиця А., 2012

розвиток логічної прагматики, який зробили сучасні представники аналітичної філософії (зокрема Д. Девідсон, С. Кріпке, М. Дамміт, Я. Хінтікка та П. Горвіц).

Зазначимо, що прагматичний підхід до мови на сьогодні об'єднує низку споріднених аналітичних концепцій, які пропонують різноманітні критерії для розуміння сутності істини. Серед цих концепцій виділимо такі:

- інтерсуб'єктивні, згідно з якими істина не є винятково якимось особистісним утворенням, а гарантом істинності мовних виразів виступає погоджена думка наукової спільноти (В. Куайн, С. Кріпке);
- процедурні, в яких для того, щоб визнати деяке висловлювання істинним потрібно коректно розробити механізм його верифікації, наприклад спостереження чи експеримент, дедуктивне чи індуктивне виведення (М. Дамміт);
- ситуативні, в яких аналіз висловлювання на істинність неминуче ґрунтується на синтезі трьох контекстуальних компонентів – просторово-часової специфікації, суб'єкту висловлювання і самого висловлювання (Г. фон Врігт);
- когерентні, прихильники яких, зокрема Н. Решер, усвідомлюючи епісте-мологічну обмеженість людини і принципову неповноту людських знань про навколишню дійсність, висловлюють переконання, що істинність нових знань повинна узгоджуватись з уже наявними на основі закону несуперечності;
- дефляційні, які виникли як своєрідна критична реакція на той плюралізм інтерпретацій поняття істини, що сформувався в науковій методології у другій половині XX ст. Основна ідея дефляційних теорій істини зводиться до того, що поняття істини в межах наукових теорій є надлишковим, а тому його потрібно піддати процедурі елімінації.

Представники дефляційної теорії істини вирішили поставити не так запитання "Що є істина?", як запитання "Що взагалі означає мати для філософії поняття істини?". Ставлячи це питання, філософи намагалися встановити роль та значення поняття істини для філософії і дійшли парадоксальних прагматичних, по суті, і водночас антиметафізичних міркувань: як з'ясувалося це поняття не має емпіричного базису, фактично не відрізняється від акту ствердження, а його значення в межах наукової теорії є у кращому разі функціональним.

Дефляційні теорії істини – це узагальнена назва низки філософських аналітичних концепцій кінця XX – початку XXI ст., які прагнуть довести, що поняття істини є надмірним і надлишковим за суттю, що ним можна знехтувати в процесі конструювання дієвої наукової теорії. Дефляційні теорії істини на сьогодні відомі під різними назвами – теорії надлишковості (redundancy theory), теорії без істини (no truth theory), мінімалістської теорії (minimalist), дисквотаціоналізму (disquotational theory) тощо. Серед прихильників ідеї дефляційності істини – П. Горвіц, Д. Стольяр, частково Д. Девідсон, П. Стросон, серед її противників – С. Кріпке, Я. Хінтікка, М. Дамміт та ін.

Так, Д. Девідсон, конструюючи умовно-істиннісну семантику, частково підійшов до ідеї дефляції істини. Він вважав, що саме умови (контекст), за яких ужито певне висловлювання, визначають його істинність, формують прагматичне тло аналізу інтерпретації. Д. Девідсон, будуючи свою теорію значення як обґрунтування умов істинності, ставив перед собою завдання пристосувати формалістичні міркування А. Тарського до потреб природної мови. Для цього потрібно було зробити одне припущення: істина – не є властивістю висловлювань, вона є відношенням між висловлюваннями, носіями мови і часом. Істина

не визначається винятково висловлюваннями. Адже у цьому випадку ми повинні були б визнати, що висловлювання "Je suis Titania" є істинним, коли його співає Титанія, хибним – коли його промовляє якась стороння особа, і невизначеним – коли його говорить особа, яка не знає французької мови.

На думку Д. Девідсона, "теорії істини повинні характеризувати або визначати тримісний предикат "T *s, u, t*" [4, с. 80]. Цей предикат визначає структуру так званих Т-пропозицій – висловлювань, які окреслюють умови істинності. Згідно із задумом Д. Девідсона, стандартний набір Т-пропозицій, виведених з обмеженого набору аксіом, повинен пояснити необмежену кількість висловлювань певної мови. Кожному висловлюванню відповідає деяка Т-пропозиція. З допомогою списку Т-пропозицій описують усі значення об'єктної мови.

Процедура опису значень, базована на понятті Т-пропозиції, виглядає так: висловлювання "Ця книга була вкрадена" істинне в межах тієї мови, якою воно промовлене індивідом р у момент часу t, якщо і тільки якщо книга, про яку говорить р у момент часу t, була вкрадена до t. Як бачимо, зліва у наведеному вище висловлюванні знаходиться вираз об'єктної мови, який ми аналізуємо, а справа – висловлювання, яке є виражене мовою наукової теорії. Коли ми знаємо інформацію, зафіксовану справа, і знаємо, що інші також володіють цією інформацією, то це означає, що ми розуміємо значення висловлювання (навіть незважаючи на обізнаність щодо того, якою є конкретна мета цього висловлювання). Трансформація висловлювань на мову наукової теорії є корисною, оскільки допомагає вирішити деякі труднощі експресивізму. Так, коли Г. Прайс ставив питання: якщо я кажу "Wow!", то як повинна виглядати формула Тарського?: "Wow" є істинне тоді й тільки тоді, коли "Wow!"? А якщо когось не захопила ця подія і він залишився цілком байдужим до неї?" [10, с. 246]. В інтерпретації Д. Девідсона вираз справа мав би відображати детальну інформацію, яку суб'єкт висловлювання в певній ситуації в певний момент часу описує з допомогою вигуку "Wow".

Зауважимо, що на важливості поняття часу в процесі визначення сутності істини наголошує й І. Тарасов: "Істинність можлива лише там, де є відношення до реальності, це відношення і повинно фіксуватися шляхом приписування висловлюванням просторово-часових індексів…" [6, с. 17]. Вважаємо, це зауваження щодо темпоральності істини слушним, як і висновок, що неминуче із нього випливає, про те, що висловлювання не можуть бути істинними самі собою, без референції до реально наявних у часі та просторі об'єктів.

Будуючи теорію значення, Д. Девідсон відштовхується від базового, примітивного поняття істини, завдяки якому намагається досягти адекватності у визначенні значення висловлювань. Він вважає, що істинність висловлювання є детермінована тими компонентами (словами), що визначають його структуру. Саме слова, а не висловлювання, мають конвенціональний зв'язок зі світом.

Запропонований Д. Девідсоном прагматичний аналіз поняття істини зводить його до більш вагомого в семантичному плані концепту значення, що уможливлює інтерпретацію висловлювань і слугує запорукою комунікації і порозуміння між носіями мови.

Подібно, але більш радикально, міркує П. Горвіц, коли прагне елімінувати поняття істини із наукової теорії. Він заявляє, що "дефляційна концепція істини називається так у зв'язку з постулюванням того, що потрібною є набагато менша частина теорії істини, ніж вважали раніше" [7, с. 61]. Єдине, що потрібно для нормального функціонування дефляційної теорії істини, – це схема еквівалентності "Пропозиція, що р, істинна тоді і тільки

тоді, коли p". Такий, по суті, базовий, пункт мінімалістської теорії істини П. Горвіца, на нашу думку, є чи не найбільш дискусійним, оскільки зводить поняття істини лише до схеми еквівалентності. Хоча сам П. Горвіц прагне довести, що подібне тлумачення поняття істини є зручним у процесі побудови теорії значення, яка повинна враховувати низку обмежень:

а) реляційне обмеження (relational constrains), що має точно визначити природу відношення між мовними виразами і їхніми значеннями;

б) репрезентаційне обмеження (representational constrains), що пояснює, як мова може репрезентувати реальність;

в) композиційне обмеження (compositional constrains), що мало б пояснити, чому стається так, що у більшості випадків значення цілого висловлювання залежить від значень тих висловлювань, що входять до його складу;

г) нормативне обмеження (normativity constrains), що пояснює, чому використання певного значення відносно деякого слова має нормативні наслідки, адже зобов'язує нас використовувати те ж значення відносно цього слова й надалі;

ґ) обмеження вживання (use constrains), з допомогою якого потрібно пояснити кореляцію між значенням виразу і його вживанням, пояснити, чому залежно від того, в якому значенні ми вживаємо слова, ми розуміємо їх саме так, а не інакше.

Аналіз цих обмежень П. Горвіцем дає змогу зробити висновок, що запропонована Л. Вітґенштайном теорія значення як вживання є дефляційною, оскільки, з одного боку, не потребує субстанційного аналізу значення, а з іншого, для пояснення істини в її межах достатньо використовувати схему еквівалентності й розуміти значення слова як його вживання. Не випадково, що позиція дефляціонізму фактично відразу зазнала критики, яка відбувалася у кількох напрямках.

По-перше, якщо ми будемо вважати, подібно до П. Стросона, що "Істина – не є властивістю символів: вона взагалі ні до чого не належить" [12, с. 84], то неодмінно зможемо навести низку контрприкладів. Наприклад, у висловлюванні "Те, що говорить мій друг, істинно", предикат "істини" не можна елімінувати із структури висловлювання без втрати смислу висловлювання (оскільки отримаємо вираз "Те, що говорить мій друг…".

По-друге, якщо ми стверджуємо, що "трава зелена" тоді й тільки тоді, коли трава зелена, то ще не очевидно, чому саме перший вираз співвідноситься з другим, і що це насправді є саме так.

По-третє, з чим погоджується і М. Дамміт, якщо ми стверджуємо, що поняття надлишкове, то це ще не означає, що воно позбавлене змісту. А оскільки зміст воно має, то й певну функцію виконує. Зокрема, у згаданому вище прикладі ("Те, що говорить мій друг, істинно") предикат істини виконує функцію генералізації. Так, замість того, щоб кожен раз говорити вирази на зразок "А каже, що p, і p – істинно", "А каже, що q, і q – істинно", "А каже, що r, і r – істинно" і т. ін. ми можемо з допомогою терміна "істина" узагальнити "Те, що говорить А, – істинно".

По-четверте, теоретико-формальний апарат дефляційної теорії істини розвинутий не найкраще. Тому не випадково Я. Хінтікка висловив твердження, що "… дефляціоністам не вистачило сміливості, достойної їх претензій" [8, с. 29]. Я. Хінтікка різко критикував дефляційні ідеї, вважаючи, що предикат істини можна і потрібно виражати з допомогою засобів природної мови. Інакше кажучи, створення метамови для уникнення парадоксів об'єктної мови (як це пропонував А. Тарський) є необов'язковим. Я. Хінтікка довів, що

результати А. Тарського і К. Геделя не мають тих негативних філософських наслідків, які їм першопочатково приписали.

Потрібно зазначити, що ідея модифікації семантичної теорії істини А. Тарського була не єдиною. Так, С. Кріпке прагнув побудувати таку теорію істини, яка б містила деякі відхилення від семантики А. Тарського і допускала провали в значеннях істинності, що дало б змогу уникнути появи парадоксів. Для того, щоб дати релевантну математичну аргументацію цієї тези, С. Кріпке розробляє чітку формальну структуру, базовану на понятті фіксованої точки – пари (S1, S2), де S1 – об'єм деякого ще невизначеного в L предиката T(x), що розширює L до $\mathfrak{L}$, а S2 – антиоб'єм цього предиката T(x). С. Кріпке доводить, що "… якщо інтерпретація T(x) розширюється шляхом надання їй визначених істиннісних значень для випадків, які раніше були невизначені, то першопочатково встановлене істиннісне значення не змінюється і не стає невизначеним" [5, с. 231]. Отже, поняття істини виявляється зовсім не зайвим у процесі дослідження механізмів функціонування мови.

По-п'яте, якщо брати до уваги ще один аспект, телеологічний, то поняття істини є однією з важливих прагматичних цілей комунікації. Так, М. Дамміт порівнює за значенням для комунікації поняття істини з поняттям виграшу. Отримати істину в процесі пізнання – це все одно, що отримати винагороду у вигляді суб'єктивного відчуття перемоги [3].

Тож причина критики дефляційної теорії істини полягає в її сумнівному вихідному положенні про те, що істину можна звести до схеми еквівалентності. Дефляційна теорія істини розглядає істину в межах самої мови, зовнішньо відносно суті істини. Тоді як істина має ще й певне внутрішнє іманентне віднесення до об'єктивної реальності, яке пояснює специфіку тих умов, за яких висловлювання є істинними. Відкидаючи кореспондентську теорію істини, дефляціоністи вимушені звертатися до інших критеріїв верифікації висловлювань, тобто використовувати ресурси інших теорій істини.

Водночас позитивним моментом дефляціонізму було бажання дещо по-новому розглянути виражальні можливості поняття істини, була спроба побудувати теорію, не звертаючись до поняття істини, яке, по суті, не можна виразити з допомогою лише мовних засобів, оскільки з його допомогою визначається відношення між мовою і світом. З іншого боку, на нашу думку, дефляційна інтерпретація істини хоча й дещо спрощена, проте зручна у процесі формалізації, бо традиційна інтерпретація істини не може наразі бути вираженою символічно.

Отже, прагматико-семантична інтерпретація істини в сучасній аналітичній філософії має у своїй основі низку важливих положень. По-перше, зазначимо вагомість людського фактору в процесі пошуку істини. По-друге, поняття істини виявляється доволі плюралістичним утворенням, адже породжує низку інтерпретацій, які часто використовують різноманітні критерії оцінки тверджень – валідність, зручність, несуперечність [дет. див.: 2, с. 89–97]. По-третє, прагматичне розуміння істини завжди виходить із виражальних можливостей природної мови і прагне винятково ними обмежитися. Адже саме природна мова розширює межі застосування поняття істини у різних контекстах (пов'язаних із метафоричністю і модальністю мови). По-четверте, необхідним елементом аналізу істини починає виступати темпоральна індексація, що й допускає можливість адекватного контекстуального аналізу. По-п'яте, прагматико-семантичне дослідження демонструє, що поняття істини є зовсім не зайвим у науковій теорії, хоча його деякі інтерпретації (як то кореспондентська) потребують значної модифікації. Після прагматико-семантичного аналізу проблема істини й надалі залишається "вічним питанням" філософії, проте зрозумілішим і ближчим у своїх інтерпретаціях до її суті.

Список використаної літератури

1. *Вейнгартнер П.* Фундаментальные проблемы теорий истины. – М.: РОССПЭН, 2005.
2. *Виноградов Є.* Систематичний плюралізм та проблема істини // Вісник Львівського університету. Серія: філософські науки, 2000. Вип. 2. С.89–97.
3. *Даммит М.* Что такое теория значения // В кн.: Философия, логика, язык. М.: Прогресс, 1987. С. 127–212.
4. *Дэвидсон Д.* Истина и значение // Исследования истины и интерпретации. М.: Праксис, 2003. С. 26–124.
5. *Крипке С.* Очерк теории истины // Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке. М.: Канон+, 2010. С. 206–254.
6. *Тарасов И.* Возможно ли определить понятие истины? // Analytica, 2009. № 3. С. 5–18.
7. *Хорвиц П.* На что это похоже быть дефляционной теорией значения? // Analytica, 2008. № 2. С. 37–61.
8. *Hintikka J.* Post-Tarskian Truth // Synthese, 2001. № 1–2. P. 17–36.
9. *Horwich P.* From a Deflationary Point of View. Oxford: Oxford University Press, 2005.
10. *Price H.* Expressivism? No problem! // 11th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science. Volume of Abstracts / Ed. by J. Cachro, K. Kijania-Placek. – Cracow, 1999. – P. 246.
11. *Stoljar D.* Deflationary Theory of Truth // <http://plato.stanford.edu/entries/truth-deflationary/>.
12. *Strawson P. F.* Truth // Analysis, 1948. № 9. P. 83–106.

Стаття надійшла до редколегії 18.10.2011
Прийнята до друку 25.01.2012

PRAGMATIC-SEMANTICAL INTERPRETATION OF TRUTH IN CONTEMPORARY ANALYTIC PHILOSOPHY

Andrij Synytsya

Lviv State University of Physical Culture,
Kostyushka str., 11, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: andriy-synytsya@yandex.ru

The main pragmatic approaches to interpreting the concept of truth, proposed by the representatives of modern analytic philosophy (W. Quine, S. Kripke, M. Dummett, G. von Wright, N. Rescher, D. Davidson, P. Horwich) are considered. The contextuality, intersubjectivity, temporality, coherence and redundancy are confirmed as the features of pragmatic analysis of truth. The deflationary theory of truth, the aim of which is the reduction of the concept "truth" to the other semantic concepts, or even its elimination from scientific theory, is critically analysed.

Key words: truth, meaning, reference, language, pragmatic approach to language study, truth-conditional semantics, deflationary theory of truth.

ПРАГМАТИКО-СЕМАНТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПОНЯТИЯ ИСТИНЫ В СОВРЕМЕННОЙ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Андрей Синица

Львовский государственный университет физической культуры,
ул. Костюшко, 11, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: andriy-synytsya@yandex.ru

Рассмотрены основные прагматические подходы к интерпретации понятия истины, которые предложены представителями современной аналитической философии (В. Куайном, С. Крипке, М. Даммитом, Г. фон Вригтом, Н. Решером, Д. Дэвидсоном, П. Горвицом). Констатировано, что особенностью прагматического анализа истины является ее рассмотрение через призму понятий контекстуальности, интерсубъективности, темпоральности, когерентности, избыточности. Критически проанализировано дефляционную теорию истины, которая имеет целью редукцию понятия истины к другим семантическим понятиям или же вообще ее элиминацию из научной теории.

Ключевые слова: истина, значение, референция, язык, прагматический подход к исследованию языка, условно-истинностная семантика, дефляционная теория истины.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 70–81
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 70–81

УДК 165+ 165.6:14

ТРАНСФОРМАЦІЯ КЛАСИЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ СУБ'ЄКТА В ГЕРМЕНЕВТИЧНІЙ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ МАРТІНА ГАЙДЕҐЕРА

Ірина Пухта

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: iryna.pukhta@gmail.com

Розглянуто особливості трансформації класичної концепції суб'єкта в контексті герменевтичної феноменології М. Гайдеґера. Проаналізовано головні риси цієї концепції на початку зародження, а також у процесі становлення її класичного взірця. З'ясовано, що у герменевтичній феноменології філософа екзистенціал "Турбота" посідає місце і виконує функцію суб'єкта. Досліджено специфіку трансформації класичної концепції суб'єкта в контексті герменевтичної феноменології М. Гайдеґера. Доведено, що головною відмінністю цього екзистенціалу від класичного суб'єкта є його часовість.

Ключові слова: суб'єкт, герменевтика, Dasein, екзистенціал, Турбота.

1. ВСТУП

Філософський дискурс XX століття значною мірою пов'язаний з істотною перебудовою філософської свідомості, її переходом від класичних форм до некласич-них взірців. Більшість напрямів цього періоду декларували свою опозиційність до традиційної метафізичної традиції Заходу. Однак співвідношення "класики" та сучасності не є таким однозначним, оскільки формулювання і розв'язання нових питань і проблем неможливе без постійного діалогу з традицією, напрацьованими поняттями та схемами. Тому актуальним є вивчення реального стану їхніх відносин: чи йдеться про цілковите заперечення, чи про перетворення, чи про певну спадкоємність проблемного поля метафізики. Ми дотримуємося погляду, що вихідні засади та поняття, закладені в лоні класичної філософії, зазнають своєрідної трансформації, тобто нові ідеї та концепції виникають на ґрунті старих, але переосмислених і наповнених новим змістом.

Така позиція стосується і концепції суб'єкта, питання про "долю" якого – одне з найбільш обговорюваних у минулому столітті. На нашу думку, представники філософської герменевтики М. Гайдеґер та Г.-Ґ. Ґадамер, розв'язуючи його, посіли поміркованішу позицію, ніж представники структуралізму та постмодернізму, які проголосили "смерть суб'єкта" (М. Фуко) та "смерть автора" (Р. Барт). Однак для більшості учасників філософських дискусій так і не з'ясованим є питання про те, яка ж структура посіла місце колишнього гносеологічного суб'єкта в міркуваннях філософів-герменевтів. З огляду на те, що XX століття доволі часто характеризують як "герменевтичний поворот" у філософії, дослідження цього питання актуальне – для розуміння і самої філософської герменевтики, і тих процесів, які

© Пухта І., 2012

відбувалися у філософії в минулому столітті та відгомін яких визначатиме її розвиток нині. У статті спробуємо проаналізувати особливості трансформації класичної концепції суб'єкта в герменевтичній феноменології Мартіна Гайдеґера**.**

2. ХАРАКТЕРНІ РИСИ КЛАСИЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ СУБ'ЄКТА

Насамперед простежимо генезу класичної концепції суб'єкта в античній та новочасній філософії, щоб з'ясувати, які риси зазнали змін та переосмислення. Поняття суб'єкта у філософію ввів Аристотель для позначення субстрату (hypokeimenon) сутності (гр. – oysia, лат. – substantia), розуміючи його як суть буття речі, якою найчастіше постає форма. Латинською мовою поняття hypokeimenon переклали як "суб'єкт" (від лат. suqicio – "кидаю під…"), український його переклад – "підмет". У логіці субстрат виконує роль підмета апофатичного судження. Частково це пов'язано з тим, що у висловлюванні субстанція ніколи не є присудком (у цій ролі можуть бути тільки акциденції), а лише підметом, оскільки з погляду логіки він завжди є тим, "…про що висловлюються всі решта, а він сам уже не висловлюється ні про що" [1, с. 189].

Онтологічний сенс цього поняття полягає в тому, щоб виконувати функцію єдності і "перебувати в основі" категоріальних визначень сутності, а логіко-граматичний – бути підметом речення, про який висловлюється решта членів речення, а він сам не висловлюється ні про що. Відповідно, категорії, що є атрибутами сутності, у логіко-граматичному сенсі є її предикатами. До головних ознак суб'єкта, за Аристотелем, належать "тотожність і єдиність", неподільність "ні за часом, ні за місцем, ні за визначенням", здатність поєднувати в собі протилежності й не бути ні до чого протилежним.

Подальша європейська метафізична традиція вибудовувалася з огляду на поняття, які розробив Аристотель і які з часом змінювали своє первісне значення, незалежно від грецького першоджерела. Уже в епоху Середньовіччя з'явилися окремі зміни в розумінні і тлумаченні головних положень метафізики Аристотеля. У цей час ототожнили поняття субстанції та суб'єкта, оскільки у філософію запровадили принцип тотожності онтології, логіки та теорії пізнання. Також із суперечок номіналізму та реалізму виникло поняття "об'єкт" (укр. – предмет), яке позначає те, що "кинуте перед" (інтелектом), і фіксується поняттям, на відміну від того, що під-лягає (суб'єкт). Отже, до попередніх функцій суб'єкта додалася ще одна – бути формальною підставою "об'єкта".

У зв'язку зі зміною сприйняття сущого загалом, у Новий час заклали нову парадигму мислення, у межах якої остаточно сформувалася класична концепція суб'єкта. Саме тоді відношення між суб'єктом і об'єктом набуло зворотного значення: у ролі суб'єкта постає винятково людська свідомість, а поняття "об'єкт" використовують для позначення речей, що існують поза свідомістю суб'єкта. Це закладає основу під головне припущення класичної теорії пізнання, яка пізнавальне відношення тлумачить як процес взаємодії суб'єкта і об'єкта. Стосовно цього М. Гайдеґер зазначає: "…якщо людина стає першим і винятковим суб'єктом, то це означає, що вона стає тим сущим, на яке в роді свого буття і у виді своєї істини спирається все суще. Людина стає точкою відліку для сущого як такого. Таке можливе лише в разі зміни сприйняття сущого загалом" [7, с. 48].

Визначальною рисою класичної теорії пізнання, яка сформувалася в межах західноєвропейської метафізики, є констатація залежності пізнання світу від пізнавальних можливостей людини як суб'єкта пізнання, а точніше, від здатності її рефлексії над власною свідомістю.

Ця традиція має кілька назв: "філософія суб'єкта", "рефлексивна філософія", "філософія самосвідомості", "трансцендентальна філософія". У Новий час саме "філософія суб'єкта" посіла місце "першої філософії" (метафізики), оскільки відповіддю на аристотелівське запитання "що є суще як таке?" стала свідомість, яка сприймає себе в акті рефлексії.

Найяскравіше ця традиція виявилася у філософії представників класичного раціоналізму – Р. Декарта і Г. Ляйбніца; німецького класичного ідеалізму – І. Канта, Й. Фіхте, Г. Геґеля; сучасніший її здобуток – феноменологія Е. Гусерля. Її засадою є припущення про гармонійне співвідношення між організацією свідомості суб'єкта пізнання та раціональною впорядкованістю світу, що дає змогу адекватно відтворювати порядок світу в актах людської суб'єктивності. Цей підхід, зрозуміло, ставив питання пошуку критерію адекватності та достовірності такого відтворення, оскільки виникає проблема кореляції між образом предмета, відтвореним суб'єктом пізнання у власній свідомості, та реальним предметом поза свідомістю. Завдання пошуку критерію об'єктивності, замкнене в рамках індивідуальної свідомості, наштовхнуло філософів на думку про необхідність віднайдення в межах самої свідомості аподиктичної точки, яку можна було б ототожнити із відповідною абсолютною точкою зору (Бога), що слугувало б підставою для ствердження загальної значущості пізнавального досвіду окремого одиничного суб'єкта: "Із запропонованої трансценденталізмом логіки роздумів випливає, що все-таки існує єдина ідеально мислима, доцільна "світова точка" перетину ліній дії природи і дії думки (а за ними – світу культури), в якій визначено, що образ дії природи буде саме таким у будь-якому разі і що саме таким буде спосіб пізнання (розуму, свідомості) в ній" [5, с. 18]. Місцем "перетину" доцільної "світової точки" та індивідуальної свідомості в Декарта є Cogito, у Канта – трансцендентальний синтез апперцепції, у Геґеля – Абсолютний Дух, що діє в кожному окремому суб'єкті.

Методологічною процедурою віднайдення такої точки в індивідуальній свідомості є рефлексія (від лат. reflectere – відображатися, загинатися назад), яка виконує функцію "самопрезентації" свідомості. Завдяки рефлексії свідомість набуває формальних рис суб'єкта: вона є "єдиною", незалежною у своєму бутті ні від чого іншого (тільки від Бога в сенсі створення), як субстанція вона також – основа всіх акциденцій. Акциденціями, в аспекті свідомості, є акти мислення (cogitationes, за Декартом). Оскільки "Я" стає для мислення, що шукає якусь достовірну основу, суб'єктом, тоді все те, що протистоїть цьому "Я" в мисленні, перетворюється на "об'єкт". З цього приводу М. Гайдеґер зазначає, що від Декарта людину у філософії тлумачать як "…виняткову, в основі будь-якого уявлення про суще і його істинну підлеглу основу, на яку ставлять і мають ставити будь-яке уявлення і його пред-ставлене (предмет), якщо воно хоче володіти якимось статусом і постійністю", з чого випливає, що "…будь-яке позалюдське суще стає об'єктом для цього предмета" [7, с. 131–132] (німецьке слово der Gegenstand (лат. – objectum, укр. – предмет) у перекладі – "стояти навпроти").

Новий тип мислення започатковує у філософії Рене Декарт, який ототожнює людський розум із субстанцією (res cogitans) на підставі його знання своїх предикатів (cogitationes), чого досягають завдяки рефлексії. Як наслідок, з'являється головна абстракція новочасної філософії – абстракція "рефлексивної структури свідомості", з якої випливає, що зміст свідомості є прозорим і безпосередньо даним для неї, тому він не може бути опосередкованим жодним культурним, мовним чи історичним досвідом суб'єкта. Свідомість, або розум Декарт називає "сотвореною мислячою субстанцією", розуміючи субстанцію як річ, "…яка існує, цілковито не потребуючи для свого буття іншої речі" [2, с. 334]. Атрибутом

цієї субстанції є мислення, яке мислить своє існування, тому в Декарта вона постає також абсолютним суб'єктом – підметом своїх думок (cogitationes). "Я" може сумніватися в бутті предмета знання (тобто суб'єкта в класичному розумінні як "речі поза мною"), але буття змісту власних думок для "Я" є достовірним, хоча це буття акциденцій. Саме з їх сприйняття, за логікою Декарта, випливає, що "Я" є "…субстанція, вся сутність, або природа якої полягає в мисленні і яка для свого буття не потребує жодного місця і не залежить від жодної матеріальної речі" [2, с. 269]. Отже, "Я" у філософії Декарта постає одночасно і як субстанція, і як суб'єкт, але це тільки формальне поняття суб'єкта, яке виконує функцію пояснення дійсності та критерію достовірності знання, а єдиним достовірним змістом його є лише "свідомість власного існування".

Кант долає ототожнення суб'єкта і субстанції; трансцендентальний суб'єкт у нього постає винятково в ролі логічного суб'єкта, оскільки він завжди є підметом своїх уявлень і ніколи не може бути предикатом іншої речі, а також містити будь-які предикати. Крім того, він є тією спонтанною внутрішньою активністю, що афектує до діяльності сама себе, тому трансцендентальний суб'єкт не можна ототожнювати із субстанцією за типом res cogitans Декарта чи монади Ляйбніца. Кантівський трансцендентальний суб'єкт є аналогом логічного суб'єкта, оскільки він є підметом своїх уявлень і не може бути в ролі предиката: "Свідомість самого себе в уявленні "Я" аж ніяк не є спогляданням, воно є суто *інтелектуальне* уявлення про самодіяльність мислячого суб'єкта. Тому це Я не має ані найменшого предиката споглядання, що, будучи *постійним*, міг би слугувати за корелят для часового визначення у внутрішньому чутті" [3, с. 177]. Оскільки самосвідомість не має жодного предиката споглядання, головним із яких, згідно з трансцендентальною схемою, є час, це означає, що самосвідомість здатна бути тільки логічним суб'єктом, але її не можна ототожнювати із субстанцією. Коментуючи ототожнення Я і субстанції, Кант зазначає: "Це мисляче Я (душу) можна, мабуть, назвати субстанцією як суб'єкт мислення в останній інстанції, який уже нереально представити як предикат іншої речі; але поняття це залишається цілком порожнім і без усяких наслідків, якщо неможливо довести його постійність, як те, що робить плідним у досвіді поняття субстанції" [4, с. 156].

Отже, "Я" як чисту спонтанність, якій нереально приписати атрибут постійності, не можна розглядати як субстанцію. На підставі цього Кант робить висновок: "…Я є зовсім не поняття, а тільки позначення предмета внутрішнього чуття, оскільки ми вже далі не пізнаємо його жодним предикатом; отже, хоч само по собі воно й не здатне бути предикатом іншої речі, але однаковою мірою воно не може бути певним поняттям абсолютного суб'єкта, а може бути, як у всіх решти ситуаціях, тільки відношенням внутрішніх явищ до їх невідомого суб'єкта" [4, с. 156]. Якби "Я", або трансцендентальна апперцепція, за Кантом, було поняттям, за допомогою якого щось мислять, то воно могло б бути також предикатом інших речей або містити такі предикати. А насправді воно є лише чуттям наявного існування без будь-якого поняття і тільки уявленням про те, з чим має до справи мислення. Завдяки тому, що трансцендентальна єдність апперцепції є однією й тією ж у будь-якій свідомості, вона тотожна відповідній абсолютній точці зору, яка усуває обмеження конечності та емпіричної випадковості окремого пізнавального суб'єкта, забезпечуючи умови досягнення універсального та аподиктичного знання.

Ресурси класичної концепції суб'єкта набули завершення у філософії Абсолютного Духу Геґеля, який тлумачить суб'єкт як логічний принцип або "чисту" самосвідомість

діалектичного руху. Абсолютний Суб'єкт у Геґеля цілковито прозорий для рефлексивної діяльності, завдяки якій усвідомлювальне (суб'єкт) збігається з усвідомлюваним (об'єктом) і з самим актом усвідомлення (рефлексією). Лише така абсолютна рефлексія, що складається з рефлексії в себе та рефлексії в іншого, може виконувати функцію граничного обґрунтування істини та слугувати підставою для досягнення абсолютного знання і буде тотожна самосвідомості Абсолютного Духу.

Оскільки суб'єкт у концепціях новочасних мислителів постає цілковито емансипованим від соціальних та історичних умов свого буття, його воля зумовлена винятково розумом. Відповідно, головною рисою людини є раціональність, яка охоплює здатність бути суб'єктом пізнання й суб'єктом раціонально обґрунтованої дії, що стає базовою засадою раціоналістичної етики і теорії пізнання. Завершення розвитку класичної концепції суб'єкта пов'язане із відкриттям безсвідомих детермінацій свідомості соціальними, психічними, мовними та тілесними аспектами буття людини, реалізованими у філософії таких мислителів, як Ф. Ніцше, К. Маркс та З. Фройд.

3. ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ КЛАСИЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ СУБ'ЄКТА У ФІЛОСОФІЇ М. ГАЙДЕҐЕРА

Філософська герменевтика як один із провідних напрямів філософії XX століття сформувалася завдяки генію Мартіна Гайдеґера, творчість якого зосереджено навколо пошуку нового начала онтології, пов'язаного з необхідністю відновлення "питання про буття". Саме в контексті "деструкції історії онтології" герменевтика набуває свого принципово нового значення: з "мистецтва розуміння" перетворюється на "логос" феноменології, як наслідок, відбувається перехід від трансцендентальної феноменології Е. Гусерля до герменевтичної феноменології М. Гайдеґера, головним методом якої є герменевтика як "безпосереднє заняття тлумачення".

Значення феноменології для герменевтики полягає насамперед у тому, що вона вперше відкриває можливість вивчати свідомість як поле інтенційних смислів завдяки процедурі феноменологічної редукції – "взяття в дужки" питання про існування зовнішнього світу. Однак Гайдеґер, коментуючи феноменологічну теорію Гусерля, зазначає: "Чисту свідомість як тематичне поле феноменології вичленувано не феноменологічно, не на основі самих речей, а під знаком традиційної філософської ідеї. Тому всі характеристики, що їх подано як буттєві визначення переживань, не є вихідними…"; оскільки "…почерпнуті не із самого сущого, а їх йому приписано, остільки цю свідомість як чисту свідомість розглядають у відповідних аспектах" [9, с. 115–116]. До таких аспектів Гайдеґер зараховує уявлення про те, що світ одержує смисл і буттєву значущість винятково із мислення (cogitationes), але водночас нез'ясованим є питання про основу категоріального розрізнення між свідомістю та реальністю, якою є буття. Саме питання про "сенс буття" слугувало Гайдеґерові підставою для розгортання в праці "Буття і час" власного проекту, який можна назвати "герменевтичною феноменологією", оскільки в ньому метод феноменологічної дескрипції замінено аналітикою способів людського існування, яку Гайдеґер називає "герменевтикою у власному значенні слова".

Щоб з'ясувати дійсне значення феноменологічного методу, Гайдеґер вдається до аналізу грецьких слів, які входять до складу поняття "феноменології": феномену та логосу. Як наслідок, мислитель пропонує таке визначення феноменології: "...дати побачити те, що

себе каже, з нього самого так, як воно себе від самого себе каже" [6, с. 34]. Хай про який тематичний предмет ідеться, його потрібно подати для наукової розробки в модусі "себе в собі самому показування". У зв'язку з таким визначенням виникає запитання: з якого сущого треба зчитувати сенс буття або від якого сущого має брати начало розмикання буття? Вибір цього сущого невипадковий: єдиним сущим, яке має змогу запитувати про буття, яке вже заздалегідь володіє попереднім розумінням буття, є ми самі. Це суще Гайдеґер термінологічно позначає як Dasein: "Цьому сущому властиво те, що з його буттям, через нього це буття йому самому відкрито. Розуміння буття само є буттєвою визначеністю Dasein. Онтична особливість Dasein у тому, що воно існує онтологічно" [6, с. 12]. Отже, Гайдеґер здійснює перехід із фундаментальної онтології в екзистенційну аналітику Dasein.

Терміном Dasein Гайдеґер намагається відмежуватися від попередньої метафізичної традиції, в якій суб'єкт ототожнювали зі свідомістю, відштовхуючись від якої або у формах якої відбувалося пізнання світу. Натомість філософ пропонує вважати відправною точкою онтології не мислення (Cogito), а буття (sum). За Гайдеґером, ставити питання про буття можна тільки як про притаманне особливій структурі – Dasein – розуміння буття, а останнє неминуче пов'язано із саморозумінням Dasein. Розуміння буття у фундаментальній онтології є трансцендентальним горизонтом, який уможливлює пізнання сущого (предметного буття).

Попри те, що Гайдеґер не формулює собі спеціального завдання будувати нову теорію пізнання на базі фундаментальної онтології, згадка про трансцендентальність проблем у фундаментальній онтології все ж таки дає нам змогу запитувати про "спадкоємця" класичної концепції суб'єкта. З цією метою слід проаналізувати екзис-тенціали, або головні буттєві риси Dasein, як їх називає Гайдеґер. Він виокремлює такі екзистенціали: "буття-в", розташованість, розуміння, das Man, мовлення, турбота, смерть, совість, вина, рішучість, істина, час тощо. Тією цілісною структурою, у межах якої екзистує Dasein і з якої розгортаються всі екзистенціали, є структура "буття-у-світі".

За допомогою екзистенціалу "буття-у-світі" як основоструктури Dasein Гайдеґер долає головне припущення класичної теорії пізнання, згідно з яким, структура пізнавального процесу має вигляд суб'єкт-об'єктної дихотомії. Таке припущення завжди породжувало запитання, яким чином пізнання, що міститься всередині суб'єкта, виходить зі своєї "внутрішньої сфери" у "зовнішню сферу" об'єкта? На це запитання, на думку Гайдеґера, не давали задовільної відповіді обидві головні теоретико-пізнавальні позиції – ідеалізм та реалізм, оскільки не пояснювали буттєвого статусу об'єкта і суб'єкта, а отже, й відношення, що виникає між ними. Розв'язання цієї проблеми філософ переносить зі сфери гносеології у сферу онтології, розглядаючи пізнання як спосіб буття Dasein: "Головний недолік теорії пізнання полягає саме в тому, що вона не пояснює того, що вона розуміє під пізнанням у його вихідному феноменальному змісті – як способу буття Dasein – способу буття його буття-в, – а лише на ґрунті цього фундаментального пояснення виростають усі відповідні запитання" [9, с. 168].

Якщо ж слідом за Гайдеґером розглядати "процес пізнання" в онтологічній площині, тобто як фундований у "бутті-у-світі" модус Dasein, то матимемо до справи не зі "схопленням об'єктів суб'єктом", а із "зустріччю" одного буття (Dasein) з іншими буттями (Seindes). Як наслідок, зникають поняття суб'єкта та об'єкта, якими оперує класична теорія пізнання, адже йдеться лише про буття в його різноманітних виявах. До осмисленого в такий спосіб

буття неможливо застосувати метод пізнання, який базується на суб'єкт-об'єктній дихотомії, оскільки буття становить нерозчленоване ціле, до якого належать і той, хто пізнає, і те, що пізнають. Отже, за допомогою "буття-у-світі" Гайдеґер усунув протиставлення суб'єкта й об'єкта в пізнавальному процесі, оскільки для буття-у-світі питання про статус зовнішньої реальності вже вирішено: реальність світу дано безпосередньо разом із самим Dasein. Оскільки основоструктурою устрою Dasein є "завжди-вже-буття-при-деякому-світі", відпадає потреба пояснювати виникнення пізнавального відношення в процесі переходу із внутрішньої "психічної" сфери суб'єкта у зовнішню "фізичну" сферу об'єкта, адже, згідно зі способом свого буття, Dasein завжди перебуває назовні, у так чи інакше відкритому (зрозумілому) світі.

Найближчим в онтологічному сенсі для Dasein є навколишній світ (das Umwelt). Це світ речей, із якими людина стикається в повсякденному турботливому поводженні. Суще, яке виходить на світло в горизонті "Турботи", Гайдеґер називає Das Zeug – інструмент, знаряддя, штука, підручна річ, а спосіб буття цього сущого – Zuhandenheit, "підручність" (грецькою – "pragmata"). "Підручність, – зазначає Гайдеґер, – онтологічно категоріальне визначення сущого як воно є "по собі" [6, с. 71]. Саморозкриття сущого в структурі "Турботи" принципово відрізняється від того, як воно постає перед свідомістю, яка сприймає. Підручне розкриває себе як таке лише з цілокупності "світу", а це означає, що його "буттєвість" (у класичній метафізиці – "сутність") полягає не в його "що", а в його "для-того-щоб". Завдяки такому підходу цілісність світу постає не як сукупність предметів чи тотальність виставлених на загальний огляд (умо-гляд) трансцендентних об'єктів, а як різноманітність відсилань, які мають характер "для-того-щоб".

У трансцендентальній феноменології Гусерля, зазначає Гайдеґер, суще наперед уже розтлумачено як те, що може стати полюсом інтенційного відношення, предметом свідомості, тобто як предметне чи "наявне" (das Vorhandene). Інакше кажучи, суще є об'єктом "розумного погляду". Цей спосіб тлумачення процесу пізнання бере початок від "візуальної метафори" Платона, як наслідок, інші способи розкриття сущого – praxis і poesis (учинок і творчість) – упродовж розвитку філософії вважали похідними від теоретичного пізнання. На думку Гайдеґера, пізнавальне (теоретичне) ставлення до речей похідне від "турботливого" (практичного) ставлення до сущого.

На попередньому етапі міркувань у "Бутті і часі" буття-у-світі постає як "вихідна і постійно цілісна структура", щодо якої, однак, Гайдеґер застерігає: "…феноменальна багатоскладність устрою цього структурного цілого і його повсякденного способу буття здатне легко заступити єдиний феноменологічний погляд на ціле як таке" [6, с. 180]. Отже, цілість множині екзистенціалів Dasein забезпечує інша структура, яку можна виявити не внаслідок їх додавання, а лише завдяки відповідному "…наскрізному погляду через це ціле, дивлячись на один вихідний феномен, який уже перебуває в цілому, таким способом, що він онтологічно фундує кожен структурний момент у його структуральній можливості" [6, с. 181]. Цим вихідним онтологічним феноменом, який забезпечує цілість, є, на думку Гайдеґера, екзистенціал "Турбота" (Sorge). На онтичному рівні турбота виявляється у формі турботливості, тривожності або безтурботності, а на онтологічному є апріорною основою, на яку нанизуються і набувають єдності екзистенційні способи та можливості буття Dasein: "буття-в", розташованість, розуміння, публічність, мовлення, а також смерть, совість, істина, час та інші.

Турбота також є спільним коренем трьох структурних елементів Dasein: екзи-стенційності (попереду-себе-буття), фактичності (вже-буття-в), падіння (буття-при) – таким чином, що формально-екзистенційний вияв онтологічної цілості Турботи набуває вигляду: попереду-себе-вже-буття-у-(світі) як буття-при (всередині-світовому зустрічному сущому). Фактичність (вже-буття-у) полягає в тому, що Dasein завжди "закинуте", тому свої визначення воно отримує з того, у "що" його вже закинуто, або якими є конкретні умови його існування. "Попереду-себе-буття" виявляє ту рису Dasein, що воно є буттям до свого власного вміння бути. У цьому – екзистенційно-онтологічна умова свободи для власних екзистентних можливостей, які Гайдеґер називає проектом. "Уміння бути" виявляється тим, заради чого Dasein фактично "є". Оскільки буття-до-здатності-бути визначається свободою, Dasein здатне до своїх можливостей ставитися безвільно – упускати їх або віддавати в розпорядження das Man. Структурний момент падіння (буття-при) підкреслює, що здебільшого буття Dasein проходить у модусі невласного (неавтентичного) буття, коли Dasein розуміє себе не із своїх можливостей, а з сущого, у якому воно розчинилося, або коли віддало свої можливості в розпорядження das Man. Фактичність і падіння визначають конкретність людського існування, оскільки Dasein екзистує так чи інакше завжди фактично.

Отже, однією з рис Турботи є те, що вона "перебуває в основі" екзистенційної багатоскладності устрою Dasein, забезпечуючи йому цілість. Ця риса вказує на близькість Турботи до концепції суб'єкта. А. Черняков з цього приводу зазначає, що "…турбота як апріорно-онтологічне поняття є умовою єдності екзистенційних структур і відіграє відносно системи екзистенціалів ту саму роль, що трансцендентальна єдність апперцепції відносно системи категорій у "Критиці чистого розуму" [10, с. 34], різниця в тому, що "…категорії суть, за Гайдеґером, визначення що-буття чи буття наявного (Vorhandensein = das Sein des Vorhandenen), тоді як екзистенціали є визначеннями хто-буття, буття Dasein чи екзистенції в гайдеґерівському розумінні" [10, с. 24]. Однак у контексті фундаментальної онтології і це питання розв'язують, оскільки "Турбота" є не лише "підметом", тобто "перебуває в основі" екзистенціалів, а й умовою зустрічності Dasein із "всередині-світовим" сущим, що в класичній метафізиці інтерпретують як даність об'єкта суб'єкту. Таку ймовірність Гайдеґер пов'язує із трансцендентним устроєм Турботи.

Проблему трансценденції Гайдеґер визначає так: її "…не можна трактувати суто як питання, яким чином виходить суб'єкт назовні до об'єкта, водночас сукупність об'єктів ототожнюють з ідеєю світу. Необхідно запитати: *що* робить онтологічно можливим, що суще здатне бути всередині-світу зустрічним і як таке об'єктивованим?" [6, с. 366]. Відповідь дає погляд крізь призму екстатично-горизонтно фундованої трансценденції світу. "Суще, яке має титул Dasein, "просвітлене". Світло, що утворює цю просвітленість Dasein, не є якоюсь онтичною силою і джерелом випромінюваної ясності, що іноді трапляється в цьому сущому. Що сутнісно просвічує це суще, тобто що робить його для нього самого і "відкритим", і однаково "ясним", до будь-якої часової інтерпретації визначали як турбота. У ній базується повна розімкнутість D a. Ця просвітленість уперше тільки й уможливлює будь-яке висвітлювання і вияснення, будь-яке сприйняття, "бачення" і володіння будь-чим. Світло цієї просвітленості ми зрозуміємо, лише якщо будемо не вишукувати якусь запроваджену, наявну силу, а допитаємо ціле буттєвого устрою Dasein, турботу, про єдину основу її екзистенційної можливості. *Її D a вихідним чином просвітлено екстатичною часовістю*" [6, с. 350–351].

Отже, у фундаментальній онтології Гайдеґера Турбота, яка є трансцен-дентальною умовою розімкнутості світу, одночасно є також умовою зустрічності сущого. Турбота розмикає фактично екзистуюче Dasein завдяки тому, що його буттєвим устроєм є структура буття-у-світі. Гайдеґер змінює традиційне розуміння смислу трансценденції, яку в класичній традиції трактують як те, що перебуває по той бік суб'єкта – речі-в-собі, об'єкти. У Гайдеґера трансцендентним є саме Dasein, оскільки способом його буття є "переступання". На його думку, у фундаментальній онтології ми "…вперше *досягаємо дійсного онтологічного смислу трансценденції*, яке примикає до загальновизнаного основного значення слова. Transcendere означає переступати, transcendens. Трансцендентне означає *переступаюче як таке*, а не те, куди я ступаю, переступаючи. …Саме те, що в теорії пізнання позначають як іманентне, цілком спотворюючи феноменальний стан справ, – сфера суб'єкта – є в самому собі первинно і єдино трансцендентне. Dasein, оскільки воно конституйоване буттям-у-світі, – це суще, яке у своєму бутті є *по той бік самого себе*" [6, с. 426].

Отже, Турбота, на відміну від класичного суб'єкта, не є замкнутою в собі точкою самості, подібно до картезіанського res cogitans, а навпаки, є первинно належною до світу. Також її не можна ототожнювати із субстанцією, оскільки Гайдеґер неодноразово на сторінках "Буття і часу" зазначає, що "субстанцією Dasein є екзистенція". Відкритість буття, конституйована буттям-у-світі, утворює своєрідний трансцендентальний горизонт, з якого відкривається можливість пізнання, або, в термінології Гайдеґера, – можливість зустрічі Dasein зі всередині-світовим сущим. Стосовно цього Гайдеґер полемізує з Гусерлем, який першою подією зустрічі зі сущим вважав його даність свідомості. Гайдеґер зазначає: "Інтенційність – спрямованість на щось і залучена в неї співвіднесеність intentio та intentum – яку у феноменології повсюдно вважають крайнім пра-феноменом, має своєю можливістю часовість та її екстатичну горизонтність. Dasein лише тому є інтенційним, що воно у своїй суті визначене через часовість" [6, с. 356]. Отже, інтенція виявляється похідною від трансценденції, якою в структурі буттєвого устрою Dasein є турбота.

"Смисл" сущого, який конституюється відповідним розумінням та інтерпретацією, не тотожний "виду" сущого, що його дано внаслідок інтенційного спрямування свідомості. Смисл реалізується в напрямі проекту, який структурується перед-взяттям, перед-рішенням та передбаченням. Тлумачити річ як "наявну" означає розглядати її в напрямі тільки одного часового моменту – теперішнього – і випустити з уваги всі решта. Згідно з поглядами Гайдеґера, проективний смисл речі не можна мислити ізольовано в одному часовому екстазі, оскільки в основі проекту – єдність трьох екстазів часу – "екстатично-горизонтна часовість".

Ми наблизилися до головної відмінності класичної концепції суб'єкта від її трансформованої версії в контексті фундаментальної онтології Гайдеґера, а саме до часовості, притаманної екзистенціалу "Турбота". Саме часовість (Zeitlichkeit), на думку Гайдеґера, є визначенням онтологічного смислу Турботи: "Забезпечення вихідного феномену часовості досягають через демонстрацію того, що всі досі встановлені фундаментальні структури Dasein в аспекті їх можливої цілості, єдності й розгортання фактично є "часовими" і підлягають осмисленню як модуси тривання часовості" [6, с. 304]. Це випливає з того, що кожен із попередньо виявлених структурних моментів турботи (екзистенції, фактичності й падіння) є орієнтованим на відповідний модус часу: "попереду-себе-буття" (екзистенція) – на модус майбутнього, "буття-в…" (фактичність) – на минуле, "буття-при" (падіння) – теперішнє. Взаємно проникаючи, ці три модуси й творять єдиний феномен Турботи.

Отже, є суттєва відмінність Турботи від класичного визначення суб'єкта, адже одна з його рис, за Аристотелем, – неподільність "ні за часом, ні за місцем, ні за визначенням". Переходячи в новочасну філософію, ця риса й далі була притаманна суб'єктові, адже й декартівське "я мислю", і кантівська трансцендентальна апперцепція містили єдність і самототожність у кожному акті мислення: оскільки акт перцепції є умовою будь-якого синтезу, самого його не можна поділити. У Гусерля темпоральний потік також конституюється відносно єдиного "тепер", яке тотожне позиції трансцендентального ego. Чи стосується це також екзистенціалу "Турбота", який є єдністю трьох часових екстазів?

Щоб з'ясувати це, треба порівняти розуміння природи часу в класичних концепціях та фундаментальній онтології Гайдеґера. У європейській філософії Аристотель заклав традицію тлумачення часу як тривалості за аналогією з простором, що забезпечує послідовність моментів "тепер". Час постає як лінійний і гомогенний, позбавлений будь-яких якісних характеристик. Аналогічно й у Канта, який розглядає час насамперед як апріорну форму сприйняття, але водночас усе ж спирається на розуміння часу, яке окреслив Аристотель, зазначаючи, що часову послідовність можна уявляти нескінченно протягнутою лінією. Гайдеґерове розуміння часу ближче до традиції Августина та К'єркеґора, які трактували його як екзистенційний горизонт переживань. Для Гайдеґера, відповідно, час також не є лінійною протяжністю, це, радше, смисловий горизонт, який зокрема дає змогу на онтологічне розрізнення між буттям та сущим, отже, й по-новому розкривати сенс буття. Саме часовість, на думку Гайдеґера, "…через притаманну їй екстатичну єдність горизонтних схем, утворює можливість розуміти буття так, що тільки в світлі цього розуміння буття Dasein здатне вступати у відношення з собою, з іншими як сущими і з наявним як сущим" [8, с. 424].

Екстатична часовість Гайдеґера – головна риса буття Dasein, суть якої полягає у взаємному проникненні один в одного моментів (екстазів) часу. Докладно екстатичність "часовості" Dasein Гайдеґер пояснив у праці "Основні проблеми феноменології": "Наскільки Dasein щоразу більш чи менш очевидно співвідноситься зі здатністю бути, яка належить йому самому, тобто *під-ступає* до самого себе, постаючи з окремої своєї можливості, настільки воно заодно і *від-ступає*, повертаючись до того, чим воно вже було. Майбутньому у вихідному (екзистенційному) сенсі так само належить минуле в екзистенційному сенсі. Минуле разом із майбутнім і теперішнім тільки й уможливлює екзистенцію. Теперішнє (Gegenwart) в екзистенційному сенсі не тотожне присутності (Anwesenheit) чи наявності (Vorhandenheit)" [8, с. 352]. Вихідна єдність описаних часових екстазів майбутнього, минулого і теперішнього творить той вихідний феномен часу, який Гайдеґер називає "часовістю". Три характеристики: "в-напрямі-до" (майбутнє), "назад до" (минуле), і "при" (теперішнє) – формують глибинний устрій часовості. Унаслідок цих зміщень часовість постає ніби "поза собою". Час як майбутнє, минуле і теперішнє виявляється зміщеним у самому собі. Як майбутнє (те, що буде), Dasein зміщене в напрямі до своєї здатності бути (екзистенції), як минуле (те, що було) – до своєї фактичності, як теперішнє (те, що є) – до іншого сущого (екзистенціал падіння). У цьому постійному відстороненні від себе полягає екстатичність часовості Dasein.

Часовість, за Гайдеґером, не "є", а zeitigen – "триває" або "визріває". Часовий сенс буття, на його думку, наявний біля витоків європейського мислення, у грецькому понятті "фюзіс", але згодом його обмежили одним часовим модусом – теперішнім, закріпленим у метафізичному понятті "субстанції". Тому відновлення розуміння "часовості" як екстатич-

ної єдності всіх моментів його перебігу – майбутнього, теперішнього і минулого – тотожне відновленню питання про буття.

З часовою структурою екзистенціалу "Турбота" пов'язане також визнання історичності екзистуючого Dasein. У цьому – ще одна відмінність класичної концепції суб'єкта від її трансформованої версії у фундаментальній онтології М. Гайдеґера. Важливим для розуміння концепції історичності Dasein є теза Гайдеґера про те, що вихідна і власна часовість визріває з майбутнього. Модус майбутнього (забіганням-уперед) пов'язаний із буттям до смерті: "Власне буття до смерті, тобто кінечність часу, є потаємна основа історичності Dasein" [6, с. 386]. Смерть – та межа, яка надає цілісності Dasein, оскільки саме з перспективи смерті людина починає розуміти своє минуле як закинутість та фактичність. Завдяки майбутньому людина вперше повертається до минулого і не втрачає, а утримує його. Тому, на думку Гайдеґера, час людської екзистенції рухається не від минулого через теперішнє, а відтак у майбутнє, а навпаки, час первинно випливає з майбутнього.

4. ВИСНОВКИ

Отже, на відміну від класичного суб'єкта, який поставав як позачасовий феномен, Турбота має часовий устрій, що веде до визнання історичності фактичного Dasein. З позиції історичного Dasein претензії на універсальність та об'єктивність пізнання є безпідставними, оскільки розуміння буття, що його зумовлює фактична ситуація, у якій щоразу віднаходить себе Dasein, може бути лише історичним або кінечним. Однак із цього випливає і те, що сам принцип часовості не є абсолютним, а часовим, тому питання про буття також має свою історію.

Очевидно, із цим пов'язаний "поворот" у творчості "пізнього" Гайдеґера, коли він спрямував свою увагу на дослідження історичності не окремого екзистуючого Dasein, а самого буття, яке втілюється у мові, зокрема у мові поезії. Здійснюваний у "Бутті і часі" проект деструкції історії онтології, на думку Гайдеґера, виявився незавершеним, оскільки, реалізуючи його, філософ послуговувався метафізично навантаженою мовою, яка має відповідну структуру (суб'єкт висловлювання, грама-тична зв'язка, предикат), що корелятивно належить до суб'єкта й об'єкта пізнання. Тому своїм завданням на пізньому етапі творчості Гайдеґер вважав подолати уявлення про суб'єкт як центр висловлювання і центр пізнання, а людину намагався представити у ролі "пастуха буття" – кінечної істоти, що живе на землі, будує дім, обробляє землю та слухає "голос буття".

Список використаної літератури

1. *Аристотель*. Сочинения. Т. 1 // Аристотель. Сочинения в 4 т. М.: Мысль, 1983.
2. *Декарт Р.* Сочинения. Т. 1 // Декарт Р. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1989.
3. *Кант І.* Критика чистого розуму. К.: Юніверс, 2000.
4. *Кант И.* Сочинения Т. 4 // Кант И. Сочинения в 6 т. М.: Мысль. 1965.
5. *Лой А.* Сознание как предмет теории познания. К.: Наукова думка, 1988.
6. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
7. *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993.
8. *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб: Высшая религиозно-философская школа, 2001.

9. Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998.
10. Черняков А. В поисках утраченного субъекта // Метафизические исследования: Сознание / Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при философском факультете СПбГУ, 1998. Вып. 6. С. 11–38.
11. Heidegger Martin. Sein und Zeit. Tübingem: Niemeyer, 1986.

Стаття надійшла до редколегії 11.06.2012
Прийнята до друку 26.06.2012

TRANSFORMATOIN OF THE CLASSICAL CONCEPT OF SUBJECT IN MARTIN HEIDEGGER'S HERMENEUTICS PHENOMENOLOGY

Iryna Pukhta

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail iryna.pukhta@gmail.com

The features of transformation of the classical conception of subject in the context of Martin Heidegger's hermeneutics phenomenology are considered. The primary chracteristics of the classical concept of subject at the beginning of its origin also at becoming of its classic model are analysed. It is established that the role of subject in Heidegger's conception of hermeneutic phenomenology plays existencial Care. It is found out that the main difference this existential from the classical subject is temporality.

Key words: subject, hermeneutics, Dasein, existencial.

ТРАНСФОРМАЦИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ СУБЪЕКТА В ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА

Ирина Пухта

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: iryna.pukhta@gmail.com

Рассмотрено особенности трансформации классической концепции субъекта в контексте герменевтической феноменологии М. Хайдеггера. Проанализировано главные черты данной концепции в начале ее зарождения, а также при формировании ее классического образца. Установлено, что в герменевтической феноменологии М. Хайдеггера экзистенциал Забота занимает место и исполняет функцию субъекта. Выяснено, что главным отличием данного экзистенциала от классического субъекта является его временный характер.

Ключевые слова: субъект, герменевтика, Dasein, экзистенциал.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 82–88
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 82–88

УДК 36.32:17.026

ЕТИЧНІ ДИЛЕМИ МАСОВОГО СУСПІЛЬСТВА В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ВИКЛИКІВ

Марина Лазарева

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: marinalazareva9@mail.ru

Проаналізовано зміни в етичній сфері життя людини, які відбулись із становленням масового суспільства, та продемонстровано відмінності між традиційною етикою та етикою XXI ст. Зосереджено увагу на важливості формування почуття відповідальності у членів масового суспільства. Досліджено комунікативну сферу життя людини та головні зміни, які відбулись у ній під впливом технологічного поступу та глобалізації. Розглянуто поняття ековідповідальності, яке сформувалось під впливом глобальних трансформацій суспільства. Окреслено позитивні моменти впливу глобалізації та технологізації на життя людини.

Ключові слова: глобалізація, технологізація, моральність, масове суспільство, відповідальність, інтелектуальний дискурс, Інтернет.

Глобалізаційні процеси XXI ст. помітно позначились на етичній сфері міжособистісних стосунків людини та на її взаємодії із природою та суспільством. Опираючись на дослідження Г. Йонаса, зауважимо, що вся традиційна етика ґрунтувалась на стосунках між людьми-сучасниками, які вимагали виконання певних моральних зобов'язань безпосередньо одне від одного: "моральний універсум утворюють сучасники, і горизонт його майбутнього обмежений видимим життєвим простором" [4, с. 18]. Однак із становленням суспільства як масового, із швидкісними темпами глобалізації і технологізації світу людини, одночасно спостерігаємо і зміни у етично-моральній сфері: повсякденні ситуації набувають нового звучання й потребують нових конструктивних рішень, питання відповідальності стає ще більш значущим з огляду на нові виклики сучасності, етичні кодекси та моральні приписи потребують переосмислення та популяризації тощо.

Зазначене вище у жодному разі не свідчить про те, згідно з Г. Йонасом, що "золоте правило моралі" втратило свою актуальність: "старі приписи етики "ближнього" – приписи справедливості, щирості, чесності тощо – не втрачають своєї значущості в межах безпосередніх стосунків, у повсякденній сфері людських взаємин" [4, с. 20]. Однак це стосується лише сфери ближнього – сфери міжіндивідуальної кооперації. Через вихід масового суспільства на нові рівні існування виникає потреба й у нових етичних вимірах та площинах відповідальності, які б забезпечували функціонування людини у кардинально нових умовах життя.

Зі становленням масового суспільства питання про етичний вимір буття людини лише посилило свою актуальність. Так, співвідношення між темпами розвитку технологій та

© Лазарева М., 2012

природним середовищем людини досліджували такі мислителі, як А. Швейцер, Ф. Фукуяма, Е. Агацці, З. Бауман, Г. Рополь, Г. Ленк, Д. Бел, Е. Ґіденс, Л. Мемфорд, А. Етціоні, А. Печеї, Х. Шельскі та інші. Г. Йонас, зокрема, став одним із розробників етичних приписів для технологізованого суспільства та сформулював основоположні принципи ековідповідальності. Нові рівні спілкування, які виникли завдяки технологічному прогресу та розширенню меж комунікації, своєю чергою, потребували морально-етичних правил ведення діалогу, що досліджено у працях Ю. Габермаса, К.-О. Апеля, Ж. Дериди, В. Франкла, М. Кастельса, М. Гайдеґера, Х. Ортеґи-і-Ґасета та ін. Серед українських дослідників етичної сфери глобалізованого масового суспільства виокремимо А. Єрмоленка, В. Ляха, В. Князєва, В. Крисаченка, А. Толстоухова, С. Кримського, М. Тарасенка, В. Пащенка, О. Салтовського та ін.

Мета статті – дослідити нові форми відповідальності, які тісно переплетені із процесами глобальних трансформацій сучасного масового суспільства; охарактери-зувати взаємодію людини з навколишнім її світом в етично-моральному контексті; простежити позитивні впливи викликаних глобалізацією змін у різних сферах людського життя, які сприяють розвитку почуття відповідальності та формуванню новітнього морального кодексу.

Незважаючи на те, що питання свободи принципово не може бути поставлене поза відповідальністю, члени масового суспільства зосереджують увагу лише на більш "привабливій" стороні зазначеної дихотомії й розділяють їх у безпосередньому використанні. Як зазначає З. Бауман, "акцент (що важливо, разом із тягарем відповідальності) остаточно змістився на відстоювання людиною своїх прав. Цей важливий відхід виявився у зміщенні етичного/політичного дискурсу з фрейму "справедливого суспільства" на фрейм "прав людини", тобто перенесення уваги у цьому дискурсі на право людини залишатись відмінною від інших і за власним бажанням обирати моделі щастя та відповідного способу життя" [1, с. 37]. Життя людини у масовому суспільстві характеризується полярністю. З одного боку, масове суспільство стає одним із тих факторів, які сприяють розмиванню індивідуальності людини, стирають особистісні характеристики та урівнюють індивідів. З іншого ж, –З. Бауман має рацію, що кожен отримує право бути почутим, право на відстоювання власних переконань та позиціонування своєї ідентичності. Доказом цього може слугувати та кількість мистецьких напрямів, політичних рухів, соціальних груп, які переповнюють сучасне суспільство.

Зрозуміло, що ми не можемо відкидати очевидні факти, які підтверджують егоцентризм та нівеляцію традиційних моральних принципів, безвідповідальність та розбещеність членів масового суспільства. Технологічний прогрес та доступність інформації деякою мірою сприяють тому, що свобода вироджується у задоволення власних бажань незалежно від методів. Тим не менше, життя у масовому суспільстві накладає на людину й ряд зобов'язань, правил поведінки та відповідальність за свої дії. Саме глобалізація та формування мережевого суспільства робить помітною важливість дій кожного окремого індивіда: "що більші можливості свободи в особистості – то ширший вибір і сильніший вплив, який суб'єкт може зчинити на стан справ у тій чи тій ділянці, тим більша його відповідальність" [3, с. 146–147]. Отже, сконцентрованість уваги людини на фреймі особистих прав не свідчить про її байдужість щодо досягнення соціальної справедливості чи втрату відповідальності за майбутнє.

Продовжуючи, зосередимо увагу на тих сферах людського життя, в яких відбулись найпомітніші зміни етичного характеру. Передусім йдеться про комунікативну сферу: наявні

сьогодні засоби спілкування докорінно відрізняють нашу епоху від усіх попередніх, що породжує потребу в переосмисленні традиційних норм спілкування та формуванні новітніх принципів комунікативної відповідальності. "Плюралізація способів життя, їхня рухливість позбавляє привілейованого становища нормативно-ціннісні підвалини, які раніше видавались інваріантними. …Життєві орієнтири, які люди шукають у соціальному просторі, стають щоразу більш численними і невизначеними, сам цей простір – щоразу більш фрагментарним. …Водночас сучасні засоби комунікації, насамперед Інтернет, створюють для зростаючої кількості людей щоразу ширші можливості виходу в глобальний інтерактивний простір у ролі автономних і особистісно значущих суб'єктів" [3, с. 154].

Підключення до Інтернету розширює можливості людини до небачених масштабів: це доступ до здобутків літературної творчості, мистецтва, освіти тощо; зрештою, це новий рівень спілкування та кооперації між індивідами. Тим не менше, доступність засобів зв'язку, швидкісна передача інформації, повсюдне розширення меж спілкування тягнуть за собою й нові види відповідальності, потребу у виробленні комунікативної етики. У зв'язку із цим, одним із найнагальніших питань комунікативної етики є питання довіри у сфері комунікації, яка зазнала сильного впливу із впровадженням віртуального рівня спілкування та стрімким поширенням мережі Інтернет. З одного боку, спілкування у мережі може спокушати на презентацію себе у більш вигідному світлі, ніж це є насправді, оскільки не залежить від територіального місцезнаходження, не передбачає "тілесної присутності" мовців, не оперує засобами перевірки істинності інформації. Однак якщо ми хочемо зрозуміти одне одного, осягнути світ іншого та ввійти у нього, ми зобов'язані відновлювати вартість слова. Відповідно до того, з якою швидкістю Інтернет-спілкування заповнило буденний світ людини, як легко воно перетворилось у звичне явище, не дивно, що люди намагаються використовувати його не лише задля виконання повсякденних зобов'язань, але і задля побудови стосунків. Саме тому немає сенсу розбудовувати цей новий світ на підвалинах неістинності та недовіри.

Також зауважимо, що масовому суспільству характерне зниження рівня, якщо не цілковита втрата, інтелектуальної дискусії. Незважаючи на варіативність засобів спілкування, комунікативний простір стає щоразу більш фрагментарним. Про це свідчить необізнаність широких мас щодо нагальних для суспільства питань, небажання підтримувати діалог із метою пошуку конструктивних рішень, ізольованість індивідів та концентрація уваги лише на тих питаннях, які безпосередньо пов'язані із повсякденним життям тощо. Існують різні погляди стосовно того, чому відбувається втрата інтелектуальної дискусії. Зокрема, К. Леш пов'язує це із темпами життя нашого сучасника та із зникненням традиційних місць збору громадян (кафе, бари, кав'ярні, площі для міських зборів тощо) для обговорення живих тем та проведення дискусій. Із такою позицією можна погодитись, оскільки людина у гонитві за прогресом та за потреби постійного оновлення інформації не встигає самостійно осмислити життєво важливі питання, не кажучи вже про винесення їх на рівень колективного обговорення.

Ще однією причиною втрати інтелектуального дискурсу можна назвати вплив ЗМІ на сучасне масове суспільство, яке сьогодні важко переоцінити: часто саме на основі телевізійних новин чи газетних статей формуються позиції людей щодо тих чи тих питань. Гарно оформлений, стислий (що є досить важливо за умов надінформатизації), проте часто однобічний матеріал, що поширюється ЗМІ, маси сприймають як дані істини, що не потребують

ревізії. За цих умов, однією із негативних рис інформатизації є важкість у виокремленні достовірних, надійних джерел інформації. Усе зазначене вище спричиняє те, що суперечки, якщо вони і проводяться, стосуються поверхневих речей і не викликають вагомого відголосу у свідомості індивіда. Тож масовому суспільству, щоб вирішити нагальні етичні дилеми та виробити чітку позицію щодо глобалізаційних викликів, необхідно відновити традицію спільного інтелектуального дискурсу, сприяти обговоренню важливих питань та розширювати спектр достовірних джерел інформації. Стосунки між індивідами – членами масового суспільства – повинні ґрунтуватись на довірі та взаємоповазі, на відповідальності не лише за свої дії, але й за слова.

Отже, однією із загроз для члена масового суспільства є його постійна рухливість та мінливість: під впливом цивілізаційного прогресу та тих вимог, які у зв'язку із цим постають перед людиною, вона втрачає внутрішнє ядро, яке відповідає за цілісність її натури. "Те, що відділяє сучасність від усіх інших історичних форм людського співжиття: нав'язлива, безперервна, нездолання, вічно незавершена модернізація; непомірна та невикорінна, невтомна жага творчої руйнації. …Виконання завжди у майбутньому, й успіхи втрачають свою привабливість та потенціал задоволення у момент їхнього досягнення, якщо не раніше. Бути сучасним – означає постійно випереджати самого себе, знаходитись у стані постійної непокори… це також означає мати індивідуальність, яка може існувати лише як нереалізований проект [1, с. 35–36]. Перебуваючи у постійному русі, увесь час підвищуючи конкурентоспроможність, безперервно оновлюючи власні "бази даних", людина втрачає почуття меж: не існує ні минулого, ні майбутнього, є лише безмежне тут і зараз. Минуле стирається з пам'яті як застаріла інформація, майбутнє ж не має меж як таке – воно відкрите для людини та сповнене нескінченним потенціалом засобів, які їй знадобляться для досягнення мети. Однак така позиція не правильна, більше того, вона спрямовує людину до неминучої загибелі. Незважаючи на ті успіхи, яких досягло людство у технологічній та інформативній ділянках, природа, як первинна сфера людського існування, продовжує нагадувати людині про її обмеженість влади. Важливо зрозуміти, що природа повстала не проти людини, а за людину: всі "попередження" лише нагадують нам про те, що варто переглянути принципи своєї діяльності задля власного порятунку та порятунку майбутнього.

Продовжуючи, зауважимо, що глобалізаційні процеси та технологізація у своїх викликах сучасності тягнуть за собою формування ще одного виду відповідальності – екологічної, основною характеристикою якої є вимога об'єднати зусилля всіх членів масового суспільства в інтересах спільної мети. Ековідповідальність стає тим фактором, який повинен забезпечити колективну співпрацю, інтелектуальну дискусію із залученням як фахівців у цій галузі, так і мас загалом задля збереження життя на Землі. Цей новий тип відповідальності докорінно відрізняється від традиційних: передусім він розрахований на нереальне буття – на прийдешні покоління, які ще не набули реального існування. Саме у такому контексті простежуємо можливість поставити питання про межі майбутнього, які тривалий час залишались непоміченими засліпленими прогресом масами. По-друге, така відповідальність хоч і стосується діяльності кожного окремого індивіда зокрема, проте не вичерпується цим: вона виростає із поєднання зусиль кожного і має кумулятивний характер.

Отже, побутує думка, що сучасне масове суспільство характеризується втратою етично-моральних засад співіснування, відкиданням меж розвитку та прогресу, безвідповідальністю та недбалим ставленням до навколишнього середовища тощо. Однак не всі автори

погоджуються із такою позицією: "Зростає відповідальність – колективна і персональна – за негативні наслідки глобальної нотиціації і в цілому – науково-технічного прогресу. Посилюється потреба у саморегуляції, передусім – етичній, професійних та інших соціальних співтовариств у міжнародному масштабі. …Свободу та відповідальність, дотримання прав людини усвідомлюють як найважливіші принципи комунікації" [3, с. 155–156]. Насамперед це підтверджується тим, що наявність почуття відповідальності уможливлює створення повноцінного мережевого суспільства, сприяє його розвитку та вдосконаленню. Толерантність, довіра, взаємоповага, відповідальність за слова та дії, морально-етичний кодекс дають змогу розбудовувати віртуальну реальність як альтернативний життєвий світ людини. Сьогодення вже неможливо уявити без Інтернету, телекомунікацій, технологій тощо. Саме тому суспільству не залишається нічого іншого, як популяризувати адекватне використання переваг прогресу та використовувати їх задля спільного блага на етично врегульованих засадах.

Позитивним моментом є також те, що технологізація та інформатизація сприяють тісному переплетенню зв'язків у сучасному масовому суспільстві, що не може не впливати на підвищення моральності та гуманності його членів. "Серед причин розвитку гуманності Пінкер відзначає дію історичної тенденції до розширення "моральних кіл" людей, які охоплюють щоразу більш широкі спільноти – племена, нації, інші раси і навіть тварин. Збільшуються можливості входження до внутрішнього життя один одного, ототожнення себе з іншим, співпереживання" [3, с. 170]. Така стратегія спрямована на те, щоб вилучити із масового суспільства насильство та сприяти мирному врегулюванню конфліктних ситуацій. Отже, поширена на всіх відповідальність виховує у людей повагу до інших, допомагає уникати поділу суспільства на "своїх" та "чужих", прискорює взаємопроникнення у світ Іншого та розуміння альтернативної позиції.

У зв'язку із цим, доцільно викладати основи етики та екології у школах, починаючи із молодших класів. На цих уроках дітям повинні пояснювати принципи співпраці з товаришами, норми та етично-моральні закони життя у сім'ї та суспільстві, висвітлювати загрози, які постали перед людством на цьому етапі розвитку, привчати дітей до ековідповідальності та дбайливого ставлення до навколишнього середовища, до економного використання природних ресурсів тощо. Отримані знання учні повинні закріплювати на практиці та використовувати їх у повсякденному житті. Наприклад, варто популяризувати регулярні розважально-пізнавальні заняття із догляду за природним середовищем у певному районі міста чи організовувати плідні дискусії щодо питань, важливих не лише для окремих учнів, але й для всієї школи. Важливо закласти у молоду людину принципи відповідальності, гуманності, свідомого ставлення до життя, виробити в ній етично-моральний комплекс норм, спонукати до креативного самостійного мислення.

Глобалізація, розширивши межі спілкування та співпраці індивідів, посприяла поширенню "настроїв, викликаних усвідомленням та переживанням провини та відповідальності за злочини проти людства. Нехтування правами людини стало для багатьох чимось на зразок "первородного гріха" сучасного суспільства, який визначає всезагальну провину та каяття за минуле, всезагальну відповідальність – щодо теперішнього та майбутнього" [3, с. 161]. Зрозуміло, що за умов створення світового ринку та необхідності співпраці людей, які належать до різних націй та є представ-никами різних культур, стратегія всезагального покаяння є необхідним елементом налагодження зв'язку. Так, Ж. Дерида у цьому плані

досить скептично відгукується про "театр прощення", який розігрують люди, звинувачуючи себе та людство у всіх злочинах проти себе ж та людства. Французький мислитель вважає, що ця "безкінечна процесія покаяння" є поверховою та награною. Можливо, на початку така позиція й пов'язана із корисними мотивами, проте, якщо почуття відповідальності "входить у звичку", можемо сподіватись, що у майбутньому люди виявлятимуть себе більш толерантними та поважаючими одне одного членами світової спільноти.

Отже, як зазначає В. Франкл, "свобода – це лише частина справи і половина правди. Бути вільним – це лише негативний аспект цілісного феномену, позитивний аспект якого – бути відповідальним. …Свобода може виродитись у звичайне свавілля, якщо вона не проживається з погляду відповідальності" [7, с. 67–68]. Сучасна людина не лише вільна, вона – людина, яка ухвалює рішення, більше того, вона – людина відповідальна. Бунт мас віджив себе: на його зміну прийшли модернізовані маси – ерудовані, знайомі з комфортом, відповідальні (оскільки їхнє власне життя залежить від тих принципів діяльності, які приймає більшість). Моральність у масовому суспільстві жодним чином не вичерпала себе, а відповідальність не відкинута як анахронізм, однак важливо грамотно і правильно формулювати основні принципи людської діяльності, поширювати їх серед членів масового суспільства, пробуджувати в кожному почуття особистої відповідальності як за подальший розвиток суспільства, так і за збереження життя загалом. Масове суспільство XXI ст. не можна назвати скупченням невдячного, безвідповідального, прагнучого лише розваг натовпу. Глобалізаційні процеси перетворили масове суспільство для кожного із нас у реальність, яка ввібрала у себе весь потенціал людства. Тож не варто категорично знецінювати масовість та дискредитувати її як розбещену технологічним прогресом та впливом культурної індустрії, як таку, що втратила пильність та відкинула моральні засади спільного буття.

Етичні дилеми, що постали перед людством, потребують колективної відповідальності, яка ґрунтується на особистій занепокоєності кожної людини, на творчій активності кожного члена масового суспільства: "Лише тією мірою, в якій ми забуваємо себе, віддаємо себе, жертвуємо себе світу, тим його завданням та вимогам, якими просякнуте наше життя, лише тією мірою, якою нам не байдуже до світу і предметів поза нами, а не лише до нас самих і наших власних потреб, лише тією мірою, якою ми виконуємо завдання і вимоги, справджуємо смисл та реалізуємо цінності, ми справджуємо та реалізуємо також самих себе" [7, с. 119–120]. Отже, члену масового суспільства заради власного добробуту та добробуту людства необхідно привчити себе до почуття відповідальності, до осмислення моральних норм та постійної їхньої проекції на власне життя.

Список використаної літератури

1. *Бауман З.* Текучая современность. СПб.: Питер, 2008.
2. *Деррида Ж.* Глобализация, мир, космополитизм // Космополис, 2004. № 2 (8). С. 125–140.
3. Информационная эпоха: вызовы человеку. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010.
4. *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. К.: Лібра, 2001.
5. *Кастельс М.* Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе. Екатеринбург: У-Фактория, 2004.

6. *Лэш К.* Восстание элит и предательство демократии. М.: Логос, Прогресс, 2002.
7. *Франкл В.* Человек в поисках смысла: Сборник. М.: Прогресс, 1990.

Стаття надійшла до редколегії 03.04.2012
Прийнята до друку 17.04.2012

ETHICAL DILEMMAS OF MASS SOCIETY IN THE CONTEXT OF GLOBALIZATION CHALLENGES

Maryna Lazareva

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: marinalazareva9@mail.ru

Changes in the ethical sphere of human life that occurred with the formation of mass society are analyzed in the article. In addition, it is demonstrated the differences between traditional ethics and ethics of the XXI century. Attention is concentrated on the importance to the members of mass society of forming a sense of responsibility. It is investigated the communicative sphere of human life and fundamental changes that took place in it under the influence of technological progress and globalization. The concept of eco-responsibility that was formed under the influence of global transformations of society is examined. It is outlined the positive moments of the globalization and technologization influence on the human life.

Key words: globalization, technologization, morality, mass society, responsibility, intellectual discourse, the Internet.

ЭТИЧЕСКИЕ ДИЛЕММЫ МАССОВОГО ОБЩЕСТВА В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ВЫЗОВОВ

Марина Лазарева

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: marinalazareva9@mail.ru

Проанализированы изменения в этической сфере жизни человека, которые произошли со становлением массового общества, и продемонстрированы отличия между традиционной этикой и этикой XXI в. Сосредоточено внимание на важности формирования чувства ответственности у членов массового общества. Исследована коммуникативная сфера жизни человека и главные изменения, которые произошли в ней под влиянием технологического прогресса и глобализации. Рассмотрено понятие экоответственности, которое сформировалось под влиянием глобальных трансформаций общества. Обозначены позитивные моменты влияния глобализации и технологизации на жизнь человека.

Ключевые слова: глобализация, технологизация, моральность, массовое общество, ответственность, интеллектуальная дискуссия, Интернет.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 89–95
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 89–95

УДК: 141.7:130.2

СТАНОВИЩЕ HOMO ECONOMICUS У СУСПІЛЬСТВІ СПОЖИВАННЯ: ВІД КОМФОРТУ ДО ЕКОЗАГРОЗИ

Тетяна Яковенко

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000,Україна,
e-mail: tyakovenko@hotmail.com

Проаналізовано виникнення та розвиток homo economicus у суспільстві масового добробуту та його відмінність від homo faber. З'ясовано основні характеристики homo economicus, зосереджено увагу на споживацькому ставленні до довкілля та втрати почуття критичної налаштованості. Окреслено неминучість появи "хибних потреб" індивіда у сучасному суспільстві та виникнення симулякрів як замінників справжніх речей та явищ. Обгрунтовано необхідність появи нової людини – homo ecologicus.

Ключові слова: homo economicus, homo faber, homo ecologicus, суспільство споживання, одновимірна людина, симулякр.

Проблема homo economicus постала у середині XX століття як наслідок постіндустріальної цивілізації. Людина почала змінювати ставлення до продуктів власного виробництва: вона частіше звертала увагу не тільки на якісні характеристики речі та навіть не на її красу, а на престижність, як ознаку приналежності до певних соціальних кіл. Врешті-решт, це зумовило у гонитву за товаром як символом соціального статусу й оцінки індивіда, незважаючи на його необхідність для самого індивіда та його матеріальне становище. Симулякри почали замінювати справжні речі, і в цьому homo economicus знаходив себе. Через підміну речей символами втрачався зв'язок із природою, homo economicus власною діяльністю породжувала екозагрози, які набули глобального характер. Саме тому з необхідністю постає потреба в людині нового типу, що мислить глобально-екологічно – homo ecologicus.

Становище homo faber та його характерні риси досліджували Г. Арендт, А. Бергсон, М. Шелер. Становище homo economicus вивчали В. Парето, А. Сміт. На даний час потрібно дослідити необхідність трансформації людини-споживача, економічної людини на людину майбутнього – людину екологічну.

Мета статті – проаналізувати становище homo economicus у межах постіндустріального суспільства та охарактеризувати перспективи його екобезпечного існування.

На думку Е. Фрома, разом із появою нових засобів праці та взаємодії зі світом людина відчувала себе щоразу вільнішою та володарюючою. "З прогресом індустріалізації – від заміни енергії тварин та людей механічною, а потім ядерною енергією і до заміни людського мозку комп'ютером – ми відчували, що були на шляху необмеженого виробництва, тобто необмеженого споживання, що техніка зробила нас всемогутніми, а наука – всезнаючими. Ми наближалися до того, аби стати богами, верховними істотами, які здатні створити інший

© Яковенко Т., 2012

світ, використовуючи при цьому світ природи лиш як сировину для нового творення" [3, с. 13]. В результаті людина покладає настільки велику надію на те, що збільшення виробництва призведе до збільшення її власної свободи, що починає втрачати саме розуміння свободи, підміняючи його поняттями "необмеженого задоволення бажань". На цьому акцентує увагу і Г. Маркузе у праці "Одновимірна людина". Філософ виходить із принципу раціональності як найбільш характерної ознаки сучасного суспільного життя. Цей принцип, на його думку, зазнав за останні десятиліття радикальних змін, так що говорити про нього в наш час можна лише з огляду на його нинішню специфіку.

Річ у тому, що, за Г. Маркузе, капіталістичне суспільство початку XX століття і сучасне розвинене індустріальне суспільство різняться не тільки за ступенем розвитку. Якщо раніше були всі об'єктивні підстави говорити про суперечності, то зараз вони не лише не зникли, а настільки видозмінилися, що часто залишаються непомітними для більшості людей. Відбулася нейтралізація такого явища капіталістичного суспільства, як експлуатація. І хоч експлуатація, на його думку, не зникла, в сучасному індустріальному суспільстві вона вже не відіграє головної ролі.

Іншими словами, нічого не змінилося, крім того, що, за висловом Г. Маркузе, зараз "раби розвиненої індустріальної цивілізації є сублімованими рабами, але вони – раби, оскільки рабство є зумовленим" [2].

Сучасна індустріальна цивілізація, вважає Г. Маркузе, домоглася парадок-сального ефекту: вона посилила рабство при повній відсутності у раба усвідомлення власного рабства. Прогрес в галузі науки та техніки, що дійшов у наш час до фантастичних вершин, рішуче змінив існуючий стан. Життєвий рівень зріс, і тепер уже підприємцю немає ніякої необхідності змушувати робітника працювати під загрозою голодної смерті. Підприємець-роботодавець створює такі економічні умови, за яких робітник не думає про зміну соціальної структури, йому залишається тільки активніше включатися в суспільство споживання. Це, на думку Г. Маркузе, призводить до того, що сучасним робітником щоразу більше рухають мотиви не боротьби, а споживання. Рабство постає в "сублімованому" вигляді: працівник сприймає його як єдину форму існування.

Про критичну налаштованість до всіх сфер, вважає Г. Маркузе, не може бути й мови, оскільки єдиною турботою є вдосконалення системи споживання. Все це, за висловом автора, створює "параліч критицизму" і "суспільство без опозиції": "Таким чином, – за його словами, – виникає зразок одновимірного мислення і поведінки, в якому ідеї, прагнення і цілі, що виходять за самим своїм змістом за рамки встановленого світу суджень і вчинків, виявляються або відкинутими, або зведеними до мови цього світу. Вони перевизначаються раціональністю цієї системи " [2]. Людина втрачає властивий їй критичний вимір і зберігає лише вимір, що відповідає устремлінням та нахилам її споживчої свідомості.

На думку автора, людина починає жити в машинізованому світі, зростає її відчуження від інших людей та предметів виробництва, хоча саме ці предмети стають Альфою та Омегою існування homo faber. Сучасне суспільство формує у людині потреби, які необхідні самому суспільству, а не людській істотності – потребу в новій пральній машинці, сучасному телефоні, найпотужнішому комп'ютері тощо. Ці потреби нав'язуються зовнішніми силами, контроль над якими індивід втратив, делегувавши свої права іншим. Такі потреби Г. Маркузе називає хибними. Homo faber загруз у хибних потребах, він любить те, що люблять інші, ненавидить те, що ненавидять інші.

Поряд з одномірної культурою Г. Маркузе ретельно аналізує й одномірне мислення. Філософією, у відповідній структурі індустріального суспільства, він вважає сучасний позитивізм з усіма його відгалуженнями, особливо ж – філософію лінгвістичного аналізу. Вона претендує на зцілення мислення і мови від метафізичних "привидів". Г. Маркузе критикує ці домагання, він характеризує їх як "академічний садо-мазохізм". У підсумку вся ця філософія визначається ним як інтелектуальне виправдання соціальної структури, що усуває альтернативні способи мислення, які суперечать існуючим науковим парадигмам. За таких умов соціального життя філософія, за Г. Маркузе, повинна виконувати терапевтичну функцію, а лінгвістичний аналіз, навпаки, приховує проблему в собі.

Узагальнюючи свій критичний аналіз одномірності сучасної людини, Г. Маркузе не може обійти питання про причини існуючого становища. Його відповідь повністю збігається з думкою більшості філософів: провина за такі грандіозні масштаби відчуженості сучасної людини лежить на науці Нового часу. Ця наука, стверджує Г. Маркузе, давно вже перестала бути наукою у власному розумінні слова, тобто чисто теоретичним дослідженням всесвіту, але взяла на себе універсальну роль в одновимірному суспільстві: вона проникла в усі сфери – в політику і економіку, в духовне життя і мораль, в мистецтво і навіть у побут. У підсумку, її стиль мислення детермінує зараз всю сукупність соціального життя розвинених індустріальних країн.

На думку автора, слід відмовитися від потреб, нав'язаних суспільством, повернутися до стану "дитинства". За це Е. Фром критикує Г. Маркузе. На думку Е. Фрома, Г. Маркузе не пропонує своєму читачеві здійснити перехід від негативного до позитивного розуміння свободи – від "свободи від" до "свободи для" – тому людина не пробує "подорослішати", а починає відкидати всі ідеї та здобутки попередніх поколінь, навіть не замислюючись, чи є серед них корисні.

Е. Фром стверджує, що "відмінність між буттям і володінням – ключова проблема людського існування, так само як і різниця між любов'ю до життя і любов'ю до смерті. Емпіричні антропологічні та психоаналітичні відомості свідчать про те, що володіння і буття є двома основними способами існування людини, і їхньою потужністю зумовлені відмінності в людських характерах та різні соціальні типи" [3, с. 28]. На думку філософа, людина, що вибирає "мати" за модус свого існування, не переймається розумінням чи то явища, чи то книги, чи то дискусії. Ця людина піклується лише про зовнішній бік справи – вразити всіх кількістю прочитаних книг або палкістю у відстоюванні своїх позицій тощо. Людина не бажає "бути", тобто задавати запитання, критично мислити, відкидати непотрібне для себе. На кожну дію, на кожну книгу, на кожну думку є набір заздалегідь приготованих штампів, універсальних кліше, треба лише вчасно вибрати потрібне, щоб бути "як всі". На думку homo faber, саме це "як всі" і дає справжню свободу.

Суспільство споживання стало чи не єдиними можливим бажаним варіантом розвитку західних країн. Це призводить до втрати людиною усвідомлення себе самої як індивіда, втрати її потреби в опорі, у бажанні брати відповідальність за власне буття. Можна ж просто сказати "вирішуйте за мене, беріть на себе мою відповідальність, кажіть мені, що треба робити, тільки дайте затишок як у всіх" – це запит на маніпулювання, коли людина свідомо відмовляється від своїх прав та обов'язків (передаючи їх іншим) заради безтурботного "вільного" життя.

Що робити із розумінням цієї ситуації? Е. Фром дає характеристику "нової людини", людини майбутнього, яка вміє не лише "мати", але й "бути". І основним принципом цієї позиції вчений вважає потребу "бути активним": "Модус буття має в якості своїх передумов незалежність, свободу та наявність критичного розуму. Його основна характерна риса – це активність не в сенсі зовнішньої активності, зайнятості, а в сенсі внутрішньої активності, продуктивного використання своїх людських потенцій. Бути активним – це дати проявитися своїм здібностям, таланту, всій безлічі людських дарувань, якими – хоча різною мірою – наділена кожна людина. Це означає оновлюватися, рости, виливатися, любити, вирватися зі стін свого ізольованого "я", відчувати глибокий інтерес, пристрасно прагнути до чого-небудь, віддавати" [3].

Однак на зміну homo faber приходить homo economicus, який не є простим виробником, а вже включений у систему управління. Його потреби відрізняються від потреб попередника – замість корисності й краси обраного ним об'єкту homo economicus віддає перевагу престижності, статусності тощо.

За Ж. Бодріяром, споживання предметів більше не пов'язане з їх сутністю – йдеться скоріше про відчужені знаки предметів, які існують лише у зв'язку один із одним. Надлишок предметів споживання вказує на "уявний" добробут, який філософ протиставляє "справжньому" добробутові.

Ж. Бодріяр вважає, що суспільство споживання – це суспільство самообману, де неможливі ні справжні почуття, ні навіть справжній добробут. Споживання є наслідком культивованої соціальної диференціації, яка скерована на економічне зростання. За словами Ж. Бодріяра, "в наших суспільствах добробут втрачено, і що його не можна відновити ніяким приростом продуктивності, винаходом нових продуктивних сил. Оскільки структурний характер достатку і багатства вкорінений у соціальній організації, то тільки повна зміна соціальних відносин могла б покласти їм початок" [1, с. 41]. І далі автор розвиває доволі песимістичну думку про кінець історії. Повернемося ми коли-небудь до достатку за межами ринкової економіки? Перефразуємо це питання: Що чекає на нас за межами ринкової економіки? Бо у своєму "пророцтві" Ж. Бодріяр прямо вказує на швидку загибель сучасного суспільства. А це означає, що прийшла пора ставити правильні питання про майбутнє. Очевидно єдине – цінності "золотого століття", якщо їм судилося знову проявитися в соціальному бутті, неминуче міститимуть нове розуміння людства, як космічного, вселенського феномена, а це означає, що ландшафт нового "золотого" століття буде зовсім іншим і зовсім іншим, отже, буде й історична форма буття людства.

Сьогодні споживач сам не може здійснити вибір. Будь-який вибір, який постулюється як ймовірний або вже зроблений, є примарним, тому що в своїй основі містить не предмети чи явища, які обираються, а соціальні позначки, які за цим псевдо-вибором стоять. Однак примарність вибору повинна все ж призвести до відчуття щастя, що філософ розглядає як один із основних принципів суспільства споживання. Даючи щастю кількісні характеристики, автор вбачає його основою сучасної демократії. Ця "демократія" полягає не у глибинній рівності усіх людей, про яку говорили ще представники Просвітництва, а в рівності добробуту, успіху, матеріальних характеристик. Тобто цінність речей є мірою абсолютною, яку не може корелювати окрема людина. І володіння певною низкою речей робить, згідно з даною ідеологією, людей абсолютно рівними. Однак, на думку Ж. Бодріяра, ця "рівність" є нічим іншим, аніж простою грою, яка замінює для людей участь у суспільному та політичному

житті. “Будь-яке міркування про потреби покоїться на наївній антропології: на природній схильності до щастя. Але яке це щастя, що переслідує сучасну цивілізацію з такою ідеологічною силою? Ідеологічна сила поняття щастя не приходить до нього насправді з природної схильності кожного індивіда реалізувати щастя для себе. Воно приходить до нього соціоісторично, в силу того факту, що міф про щастя є саме тим міфом, який сприймає і втілює в сучасних суспільствах міф Рівності” [1, с. 26].

Ж. Бодріяр пише, що “революція добробуту” має рівність усіх людей, однак реалізувати цей принцип не в змозі. Тому замість справжньої рівності на ґрунті здібностей, здатностей ми отримуємо рівність, що ґрунтується на зовнішніх позначках соціального щастя та володіння Предметами. “Це – демократія рівня життя, демократія телевізора, демократія, вочевидь, конкретна, але також повністю формальна, яка відповідає – по ту сторону соціальних суперечностей і нерівностей – формальній демократії, записаній в Конституції. Обидві вони, виправдовуючи одна одну, з’єднуються в глобальну демократичну ідеологію, яка приховує відсутність демократії і невловимість рівності” [1, с. 27].

Час також має споживчу вартість. Він не може бути істинно вільним, оскільки його свобода передбачена і підрахована структурою суспільства споживання. У традиційному смислі час зникає – його розподіл на вільний, приємно чи погано проведений більше не є фундаментальним критерієм його розрізнення. Дозвілля є не більше, ніж час відновлення працездатності. Люди стали “рештками грошей і часу”. У суспільстві споживання час неможливо “вбити”, його не можна витратити поза системою споживання.

Через дану підміну понять та явищ виникають симулякри. Як каже сам Ж. Бодріяр про них, “ми живемо, під покровом знаків і у відмові від дійсності. Чудова безпека: коли ми дивимося на образи світу, хто відрізнить це коротке вторгнення дійсності від глибокого задоволення не бути в ній? Образ, знак, послання – все те, що ми “споживаємо”, – це наш душевний спокій, підкріплений дистанцією від світу, яке навіть сильний натяк на дійсність швидше заколисує, чим порушує. Зміст послань, смисли знаків глибоко індиферентні. Ми не включені туди, і засоби інформації не скеровують нас до світу, вони дають нам споживати знаки як знаки, схожі до дійсності. Саме тут можна визначити праксис споживання. Ставлення споживача до дійсного світу, до політики, історії, культури не є відношенням інтересу, участі, прийнятої відповідальності – але воно не є і тотальною байдужістю: це відношення цікавості. Можна сказати відповідно до тієї ж самої схеми, що характеристикою споживання, як ми його тут визначили, не є пізнання світу, але нею не є і тотальне невігластво: воно визначається як незнання. Цікавість і незнання позначають одну і ту ж сукупну поведінку перед обличчям дійсності, поведінку поширену і систематизовану практикою масових комунікацій і характеризує, таким чином, наше “суспільство споживання”: це відмова від дійсності на основі жадібного вивчення його знаків” [1, с. 15]. Симулякри приховують те, що сучасне суспільство є суспільством ризиків та загроз. Добробут дає людині враження задоволення всіх потреб,

Яку альтернативу ми можемо запропонувати до цього суспільства споживання? Хто змінить Homo economicus у його володіннях? Сам автор робить висновок про кінець трансцендентного в людському світі, замість якого приходить повсякденність. У цьому світі зникає і сама людина, вона більше не є індивідуальністю і складається лише із знаків соціального статусу. Водночас Ж. Бодріяр наголошує, що вже навіть і предмети споживання втрачають свою могутність. Тепер на перший план виходить поняття соціального статусу,

рівень культури та виховання, тип праці тощо. Головними благами стали знання та влада. Чи є відмова від прямих оцінок себе та інших через володіння лише предметами першим кроком переходу від суспільства споживання до суспільства сталого розвитку, покаже час. Але вже зараз очевидною є ситуація, що яким би не був привабливим добробут чи то симулякри, що його позначають, приховані екозагрози починають виходити на поверхню, і це необхідно враховувати у виборі власного модусу буття. Як каже німецький філософ К. Маєр-Абіх, людина повинна брати на себе далекосяжну відповідальність, яка спрямована не лише на збереження того, що homo economicus вже (або ще) має у готовому вигляді, але й на дбайливе ставлення до самоцінності природного спільносвіту. Саме тому ми хотіли б наголосити, що альтернатива homo economicus нам дана і що зміна свідомості, хоч і є вкрай важкою справою, однак не є чимось неможливим. І серед альтернатив найчіткіше вимальовується образ постлюдини як homo ecologicus.

Список використаної літератури

1. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Республика; Культурная революция, 2006.
2. *Маєр-Абіх К.* Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту. К.: Лібра, 2004.
3. *Маркузе Г.* Одновимірна Людина. Дослідження ідеології розвинутого індустріального суспільства // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. К.: Либідь, 1996. С. 87–134.
4. *Фромм Е.* Мати чи бути? К.: Укр. письменник, 2010.

Стаття надійшла до редколегії 28.08.2012
Прийнята до друку 8.10.2012

THE SITUATION OF HOMO ECONOMICUS AT THE CONSUMPTION SOCIETY: FROM THE COMFORT TO THE ECOTHREAT

Tetyana Yakovenko

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: tyakovenko@hotmail.com

This article is devoted to the origin, evolution homo economicus in a society of a mass prosperity and its distinction from homo faber. The attention is focused on a consumer attitudes towards the environment and on a sense of loss of critical disposition. It is outlined an inevitable appearance of "false needs" of the individual in modern society and the emergence of simulacrum as a substitutes for real things and phenomena. It is proved the necessity of a new type of human – homo ecologicus.

Key words: homo economicus, homo faber, homo ecologicus, consumption society, One-Dimentional Man, simulacrum.

ПОЛОЖЕНИЕ HOMO ECONOMICUS В ОБЩЕСТВЕ ПОТРЕБЛЕНИЯ: ОТ КОМФОРТА К ЭКОУГРОЗЕ

Татьяна Яковенко

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: tyakovenko@hotmail.com

Проанализировано появление и развитие homo economicus в обществе массового благосостояния и его отличие от homo faber. Выяснено основные характеристики homo economicus, сосредоточено внимание на потребительском отношении к окружающей среде и потери чувства критической настроенности. Очерчено неизбежность появления "ложных потребностей" индивида в современном обществе и возникновения симулякров как заменителей настоящих вещей и явлений. Обосновано необходимость возникновения нового человека – homo ecologicus.

Ключевые слова: homo economicus, homo faber, homo ecologicus, общество потребления, одномерный человек, симулякр.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 96–102
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 96–102

УДК 316.42:504

ГЛОБАЛЬНА САМООРГАНІЗАЦІЯ ЛЮДСТВА НА ЗАСАДАХ СТАЛОГО РОЗВИТКУ

Наталія Чоловська

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: cholic@mail.ru

Розглянуто глобальні тенденції поступу людства та вплив інноваційних технологій на виникнення процесів біфуркації техногенного суспільства. З'ясовано, що біфуркації, спричинені антропогенним тиском на довкілля, зумовлюють втрату техногенним суспільством соціально-економічної та екологічної стабільності, засвідчуючи його кризовий стан. Аргументовано, що способом подолати кризовий стан є гуманістична еволюційна стратегія, в основі якої – ідея сталого розвитку. Вона передбачає створення динамічного, високотехнологічного та екологічно безпечного суспільства. Проаналізовано два ймовірні варіанти розвитку суспільства: ієрархічне та голархічне. Доведено, що суспільство майбутнього можливе лише як глобальна самоорганізаційна система, інтегрована в довкілля, з локальною автономією та глобальною координацією.

Ключові слова: біфуркація, моделі суспільного розвитку, сталий розвиток, самоорганізація, голархія, ієрархія.

Характерною рисою техногенної цивілізації є безпрецедентні масштаби технічної та технологічної експансії всіх сфер людської життєдіяльності. Глобально інтегруючи світ на інформаційно-технологічному рівні, західна цивілізація поглиблює соціально-економічну прірву між високорозвиненими й слаборозвиненими країнами. Монополізуючи технологічні прориви, високорозвинені країни отримують надпри-бутки та забезпечують свій достаток, нехтуючи добробут слаборозвинених країн, прийдешніх поколінь і стан довкілля [11, с. 84]. Загроза екологічної катастрофи актуалізує питання перспектив розвитку людства в контексті глобалізаційних тенденцій та переходу світового співтовариства до інформаційної цивілізації.

Тенденції глобалізації досліджують американські та західноєвропейські філософи, футурологи й соціологи, зокрема У. Бек, Г. Бехман, І. Валерстайн, Е. Ґіденс, Е. Тофлер, Р. Робертсон, М. Кастельс, Ф. Фукуяма та інші. Е. Ґіденс вважає, що в процесі глобального промислового розвитку людство зіштовхнулося з ризиками та небезпеками. Але, на відміну від попередньої епохи, тепер їхній баланс змістився у створених власноруч ризиків і загроз, які торкаються не лише природи, а й інших сфер людського життя. Спроба людства надати світові більшої контрольованості змушує відшукувати різні способи ставлення до невизначеності й потребує дисципліни. Жити в добу модерного глобального суспільства – означає вміти упоратися з розмаїттям небувалих ризикованих ситуацій і небезпек [5, с. 18–30].

© Чоловська Н., 2012

Аналізуючи зміни, що відбулися наприкінці ІІ тисячоліття, М. Кастельс фіксує низку подій історичного значення, які докорінно перетворили соціальний ландшафт людського життя, серед яких технологічна революція з інформаційними технологіями, глобальна економіка, крах марксистської теорії та поява мережевих структур. Водночас учений наголошує на посиленні соціальної нерівності та поляризації в глобальному інформаційному суспільстві. "Ми спостерігаємо паралельне звільнення гігантських виробничих сил інформаційної революції і концентрацію в глобальній економіці "чорних дірок" людської бідності" [8].

Моделювання глобального розвитку людства започаткували представники Римського клубу: Дж. Форестер, Д. Медовз, М. Месарович, Е. Пестел. Результати досліджень члени клубу виклали у формі доповідей, у яких висловили думку про загрози планетарного масштабу.

Кризовий стан світу та можливості його самоорганізації вивчають І. Пригожин, О. Князева, С. Курдюмов, В. Войцехович, А. Ґор, І. Стінгерс, Г. Гакен, В. Буданов. В Україні складні організаційні системи із застосуванням синергетики досліджують В. Андрущенко, І. Добронравова, Г. Нестеренко, В. Крисаченко. Учені констатують, що світ, який тисячоліттями створювало та організовувало людство, сьогодні є складною самоорганізаційною системою, яка виходить з-під контролю людства.

Мета статті – розкрити кризовий стан розвитку техногенного суспільства в умовах глобальної науково-технологічної революції. Проаналізувати головні моделі суспільного розвитку, виокремивши гуманістичну стратегію самоорганізації людства.

Ще наприкінці XIX ст. український філософ І. Франко у своїй праці "Що таке поступ?" висвітлив питання поступу, або еволюції людства. Він звертав увагу на те, що поступ відбувається нерівномірно й неоднозначно. Величезні багатства зосереджено в руках невеликої кількості осіб, а мільйони людей за межею бідності. "Величезні багатства з одного боку, зібрані в немногих руках, і страшенна бідність з другого боку, що душить мільйони народу. З одного боку неробство, що привикло жити з праці інших і навіть думати не потребує само про себе, а з другого боку тяжка, чорна, ненастанна праця… З одного боку пишний розвій науки, штуки та промислу, що витворюють скарби і достатки нібито для всіх людей, а з другого боку мільйони бідних та темних людей, що живуть ось тут, обік тих скарбів, не знаючи їх і не маючи змоги користати з них" [12, с. 323].

На зламі XIX–XX ст. І. Франко говорив про кризовий соціально-економічний стан, а на межі XX–XXI ст. соціально-економічну нерівність поглибила екологічна криза. Ситуацію аналізує футуролог, член Римського клубу Ервін Ласло. Учений зазначає, що періоди стабільності в суспільстві чергувалися з перехідними етапами нестабільності та хаосу. Приклад – порубіжжя XIX–XX ст. Періоди нестабільності були своєрідним підготовчим етапом до появи глибоких змін або перетворень. Перехід від національно-індустріального суспільства до глобального високотехнологічного теж супроводжується поглибленням нестабільності, найістотнішим виявом якої є глобальна екологічна криза.

Високотехнологічний світ постав завдяки трьом науковим революціям: квантовій, комп'ютерній та ДНК-революції. Розвиток технології вплинув на всі сфери людського життя й ознаменував появу нової ери. Основною ознакою цієї доби, за словами М. Кайку, буде синергія, або взаємодія та взаємозбагачення трьох головних галузей. Відкриття в одній галузі уможливлять та пришвидшать відкриття в інших. Унаслідок такої інтенсивної синергії стабілізується темп наукового прогресу, що дедалі зростатиме й неминуче позначиться на

добробуті націй та рівні життя. Причому розвиток нових технологій та досягнення добробуту буде залежати не від кількості природних ресурсів, а від знань та умінь, а також здатності освоювати три згадані наукові революції. Лише за такої умови людство зможе перетворитися з пасивних споглядачів Природи на її активних хореографів [7, с. 18–30].

Одначе розвиток технологій не розв'язав соціально-економічної кризи. Неста-більність нашої системи, або глобальна біфуркація, зазначає Е. Ласло, зумовлена безпосередньою залежністю від сучасної технології, яка формує суспільство та має величезний вплив на людське життя. Енергоємні технології дестабілізували соціальні та економічні системи й спричинили нестійкий стан довкілля. Сучасні технології живить наука, інструментальна за сутністю. Відповідно, мета наукового знання – задоволення людських потреб. Але покладати всю провину лише на науку та технологію несправедливо. Науковий дух, що глибоко вкоренився у свідомості нашої епохи, спонукає до діяльності, яка позбавляє нас можливості бачити наслідки й відчувати відповідальність. Такий підхід спричинює локальну ефективність і глобальні проблеми, тимчасові переваги й довготривалі кризи [10, с. 28–29].

Техногенна цивілізація, попри загрози глобальному довкіллю, виправдовує непомірну експансію природи задля блага людства. Технологічні успіхи в підкоренні природи зачаровують і сприяють утвердженню науково-технологічного світогляду. Тому цілком закономірною є думка більшості, що інновації у сфері технології (ядерна енергетика, генна інженерія тощо) – запорука розв'язання соціально-економічних та екологічних проблем. Лише інтелектуали усвідомлюють небезпеку наукотехно-кратизму. Реальне розв'язання проблем, переконаний А. Ґор, – у переосмисленні відносин між техногенною цивілізацією та Землею. Це можливо тільки за умови, якщо переоцінити наше ставлення до Землі й до інноваційних технологій [6, с. 42].

На думку А. Ґора, сучасна індустріальна цивілізація протистоїть екологічній системі планети Земля, оскільки в ній панують погляди, які спонукають до підкорення та експлуатації природи задля власної користі, руйнуючи екосистему Землі. Людство, аби вижити, має відмовитися від принципу експансії та визнати принцип самоорганізації на засадах сталого розвитку, задля збереження довкілля [6, с. 265]. Щоб охорона довкілля стала головним організаційним принципом, необхідно досягти загальної згоди. Першим кроком у цьому керунку був "Саміт Землі" в Ріо-де-Жанейро 1992 року. Програмні документи саміту спонукали, з одного боку, до філософських рефлексій, з іншого – до практичної розробки й реалізації концепції сталого розвитку.

Філософське осмислення сталого розвитку пропонує Е. Ласло в праці "Століття біфуркації". На думку вченого, гармонійна самоорганізація людства потребує своєчасного і цілеспрямованого регулювання глобальної соціоекологічної системи на основі синергетичної методології, розвитку наукового знання, опанування еволю-ційних процесів та застосування технологічного знання на практиці. Ці заходи стимулювали синергетичне мислення й ухвалення відповідальних рішень [10, с. 7].

До синергетичної методології в дослідженні суспільства почали вдаватися у 90-х роках XX ст. Зумовлено це тим, що соціальному життю властива висока нестабільність, нестійкість і хаотичність – їх живить науково-технологічний прогрес, який навіть успішне суспільство не убезпечує від соціальних катаклізмів. На думку В. Войцеховича, еволюційні кризи є невід'ємною складовою історії XX ст. і виводять систему на новий рівень устрою, змінюючи застарілі ідеали на більш значущі духовні цінності. Нова глобальна система і

новий глобальний устрій перебувають у стані зародження. "Глобалізація міжкультурної комунікації та зіткнення етносів ускладнюють соціальне життя. В умовах нарощування хаосу в політиці, економіці, міжнародному житті, науці, мистецтві, релігії, вихованні, освіті змінюються цінності. У ситуації слабкого прогнозування соціальних процесів владі необхідно ухвалювати рішення, які пізніше визначають напрям розвитку суспільства, і в умовах слабкого прогнозування здатні спричинювати катастрофічні наслідки. Досить пригадати початок Першої та Другої світових війн, загрозу ядерного конфлікту, швидкий розвиток екологічної кризи, деградацію біосфери, генну інженерію тощо" [4, с. 143]. Межову нестійкість дуже важко аналізувати за допомогою традиційних наук, тому це завдання доручають синергетиці, яка розробляє вчення про людиновимірні стратегії поведінки, що запобігають небезпечним для людства наслідкам його діяльності або мінімізують їх [4, с. 141–143]. Отже, перед синергетикою постало завдання виявити закономірності й технології, здатні оптимізувати підготовку до біфуркаційного моменту, та подолати невизначеності в критичній точці соціального самовизначення. Поява синергетичного підходу в науковому знанні є свідченням розвитку знань у режимі з загостренням, у період виникнення нової системи знань та утвердження нового системного принципу відповідальності [9, с. 158].

Як уже зазначено вище, людство живе в період, коли суспільство як динамічна система перебуває в нестабільному стані, спричиненому процесами біфуркації. Термін "біфуркація" – ключовий у синергетиці, характеризує фундаментальну особливість поведінки складної системи в критичному стані. Біфуркація відбувається тоді, коли система втрачає стабільність. Її наслідок – виникнення неочікуваних нелінійних процесів, які зумовлюють зміну структури системи та спричинюють її еволюційний розвиток або загибель. Нестабільність – найхарактерніша ознака сучасного соціального життя, вона виявляється і на рівні соціальних практик, і у сфері суспільної свідомості. Людина і суспільство завжди перебувають в умовах нестабільності, яка здатна трансформуватися з норми на аномалію або перешкоду, що заважає розвитку соціокультурного процесу. Очевидно, основним завданням є докладне поглиблене дослідження біфуркаційного перетворення соціального духовного життя та самоорганізації в ньому нового устрою [9, с. 159].

Принцип самоорганізації та збалансованості розвитку не лише не заперечує, а й передбачає можливі біфуркації. Стабільна рівновага – це застій та регрес будь-якої системи, зокрема й суспільства.

"Соціальні, економічні, політичні системи, у яких перебуває суспільство, є складними і нестабільними. Рано чи пізно еволюційні шляхи мають відчути процеси біфуркації… Людям життєво необхідно, щоб нові біфуркації відбулися, і людство могло ними керувати" [10, с. 11, 14]. Отже, синергетична методологія спонукає до пошуку моделі цивілізаційного розвитку. Такі моделі проаналізував зокрема Е. Ласло, а саме: *кругову* циклічну, *лінійну* прогресивну, *синергетичну* самоорганізаційну на основі сталого розвитку.

Найпоширенішою моделлю є кругова, або циклічна, що базується на уявленні про постійне повернення. Майбутнє за такою моделлю – не зовсім нове, радше повторення минулого. Кругова циклічна модель розвитку цивілізації репрезентує уявлення про циклічне повторення подій минулого в тій чи іншій формі, її прихильниками вважають Освальда Шпенглера та Арнольда Тойнбі. Модель складається з трьох головних стадій розвитку: героїчної, релігійної, філософської (або наукової). Після третьої стадії завжди йде період занепаду, який згодом ініціює новий цикл, але вже в рамках іншої культури. Кожен цикл

завершується, коли індивіди починають дбати тільки про власні цілі. Тоді й занепадає культура.

Прибічниками лінійної моделі розвитку суспільства є У. Бек, З. Бжезинський, Дж. Гелбрейт, Е. Тофлер. В її основі – науковий оптимізм і переконання, що цивілізація рухалася й рухатиметься в бажаному напрямі. Розвиток технології, на думку прихильників цієї концепції, лише підтверджує незаперечність концепції лінійного прогресу. У другій половині XX ст. такі погляди зазнали вагомої критики, що сприяло зародженню протилежної моделі – лінійного регресу.

Синергетична модель цивілізаційного розвитку – нова концепція, згідно з якою людська спільнота, біологічні види й довкілля як складні системи постійно взаємодіють та еволюціонують унаслідок процесів біфуркації. Еволюційний процес – нелінійний. Суспільство дестабілізують і розхитують війни, соціальні, політичні й технологічні революції. Змінюється правопорядок, виникають нові рухи та ідеї. До появи нового устрою таке суспільство перебуває в хаосі. За словами Е. Ласло, нелінійна модель розвитку тяжіє до більшого за розміром і складнішого суспільства. Воно буде глобально інтегрованим, багаторівневим і високорозвиненим технологічно [10, с. 40–45]. В основі такого суспільства має бути збалансованість соціально-економічного розвитку, що передбачено новою концепцією сталого розвитку.

Завдання цієї парадигми функціонування суспільства – оптимізувати індивідуальну свободу й забезпечити соціальну справедливість, ураховуючи екологічну безпеку. Така стратегія передбачає коеволюцію суспільства, індивіда та довкілля. У процесів біфуркації, на які очікує сучасне суспільство, можливі різні наслідки. Є еволюційні розгалуження: ієрархічне та голархічне. В ієрархічному суспільстві наявні технології, здатні сформувати глобальне суспільство, але недолік цієї організації – обмеження членів суспільства наданими їм соціальними ролями, а також контролем за діями, цінностями та мотиваціями суспільства. Голархічна організація передбачає участь різних верств у формулюванні цілей, завдань і процесу їх реалізації. Людство має змогу вибрати варіант одночасної еволюції індивіда та суспільства. Така стратегія розвитку передбачає низку взаємопов'язаних цілей. Одні цілі – захисні, спрямовані на те, щоб запобігти еволюції структур суспільства за рахунок індивіда. Інші – проактивні, завдання яких – сформувати й активно використовувати зв'язки, що поєднують у всьому світі людей один з одним, із довкіллям та біосферою загалом. Надзвичайно важливо в голархічному суспільстві створити систему консультацій та координацій, які сприятимуть еволюції глобальної голархії. Добровільні угоди між автономними спільнотами – своєрідні інструменти реалізації контролю за глобальними процесами. Досягнення угод необхідні в різних сферах – у науці, мистецтві, релігії, культурі тощо, а найнеобхідніші – у сфері збереження та захисту довкілля [10, с. 55].

Важлива проблема у втіленні концепції сталого розвитку – формування системи вимірів кількісного та якісного оцінювання цього складного процесу. Критеріями для моніторингу сучасного стану є індекси сталого розвитку, що їх розробляли міжнародні організації: Департамент політичної координації та сталого розвитку ООН, Комісія об'єднаних націй зі сталого розвитку, Міжнародний інститут сталого розвитку в Канаді, Науковий комітет із проблем навколишнього середовища (SCOPE) та інші.

Основна вимога до системи вимірювання – інформаційна повнота й адекватність складових сталого розвитку: економічної, екологічної та соціальної. Недоліком у моде-

люванні глобального розвитку суспільства є відсутність однозначного узгодження цієї системи вимірів серед відомих міжнародних організацій і численних наукових колективів. В Україні індикатори сталого розвитку розробляє Інститут прикладного системного аналізу НАН України та МОН України. Фахівці закладу оцінюють рівень сталого розвитку через відповідний індекс Іср, який розраховують як суму індексів для трьох вимірів: економічного (Іекв), екологічного (Іев), та соціального (Ісв) з відповідними ваговими коефіцієнтами. Кожен вимір обчислюють, використовуючи індекси або індикатори. Індекси вимірюють у діапазоні від 0 до 1. Розвиток вважають сталим, якщо його індекс (Іср) близький до одиниці, і несталим, якщо цей індекс прямує до нуля. Індекс сталого розвитку людства загалом та окремих суспільств підтверджує висновок Е. Ласло, що світова система – у кризовому стані. Однак доля світу залежить від людей. Відповідно, можливі два варіанти розвитку подій. Згідно з першим, на людство очікує планетарна катастрофа й децентралізація, яка посилить нерівність і сприятиме нарощуванню військових озброєнь. За іншим варіантом розвитку, біфуркаційний процес спонукатиме до глобального прориву та створення динамічного, високотехнічного й екологічно безпечного самоорганіза-ційного суспільства.

На думку В. Андрущенка, організоване суспільство має забезпечити мир та соціальну злагоду, сприяти динаміці структурних реформ і конструктивній активності кожного свідомого громадянина, забезпечити високий рівень соціального захисту населення, дисципліни та чіткості духовних орієнтацій [1].

Список використаної літератури

1. *Андрущенко В.* Організоване суспільство. К.: Інститут вищої освіти АПН України, 2006.
2. *Бек У.* Общество риска: На пути к другому модерну. М.: Прогресс–Традиция, 2000.
3. *Бехман Г.* Современное общество как общество риска // Вопросы философии, 2007. №1. С. 26–46.
4. *Войцехович В.* Синергетическая концепция фракталов (социальные и философские основания) // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. М.: Прогресс–Традиция, 2003. С. 141–156.
5. *Гіденс Е.* Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя. К.: Альтерпрес, 2004.
6. *Гор А.* Земля у рівновазі. Екологія і людський дух. К.: Інтелсфера, 2001.
7. *Кайку М.* Візії: як наука змінить XXI сторіччя. Л.: Літопис, 2004.
8. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура // <http:// www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/kastel/index.php?>.
9. *Козлова О.* Социокультурное развитие в режиме с обострением // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. М.: Прогресс–Традиция, 2003. С. 157–166.
10. *Ласло Э.* Век бифуркации: постижение изменяющегося мира // Путь, 1995. С. 3– 129.
11. *Маєр-Абіх К.* Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту. К.: Лібра, 2004.
12. *Франко І.* Що таке поступ? Зібр. творів: у 50 т. К.: Наукова думка, 1976−1986. Т. 45. С. 300–348.

Стаття надійшла до редколегії 15.02.2012
Прийнята до друку 19.03.2012

GLOBAL SELFORGANIZATION OF MANKIND ON THE BASIS OF SUSTAINABLE DEVELOPMENT

Nataliya Cholovska

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: cholic@mail.ru

Global tendencies of mankind advance and influence of innovation technologies on appearance of bifurcation process of technological society are considered in the article. It is clarified that the processes of bifurcation, which were caused by anthropogenic pressure on environment, determined loss of socio-economic and ecologic stability by technogenic society, witnessing its crisis condition. Reasons were given for proving that the way to overcome crises condition is humanistic evolution strategy, the basis of which is the idea of sustainable development. It envisages creation of dynamic, highly-technological and ecologically safe society. Two possible variants of society development: hierarchical and holarchical, were analysed. It was proved that society of the future may only be in the form of global self-organising system, integrated into environment, with local autonomy and local coordination.

Key words: bifurcation, self-organization, models of society development, sustainable development, holarchy, hierarchy.

ГЛОБАЛЬНАЯ САМООРГАНИЗАЦИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА НА БАЗИСЕ УСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ

Наталия Чоловская

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: cholic@mail.ru

Рассмотрены глобальные тенденции прогресса человечества и влияние инновационных технологий на возникновение процессов бифуркации техногенного общества. Раскрыто процесс бифуркации, который возникает вследствие антропогенного воздействия на окружа-ющую среду и способствует потере техногенным обществом социально-экономической и экологической стабильности, что свидетельствует о наличии кризисной ситуации. Аргумен-тировано, что путь к преодолению кризисных ситуаций лежит через гуманистическую эволю-ционную стратегию, которая основывается на идее устойчивого развития. Эта стратегия предусматривает создание динамического, высокотехнологического и экологически безопас-ного общества. Проанализировано два возможных варианта развития общества: иерархический и голархический. Доказано, что обществом будущего может быть только глобальная самоорга-низующая система интегрированная в окружающую среду, с локальной автономией и глобаль-ной самоорганизацией.

Ключевые слова: бифуркация, модели общественного развития, устойчивое развитие, самоорганизация, голархия, иерархия.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 103–111
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 103–111

УДК 1(430)”19”:]1:94

“ТЕОРЕМА СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ”: ХРИСТИЯНСЬКІ ВИТОКИ ЧИ ДЕЛЕГІТИМАЦІЯ НОВОГО ЧАСУ?

Уляна Лущ

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 7900, Україна,
e-mail: ulyana.lushch@gmail.com

Висвітлено проблемність трактування секуляризації як процесу формування новочасної ідентичності шляхом переходу теологічних понять у світську площину. Цю проблему досліджено крізь призму аналізу інтерпретацій Г. Блюменберґом та К. Льовітом ґенези ідеї прогресу та зв’язку між есхатологією та філософією історії. Увагу зосереджено на порівнянні підходів цих німецьких мислителів ХХ ст. до оцінки ролі християнської спадщини у формуванні новочасного розуміння історії. Розглянуто аргументацію К. Льовіта на користь секуляризації-переходу та пояснено підстави критичного підходу Г. Блюменберґа до проблеми джерел Нового часу. З’ясовано, що “теорема секуляризації”, незважаючи на свої слабкі сторони, є вагомим критерієм переосмислення новизни Модерну.

Ключові слова: “теорема секуляризації”, філософія історії, Модерн, прогрес, есхатологія, християнство.

1. ВСТУП

Попри щоразу більшу вагомість секуляризаційного процесу, внаслідок якого в ХХ ст. відбувається найповніша емансипація різноманітних сфер життя людини від впливу релігії та Церкви, філософське зацікавлення питанням християнських джерел західної культури, навпаки, продовжує зростати. Незважаючи на претензію Модерну на новизну та чітку орієнтацію “нової” епохи на розрив із традицією, неможливо знехтувати значенням християнської парадигми, в межах якої сформувався горизонт європейської новочасної культури.

Опісля задекларованого у ранньому Модерні та радикалізованого Французькою революцією розриву першу спробу в межах раціоналістичної традиції відновити зв’язок із християнською спадщиною здійснено у філософії Ґеорґа Вільгельма Фрідріха Ґеґеля (йдеться, звісно, про першу спробу в межах раціоналістичної парадигми, оскільки трохи раніше за Ґ. Ґеґеля на вагомість християнської традиції вказували романтики). Німецький мислитель намагається виправдати ідею єдності та континуальності світової історії, поставлену під сумнів прагненням Модерну позбутися попередніх світоглядних орієнтирів та започаткувати нову вихідну точку історії. В інтерпретації Ґ. Ґеґеля відновлення континуальності історичного процесу стає можливим за посередництвом “змирщення” (*Verweltlischung*) християнства, що постає як мета самої історії: реалізація, втілення Духа у світі [7, с. 30, 45, 62].

© Лущ У., 2012

Філософ протиставляє зовнішнє домінування Духа і формальну духовність Середньовіччя (які яскраво виражені, зокрема, у практиці хрестових походів) здійсненню християнства у світі в епоху Модерну. Він пояснює, що під час Реформації відбувається примирення Духа зі світом через секуляризацію релігійного життя, а саме – утвердження пріоритету шлюбу, праці та свободи перед целібатом, бідністю та сліпим послухом [7, с. 51–52, 54, 56–57]. Крім того, саме Новий час втілює проголошений християнством принцип суб'єктивної свободи [2, с. 168]. Так, Ґ. Геґель надає більшого значення не середньовічному християнству в його історичній формі домінування, а християнству, секуляризованому Модерном.

Відтак концепція німецького філософа, в межах якої Новий час постає як здійснення істини християнства у "цьому" світі (*saeculum*), стає фактично прототипом "теореми секуляризації", різноманітні варіанти якої з'являються у XX ст. "Теорема секуляризації", як зазначає Ганс Блюменберґ, може бути репрезентована за допомогою такого формулювання: A → B, де B – модерні концепти, що розглядають як результат секуляризації A – концептів теологічних [5, с. 4]. Дух капіталізму як наслідок протестантської етики, юридичне визнання рівності індивідів як результат проголошення Ісусом рівності всіх людей перед Богом, революція як секуляризований месіанізм, готовність померти за батьківщину як секуляризація готовності померти за віру, влада абсолютного монарха як політичне втілення секуляризованих атрибутів Бога – всі ці та багато інших явищ модерної європейської культури можуть свідчити на користь "теореми секуляризації".

Варто зауважити, що такий підхід потребує чіткого розмежування двох тлумачень секуляризації: 1) як *процесу усунення*, ліквідації релігії із публічної сфери, що належить передусім соціологічному дослідницькому полю; 2) як *схеми переходу* середньовічних теологічних понять у світську площину Модерну, яке застосували у межах філософії історії (Карл Льовіт) та філософії політики (Карл Шміт) [5, с. 92–93; 7, с. 36, 159].

Щоправда, Г. Блюменберґ зазначає, що крізь призму "теореми" секуляризація постає як "категорія незаконності, нелегітимності" (*Illegitimität*) Модерну, наголошуючи на його залежності від християнської спадщини і в такий спосіб ставлячи під сумнів його новизну. Вперше секуляризацію як філософську проблему делегітимації Модерну Г. Блюменберґ розглянув у 1962 р. під час свого виступу на VII Німецькому конгресі філософії, присвяченому ідеї прогресу [7, с. 22, 203], а її цілісне опрацювання представив у праці "Легітимність Нового часу" (*"Die Legitimität der Neuzeit"*) (1966), де він полемізує із прихильниками "теореми секуляризації", зокрема із К. Льовітом, який розкриває її застосування в площині філософії історії у праці "Смисл в історії" (*"Meaning in History*", праця вперше з'явилася саме англійською мовою у 1949 р., німецькомовне видання вийшло друком пізніше).

Мета нашого дослідження – на підставі компаративного аналізу аргументації К. Льовіта на користь "теореми секуляризації" та контраргументів Г. Блюменберґа спробувати з'ясувати, чи є легітимним, виправданим та обґрунтованим розгляд секуляризації-переходу в ролі визначальної характеристики і навіть сутності епохи Модерну. Пошук вирішення сформульованої проблеми пропонуємо здійснити крізь призму висвітлення таких запитань: у якому зв'язку перебувають християнська історія спасіння та новочасна філософія історії? Яку роль відіграє християнська спадщина у формуванні модерної ідеї прогресу?

Розпочнімо з розгляду пояснення К. Льовітом змін у трактуванні історії під впливом секуляризаційного процесу.

2. К. ЛЬОВІТ: СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ ЕСХАТОЛОГІЧНОГО СПАСІННЯ

К. Льовіт розвиває думку М. Вебера про зв'язок між Провидінням та прогресом, згідно з якою ідея прогресу є секулярною формою смислу історії та долі людства, потреба в якій виникає внаслідок згасання релігійної ідеї божественного Провидіння [7, с. 205]. Однак, зазначаючи, що вчення про Провидіння не було винаходом християнства, а фактично – результатом теологізації елліністичного поняття, запозиченого представниками патристики з філософії стоїцизму, К. Льовіт зосереджує увагу на есхатології як вирішальному чиннику у формуванні нового розуміння історії. Г. Блюменберґ зазначає, що, власне, під впливом концепції К. Льовіта на ґрунті німецької філософії утвердилося трактування новочасної філософії історії як секуляризованого варіанта християнської історії спасіння [5, с. 27]. У трактуванні К. Льовіта секуляризація християнства збігається із розташуванням спасіння *в* Історії: якщо християнство змальовує спасіння як подію, що *виходить за межі* мирської історії, то внаслідок секуляризації саме історія світу стає плацдармом здійснення спасіння, яке відтепер не потребує божественного втручання, а можливе лише за посередництвом людської діяльності. Власне така "світська есхатологія", яка найповніше виразилася у марксизмі, спричинилася до появи новочасної *віри в Історію*.

К. Льовіт пояснює, що ідея спасіння як подія *у межах* мирської історії, що здійснюється за посередництвом *світських* засобів, тобто людської діяльності, виникає внаслідок подолання горизонту неісторичного розуміння Історії, властивого, з одного боку, природній теології Античності та, з іншого, – надприродній теології християнства [7, с. 206–207]. Але цікавим є те, що подолання неісторичності історії відбувається, по-перше, завдяки самому християнству, по-друге, в межах християнства.

Першою передумовою зародження новочасної ідеї прогресу стала зміна античного вектору часу, здійснена завдяки християнській есхатології, що сформу-валася під впливом старозавітної профетичної традиції. Поняття "космос", зауважує К. Льовіт, виражає античне розуміння світу як впорядкованого цілого, досконала циклічність якого не зазнає жодного впливу історії – явища, що характеризує недовершену сферу людського буття. Юдео-християнська традиція, привносивши ідею есхатологічного очікування, кардинально змінює вектор історії: "християнський та пост-християнський погляд на історію є футуристичним і перекручує класичне значення *historein*, пов'язане із теперішніми та минулими подіями", тобто, якщо у греко-римській парадигмі "минуле представлене як вічна основа", "якщо грецькі філософи та історики були переконані, що все, що має статися, відбудеться за тим же зразком... що й минулі та теперішні події", то, згідно з юдео-християнським тлумаченням, "минуле є значущою "підготовкою" до майбутнього" [6, с. 6].

Відтак, доводить К. Льовіт, існує нездолання прірва між пророком Ісаєю та Геродотом, що були майже сучасниками: для грецьких істориків значення кожної події міститься у самій події, а історія постає як політична історія; для гебрейських пророків мирська історія має значення лише завдяки існуванню трансцендентної кінцевої мети, яка об'єднує в одне ціле всі конкретні факти та події. Так відбувається переорієнтація з теперішнього на прийдешнє, в якому існування світу віднайде своє обґрунтування, і саме на основі такої переорієнтації стає можливим розвиток модерної історичної свідомості, інтенції якої зосереджені на майбутньому.

Другим поштовхом до формування новочасної філософії історії, за визначенням К. Льовіта, стала історизація есхатології у концепції Йоахима Флорського. "Його очіку-

вання остаточного провіденціального прогресу в напрямку здійснення історії спасіння в межах історії світу є радикально новим, порівняно до парадигми Августина", – пояснює К. Льовіт [6, с. 154].

Якщо, розмежовуючи Боже місто та земне, Аврелій Августин розміщує заснування civitas Dei та його майбутній тріумф по той бік історичного часу, то Йоахим Флорський вписує спасіння в історію світу (*saeculum*) в ролі завершальної стадії її розвитку. Тринітарна концепція калабрійського монаха подає історичний процес не як просте очікування кінця світу, але як рух у напрямку прогресу, що має відбутися в межах самої історії: від періоду панування старозавітного закону через добу євангельської проповіді Ісуса до прийдешньої епохи Духа – епохи свободи і братерської любові, що означатиме кінець Церкви св. Петра з її формалізмом, інститутом папства та строгою ієрархією, і в такий спосіб можна трактувати як добу секуляризації, добу втілення істин християнства у світі без жодного інституційного посередництва. Саме в цій епосі Йоахим вбачає земне, історичне здійснення спасіння, і саме ця епоха передуватиме настанню тисячолітньої ери панування Ісуса перед Судним днем: "Есхатологічна схема Йоахима полягає ...у подвійному *есхатоні*: завершальна історична фаза історії спасіння передує трансцендентному *есхатону* нової ери (aeon), розпочатої другим пришестям Христа" [6, с. 151].

Августин тлумачить кінець історичного часу та розкриття християнської істини як одну єдину подію (*Ereignis*), що може відбутися будь-коли, як один момент в історії світу, настання якого неможливо передбачати. Натомість Йоахим іманентизує есхатон: перед остаточним і позаісторичним кінцем світу, що ознаменується Другим пришестям Христа, калабрійський монах передбачає історичний кінець світу, який виявиться через епоху панування Святого Духа.

Новизна концепції Йоахима, наголошує К. Льовіт, полягає у формулюванні ідеї історичного прогресу, тобто розвитку історії світу як якісної зміни і спадкоємності епох. Якщо Августин розглядає світ як вмістилище тлінності та минущості, що буде враз зруйнований кінцем історії, то Йоахим розглядає все у цьому світі, зокрема Церкву та її доктрину, як об'єкт якісної трансформації, вдосконалення, а отже, прогресивного розвитку [6, с. 156]. Через кілька століть ідею секуляризації як реалізації Царства Божого на землі підхопило "філософське духовенство" (Ґ. Лессінґ, Й. Фіхте, Ф. Шелінґ, Ґ. Гегель, О. Конт, К. Маркс), а згодом спроби втілити її у життя були представлені третім інтернаціоналом та Третім Рейхом [6, с. 159].

3. Г. БЛЮМЕНБЕРҐ: АВТЕНТИЧНІСТЬ НОВОЧАСНОЇ ІДЕЇ ПРОГРЕСУ

Г. Блюменберґ не погоджується із дослідженням генеалогії новочасних концептів крізь призму пошуку константної субстанційної основи. Якщо й доводиться говорити про зв'язок між християнською есхатологією та модерною філософією історії, зазначає філософ у праці "Робота над міфом" ("*Arbeit am Mythos*", 1979 р.), то, по-перше, тільки у випадку радикального, революційного варіанта останньої, а саме – марксизму, по-друге, можна констатувати існування не стільки єдиної субстанційної основи як єдиної функції, яку схема "месіанського повороту" виконує в юдео-християнській та марксистській системах тлумачення історії. Що спільного між юдейським профетизмом, мілленаризмом, засудженим католицькою Церквою як єресь, та марксистським твердженням про неминучість пролетарської революції? Спільною є функція *звільнення поневолених та пригноблених*: у першому випадку

це – звільнення обраного народу від політичного гніту Єгипту, в другому – християн від засилля морально недосконалої Церкви, в останньому – світового пролетаріату від рабських кайданів капіталістичної експлуатації [7, с. 230–237].

Проте Г. Блюменберґ ставить під сумнів твердження про спадкоємність між есхатологією та новочасною ідеєю прогресу, адже наявності аналогії між ними не достатньо, аби робити висновок про перехід одного й того самого поняття з релігійної у світську площину. До того ж, наголошує Г. Блюменберґ, не треба забувати про те, що спрямування погляду в майбутнє в кожному з обох випадків розгорталося на іншому емоційному тлі: якщо модерна віра в Історію ґрунтувалася на оптимізмі щодо матеріального та політичного поліпшення умов життя, то під впливом зміцнення Церкви як соціального інституту есхатологічне очікування Другого пришестя Христа і його панування на землі підмінялося зростаючим страхом Останнього Суду. Відтак середньовічна Церква швидко витіснила сповнений надії погляд у майбутнє молитвою за відтермінування страшного кінця [5, с. 44]. Оголо-сивши мілленаризм єрессю, Церква затьмарила віру в колективне, всесвітнє спасіння страхом перед судом окремої людини після її смерті. Вчення про індивідуальне спасіння забезпечувало середньовічній Церкві контроль над кожним індивідом, а отже, сприяло реалізації її мирських, секулярних цілей: матеріального збагачення та укріплення авторитету в суспільстві задля отримання політичної влади у земному світі. Отож, підсумовує Г. Блюменберґ, "для Церкви кінець світу видавався близьким тільки доти, поки вона не завоювала його частину", тому, якщо й доводиться згадувати про зв'язок між секуляризаційним процесом та есхатологічними ідеями, то необхідно говорити не про "секуляризацію есхатології, але швидше секуляризацію есхатологією" [5, с. 45]. Отже, на відміну від К. Льовіта, Г. Блюменберґ розглядає есхатологію не як об'єкт, але як засіб секуляризації, а об'єктом у цьому випадку стає сама Церква, що почала жваво реалізовувати свої мирські амбіції.

Новочасна ідея прогресу, переконаний Г. Блюменберґ, є цілковито автентичним поняттям, що виникає в епоху Модерну незалежно від жодних релігійно-теологічних впливів. Такий висновок ґрунтується передусім на двох головних моментах: на наукових витоках ідеї прогресу та її разючому контрасті з ідеєю кінця історії.

Розширення видимого, а отже, пізнаваного універсуму завдяки телескопу Ґ. Ґалілея, проект методично організованої пізнавальної діяльності, орієнтація науки на практичні цілі – ці елементи гносеологічного підґрунтя раннього Модерну змінюють трактування часу крізь призму нового бачення істини як результату наукової діяльності, а не божественного осяяння: час відтепер сприймають як можливість накопичувати досвід і відсувати горизонт незнання. Гераклові стовпи, що в Античності символізували не лише край світу, але передусім межі людського пізнання, зруйнував Х. Колумб, і відтоді модерна свідомість більше не сприймає жодних середньовічних приписів використовувати свої пізнавальні можливості лише у строго визначених, санкціонованих межах. Завдяки беконівській моделі науки libido sciendi позбавляється будь-яких обмежень, а замість античної спекулятивної цікавості заради самої цікавості та середньовічної ворожості до пізнання природи, вираженої у відомій формулі Тертуліана "після Христа нам не потрібна жодна жадоба до знання", з'являється цікавість, спрямована на практичну ефективність, цікавість, яку відтепер вважають невід'ємною частиною людської сутності, а не найнебезпечнішою формою спокуси [1, с. 181–182 (X, 35); 5 с. 384; 7, с. 258–259].

Унаслідок цих перетворень, переконаний Г. Блюменберґ, народжується ідея прогресу – безпрецедентне, нове, наскрізь раціональне поняття, екстраговане з емпіричної наукової сировини. Керований науковим пошуком прогрес не має нічого спільного з есхатологічною обіцянкою більшого Блага, визначеного наперед, а натомість відображає прагнення зменшити кількість зла у світі та зробити комфортнішими умови життя людини. Якщо, згідно із концепцією Августина, зло у світі є результатом гріховності людини, то "ідея прогресу... потребує зміни причиново-наслідкового зв'язку між моральним та фізичним злом; вона заснована на припущенні, що у кращому світі буде легше бути кращою людиною" [5, с. 54]. До того ж, поняття "краще" відтепер ґрунтується не на метафізичному, а на фізичному визначенні: практичне застосування наукових знань та технічні досягнення розглядають як джерело покращання матеріального комфорту людини у світі, що став одним із найважливіших критеріїв прогресу. "Здоров'я замінило спасіння" [4], і "наука зламала брутальний механізм "виживання найсильнішого": вона дарує життя людям, які менше пристосовані до життя" [5, с. 230].

Отож, на відміну від ідеї "кінця Історії", пояснює Г. Блюменберґ, новочасна ідея прогресу має гуманістичне спрямування, оскільки намагається забезпечити щастя і комфорт людини тепер і у цьому світі, усуває необхідність жертви заради майбутнього блага і забороняє використання минулих поколінь як засобу для досягнення кінцевої мети історичного процесу, а отже, може бути виражена за посередництвом кантівського категоричного імперативу. "Ідея прогресу, – наголошує Г. Блюменберґ, – відповідає більше, ніж будь-що інше, єдиному регулятивному принципу, який може зробити історію стерпною для людини, тобто який полягає в тому, що всі відносини повинні бути так влаштовані, аби через них люди не стали простими засобами" [5, с. 35]. Відтак прагнення людини Модерну проектувати і покращувати історію не можна розглядати як секуляризацію божественного плану спасіння; поряд із досягненням контролю над природою планування історії стає для людини, яка звільнилася від релігійного впливу і відтепер покладається лише на власні сили, запорукою безпеки у світі та впевненості не лише в майбутньому, але передусім у сьогоденні [5, с. 33].

Крізь призму концепції Г. Блюменберґа ідея прогресу – автентичний витвір модерної свідомості – не має ні прометеївських, ні християнських рис: їй однаково не властиві ні утвердження всемогутності, титанізму людини, ні очікування майбутнього спасіння. Прогрес – це вираження адаптації людини до світу, який, позбавившись теологічних та телеологічних пояснень, видається чужим і навіть ворожим до неї; прогрес як науково-технічний поступ є способом самоутвердження людини і подолання власної безпорадності у світі [7, с. 245]. Однак, з'явившись як секулярне поняття, ідея прогресу зазнала певної "теологізації" представниками Просвітництва у сфері філософії історії. "Філософія історії – це спроба відповісти на середньовічне питання за допомогою засобів, доступних постсередньовічній добі" [5, с. 48–49].

Цією середньовічною спадщиною є питання про тотальність історії, яке, крім об'єднання локальних історій у цілісну Історію, передбачає також пошук смислу та мети цієї сукупної Історії. Таке амбітне прагнення віддзеркалює міфічність започаткованої просвітниками філософії історії та її абсолютну протилежність науковій раціональності Нового часу, адже наука можлива лише за умови звернення передусім до емпіричної аргументації та зречення від будь-яких претензій на тотальність. Ця суперечність, зокрема, як зауважує

Г. Блюменберґ, найяскравіше виражена у концепції О. Конта, чия філософія історії зводить нанівець ним же сформульовані позитивістські принципи.

Відтак ідея прогресу є відповіддю Модерну на середньовічне запитання про смисл Історії і фактично займає місце спасіння у поясненні мети єдиного і цілісного світового історичного процесу. Однак Г. Блюменберґ наголошує, що така заміна не має жодного зв'язку із появою самої ідеї прогресу, а лише свідчить про те, що прогрес почав виконувати в межах філософії історії ту ж функцію, що належала спасінню у межах християнського світогляду, а саме – функцію долі людства і мети Історії. Тому немає жодних підстав розглядати прогрес як секуляризовану есхатологію, оскільки заміну одного поняття іншим не можна прирівнювати до переходу одного й того ж поняття з релігійної у світську площину.

4. ПРОБЛЕМНІСТЬ ЗАСТОСУВАННЯ "ТЕОРЕМИ СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ"

Отож, бачимо, що крізь призму філософії історії К. Льовіт та Г. Блюмеберґ по-різному трактують та оцінюють секуляризацію: якщо в інтерпретації К. Льовіта завдяки секуляризаційному процесу людина починає усвідомлювати власну автономію та значущість у світі та в історії, то для Г. Блюменберґа категорія секуляризації є причиною необґрунтованого сумніву в новизні Нового часу, а філософія історії є не зумовленим секуляризацією новим етапом становлення людської свободи, а кроком назад, фактично, зрадою породженої Модерном нової, а саме – наукової раціональності. Але, незважаючи на ці розбіжності, концепції обох німецьких мислителів розкривають хоч і протилежні, але однаково важливі моменти для адекватного аналізу специфіки та сутності епохи Модерну.

Варто погодитися з Г. Блюменберґом, що новочасна ідея прогресу не редукується до секуляризованої форми есхатології, модерне суспільство має власні джерела, його автентичність неможливо заперечувати, звинувачуючи його в одночасному паразитуванні на християнській спадщині та забутті своїх християнських витоків. Водночас К. Льовіт має рацію, наголошуючи на привнесених юдео-християнською традицією вагомих змінах у розумінні світу, історії та місця і ролі в них людини, адже саме завдяки цим змінам сформувався сприятливий ґрунт для появи модерної ідентич-ності.

З огляду на це, дуже влучним є зауваження сучасного французького дослідника Жана-Клода Моно: "Уся складність, про яку свідчить суперечка щодо секуляризації, полягає у виявленні забутого, не вдаючись при цьому до історичного субстанціалізму та цілковитого заперечення розриву"; однак "реагуючи на заперечення усякого боргу [*тут йдеться про заперечення "боргу" як про відмову Модерну віддати належне християнській спадщині – У.Л.*], що пов'язане із модерною претензією на радикальний початок, теорема секуляризації відповідає на це історичним субстанціалізмом через свавільну абсолютизацію традиції минулого" [7, с. 282]. Саме в історичному субстанціалізмі, згідно з яким усю новизну наступної епохи потрібно оцінювати як метаморфозу глибинної історичної субстанції, Г. Блюменберґ підозрює прагнення виявити у всіх сферах модерної свідомості теологічну субстанцію, приховану у філософії Нового часу. Топос дослідження, який використовує "теорема секуляризації", полягає у пошуку констант в історії ідей, а отже, ґрунтується на субстанціалістській онтології історії; такий підхід починається від античних концепцій про первісні елементи, атоми, ідеї, форми, а згодом проявляється у формі вроджених ідей, архетипів, структур [5, с. 113–114]. Субстанціалістський підхід у сфері природничих наук виразився у формі пошуку об'єктивних констант. У праці "Пізнання і дійсність: поняття про субстанцію і поняття про функцію" Е. Кассірер показує, як субстанціалістський під-

хід впродовж XIX ст. поступово втрачав позиції у сфері наукового пізнання і врешті був витіснений увагою до *зв'язків*, що об'єднують різні сфери дійсності, та до *функцій*, які вони виконують у межах системи [3].

У випадку гуманітарних наук прагнення віднайти стабільну, константну основу виражається у формі пошуку архетипів і глибинних структур, прихованого субстрату історії, що в очах Г. Блюменберґа постає як провал усього дослідження. Загроза тут полягає у звуженні історії до необґрунтованої простоти "завжди того самого", яке можна розглядати як нову версію Еклезіаста ("немає нічого нового під сонцем"). Субстанціалістський підхід ґрунтується не на науковій гіпотезі, а на метафізичній вірі в існування об'єктивних констант [5, с. 114; 7, с. 155–157]. Аналогії між поняттями не можна ототожнювати з метаморфозами одного й того ж самого поняття, підсумовує Г. Блюменберґ і водночас визнає, що неможливо спростувати секуляризацію-перехід у площині функцій та структур.

5. ВИСНОВКИ

Відтак категорія секуляризації завдячує своєю стійкістю не методологічній строгості, з якою її застосовують, а тому, що вона дає змогу уважніше придивитися до еволюції концептів, про які ми не можемо стверджувати, що вони виникли внаслідок лінійного переходу "сакральне" → "секулярне", але також не можемо з певністю спростувати такий хід їхнього розвитку. Отож, секуляризація-перехід передбачає своєрідну непевність, вводить елемент сумніву, імпліцитно містить характеристику "можливо". І це "можливо" є дуже продуктивним, оскільки відкриває перспективу переосмислення тих явищ, які, будучи заявлені як нові та автентичні, мають підозрілу схожість із попередньою традицією.

Отже, секуляризація, делегітимізуючи Модерн, водночас виконує роль лакмусового папірця щодо обґрунтованості його претензій на новизну. Секуляризація є не лише "категорією нелегітимності", але передусім категорією історичної невпевненості та обережності, що спонукає до пошуку нового обґрунтування і глибшого дослідження недостатньо прозорої генеалогії концептів філософії Модерну.

Список використаної літератури

1. *Августин Аврелий*. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. М.: Издательство АСТ, 2003.
2. *Гегель Г.* Философия права. М.: Мысль, 1990.
3. *Кассирер Э.* Познание и действительность: понятие о субстанции и понятие о функции. СПб: Алетейя, 1996 (репринт 1912).
4. *Фуко М.* Ницше, Фрейд, Маркс // <http://lib.ru/CULTURE/FUKO/nfm.txt>.
5. *Blumenberg, Hans*. The Legitimacy of the Modern Age. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The MIT Press, 1988.
6. *Löwith, Karl.* Meaning in History. Chicago: The University of Chicago Press, 1949.
7. *Monod, Jean-Claude.* La querelle de sécularisation: de Hegel à Blumenberg. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 2002.

Стаття надійшла до редколегії 23.04.2012
Прийнята до друку 31.05.2012

"THEOREM OF SECULARIZATION": CHRISTIAN ORIGINS OR DELEGITIMIZATION OF MODERNITY?

Ulyana Lushch

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: ulyana.lushch@gmail.com

The problematicity of interpretation of secularization as the modern identity forming process by means of the transfer of theological concepts to secular area is clarified. This issue is examined through the analysis of H. Blumenberg's and K. Lцwith's interpretations of idea of progress genesis and the relation between eschatology and philosophy of history. The comparison of these 20th century German philosophers' approaches to the evaluation of the Christian heritage role in formation of modern understanding of history is focused. K. Lцwith's argumentation in favor of secularization-transfer is considered; and the reasons of H. Blumenberg's critical approach to the problem of Modernity sources are explained. It is ascertained that the "theorem of secularization" despite its weak sides is an important criterion for rethinking the newness of Modernity.

Key words: "Theorem of secularization", philosophy of history, Modernity, progress, eschatology, Christianity.

"ТЕОРЕМА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ": ХРИСТИАНСКИЕ ИСТОКИ ИЛИ ДЕЛЕГИТИМАЦИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ?

Ульяна Лущ

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: ulyana.lushch@gmail.com

Освещается проблемность трактовки секуляризации как процесса формирования идентичности Нового времени путем перехода теологических понятий в светскую плоскость. Исследование этой проблемы осуществляется сквозь призму анализа интерпретаций Г. Блюменбергом и К. Лёвитом генезиса идеи прогресса и связи между эсхатологией и философией истории. Внимание сосредотачивается на сравнении подходов этих немецких мыслителей XX в. к оценке роли христианского наследия в формировании нововременного понимания истории. Рассматривается аргументация К. Лёвита в пользу секуляризации-перехода, и объясняются основания критического подхода Г. Блюменберга к проблеме истоков Нового времени. Выяснено, что "теорема секуляризации", несмотря на её слабые стороны, является важным критерием переосмысления новизны Модерна.

Ключевые слова: "Теорема секуляризации", философия истории, Модерн, прогресс, эсхатология, христианство.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 112–119
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 112–119

УДК 123.1-055.2(4)“653”

СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНЕ СТАНОВИЩЕ ЖІНКИ В ЕПОХУ ЄВРОПЕЙСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Соболь Ольга

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: freedom2010@i.ua

Розглянуто суспільно-політичне становище жінки у період європейського Середньо-віччя. Проаналізовано дві головні традиції середньовічного бачення жінки: античну та християнську. Визначено на підставі чого жінка зазнавала обмеження прав у політичній, економічній та соціальній сферах, а також у судочинстві та в системі спадкового права. Показано, що усунення жінки із суспільно-політичного та економічного простору зумовлювалося чоловічими аргументами про нижчість жіночої природи та недосконаліть її розумової діяльності. Зауважено, що найбільший вияв свободи, правову підтримку та вплив на суспільно-політичний перебіг подій мали жінки з привілейованих верств населення та королівських сімей. Окреслено становище та правовий статус української жінки періоду Київської Русі.

Ключові слова: свобода, жінка, правовий статус, суспільно-політичне становище, європейське Середньовіччя.

Сучасне європейське суспільство визнає рівність та рівноправність жінки і чоловіка. Жінка у XXI ст. у правовому сенсі, й переважно в практичному, не зазнає обмеження ні в соціальній, ні в політичній, ні в економічній, ні в судовій чи, навіть, у військовій сферах. Кінець XIX ст. – початок XX ст. ознаменував важливу подію: жінки вибороли виборче право, чим забезпечили собі свободу, рівноправність, незалежність, право обирати та бути обраною на рівні з чоловіками, які протягом усієї історії людства стояли біля керма влади. Сучасний науковий простір містить численні напрацювання вчених про свободу та права сучасної жінки. Популярною є тема гендерної рівності у сучасному суспільстві. Проте зберігає актуальність дослідження становища жінки в історичному аспекті. Залишаються до кінця не з’ясованими питання щодо соціальної, господарської та приватної ролей жінки в період Середньовіччя, оскільки багато дослідників стверджує, що саме в цей період із поширенням християнства становище жінки зазнало кардинальних змін.

Мета статті – проаналізувати суспільно-політичне становище жінки в епоху європейського Середньовіччя та з’ясувати причини усунення тогочасної жінки з суспільно-політичної арени.

Вагомий внесок у дослідження становища жінки висвітлено у працях зарубіж-них науковців І. Свенціцької, Т. Рябової, П. Брюле, Бовуар С. де, А. Ястребицької, Л. Репина, Н. Усачевої та ін. Серед українських дослідників варто відзначити розвідки М. Богачевської-Хом’як, Л. Смоляр, О. Маланчук-Рибак.

© Соболь О., 2012

Трактування жінки в Середньовіччі спиралось на два джерела: античну традицію та християнство. Античне суспільство суворо обмежувало життя жінки. Антична жінка більшість свого часу проводила в межах господарського простору "ойкоса". Функції жінки практично зводились до праці в домашньому господарстві та відтворенні роду. Жінки не брали участі у громадських обговореннях суспільно-політичних справ, оскільки не належали до повноправних громадян античного полісу. Лише вільні чоловіки займалися активною громадською діяльністю. На площі вони обговорювали важливі політичні, економічні, воєнні та суспільні питання, а також, що найважливіше, спільно створювали закони. Проте для участі у громадських справах чоловікам необхідне було дозвілля. Саме жінки та раби забезпечували чоловікам-громадянам дозвілля, виконуючи необхідну для життєдіяльності сім'ї роботу в домашньому господарстві. Громадська сфера діяльності вільних чоловіків-громадян була тим місцем, де свобода реалізовувалась найповніше. Це було справжнє царство свободи на противагу царству необхідності господарської, і в цьому сенсі приватної, а отже жіночої сфери. Таким чином, царство несвободи, примусу та підкорення створювало необхідні передумови для позитивного функціонування, винятково, чоловічої сфери свободи.

Найбільший вплив на становище жінки не лише античності, але й наступних століть Середньовіччя мала поширена та загальноприйнята на той час думка про нижчість жіночої природи та обмеженість її розумових здібностей. На основі цих двох аргументів жінка надовго була відлучена від громадської діяльності та замкнена у приватному просторі. "Наприклад, із часів Сократа до часів Аристотеля життя більшості громадянок було обмежене, як законом, так і звичаєм, проживанням в окремій частині будинку, так званій гінекеї; жінки були підпорядковані своїм чоловікам, батькам та іншим родичам чоловічої статі. Їхня діяльність поза домом була обмежена здебільшого відвідуванням релігійних свят та похоронів", – зауважує Р. Коцин [7, с. 35]. Описане вище становище афінської жінки значною мірою різнилося від становища мешканок інших міст чи регіонів. Наприклад, спартанські жінки не жили в повній ізоляції. "Дочки громадян Спарти діставали освіту в державних навчальних закладах, до неї входила й фізична підготовка" [7, с. 35]. Хоча в деяких регіонах жінки античності мали певні свободи порівняно з афінянками, але вони не впливали на суспільно-політичний перебіг подій того часу. "В античному світі жінки не володіли землею, оскільки не були громадянками… Єдине громадянське населення, яке визнавалося – формувалося із сукупності очільників родин і їхніх нащадків чоловічої статі", – стверджує П. Брюле [2, с. 175]. Виникає суперечність, – дві протилежні думки, – оскільки Р. Коцин, у вищенаведеній цитаті, визначає жінку як громадянина, а П. Брюле стверджує, що жінка в Давній Греції не була громадянином. Суть у тому, що жінка не була повноправним громадянином, адже не виконувала функцій громадянина у суспільно-політичній сфері: не голосувала, не обирала і її не обирали.

Оскільки жінки не були представлені у громадських слуханнях та керівних органах, то їхні права не обстоювались та не покращувались. Стосовно цього Дж. Міл зауважує: "Якщо й існують якісь розумові відмінності між чоловіками й жінками, то вони цілком закономірно спричинені відмінностями виховання й життєвих обставин і не свідчать про жодну істотну різницю" [10 , с. 416].

Доволі часто жінка була головним героєм античних поем. Проте як виняток можна знайти жінку в образі позитивного героя. Одним із яскравих прикладів є твір Сеймоніда

Аморгського (VII ст. до н. е.) "Поема про жінок". У поемі описано характери десяти жінок, яких прирівнюють за темпераментом до тварин і які володіють рисами притаманними цим тваринам. Можна зробити висновок, що зміст поеми виражає норми тогочасного суспільства, а "її [поеми] женоненависницький пафос відобразив погляд на жінку, що панував у Греції VII–VI ст. до н.е." [8, с. 64]. Ще однією важливою причиною приниженого становища грецької жінки було поширення гомосексуалізму та женоненависництва. "Грецьке женоненависництво і його наслідки черпались із фантазій, породжених чоловічими страхами перед зоологічними образами", – підкреслює П. Брюле [2, с. 48]. У праці "Повсякденне життя давньогрецьких жінок в класичну епоху" цей дослідник порівнює жертвоприношення, яке здійснювали чоловіки і жінки. Між ними існувала кардинальна різниця. Жіноче жертвоприношення описується як дике, жорстоке, нецивілізоване на противагу культурному, яке здійснювали чоловіки. Жінці приписували недосконаліть, нечистоту, а особливо надмірну любов до їжі та вина.

З поширенням християнства поступово змінюється становище та самосвідомість жінки. Нова релігія надихала жінок та зміцнювала їхній дух. Жінки ставали палкими прихильниками християнства, оскільки саме християнство проголошує рівність і рівноцінність обох статей перед Богом. Жінки зайняли активну позицію щодо поширення християнства. Це був великий подвиг та неабиякий вияв свободи для жінки, адже в перші століття прихильників та послідовників християнства жорстоко переслідували; зібрання перших християнських общин відбувались таємно та були небезпечними для учасників. Таким чином, християнство відкрило "ще одне поле діяльності, на якому християнка могла виявити весь багатий запас своєї мужності і де вона приносила найбільші жертви, на які лишень здатна людина; ми говоримо про мучеництво за віру" [11, с. 335].

Жінки зазнавали за віру не лише фізичних тортур, але й моральних, які вони часто переживали серед язичницького суспільства та своєї сім'ї. В громадах жінки-християнки займалися справами милосердя – допомагали хворим та бідним. Варто звернути увагу, що християнство знайшло відгук у серцях не лише простих жінок, але й представниць заможних родин, які часто ставали меценатками. "Жінка-християнка була джерелом благодаті, яка не тільки послужила на благо її близьких, тісного кола її домашніх осіб, але впливала також на цілий ряд поколінь і народів", – робить висновок Г. Плось, щодо ролі жінки у процесі становлення нової релігії – християнства [11, с. 336]. Відомо про вплив деяких матерів-християнок на своїх синів, які згодом ставали Отцями Церкви. Наприклад, Моніка – мати Августина Блаженного, Нонна – мати Григорія Назіанського, Анфусу – матір Златоуста. Проте, одним із найважливіших досягнень жінок у християнстві було те, що "в християнській громаді жінки стали громадянами" [5, с. 70]. У ранніх християнських громадах жінки та чоловіки займали рівноцінні позиції, у них були спільні ідеали, норми та заняття.

Описуючи можливість членства жінок у різних чоловічих союзах I ст., І. Свенціцька зазначає, що "честолюбне прагнення жінок різних верств наштовхувалось на стійку традицію недопущення їх до активного громадського та політичного життя, до таємних чоловічих союзів" [13, с. 159]. Тому не дивно, чому саме жінки найактивніше долучались до християнських громад, де вони ставали повноправними членами нової спільноти. Таким чином, "християнство відчинило двері для ширшої участі кожного індивіда обох статей у своїй новій громаді", – підкреслює Дж. Елштайн [5, с. 71]. На відміну від інших союзів,

які були відкриті винятково для представників домінуючої статі у всіх сферах суспільної діяльності, християнство надало таку можливість і жінкам.

Жінки у ранньому християнстві посідали вагоме місце у громаді, інколи жінка могла бути дияконом. А ще "жінки виявилися дуже ефективними у наверненні північних завойовників до християнської віри – віри, незмірно привабливішої для жінок, ніж будь-яка попередня", – стверджує Дж. Міл [10, с. 447]. Але зі зміцненням позиції нової релігії роль та значення жінки зменшувались. "Упродовж ІІ ст., через становлення ієрархічної церковної організації, жінки були усунені від активної проповідницької діяльності та релігійної служби", – констатує І. Свенціцька [13, с. 163]. Тому з часом жінка була усунена з керівних позицій Церкви. В зв'язку з цим К. Келер висловлює важливу думку, яка полягає в тому, що "піднесення Сина до статусу, що за визначенням ніколи не може бути досягнуте Дочкою, усе ще діє, щоб виключити католицьких жінок від посвячення в духовний сан і протестантських жінок від повної реалізації їхнього покликання" [6, с. 281].

З одного боку, християнство надало жінці новий статус в общині, возвеличило жінку як матір через культ Богородиці, долучило до активної суспільної діяльності, але з іншого, – демонізувало жінку. Саме Єва підштовхнула Адама до гріха, саме через неї людство втратило можливість жити вічно. "Християнська ідеологія неабияк посприяла її пригнобленню", – стверджує С. де Бовуар [1, с. 95]. Це пов'язано з патріархальною традицією християнства, адже жінка повинна підкорятись чоловікові так, як Церква упокорена перед Ісусом Христом. Деякі Отці Церкви дозволяли собі ганебні висловлювання на адресу жінки. "Кожну жінку, вслід за Євою, звинувачували в гордовитості, легкодумстві, нестриманості, нерозумності; кожна жінка несе відповідальність за первородний гріх", – ось такої характеристики удостоїлась середньовічна жінка [12]. Проте траплялись мислителі, які обґрунтовували рівність чоловіка та жінки, виявляли більш прихильне ставлення до жіночої статі. Наприклад, Петро Ломбардський (ХІІ ст.) обстоював ідею рівності між статями. "Якщо ж вона була створена із голови чоловіка, – розмірковує автор, – то вона мала б керувати ним; якби з ніг, то повинна була б служити йому, але вона не слуга і не хазяїн" [див. 12]. Хумберт Романський (ХІІІ ст.) взагалі висловив думку про вищість саме жіночої статі над чоловічою. Проте, якщо в Середньовіччі і траплялись такі поодинокі погляди, що ставали на захист жінки, то вони не впливали на загальноприйняту традицію трактування природи жінки.

Становище жінки значно погіршилось із введенням целібату для усіх духовних осіб Григорієм VI. Особливо негативно оцінювали жінку монахи, які характеризували її як особу гріховну, нечисту, спокусницю, як таку, що несе загрозу для чоловіка та відволікає його від служіння Богу.

В Середньовіччі набуває поширення практика спалювання та утоплення жінок за так зване відьомство. Жодна жінка не була захищена від клейма відьми. Найчастіше жертвами ставали знахарки, які лікували травами, самітні жінки, а особливо неугодні й непокірні. "Імператори перебувають під впливом Отців Церкви… як особистість вона [жінка] позбавлена усіх прав", – стверджує С. де Бовуар [1, с. 96–98]. У 1486 році два німецьких інквізитори Якуб Шпренгер та Генріх Інстіторіс створили так званий посібник щодо переслідування відьом, який отримав назву "Молот відьом". Він понад 200 років служив правовою підставою брутальної розправи з жінками, невигідними для влади" [див. 9, с. 198].

Розглядаючи соціальні та економічні права жінки пізнього Середньовіччя, Т. Рябова звертає увагу, що в законодавстві того часу існували суттєві обмеження прав жінки у співіс-

нуючих системах права: церковного, королівського та сеньйорального. Обмеження щодо жіночої дієздатності були присутні у всіх сферах: соціальній, економічній, а передовсім у політичній. Зокрема "жінці офіційно заборонялось бути чиновником, назначеною чи обраною посадовою особою в органах центральної сеньйоральної, комунальної влади, в органах громадського самоуправління – таким чином вона вилучалась із процесу управління державою на всіх рівнях" [12]. Чоловіки упродовж усього Середньовіччя, та й не лише, приписували жіночій натурі недосконаліть, лінощі, непостійність, непоміркованість, марнотратство та обмежені розумові здібності. Власне ці аргументи послужили підставою для усунення жінок зі всіх важливих посад в економічній, політичній та соціальній сферах, в яких безконкурентно домінували чоловіки.

Умови та рівень життя жінок із різних верств населення, звичайно, різнилися. "Жіноча свобода в середні віки була, мабуть, помітніша на двох полюсах суспільства: в селянському та в аристократичному середовищі. Як не дивно, саме міщани найсуворіше утримували своїх дружин", – стверджує А. Ястребицька [14, с. 99–100]. Становище у селянок було фізично важким, оскільки, крім праці в домашньому господарстві, в їхні обов'язки також входила і допомога у польових роботах. Жінки, жительки міст, нерідко працювали у цехах та займалися крамарством. Міщанки повинні були строго дотримуватися приписів поведінки у громадських місцях. Жінки рідко могли очолювати цех самостійно та керувати роботою цеху після смерті чоловіка. "Міщанки, які займались ремеслом і відігравали важливу роль в економічному житті середньовічного міста, були позбавлені права вибирати і бути обраними в органи міського самоуправління; теж саме можна сказати і про аристократок і селянок" [14]. Знатні дами із впливових сімей зберігали свою незалежність і в шлюбі. Для жінки також була недоступна військова служба, як і не могла вона виконувати обов'язки священика. Жінка Середньовіччя не мала доступу до навчання в університетах, а тому професії, що вимагали диплома (медик, юрист) були для неї недосяжними. Щоправда інколи траплялись винятки із цього правила. Т. Рябова наводить приклад Доротеї Букки, яка викладала в Болонському університеті у 1380 році; відомий трактат Тротули із Салерно "Про захворювання жінок".

Однією із найбільш незахищених ланок життя тогочасної жінки була система спадкового права. Середньовіччя керувалося принципом pater familias, який характеризувався великою владою голови сім'ї, що "призвело до зміцнення пріоритету успадкування по чоловічій лінії" [12]. Дочка, якщо могла претендувати на частину майна, то лише на значно меншу, порівняно з сином. Проте дочка при одруженні отримувала від своїх батьків придане: гроші, землю чи рухоме майно. Але, найчастіше, жінка не могла вільно розпоряджатись своїм майном. До одруження її майном керував батько, а після заміжжя це право передавалось чоловіку. Після смерті чоловіка, найчастіше, призначали опікуна з найближчих родичів, зазвичай чоловічої статі, який розпоряджався цим майном. Таким чином, констатує С. де Бовуар: "Жінка – це скоріше засіб, за допомогою якого володіння передається; не власниця, а складова частина нерухомого майна" [1, с. 98]. Інтереси заміжньої жінки представляв її чоловік та керував її майном, але він не мав права продавати землю, яку жінка отримала в спадок чи як придане, без її згоди.

Обмеження прав жінок спостерігалось і в судовій системі. "Згідно з середньовічним правом, жінка не могла бути присяжною і виступати свідком у суді, навіть якщо зачіпались її безпосередні інтереси" [12]. Свідчення жінки брались до уваги лише в тому випадку, якщо вони підтверджувались свідченнями інших свідків. Незаміжня жінка могла самостійно подавати скаргу в суд, на відміну від заміжньої, чиї інтереси представляв її чоловік.

Жорстоке поводження із дружиною в судовому порядку не каралось, але такі факти могли стати підставою для розлучення. Низький правовий статус жінки та обмеження її прав у суді призвело до того, що жінку витіснили із публічного у приватний простір життя.

Якщо для порівняння розглянути становище тогочасної слов'янської жінки на теренах Київської Русі, то можна помітити, що вона не зазнавала подібного обмеження. Для підтвердження цього наведу цитату М. Грушевського із праці "Історія України-Руси", щоб повніше висвітлити становище жінки у згаданий період. "Кардинальна ріжниця старорусського права супроти римського й старогерманського щодо становища жінки полягає в тім, що воно не знає ніяких правних ограничень становища жінки і її правосильности, тільки певні фактичні. Ми не маємо тут тої потреби опіки над жінкою, яку уважає неминучою право римське або старогерманське, уважаючи жінку або дитину не правосильною ціле її життя. Ми не маємо ніде сліду правного ограничення маєткових прав жінки за життя її чоловіка…Зрештою, той факт, що в старорускім праві вдові не придавали опікуна… дає свідоцтво про становище жінки за життя чоловіка – її впливової ролі й широкої участи в господарстві, в маєткових справах родини. Слідів ограничення жіночої свободи ми не маємо; навпаки кілька звісток свідчать, що жінка свобідно появлялась в товаристві, публічно, з чоловіком і без нього" [4]. М. Грушевський наводить багато історичних фактів, що характеризують жінку Київської Русі як активну у політичних справах та зацікавлену у публічних питаннях. Таке порівняно свобідне становище жінок у Київській Русі обумовлене, на нашу думку, двома причинами: по-перше, український народ споконвіку був землеробським, який сповідував культ Матері-Природи та шанобливо ставився до жінок-матерів; по-друге, вплив візантійської традиції, що звеличувала постать Матері Божої.

Вплив жінки на політичну ситуацію Середньовіччя був можливий лише за приналежності до королівської сім'ї. Відомі імена жінок, які залишили слід в історії середньовічної політики. Елеонора Аквітанська (1122–1204) – дружина Людовіка VII Французького та Генріха II Англійського, мати Річарда Левине Серце та Іоана Беззе-мельного, яка мала великий вплив на своїх чоловіків, а згодом і синів; відома також як покровителька мистецтв. Ізабелла Іспанська (1451–1504) – королева Кастилії. "Ізабелла була ревною католичкою і мету свого життя вбачала в об'єднанні Іспанії та перемогу над маврами; вона особисто брала участь у багатьох походах і війнах" [14].

Доречно згадати й українських жінок, які залишили помітний слід в історії середньовічної Європи. Княгиня Ольга (бл. 890–969) завоювала титул розумної, освіченої і далекоглядної державної діячки. За відсутності чоловіка, князя Ігоря, вона брала на себе керівництво державою. Після трагічної смерті чоловіка княгиня Ольга стала регентшею їхнього сина Святослава і перебрала відповідальність за керівництво державою на себе. "Вона здійснила низку реформ, запровадила регламентацію феодальних повинностей, забезпечивши державу постійним прибутком. У зовнішніх відносинах Ольга надавала перевагу дипломатії перед війною, розширюючи та зміцнюючи міжнародні зв'язки Київської Русі" [3, с. 396]. Ще одна важлива постать – це королева Анна Ярославна (бл. 1024 – після 1075), дружина французького короля Генріха I, яка відома своєю освіченістю. Вона також виконувала обов'язки регентші свого сина Філіпа I, який був спадкоємцем французького престолу. "Збереглися підписи Анни слов'янською мовою, найдавніші зразки українського письма, на багатьох державних документах Франції. Ці підписи обрамлюють хрести, які ставили неписьменні французькі барони – вищі васали Франції" [3, с. 18]. Українські жінки не лише вправно, розумно і дипломатично керували державою, але й привносили високу культуру чужим народам.

Принизливе суспільно-політичне становище та неповноправність жінки протягом європейського Середньовіччя було зумовлене соціально-економічною, політичною та релігійною ситуацією тогочасної Європи. Антична традиція закріпила за жінкою клеймо особи нижчої природи та недосконалих розумових здібностей. Життя жінки в античності практично обмежувалось приватним простором домашнього господарства. Християнство, з одного боку, возвеличило постать жінки та надало їй статус громадянки у межах релігійної общини, а з іншого, – демонізувало жінку як особу відповідальну за первородний гріх. Середньовіччя наділило жінку багатьма негативними рисами, що зумовило витіснення і недопущення жінки до політичної та економічної сфер. Середньовічна жінка була обмежена у правах у всіх сферах: релігійній, політичній, соціальній, економічній, судовій. Найбільший вияв свободи та правову захищеність мали жінки із вищих верств населення, а представниці королівських сімей нерідко впливали на політичний перебіг подій того часу. Таким чином, свобода жінки виявлялась у соціальних відносинах пов'язано з буттєвими уявленнями тогочасного суспільства. Становище жінки кардинально змінилось із вільним доступом до освіти та професійної діяльності, що забезпечило жінкам свободу та фінансову незалежність. Лише в кінці XIX – на початку XX ст. практично в усіх країнах Європи жінки домоглися виборчого права.

Список використаної літератури

1. *Бовуар С. де.* Друга стать. В 2 т. К.: Основи, 1994. Т1.
2. *Брюле П.* Повседневная жизнь греческих женщин в классическую эпоху. М.: Молодая гвардия, 2005.
3. Видатні діячі України минулих століть. Меморіальний альманах. Київ, 2001.
4. *Грушевський М.* Історія України-Руси. Том III. // <http//www.Litopys.org. ua/hrushrus/iur30403.htm>.
5. *Елштайн Дж.* Громадський чоловік, приватна жінка. Жінки у соціальній і політичній думці. К.: Видавничий дім "Альтернативи", 2002.
6. *Келер К.* Християнство // Антологія феміністичної філософії. К.: Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2006. С. 273–286.
7. *Коцин Р.* Давньогрецька філософія // Антологія феміністичної філософії. К: Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2006. С. 33–46.
8. *Кривошта Н.* Демографические и психологические аспекты некоторых женских образов в греческой лирике и драматургии VII–V вв. до н. э. // Женщина в античном мире. М.: Наука, 1995. С. 63–74.
9. *Маланчук-Рибак О.* Жінка в історії. Львів, 2002.
10. *Міл Дж.* Поневолення жінок // Міл Дж. Про свободу: Есе. К: Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2001. С. 367–463.
11. *Плоссь Г.* Женщина. Сыктывкар–Киров: ПЕРЯ-МАА–ГИПП "Вятка", 1995. Кн. III.
12. *Рябова Т.* Женщина в истории западноевропейского средневековья // <http//www.genderstudies.info/sbornik/sbornik15.htm>.
13. *Свенцицкая И.* Женщина в раннем христианстве // Женщина в античном мире. М.: Наука, 1995. С. 156–167.
14. *Ястребицкая А.* Западная Европа XI–XIII веков. Эпоха. Быт. Костюм. М.: 1978.

Стаття надійшла до редколегії 20.09.2012
Прийнята до друку 8.10.2012

SOCIAL-POLITICAL POSITION OF WOMAN IN THE EPOCH OF THEEUROPEAN MIDDLE AGES

Olha Sobol

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: freedom2010@i.ua

This article deals with social-political position of woman in the epoch of the European Middle Ages. It analyzes two principal traditions of medieval vision of woman: the antique and the Christian traditions. The article establishes reasons why a woman faced restriction of her rights in political, economic and social spheres as well as in legal system and in the system of inheritance law. It shows that removal of woman from social-political and economic space was predetermined by male arguments of inferiority of female nature and imperfection of her mental abilities. It notes, that women from the privileged strata of population and royal families had the highest level of freedom, legal support and influence on the course of social-political events. The article outlines the position and legal status of the Ukrainian woman in the period of Kievan Rus.

Key words: freedom, woman, legal status, social-political position, European Middle Ages.

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ЖЕНЩИНЫ В ЭПОХУ ЕВРОПЕЙСКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Ольга Соболь

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: freedom2010@i.ua

Рассмотрено социально-политическое положение женщины в период европейского Средневековья. Проанализировано две основные традиции средневекового видения женщины: античную и христианскую. Определено на основании чего женщина испытывала ограничение прав в политической, экономической и социальной областях, а также в судопроизводстве и в системе наследственного права. Показано, что устранение женщины из социально-политического и экономического пространства обусловливалось мужскими аргументами о неполноценности женской природы и несовершенстве ее умственной деятельности. Отмечено, что наибольшее проявление свободы, правовой поддержки и влияния на социально-политический ход событий получали женщины из привилегированных слоев населения и королевских семей. Очерчено положение и правовой статус украинской женщины периода Киевской Руси.

Ключевые слова: свобода, женщина, правовой статус, социально-политическое положение, европейское Средневековье.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 120–128
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 120–128

УДК 101.3.141 7

ПОВСЯКДЕННІСТЬ: ЗАГАЛЬНИЙ АНАЛІЗ ПРИРОДИ І СТРУКТУРИ

Олена Бочуля

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: bo4ylia@ukr.net

Проаналізовано синонімічний ряд поняття "повсякденність" у контексті соціо-історичного сприйняття. З'ясовано ряд категорій та трактувань, що проблематизують повсякденність як предмет філософського дослідження. Окреслено коло структурних елементів повсякденного буття. Простежено значущість особистого життя людини в процесі формування її внутрішнього світу та моральності суспільства загалом. Розглянуто такі риси повсяк-денності: повторюваність, консервативність, загальнодоступність, належність до приватного життя. Аргументовано необхідність системного підходу до вивчення повсякденності.

Ключові слова: повсякденне, неповсякденне, повсякденна свідомість, здоровий глузд, ритуал, свято, тривога, надія.

Одним із чинників розвитку філософського знання є намагання збільшити поле дослідження й сформувати точніше, повніше уявлення про світ або окремі сфери його функціонування. Саме тому різні філософські школи та напрями розширюють горизонти вивчення, залучають у його сферу щоразу нові компоненти. У XX ст. таким новим компонентом стала повсякденна реальність. Сферу повсякденного буття аналізували А. Худенко, М. Галушко, І. Карівець, І. Бутенко, І. Добронравова та ін. Проте дослідники цього феномену лише називають окремі риси повсякденності або протиставляють повсякденне й не-повсякденне. Низка авторів схильна ототожнювати повсякденність із масовою культурою або масовою психологією. Тому докладніше вивчення повсякденності має бути доволі продуктивним, адже дасть змогу відкрити нове поле зору, охопити нові факти й детермінації.

Мета статті – виявити основні характеристики повсякденності, базуючись на аналізі структурних елементів та механізмів функціонування. Окреслена мета передбачає реалізацію таких завдань: локалізацію повсякденності в багатогранності людського буття; окреслення кола елементів, які входять до структури повсякденного існування та мислення; аналіз інтерактивності творення повсякденного буття

Виникнення магії та міфу як екстраординарних форм досвіду зумовило виокремлення двох різних сфер буття й свідомості. Одна з них – сфера повсякденного, інша – та, яка начебто їй протистоїть. Окреслення цих двох сфер не стільки зумовило їх автономне існування, скільки виявило проблематичність їхнього взаємозв'язку. Жодна з цих сфер не

© Бочуля О., 2012

в змозі цілковито вичерпати собою життя людини; що більше вона на це претендує, то драматичнішим є розчарування.

Буденну свідомість породжує повсякденне буття. Але свідомість завжди шукає в цьому бутті недоліки. Гносеологічна оцінка буденної свідомості спрямована саме на віднайдення цих відхилень, які вона вважає за потрібне ліквідувати. Усяка людська свідомість тією чи іншою мірою – вихід із буденності повсякденного буття, з набору звичних ситуацій та автоматичних реакцій і водночас творчий акт, що пориває з повсякденністю, драматичний саме через ту цінність, яку має повсякденна реальність як сфера стабільності, безпеки, порядку і спокою. Людська свідомість прагне вийти з повсякденності, але постійно спокушається властивостями цієї реальності. День у день з'являються закони, класифікації, пишуть словники й підручники, укладають угоди та символи віри, споруджують будинки. Навіть витворені легендарні герої та історія їхнього життя все ж перетворюються на культурні архетипи, поповнюють соціальну пам'ять і закладають нові структури повсякденності. Проте навіть соціальна пам'ять має сенс лише як набір "нестандартних стандартів". Адже якби стандарти були виключно уповні стандартними, то вистачало б одного стандарту.

Повсякденна свідомість постійно виходить за межі повсякденного буття, оскільки не лише виявляє реальність повсякденності, а й адаптує до себе сфери неординарної діяльності та комунікації. Повсякденність як сфера реальності є незамкнутою саме завдяки свідомості, яка вводить у повсякденність нові структури.

Дещо відокремленою на фоні взаємодії повсякденної реальності й буденної свідомості видається "філософія здорового глузду", лозунг якої – обґрунтовані цінності звичайного здорового людського розсудку, властивого всім від народження (common sense, bon sens). Ця філософська тенденція історично пов'язана з британським емпіризмом Нового часу, французьким Просвітництвом і найбільше її опрацьовано в "шотландській школі" (Т. Рід, Дж. Бітті). Тепер місце представників цієї школи посіла феноменологія, обґрунтувавши (Lebenswelt), який не вичерпується повсякденністю, та все ж значною мірою збігається з нею і є основним предметом філософської рефлексії та фундаменту всіх форм свідомості (М. Гайдеґер, А. Шюц). Сьогодні аналітику повсякденності розроблено трохи краще, але завдяки психології, соціології та лінгвістиці. Як зазначають І. Касавін і С. Щавельєв, філософський аналіз повсякденності ще не дочекався свого Геґеля, здатного на синтезоване усунення протиріччя повсякденності як реальності і як буденної свідомості [6, с. 159].

Відокремлення повсякденного та неповсякденного генетично пов'язане з протиставленням профанного і сакрального, хоча й не вичерпується ним. У минулому, куди сягають витоки ледь не всіх форм культури, міф був різноманітною і складною структурою. Його витворювала значна кількість культурних схематизмів, яким була притаманна афективна сугестивність, що викликала священний трепет та поклоніння. Повсякденність – результат "оповсякденнювання" сакральних архетипів і водночас (робочий день священика, поділ спадщини померлого родича) – відносно автономна сфера, в яку тією чи іншою мірою втручаються всі форми культури – мораль, мистецтво, наука, техніка. Можливо, саме синкретизм повсякденності й формує її специфіку. Доволі важко говорити про повсякденність як самототожний феномен, адже хіба в ній немає простору для сакрального, екстраординарного, творчого? Вийшовши з повсякденності, одразу помічаємо її багатство та цінність. Річ у тому, що людина постійно прагне виходити за свої межі, освоювати нові території. У будь-якій професії рутина неуникно співіснує з нестандартними ситуаціями. Водночас

майже в кожного з нас є можливість пов'язати свою щоденну діяльність із якоюсь високою ідеєю, що надає їй глобального сенсу та цінності.

Стабільні умови визначають повсякденне буття і заразом випливають із його природи. Однією з функцій сакральних міфологічних структур є саме можливість встановлювати межі повсякденного буття. Сакральний вимір буття постійно виникає під час виходу з повсякденності й задля такого виходу. Тому елементи міфу, магії, релігії, творчості, введені у структуру повсякденності, дають змогу виходу за її межі, є своєрідними вікнами в трансповсякденні світи.

Поняття повсякденності має доволі довгий синонімний ряд, проте зазвичай ці терміни з негативним забарвленням, відтінком зневажливості, спрощення. Вони фіксують те, що є начебто буденним, не особливим. Звідси випливає, що малозначущому і рутинному, наскрізно знайомому й набридливому світові повсякденності мають протистояти більш творчі, змістовні, цікаві моменти життя, сфери людського буття, вивчати які й має філософська рефлексія, на відміну від поверхневого роздумування про повсякденне [6, с. 160]. Проте якщо звернути увагу на саме поняття "буденність", то очевидно, що воно охоплює все те, що є. Понятійно-категоріальний рівень значення слова "повсякденність" охоплює природно-тілесне й особистісно-суспільне буття людини, що є необхідною передумовою, спільним компонентом усіх решти форм людської діяльності, зокрема й тих ситуацій, сфер діяльності, які категоріально визначимо як поза- чи над-повсякдення. Про "до-повсякдення" говорити не можемо, адже повсякденність, за своїм змістом, – первинна для всіх людей. Цікавим є питання про реальність ментального або фізичного виходу особистості зі сфери повсякденності.

З буденності неможливо вилучити випадковість, неочікуваність, інновації, творчі моменти. Буденність містить значну частину міжособистісного спілкування й безпосереднього споглядання природи. Постійність та одноманітність повсякденності доволі відносні, адже пов'язані з циклічними змінами природи, неминучими викликами самого життя. Буденність – неоднорідна, вона по-різному стосується окремих аспектів людського життя. Вихід із повсякденності та повернення до неї – теоретична й практична проблеми. Тому за однаковим для всіх розумінням поняття того, "що триває день за днем", безсумнівно, перебуває філософська категорія.

Прискорений розвиток сучасного суспільства й науки зумовлює втрату здатності сучасної цивілізації використовувати науку в політичних та культурних формах. Наука вже не є інтегрувальним культурним чинником, оскільки не засвоюється вповні повсякденною свідомістю (чи іншими формами суспільної свідомості – релігією, міфологією, мораллю тощо). Динаміка наукового прогресу зумовлює втрату значення наукових картин світу як засобів досягнення єдності культури. У цій ситуації доречно запитати: чи є побут частиною буття?

Кожен індивід потрапляє у світ, який уже є історичною, організованою єдністю, але кожен з нас змушений пристосовуватися до нього, репродукуючи у своїй свідомості й поведінці відомі зразки. Попервах світ сприймають як дотеоретичний, як неуникну умову будь-якої діяльності суб'єкта, але насамперед його повсякденність – рутинне буття. У цьому сенсі світ – об'єктивні структури, що їх практично опановують задля успішної діяльності. Коли досягнуто відповідного рівня опанованості й орієнтації, світ починають сприймати як самоочевидний, сумніви виникають лише в окремих ситуаціях, але не щодо існуван-

ня загалом. Як пише А. Шюц, очевидність світу та його структура однакові для Я і для Іншого, з урахуванням просторово-часових та біографічних установок, світ повсякденності – інтерсуб'єктивний. Його пізнають у діяльності як загальне і як часткове, на практиці й потенційно за допомогою законів або настанов. Критерії знання співвідносяться з успішністю діяльності. Світ – зовнішня, така, що протистоїть індивіду, стійка структура, яку нереально змінити і до якої можна лише пристосуватися. Саме таке уявлення про повсякденний світ є типовим для буденної свідомості.

Повсякденність – відношення між станами людського буття, а саме баланс між рутинним добробутом, який маємо щодня, і ризиком, на який варто піти, сподіваючись на миттєве досягнення цілковитого щастя. У такому зв'язку ментального стану і нинішньої життєвої форми полягає парадокс повсякденності; щоб зберегти добробут, треба відкинути можливість ще більшого блага, але щоб ризикнути й отримати більше благо, треба відмовитися від наявного добробуту. Проте людина ніколи не зможе точно ідентифікувати, є її теперішній стан кращим чи гіршим порівняно з тим, якого вона прагне [6, с. 161].

Якщо у сфері різних видів практики виникає територія, не регульована відповідними правилами, то управління бере на себе повсякденність у різних іпостасях (як спосіб діяльності, буденна свідомість, здоровий глузд, природна мова). До прикладу, в моменти зміни наукових парадигм зміну значення наукових термінів забезпечує саме буденна мова; зіткнення двох моральних законів штовхає людину покладатися на повсякденну інтуїцію.

Чуттєвість повсякденності формується й пов'язана з чуттєвим освоєнням типових життєвих ситуацій у сфері сну, спілкування, вільного часу, гри, праці. Вона орієнтована на набуття навичок адаптації або терпіння. Терпіння – основа повсякденного існування і є феноменологічним антиподом страху. Повсякденність є поступовим подоланням первинного страху, заміною його іншими почуттями. Процес оповсякденнювання страху іде через озвучування, позначення, опредметнення несвідомих фобій, так виникає повсякденний зміст чуттєвого світу людини, у якому істинне джерело цього світу вже недоступне для людського розпізнавання, це джерело татуйоване, заховане під процесом здобування чуттєвого досвіду. Інтероцептивні відчуття (сигнали про внутрішній стан організму) втрачають своє значення, на перший план виходять екстероцептивні відчуття (контактні). У сфері пропріоцептивних відчуттів, що відповідають за положення тіла в просторі, роль кінестетичних відчуттів починають відігравати вестибулярні, пов'язані із зором. Від цієї миті людині, щоб прорватися у несвідомі форми відчуттів, необхідно вийти за межі повсякденності.

Під час спроби розглянути самоочевидність повсякденності людина стикається з нерозпізнаністю повсякденності, об'єкт дослідження постає наче в тумані й неможливо встановити, чи ти перебуваєш за його межами, чи в ньому самому. Надто це стосується повсякденної чуттєвості, об'єктивний аналіз якої перетворюється на феноменологічний опис дослідника. Саме чуттєвість, а не просто свідчення існування певної реальності є фундаментом повсякденності. У центр повсякденного світу людина ставить себе, вона пов'язана зі своїм оточенням як цілісна істота. Органи чуттів доповнюють один одного, перевіряють на істинність інформацію, що надходить від кожного з них, здатні частково замінювати один одного й обмінюються знаннями з іншими людськими здібностями. Багатоманіття відчуттів – джерело постійного збільшення сфер діяльності та спілкування людини. Одночасно особа обмежує свою здатність сприймати, наче встановлюючи своєрідну повсякденну селекцію, завдяки якій впроваджує насамперед стратегію самообмеження. Якщо крізь цю селекцію

все ж прориваються невідомі подразники, то починається опрацювання нових сприйняттів, стратегія дослідження й пошуку. Особливості органів чуттів визначають їхні функції у часово-просторовій орієнтації, а також витворюють відповідну картину світу. Просторова мова тіла у сфері повсякденності має першочергове значення. Наприклад, зручність взуття зростає прямо пропорційно віддаленню людини від дому, тобто від місця, де можна розслабитися. Сучасна людина сидить нижче, ніж її дід та прадід, вона втрачає вертикальне положення під час сидіння, сідає частіше й сидить довше.

У цьому керунку повсякденність можна описувати й далі, проте чи такий опис буде лише окресленням її зовнішніх, розпливчастих меж, чи розкриє її істинну внутрішню природу? Саме непомітність має стати вихідним пунктом дослідження повсякденності; для реалізації цього завдання спершу треба проаналізувати й виокремити те, що не належить до повсякденності. Таким чином діють феноменологи, вивчаючи "трансцендентальні відчуття", тобто чуття, які не трапляються в буденному досвіді і є радше неповсякденною межовою ситуацією.

Буденність сприймають як безтурботну, відповідно, не обтяжену турботою, адже турбота – своєрідне загострене відчуття майбутнього, що не є повсюдним елементом буденності. Проте, з іншого боку, хіба не в буденності так часто стикаємося з культом імовірного чорного дня, що потребує жертв в ім'я невідомого майбутнього? Аналогічна ситуація зі страхом. Страх призупиняє активність, руйнує буденність, оскільки не дозволяє їй постійного порядку в житті, але саме страх не дає змоги виконувати дії, що виходять за межі встановленого порядку речей. Він забороняє все нове й незвідане, потребує його витіснення і таким чином позбавляє життя новизни, творчої реалізації.

Тривога – своєрідне поєднання турботи, помноженої на страх. Тривожне очікування – постійний, страхітливий обман, який не закінчується нічим і ніколи. Тривога перетворює життя на постійне гоніння "за власним хвостом".

Ще одне відчуття – надія, яка спрямована назовні й відволікає людину від реальності, навіює хибне знання про майбутнє, налаштовує на його пасивне очіку-вання. Людна, яка плекає надію, заспокоює себе фантазіями та ілюзіями. З іншого боку, особа, яка втратила надію, приречена на відчай, а це відкидає соціальні та моральні зобов'язання. Життя без надії – антипсихологічне, нечуттєве. Позбавленість надії – "…голий, звіриний оскал загнаного в кут хижака; це важкий туман рутини" [6, с. 160], саме таку парадоксальну трагедію повсякденності описував екзистенціалізм.

Необхідною складовою повсякденності є віра. Віра покладає свій об'єкт і способи відношення до нього. Віра утверджує непорушність певного світобачення і є його основою. Водночас платою за таку стабільність є відчуження розсудкових, критичних здатностей на користь об'єкта віри. Власне цей об'єкт – основа для оцінки всього довколишнього і критерій адекватності знання. Самозречення у вірі набуває когнітивно-буденних рис. Втрата віри рівносильна крахові світобачення. Також у повсякденності обов'язково наявні любов, відчуття й передчуття смерті, які забезпечують напруження та життєвість повсякденності.

Обговорюючи природу повсякденності, неможливо оминути питання її віднос-ності, суперечності й функціональності. Слідом за І. Касавіним та С. Щавельєвим, спершу треба окреслити історико-культурну змінність повсякденності. Загально-людські риси так званої буденності змінюються залежно від статі, віку, етносу, епохи, регіону, віросповідання, суспільного поряду, професії [6, с. 162]. Буденне для одного культурно-історичного типу може

виявитися зовсім чужим для іншого. У процесі історії відомі випадки, коли деякі елементи буденності просто зникали.

Структура та функції повсякденності суттєво змінюються залежно від соціального простору. Наприклад, у місті чи в селі, у центрі поселення чи на його околиці – усе це впливає на темпи життя, на організацію праці, відпочинку й відносин. Не менш значущими є такі характеристики життєдіяльності, як осілість і міграція. Спершу видається, що буденна свідомість і сама буденність – ознаки лише осілого способу життя та думки, а міграція – її переривання та деформація. Але йдеться про міграційний досвід і застосування його в умовах осілості як внесення нових практик у повсякденність. Соціологи зокрема стверджують, що повсякденність народів, які мігрують, є сталою впродовж не лише століть, а й тисячоліть, а культура осілих соціумів динамічніша. Вона прагне нових досягнень.

Динаміка повсякденності наштовхує на усвідомлення відносності її смислових меж. Тобто те, що рутинне для однієї людини окремого соціуму і в конкретний період, для іншої є справжньою екзотикою (на цьому базується туризм). Відповідно, жодне явище життя чи культури не можна раз і назавжди визнати буденним чи небуденним.

Повсякденність відносна, але водночас годі заперечувати її самодостатність: система цінностей, інформація – замкнутий цикл її функціонування. Водночас повсякденність – постійне внесення інновацій. Повсякденність як соціальний феномен неможлива без своїх бінарних опозицій (гри, свята, ритуалу). Завдяки їм відбувається інформаційно-енергетичний обмін між аспектами людського буття. Отже, не лише внутрішня структура буденності потребує її філософського аналізу, а й зовнішні системні відносини буденного світу.

На оцінку буденності впливає позиція, з якої ми її розглядаємо. Як уже йшлося, усе залежить від періоду, етносу, історії, географічної ситуації. Проте буденна свідомість і поведінка мають свої смислові межі. Специфіка буденності випливає не з "внутрішнього", а із "зовнішнього", тобто порівняно з чимось незвичним, таким, що перевершує повсякденність. Традиційно вважають, що антиподом буденності є науково-теоретична думка. Така опозиція правильна методологічно, оскільки наука й здоровий глузд контрастні, але насправді повсякденність, буденна свідомість і наука аж ніяк не протистоять одна одній та здатні мирно співіснувати, взаємодіяти й доповнювати один одного. Логічніше було б зіставити загальнолюдські моменти людського буття, що їх сприймають як поза-буденні. Бінарні опозиції буденності можна розглядати як діалектичні суперечності (про це пише К. Леві-Строс) [4, с. 25]. З одного боку, вони відмінні й суперечливі, з іншого – не-повсякденне акумулює життєву енергію людини в буденності заради стійкості та тривалості її ж повсякденності.

Сучасні науковці одним із елементів бінарної опозиційності повсякденності називають ритуал. Етимологічно цей термін означає заданість і повторюваність моментів поведінки. У цьому ритуал подібний до повсякденності, але інституційно він її перекриває. У широкому розумінні ритуал – відповідно організована, стандартизована (законом, звичкою, потребою) поведінка людини. У цьому сенсі ритуал наявний у просторі кожної людини (спати, їсти, одягатися, відпочивати). Такому ритуалу протистоять творчість і конфлікт. Ритуалові у вузькому значенні протистоїть саме повсякденність як буденна практика свідомості та знання (здоровий глузд, наївний реалізм, шаблонність). Якщо людська буденність – норма, то ритуал – періодична зміна свідомості й поведінки, але зміна не в бік патології, а перехід до нової, кращої норми. Першим із ритуальних опозицій повсякденності вважають обряд – як дію, спрямовану на символізацію моментів життя людини. Обряди пов'язані з релігією,

ініціацією, пам'ятними датами сім'ї, календарними циклами тощо. Повсякденність розчиняє в собі суспільні цінності. Обрядовість є демонстрацію життєздатності й навіть імітацією соціального безсмертя людей. Містерія обряду завдяки ідеї та сценарію підноситься над буденною суєтою, хоча для її організаторів вона досить практична і буденна. Обрядовість – своєрідна життєва філософія, так звана теорія, що існує для емпірії повсякденності. Обряд нагадує про історичні традиції, заповіді предків, концентрує символіку та залучає до процесу всіх учасників. Отже, обряд наче відсуває повсякденність на задній план, щоб перейти на рівень відчуття абстракцій.

Аналогічною до обряду формою неповсякденного буття є свято. Подібність ритуалу і свята в тому, що і перше, і друге – сценарій, що випливає з традицій народу, можливостей суспільного стану, духовності епохи. Однак свято як не-повсякденність тією чи іншою мірою містить ризик, елемент безумності. Свято – ритуал, але, з іншого боку, – короткочасне забуття всіх повсякденних табу. Усі елементи свята слугують для того, щоб звільнити душу і тіло. Функція свята полягає у відпочинку від буденних зобов'язань, що перетворюють на повсякденність усе на світі. Окрім того, атмосфера свята дає змогу побачити речі та людей, буденність і відносини з іншого боку, наче підглянути за зворотним боком буття. Свято повертає свідомість до моральних і естетичних аспектів життя, які так чи інакше приглушила буденність. Отже, на якийсь час підкреслено і встановлено цілісність людської душі.

Поряд із регулярними, відносно спокійними моментами життя рано чи пізно в повсякденності з'являються інноваційні, бурхливі. Плин буденного життя переривається й може зазнати навіть фатальних змін. Загальна назва таких моментів повсякденності – "екстрим" (калька з латинської – "екстрем"). До цих ситуацій належать плановані долею, але які формують її кризові фази, елементи (вибір професії, криза підліткового, середнього віку, старість, народження дитини, любов, ворожість, смерть близьких). Такі ситуації кидають виклик спокою повсякденності, але водночас необхідні для її тривання. Ці елементи – частина повсякденності, вони переривають її плинність на якийсь час, але, в силу практичної неуникненності для кожного з нас певних випробовувань, набувають рис буденності для людей, які їх пережили. Але така повсякденність – уже повсякденність паранормального типу, їй відповідає так чи інакше змінена свідомість.

Ситуації, що межують із небуттям, рідко минають безслідно для фізичного й духовного самопочуття. Вони або загартовують характер, або надламують особистість. На такі аспекти не звертала уваги сцієнтична філософія, але їх досліджувала екзистенційна, яку цікавила людина, вибита з колії буденної норми. На руїнах традиційного життя, оскільки воно ще триває, виникає нова буденність. Жоден екстремум не скасує надовго буденних зобов'язань, але неодмінно переоцінить їх і на якийсь час відсуне на периферію уваги. XX століття є яскравим прикладом деформації буденної свідомості у зв'язку з масштабними суспільними потрясіннями.

Природа буденної свідомості така, що пам'ять про страждання доволі коротка, жити з дня на день із відчуттям провини смертельно важко. Тому людина, наче знову народившись, готова тішитися повсякденності, насолоджуючись такими її буденними елементами, як обідній суп.

Останньою формою неповсякденності є смерть людини. У зв'язку з відповідними соціокультурними аспектами та діями (похорон, поминки, заповіт), навіть смерті притаманна своя страшна буденність, що привносить трагізм у повсякденність.

Отже, попри те, що повсякденність недооцінювали, висловлювали сумніви в її вищості щодо інших сфер реальності, з'ясувалося: повсякденність – це відносини між реальністю і нашим знанням про неї, між знанням і мовою, мовою та реальністю. Як функціональне явище повсякденність існує лише в живому русі, вона є переплетінням смислопотоків, постійним переосмисленням самої себе й навколишнього світу. Повсякденність – усе ж таки первинна реальність, із якої ми лише на якийсь час виходимо, наче "визираємо у вікно", в іншу реальність, реальність сну, трансцендентного, медитації. Часом тікаємо від повсякдення, але неминуче повертаємося; сама суть повсякденності спонукає вивчати співвідношення стійкості та змінності повсякденності, роль і місце в її структурі таких феноменів, як ритуал, свято, гра.

Тема повсякденності передбачає множинність подальших досліджень: аналіз сталих структур повсякденності, характерних для всієї людської історії і для окремих епох; з'ясування механізмів трансформації цих структур; вивчення мови повсякденності як важливого системоутворювального елемента повсякденного життя; розгляд "межових ситуацій" та екстремальних станів, які виходять за межі повсякденності, але водночас загострюють переживання повсякденного.

Окрім цього, сучасність щоразу привносить у повсякденність нові елементи: Інтернет, віртуальну реальність; у нашу повсякденність входять нові поняття та концепти, нові способи дії і варіанти поведінки в різних ситуаціях; ЗМІ, зокрема телебачення, стали могутнім інститутом хабітуалізації, тобто перетворення окремих речей на повсякденність, переведення їх у звичку для нас без нашої на це свідомої згоди; усе це формує нову типологію й надто швидко змінює стару, що, зі свого боку, руйнує звичний для нас світ, стирає грані між очевидними протилежностями, добром і злом, красивим і некрасивим, моральним та аморальним. Ось чому важливо привернути увагу до феномену повсякденності, до її філософського осмислення та якісного соціологічного дослідження.

Список використаної літератури

1. *Бутенко И.* Социальное познание и мир повседневности // Вопросы философии. 1989. №8. С. 16–21.
2. *Вальденфельс Б.* Повседневность как плавильный тигль рациональности // <http://sociologist.nm.ru/articles/vandelfels_01.htm>.
3. *Галушко М.* Філософсько-антропологічний зміст феномену "повсякденність" в горизонті життєвого світу. Автореф. дис... канд. філос. наук. К., 2008.
4. *Добронравова И.* Постнеклассические практики повседневности: преимущества синергетического контекста обсуждения // Практична філософія. 2010. №2. С. 24–29.
5. *Карівець І.* Повсякденність як джерело дива // Практична філософія. 2010. №2. С. 8–14.
6. *Касавин И., Щавелев С.* Анализ повседневности. М.: Канон, 2004.
7. *Лустенко А.* Християнська феноменологія повсякденності // Практична філософія. 2007. №2. С. 3–13.
8. *Худенко А.* Феномен повсякденного і шляхи відновлення суспільства. Рукопис. Дис… канд. соціол. наук. Х.: ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 2000.

Стаття надійшла до редколегії 24.01.2012
Прийнята до друку 20.02.2012

DAILY OCCURRENCE: GENERAL ANALYSIS OF NATURE AND STRUCTURE

Olena Bochulia

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: bo4ylia@ukr.net

The synonymous row of concept "daily occurence" is analysed in the context of social and historical perceptions. The row of categories and interpretations which determine a daily occurence as a problem of philosophical research, is found out. The circle of structural elements of everyday life is outlined. During the research it is noticed the meaningfulness of the personal life in the process of forming the internal world and morality of society. Such lines of daily occurence are considered as: repetition, conservatism, popularity, belonging to private life. The reason of systematic approach to the study of daily occurence is argued.

Key words: everyday life, non-everyday life, everyday consciousness, good sense, ritual, saint, alarm, hope.

ПОВСЕДНЕВНОСТЬ: ОБЩИЙ АНАЛИЗ ПРИРОДЫ И СТРУКТУРЫ

Елена Бочуля

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: bo4ylia@ukr.net

Проанализирован синонимический ряд понятия "повседневность" в контексте социоис-торического восприятия. Выяснен ряд категорий и трактовок, которые проблематизируют повседневность как предмет философского исследования. Очерчен круг структурных элемен-тов повседневного бытия. В ходе исследования отмечено значимость личной жизни человека в процессе формирования его внутреннего мира и нравственности общества в целом. Рассмот-рены такие черты повседневности как: повторяемость консервативность, общедоступность, принадлежность к частной жизни. Аргументирована необходимость системного подхода к изучению повседневности.

Ключевые слова: повседневное, неповседневное, повседневное сознание, здравый смысл, ритуал, праздник, тревога, надежда.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 129–136
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 129–136

УДК 14(430) “19”Ю.Габермас

КРИТИЧНА СОЦІАЛЬНА ТЕОРІЯ Ю. ГАБЕРМАСА: ТИПОЛОГІЧНА РЕКОНСТРУКЦІЯ

Сніжана Мамчак

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: snizja@ukr.net

Проаналізовано головні положення критичної соціальної теорії Ю. Габермаса, які лежать в основі його проекту практичної переорієнтації філософії. Здійснено порівняння рефлексивного та дискурсивного типів критики як послідовних етапів становлення критицизму філософа. Виявлено, що в основі еволюції критичної соціальної теорії Ю. Габермаса лежить різний підхід до проблеми комунікації. З’ясовано, що рефлексивна критика ґрунтується на терапевтичному розумінні комунікації, що зближує її з психоаналізом, тоді як дискурсивна критика орієнтована на виявлення універсальних умов порозуміння. Аргументовано, що поширення рефлексивної критики на сферу соціальної практики є проблематичним. Встановлено, що для побудованого на основі теорії комунікативної дії рефлексивного типу критики властиве ігнорування проблеми конфлікту.

Ключові слова: критична соціальна теорія, універсальна прагматика, комунікативна дія, трансцендентальна комунікація, комунікативна компетенція.

Світоглядна та соціокультурна криза, що охопила Захід на початку минулого сторіччя спонукає мислителів до переосмислення підстав філософії. Зусиллями герменевтів, феноменологів, представників прагматичного та аналітичного напрямів філософії реконструюється класична філософська традиція. У процесі такої реконструкції виявлено, що притаманне класичній філософській парадигмі субстанційне розуміння свідомості є причиною виникнення методологічного соліпсизму. Річ у тім, що дистанційований від соціокультурної ситуації розум не здатний належно реагувати на запити часу, розв’язувати ті чи ті проблеми, які виникають ситуативно і включені в певну систему відношень. Штучне перенесення теоретичних схем і конструктів у практичну площину не тільки усуває можливість одержання достовірного знання про світ і процеси в ньому, але й веде до неправомірного втручання людини в структуру природних і соціальних зв’язків.

Через необхідність подолання подолання методологічного соліпсизму філософії свідомості актуалізується питання її практичної переорієнтації. У цьому контексті особливої ваги набувають ідеї Ю. Габермаса, який спрямовує свої зусилля на вироблення цілісного уявлення про розум. Йдеться про радикалізацію кантівського підходу щодо критики розуму та зміщення самої критики на сферу соціальної практики. Звернення мислителя до практичної філософської проблематики спричинене тим, що будь-які цілі, мотиви, інтенції суб’єкта завжди опосередковані певною соціокультурною ситуацією. Так, філософ відкидає базову

© Мамчак С., 2012

настанову трансценден-тального ego на автономізацію суб'єкта, наголошуючи на тому, що свідомість людини конституюється в просторі інтерсуб'єктивної взаємодії.

Ідеї габермасівського критицизму набули резонансу в середовищі сучасних інтелектуалів, про що, зокрема, свідчать праці А. Гонета, Н. Фрейзер, Ш. Бенгабіб, Т. Мак-Карті, Ч. Тейлора, Й. Бергера. Критична соціальна теорія Ю. Габермаса значно зацікавлює й українських дослідників, а саме: А. Єрмоленка, Л. Ситниченко, М. Бойчека, Р. Зимовця та ін. Вони розглядають критичний проект мислителя в контексті започаткованої К.-О. Апелем комунікативної трансформації філософії та її подальшу розробку В. Кульманом, Д. Бьолером, М. Ріделем, П. Ульріхом та В. Гьосле. Такий підхід слушний з огляду на те, що звернення до проблематики комунікативної філософії характерне для пізніх праць філософа. Йдеться насамперед про двотомну працю 80-х років "Теорія комунікативної дії", яка є своєрідним підсумком попередніх теоретичних пошуків. Однак аналіз ранніх напрацювань мислителя дає змогу виявити ідейне тло, на фоні якого визріває критична позиція автора.

Мета статті – реконструювати критичну соціальну теорію Ю. Габермаса, виокремити сутнісні характеристики рефлексійного та дискурсивного типів критики як послідовних етапів її становлення.

В основі еволюції критичної соціальної теорії Ю. Габермаса лежить різне розуміння мови. "Філософія, – зазначає мислитель, – зі самого початку покладала, що розумність стає доступною разом із структурою мови" [7, с. 96]. Так, рефлексійний тип критики ґрунтується на терапевтичній інтерпретації комунікації, що зближує його з психоаналізом, тоді як дискурсивна критика побудована на основі універсальної прагматики, яка становить фундамент теорії комунікативної дії. Психоаналітична тактика вияву смислових розломів, апорій, мисленнєвих колізій та спотворень істотно відрізняється від універсально-прагматичної стратегії пошуку всезагальних умов аргументації. Однак для обох типів критики характерне звернення мислителя до проблеми комунікації, що дає можливість поєднати критику буття з критикою пізнання. "Таку обставину, – як зауважує український дослідник А. Єрмоленко, – слід розглядати на тлі загальної тенденції у західній філософії XX ст., що стала особливо стійкою після лінгвістично-герменевтично-прагматичного повороту, інспірованого М. Гайдегером та Г.-Ґ. Ґадамером – з одного боку – та пізнім Л. Вітґенштайном – з іншого. Внаслідок цього поняття "трансцендентальне" "детрансценденталізується" і накопичує певний реальний зміст" [4, с. 20]. У результаті цього уможливлюється подолання обмеженості філософії свідомості, що дає змогу поєднати розгляд методологічної проблематики та пошук відповіді на актуальні проблеми прикладного ґатунку. До того ж, зазначені проблемні блоки розглядають не відособлено, а як такі, що взаємокорелюється, тобто від рішень, ухвалених в одній сфері, залежать висновки та узагальнення здійсненні в іншій. Йдеться про певну єдність пізнавальних настанов, виробничих цілей і соціальних норм, що, власне, становить засновок критичної теорії Ю. Габермаса.

Викладений у праці "Пізнання та інтерес" рефлексивний тип критики передбачає синтез теорії і практики, що дає можливість поширити критику на сферу соціальності. Для досягнення цієї мети Ю. Габермас звертається до категоріальної бази фіхтеанської філософії, зокрема, йдеться про поняття рефлексійних актів. Цінність такого підходу визначається тим, що внаслідок саморефлексії відбувається автономізація людини не лише як суб'єкта пізнання, а й як суб'єкта дії. Згідно з Ю. Габермасом, "розглянуте Й. Фіхте поняття саморефлексії як дії, зверненої на саму себе, має систематичне значення для категорії

пізнавального інтересу" [9, с. 244]. Поєднуючи в собі антропологічний та гносеологічний зміст, категорія пізнавального інтересу є відправною точкою габермасівського критицизму, позаяк вона передбачає момент саморефлексії.

Філософ вважає, що встановлення зв'язку між антропологічним поняттям інтересу та епістемологічними поняттями категоріальної системи є першочерговим через необхідність подолання інструменталістської редукції раціональності. Адже інструменталістська інтерпретація розуму унеможливлює критику як таку. Інструментальний розум, конституйований стратегічними цілями, не здатний до саморефлексії. Отже, відбувається підпорядкування всіх груп інтересів інспірованим ідеологією структурам панування. Коментуючи позицію представника комунікативної філософії, П. Рікер зазначає: "Якщо не робити розрізнення між інструментальною та комунікативною дією, то ми не матимемо простору для критики, ба навіть для самої ідеології" [2, с. 277]. Така аргументація слушна з огляду на ту обставину, що лише в просторі символічно опосередкованої взаємодії створюються умови для її аргументації та інтерпретації, тоді як унаслідок десимволізації взаємин виникає ситуація звільнення від нормативності.

Із метою встановлення меж та увиразнення специфіки теорії соціальної критики Ю. Габермас класифікує наукові дисципліни. Зокрема, він виділяє інструменталістські, історико-герменевтичні та соціально-критичні дисципліни. Якщо інструменталістські науки керуються технічним інтересом оволодіння істим, то історико-герменевтичні орієнтуються на практичний інтерес, що лежить в основі досягнення порозуміння. На думку філософа, для обох груп дисциплін характерний догматизм. Річ у тім, що зумовлена технічним інтересом об'єктивація знання усуває можливість інтерпретації, а базове для герменевтичної традиції поняття передрозуміння ґрунтується на онтологізації традиції. Недоліки інструменталістських та історико-герменевтичних дисциплін долають соціально-критичні науки, яким властива саморефлексія та незалежний пізнавальний інтерес. Згідно з позицією мислителя, соціально-критичні дисципліни повинні будуватись за зразком психоаналізу. Ю. Габермас вказує на релевантність психоаналітичної ситуації проблемі відновлення суспільного консенсусу. Філософ наголошує, що й у разі патологічних станів людської свідомості, й у разі виникнення конфлікту на рівні соціальної практики ми маємо справу з комунікацією, яка системно спотворюється. Подолання структурних деформацій комунікації уможливлюється з допомогою акту саморефлексії. Таку процедуру вияву ідеологічного спотворення комунікації філософ називає метагерменевтикою. Вона долає обмеженість герменевтичного методу шляхом поєднання розуміння та пояснення, що зумовлюється парадоксальною природою психоаналізу як прототипу соціальної критики. Йдеться про те, що психоаналітична ситуація (зокрема процедура перенесення) містить у собі й лінгвістичний аналіз, і виявлення причинно-наслідкових зв'язків. Так, виділення структурних компонентів психічного, на думку Ю. Габермаса, дає змогу встановити причини, що зумовлюють ті чи ті стани свідомості. Водночас філософ наполягає на тому, що встановлення зв'язків між структурними компонентами психіки має значення тільки в межах психоаналітичної ситуації. У протилежному випадку запропонована З. Фройдом модель психічно об'єктивується, перетворюючись в елемент інструменталістського дискурсу. На наш погляд, застереження Ю. Габермаса дуже суттєве, бо виключення лінгвістичного аналізу веде до депроблематизації, що ставить під сумнів саму можливість критики.

Отже, розроблена філософом рефлексивна критика дає змогу встановити підстави та межі критики. Водночас мислитель нехтує тією обставиною, що психоаналітична практика передбачає асиметричний розподіл ролей (ідеться про взаємовідносини лікаря та пацієнта, в яких лікар займає привілейоване місце стосовно хворого). На рівні соціальності ситуація деформації діалогічних взаємин визначається як патологічна, оскільки вона є виразником дії владних чинників. Проблематичною є і сама можливість практичного застосування цієї моделі. Побудована за зразком психоаналізу метагерменевтична стратегія вияву комунікативних спотворень передбачає усвідомлення, а отже, й прийняття суб'єктом певних фактів, подій, які спричинили виникнення патологічних станів свідомості. Людина ж як суб'єкт соціальної дії є носієм групових та індивідуальних інтересів. У такому випадку конфліктні ситуації виникають на межі зіткнення різнорідних інтересів, які кожен учасник інтеракції вважає доцільними.

Усвідомлюючи складність здійснення праксеологічної проекції рефлексивної критики, Ю. Габермас вдається до перегляду своїх поглядів, результатом чого є побудова дискурсивної моделі критики. Розроблена на основі теорії комунікативної дії дискурсивна критика є синтезом англосаксонської та континентальної традиції філософування, яка лежить в основі зміни філософських парадигм. Йдеться про методологічний поворот другої половини минулого сторіччя, який знаменує перехід від монологічності трансцендентального ego до діалогічності комунікативної спільноти.

Трансформаційні зміни, що відбулись у західноєвропейській філософській думці 60–90-х років спричинені переосмисленням значення комунікації. Ініційована працями К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, В. Гьосле, В. Кульмана та ін. зміна базових світоглядних парадигм ґрунтується на визнанні конститутивного характеру комунікації. "Такий поворот думки від філософії свідомості до філософії комунікації, – зазначає Л. Ситниченко, – сьогодні визначений спробами реабілітувати "практичну філософію", тобто шляхом вивчення інтерсуб'єктивних структур мови, свідомості та буття знову повернутися до буття людини в світі" [3, с. 12]. Комунікативний проект реабілітації практичної філософії повинен подолати обмеженість рефлексивної філософської традиції та встановити граничні підстави обґрунтування соціальних належностей.

У межах комунікативного підходу граничне обґрунтування соціальних норм відбувається на рівні трансцендентальної (ідеальної) прагматики, яка у своєму функціонуванні спирається на виявлення апріорних комунікативних структур (трансцендентальної комунікації). "Відштовхуючись від І. Канта, – стверджує К.-О. Апель, – можна заявити: в "синтезі аперцепції", де Я одночасно покладає себе як мислячу істоту та свій предмет, Я водночас збігається з комунікативним співтовариством, яке єдине в змозі підтвердити смислову значущість власного само- і світорозуміння" [6, с. 195]. Йдеться про так зване "фактичне апріорі", головною умовою якого є наявність спільного комунікативного простору, який передує будь-якому одиничному мовленнєвому акту, що відбувається в межах окремої партикулярної традиції. Звернення філософів до аналізу повсякденного мовного спілкування є наслідком методологічного повороту, суть якого полягає у відмові від суб'єктоцентричної позиції на користь інтерсуб'єктивності. Із позицій комунікативної філософії проблема інтерсуб'єктивності розв'язується на підставі трансцендентальної постановки питань. Необхідно зауважити, що парадигмальний зсув у філософії другої половини XX ст. зумовив реінтерпретацію поняття "трансцендентальний". Традиційно це поняття набуло

спекулятивно-ідеалістичного звучання, тоді як аналіз комунікативних практик дає підстави говорити про наявність певного емпіричного (конкретного) змісту. На цьому, зокрема, наголошує Ю. Габермас, який замість терміна "трансцендентальна прагматика" вводить поняття "універсальна прагматика" з метою демонстрації та увиразнення тієї обставини, що дослідження у сфері комунікативної філософії ґрунтуються на підставі аналізу реальних мовленнєвих практик.

Методологічною основою універсальної прагматики є теорія комунікативної раціональності. Ця теорія повинна реконструювати універсальні умови аргументації, тобто віднайти такі критерії значущості, які функціонують у всіх без винятку комунікативних просторах, незалежно від включеності у певний соціокультурний контекст. Ю. Габермас виділяє такі критерії значущості: істинність (відповідність змісту висловлювання певному стану речей), правильність (узгодження висловлювання з наявними нормативними положеннями), правдивість (співвіднесення висловленого з внутрішніми переконаннями суб'єкта) [10, с. 353]. Запропонована філософом схема аналізу мовленнєвих практик спрямована на подолання інструменталістської редукції розуму та дефрагменталізацію комунікації. Йдеться про відновлення єдності між автономізованими фрагментами дійсності, яка, на думку мислителя, має консенсусну природу. Консенсус – це наслідок раціонально обґрунто-ваної аргументації як єдиноможливого засобу досягнення порозуміння.

У процесі реконструювання умов аргументованого порозуміння Ю. Габермас виокремлює дві форми комунікації, а саме: комунікативну дію та дискурс. На рівні комунікативної дії відбувається накопичення досвіду шляхом обміну інформацією, внаслідок чого здійснюється некритичне сприйняття запропонованих значень та смислів. Дискурсивне опосередкування мовленнєвих практик не передбачає інформаційного обміну. Однак саме в межах дискурсу всі претензії на значущість проблематизуються та релятивізуються, як наслідок будь-яке пояснення перетворюється на інтерпретацію, а теоретичний постулат – на припущення. На цьому етапі актуалізується питання відновлення прихованої в комунікативних діях згоди. Водночас проблема консенсусу в такому випадку виводиться на якісно новий рівень, оскільки йдеться про дискурсивне (критичне) взаємопорозуміння, що унеможливлює комунікативні спотворення та викривлення діалогічних взаємин мовців.

Симетричний розподіл ролей між учасниками інтеракції забезпечується тоді, коли вони виконують такі правила: актори (учасники міжперсональної взаємодії) повинні насамперед чітко усвідомлювати прагматичний зміст інтеракції, йдеться про опредметнення міжособистісних стосунків у повсякденних мовних актах. Від учасників дискурсу також вимагають розуміння об'єктивованого в реченнях змісту висловлювань. І нарешті, важливою умовою функціонування комунікації є проблематизація змісту всіх її висловлювань. На думку Ю. Габермаса, засвоєння перелічених вимог відбувається шляхом оволодіння мовцями комунікативною компетенцією як необхідною умовою досягнення порозуміння. Концепція комуні-кативної компетенції є результатом переосмислення теорії мовної компетенції Н. Хомського, здійсненої американським лінгвістом Д. Хаймзом. На відміну від теорії мовної компетенції, яка поширюється переважно на однотипні мовні середовища, комунікативна компетенція передбачає наявність певного запасу знань, який дає змогу аргументовано вести розмову в різнотипних соціальних контекстах.

Згідно з Ю. Габермасом, поглиблення комунікативної компетенції зближує реальні аргументативні практики з ідеальною мовленнєвою ситуацією, характерною рисою якої є

відсутність як зовнішнього, так і внутрішнього примусу. Ідеальна мовленнєва ситуація – це свого роду регулятивний ідеал, який виключає можливість систематичного викривлення комунікації, а це означає, що для всіх її учасників існує симетричний розподіл шансів узяти участь в обговоренні. Отже, досягнутий внаслідок реальної комунікації консенсус є експлікацією універсально-прагматичних положень.

Побудована на основі соціальної релевантності мовної прагматики дискурсивна модель критики транспонує проблему обґрунтування соціальних норм із теоретичної в практичну площину. Завдяки комунікативній інтерпретації інтеракції уможлив-люється дискурсивно-раціоналістичне тлумачення суспільних явищ та процесів. "Ю. Габермас замість терміна "комунікація" часто-густо вживає термін "інтеракція", який наголошує на тому, що комунікація як інтеракція розкладається на свої складові "акції" – дії, які є справжніми першоелементами як комунікації, так і соціальної реальності загалом" [1, с. 12]. Міжсуб'єктний взаємозв'язок, що реалізується в комунікації, передбачає визнання суверенності кожного з учасників інтеракції. Це означає, що "комунікативна філософія сутнісно збігається у засадничих питаннях з етикою як цариною міжособистісних людських взаємин" [3, с. 18]. Відповідно, універсальна (ідеальна) прагматика є водночас комунікативно-дискурсивною етикою. Такий підхід критикує український дослідник М. Бойченко, який вважає, що Ю. Габермас "підміняє раціональну методологію соціального пізнання аксіологічними конструктами" [1, с. 13]. На наш погляд, етико-дискурсивна стратегія обґрунтування моральних належностей, яка лежить в основі габермасівського проекту подолання інструменталістської редукції розуму, є плідною з позиції критично-рефлексивного опосередкування різнорідних традицій, що відповідає вимозі соціокультурного плюралізму.

Аналіз рефлексивного та дискурсивного типів соціальної критики, які належать до різних періодів філософської творчості Ю. Габермаса, дає змогу зробити такі узагальнення. Критична соціальна теорія мислителя – це наслідок радикалізації кантівського критицизму через зміщення критики на сферу соціальної практики. В основі еволюції критичної позиції філософа лежить різний підхід до розуміння комунікації. Рефлексивний тип соціальної критики ґрунтується на терапевтичному розумінні комунікації, запозиченої в психоаналізу. Відправною точкою дискурсивної критики є пошук всезагальних критеріїв значущості. Відтак, рефлексивна критика спрямована на пошук комунікативних спотворень, смислових розломів, двозначностей, які спричиняють виникнення конфліктних ситуацій на рівні індивідуального та суспільного буття. Базовою категорією рефлексивної критики є поняття консенсусу. Порівнюючи філософський доробок німецького мислителя з творчістю М. Фуко, данський дослідник Б. Флавберг зазначає, що, продовжуючи лінію кантіанства, Ю. Габермас є "філософом консенсусу", тоді як М. Фуко, який, по суті, є послідовником Ф. Ніцше, головно зосереджує свою увагу на аналізі конфліктів. Данський дослідник вважає недооцінку конфлікту суттєвим недоліком критичної теорії Ю. Габермаса. Таке зауваження слушне стосовно дискурсивної критики, однак воно не спрацьовує на рівні рефлексивного типу критики, який спирається на метагерменевтику як метод вияву комунікативних деформацій. Проте побудований за зразком психоаналізу рефлексивний тип критики передбачає асиметричне розподілення ролей, що є його суттєвим недоліком, який долає дискурсивна критика.

Незважаючи на відмінність методологічних підходів до вивчення суспільства, які характерні для різних періодів творчості мислителя, критична соціальна теорія Ю. Габермаса є єдиним проектом, що пропагує необхідність практичної переорієнтації філософії, сутнісною ознакою якої є звернення до проблеми комунікації.

Стаття надійшла до редколегії 28.02.2012
Прийнята до друку 19.03.2012

Список використаної літератури

1. *Бойченко М*. Теорія дії та теорія комунікації як граничне обґрунтування системного підходу у соціальному пізнанні // Практична філософія, 2010. №1. С. 11–16.
2. *Рікер П*. Ідеологія та утопія. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005.
3. *Ситниченко Л*. Першоджерела комунікативної філософії. К.: Либідь, 1996.
4. *Єрмоленко А*. Комунікативна практична філософія. К.: Лібра, 1999.
5. *Хомський Н*. Роздуми про мову. Л.: Ініціатива, 2000.
6. *Апель К.-О.* Коммуникативное сообщество как трансцендентальная предпосылка социальных наук // Трансформация философии. М., 2001.
7. *Хабермас Ю*. Познание и интерес // Философские науки, 1990. №1. С. 90–99.
8. *Flyvbjerg B*. Ideal Theory. Real Rationality: Habermas Versus Foucault and Nietzsche. <http://www.scribd.com/doc/7277228/Bent-Flyvbjerg-Ideal-Theory-Real-Rationality-Habermas-Versus-Foucault-and-Nietzsche-2000>.
9. *Habermas J*. Erkenntnis und interesse. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968.
   Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981. Bd. 1: Handlungsrationalitat und Gessellschaftliche Rationalisierung.

CRITICAL SOCIAL THEORY OF J. HABERMAS: TYPOLOGICAL RECONSTRUCTION

Snizhana Mamchak

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str, 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: snizja@ukr.net

In this study the main provisions of critical social theory of J. Habermas, underlying his project practical reorientation of philosophy, have been analyzed. The comparison of reflective and discursive types of criticism as successive stages of philosopher has been done. It has been revealed that a different approach to the problem of communication underlies of the evolution of critical theory of J. Habermas. It has been found that reflexive criticism is based on the therapeutic sense of communication that brings it to psychoanalysis, while discursive criticism is aimed at identifying the universal conditions of understanding. It has been argued that the spread of reflexive criticism on the scope of social practice is problematic. It has been determined that ignoring the problem of the conflict is typical for reflexive type of criticism based on the theory of communicative action.

Key words: social critical theory, universal pragmatic, communicative action, transcendental communication, communicative competence.

КРИТИЧЕСКАЯ СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ Ю. ХАБЕРМАСА: ТИПОЛОГИЧЕСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ

Снежана Мамчак

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1 , г. Львов, 79000,Украина,
e-mail: snizja@ukr.net

Проанализированы ключевые моменты критической социальной теории Ю. Хабермаса, которые лежат в основе его проекта практической переориентации философии. Осуществлено сравнение рефлексивного и дискурсивного типов критики как последовательных этапов становления критицизма философа. Выявлено, что в основе эволюции критической социальной теории Ю. Хабермаса лежит разный подход к проблеме коммуникации. Выяснено, что рефлексивная критика основывается на терапевтической интерпретации коммуникации, что сближает ее с психоанализом, тогда как дискурсивная критика ориентирована на выявление универсальных условий взаимопонимания. Аргументировано, что распространение рефлексивной критики в сфере социальной практики является проблематичным. Установлено, что для базирующегося на основе теории коммуникативного действия рефлексивного типа критики свойственно игнорирование проблемы конфликта.

Ключевые словаs: критическая социальная теория, универсальная прагматика, коммуникативное действие, трансцендентальная коммуникация, коммуникативная компетенция.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 137–144
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 137–144

УДК 141.32(44) "19"

ЕКЗИСТЕНЦІЯ ЯК ШЛЯХ ВІД УСВІДОМЛЕННЯ АБСУРДУ ДО ЗДІЙСНЕННЯ СВОБОДИ У ФІЛОСОФІЇ А. КАМЮ

Оксана Сарабун

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

Осмислено становище сучасної людини крізь призму екзистенційної філософії Альбера Камю. Втрата сенсу існування визнається невід'ємною характеристикою особи. Джерелом безсенсовності проголошується гуманітарна криза XX ст., проблеми якої не втратили актуальності й в соціокультурній ситуації XXI ст. Показано, що в процесі обґрунтування підстав людського буття втрачають силу засоби раціонального розуму. Відтак наскрізною канвою особового буття є абсурдність людського існування. Абсурд розглянуто не лише як ознаку західноєвропейської культури, а й як характеристику буденної свідомості. Наслідком усвідомлення і прийняття людиною абсурдності існування є зародження проблематики свободи. Сенс екзистенціалу свободи розкривається в процесі здійснення особового буття.

Ключові слова: гуманітарна криза, екзистенція, абсурд, свобода, сенс існування, цінність життя, філософське самогубство, творчість.

Індивід XX ст. не є ідентичним класичному суб'єкту європейської антропології й метафізики. Він шукає підстав для обґрунтування власної життєвої позиції. Така необхідність виникає через те, що невідворотним фактом стає втрата сенсу людського існування. Сенс зникає, адже вихолощуються засоби раціонального розуму, раніше здатні пояснити підвалини людської присутності у світі. Звичною стає ситуація, в якій результат особової діяльності суперечить власне людським цілям, коли індивід жертвує свободою заради повсякденних благ.

Проблематику свободи, що є необхідною передумовою формування людино-вимірної дійсності, плідно представлено у філософській позиції А. Камю, яка відображає трагічні та суперечливі умонастрої XX ст., спричинені європейським моральним, культурним та громадянським занепадом.

У 70–80-ті роки XX ст. на теренах колишнього СРСР творчий здобуток А. Камю вивчали С. Веліковський, Е. Кушкін, Б. Карпушин, І. Кутасова, Н. Маньковська. В 90-х рр. XX ст. з'являються розвідки російських філософів: С. Фокіна, К. Долгова, А. Руткевича. Серед сучасних українських дослідників творчості А. Камю слід відзначити Д. Наливайка.

Аналіз філософської спадщини А. Камю в сучасному соціокультурному контексті набуває нового звучання. Це пов'язано з необхідністю переосмислення ідей автора стосовно критики ідеологічної свідомості та недемократичних практик життя, а не лише тоталітарних режимів.

© Сарабун О., 2012

Мета статті – на основі філософської позиції А. Камю дослідити характер взаємозв'язку концептів абсурду та свободи і з'ясувати, який із вимірів свободи має шанс на здійснення в XXI ст.

Ґрунтовною спробою відшукати витоки гуманітарної катастрофи XX ст. став екзистенціалізм. Його специфіка постановки та вирішення проблем полягає у вкоріненості в людське існування та повсякденність. Тож філософія ставила собі за мету допомогти людині подолати всеохопний відчай та віднайти себе у світі, сповненому страждання. Відтак "А. Камю…зосереджує увагу на проблемі сенсу. Сенсу чого? Людського життя, історії, індивідуального існування" [5, с. 314]. Проблематика сенсу стає критерієм людиновимірності буття, адже "сенс життя корениться в самій людині, у її відношенні до світу, до інших людей, до прекрасного" [4, с. 352]. Спосіб же змістовного наповнення людського існування А. Камю передовсім убачає в межах проблематики свободи. Міру її актуальності для XX ст. важко переоцінити, адже це час "таборів для рабів під штандартом свободи, виправданих любов'ю до людини" [6, с. 182]. Бажана свобода стала недосяжним маревом на горизонті. Вона була лише ідеєю, а здійснюючись як історична подія, здебільшого трансформувалась у свою протилежність.

У XXI ст. гострою необхідністю постає потреба звернення до проблематики свободи. Адже вона залишається ілюзорною ідеєю, яка до невпізнавання спотворюється, трансформуючись у вимір дійсності. Сучасне людство остаточно порушило органічну міру рівноваги свободи й несвободи. Обґрунтувати межу цього невідворотного протистояння ми спробуємо, звернувшись до концепту абсурду, зміст якого розкритий у філософській позиції А. Камю. Ноти абсурдності людського існування звучать у наш час особливо настирливо. Особи, які запитують про підстави власного існування та прагнуть відстояти ідеал людського образу, найчастіше зіштовхуються з опором світу, принципи буття якого видаються незрозумілими та безсенсовними. Трансформація сприйняття особою світу розпочинається із раптової "зустрічі" з абсурдом. Людина раптом починає відчувати його, в результаті чого усвідомлює себе як екзистенцію. Вона сприймає себе як окремішну, смертну, закинену у світ, констатуючи відсутність сенсу в своєму житті. За такої ситуації абсурд у XX ст. не просто викристалізувався через загальні риси західноєвропейської культури, він знайшов свій вияв і в буденній свідомості. В коловерті рутинного буття особа раптово й несподівано для себе почала сприймати його як нестерпно важку ношу. Шанси пережити подібну ситуацію, яка вириває нас із буденного виміру, лише зростають у людини XXI ст. Як наслідок – раптове вчування нестерпної нудьги приводить у сум'яття наше монотонне, стандартизоване, відлагоджене та впорядковане життя, позбавляючи будь-яких надій на самоздійснення, розвінчуючи ілюзії. "Почуття абсурду може вдарити в обличчя будь-кого, на закутті байдуже якої вулиці" [7, с. 78]. Цей ментальний стан "вибиває" людину зі звичної колії, вона усвідомлює безглуздість свого звичного життєвого розпорядку, запитує про сенс та починає шукати підґрунтя для продовження власного існування. Особу раптом починають турбувати запитання принципово іншого виміру: а що власне спонукає мене крокувати від народження до смерті, долаючи страждання, біль і розчарування? Тоді повсякденність стає основою філософського розуму, за допомогою якого індивід цікавиться власною екзистенцією та підставами свого буття. Таким чином, перед філософією розгортається специфічне завдання – "обґрунтувати вибір на користь життя в умовах, коли його самоцінність перестала бути безсумнівною і його сенс доводиться відшукувати, адже він невідомо куди занапастився, щез" [3, с. 38].

Ідею абсурду, як симптом хвороби свого часу, А. Камю використовує конструктивно, як відправну точку до осягнення суті свободи, а не розпачу чи зневіри. Природа абсурду передовсім розкривається через пізнавальні пошуки людини. В цьому контексті абсурд є свідченням безнадійного протистояння між особою, яка запитує, з одного боку, і мовчанням всесвіту, – з іншого. А. Камю іронічно зауважує, що розум вважає, що пізнає дійсність, коли наділяє її власними поняттями, тобто зводить її до людського раціонального й абстрактного виміру, але "всесвіт кота не є всесвітом мурахи" [7, с. 82]. А. Камю заперечує можливість суб'єкта пізнання досягти ідеалу єдності та повноти людського знання. Процес пізнання світу подібний до того, як людина намагалася б зрозуміти, що таке ваза, маючи лиш дрібні осколки від неї. "Я можу доторкнутись до речей світу…і…стверджувати, що він існує. На цьому і закінчується вся моя наука, решта конструкцій – вигадка розуму" [7, с. 83]. У зв'язку з цим надто самовпевнено буде твердити, що світ є абсурдний – він лише нерозумний. Абсурдним є зіткнення ірраціональності світу й затятого бажання ясності з боку розуму. "Світ не дуже раціональний, і не вельми ірраціональний, він безглуздий, тільки й того" [7, с. 103]. Відповідно, абсурд стосується і людини, і світу та є їхнім єдиним зв'язком. "Абсурд народжується у зіткненні між людським пориванням і нерозважливим німуванням світу" [7, с. 89].

Абсурд виявляється тоді, коли людина перестає жити майбутнім і визначає себе відносно часу, тобто "настає день, коли людина має усвідомити й проголосити, що їй 30 р. У такий спосіб вона стверджує свою молодість" [7, с. 79]. Абсурд визначає людину як істоту історичну та смертну. На противагу цьому, буденна свідомість є джерелом позиції, в межах якої "всі живуть так, ніби про смерть ніхто нічого не відає" [7, с. 81]. Абсурд є свідченням відчуженості людських стосунків, їхньої знеособленості та нещирості. "Люди теж є джерелом нелюдського… механічність їх рухів, їхня пантоміма, позбавлена сенсу, роблять безглуздим усе, що їх оточує" [7, с. 80].

Констатувавши абсурдність буття, А. Камю визнає, що "існує лише одна по-справжньому поважна філософська проблема – проблема самогубства. Вирішити, варте чи не варте життя того, щоб бути прожитим, – отже відповісти на головне питання філософії. Решта – чи має світ три виміри, існує дев'ять чи дванадцять категорій духу – випливають опісля" [7, с. 72]. Аналізуючи природу самогубства, А. Камю не акцентує на соціальних факторах, які б могли йому сприяти. А. Камю розкриває проблематику самогубства, звертаючись до екзистенційного виміру людсь-кого буття. З цього ракурсу самогубство є зізнанням, що життя не варте того, аби бути прожитим, що повсякденність безглузда та наповнена марними стражданнями, що життя – не більше, ніж звичка, і що людина чужа у цьому світі. Як наслідок, виникає питання, "чи спонукає абсурд до смерті; цій проблемі треба віддати перевагу над іншими" [7, с. 76].

Як би, на перший погляд, парадоксально це не звучало, та усвідомлення абсурду веде до осягнення індивідом сенсу власного існування. Прийняття його, як невід'ємної характеристики людського буття, є можливістю здійснення індиві-дуальної свободи. Відкриття абсурдності існування констатує самоцінність життя, яке "саме собою є ціннісним міркуванням. Дихати – отже міркувати" [6, с. 186]. Абсурд є свідченням безсенсовності світу, але водночас він стверджує цінність життя через те, що уможливлює протистояння до самої безсенсовності. Абсурд – безкінечна боротьба з усвідомленням її принципової незавершуваності. У ній відсутня будь-яка надія на досягнення остаточного результату. "Останньою

з ящика Пандори, де кишіли біди людства, греки випустили саме надію як найгіршу зі всіх бід, ... адже надія рівно-сильна … смиренню, а жити – значить не миритися" [3, с. 47]. Тобто, обґрунтовуючи цінність життя, А. Камю відкидає надію на життя вічне. Не апелюючи до майбуття, А. Камю зосереджується на цінності скороминущих миттєвостей земного життя. Водночас потрібно наголосити, що теза А. Камю: "жити – це не миритися" має виразний соціальний аспект: не можливо миритися з неволею, підлеглістю, пасивністю і, тим більше, – з приниженнями, жорстокістю, насильством, втратою свободи.

Той, хто усвідомлює абсурдність власного існування, аж ніяк не пирікає себе на відчай та зречення світу. Абсурд – постійна відсутність ясності, узгодженості та наявність неуникнених суперечностей. Він існує не для того, щоб бути розвінчаним. Прикладом протилежної позиції є релігійна свідомість, для якої від абсурду можна й необхідно рятуватися за допомогою віри, стрибком у трансцендентне. В її межах абсурд усувається шляхом приведення суперечностей життя у відповідність з Божою волею. На думку А. Камю, сенс абсурду полягає в тому, що людина з ним не погоджується, але водночас і не може відкинути його, тож її боротьба ніколи не вщухає. Для А. Камю релігійний підхід у розумінні абсурду є філософським самогубством, оскільки тут присутній невиправданий стрибок між раціональним та ірраціональним. Філософ не ставить за мету довести відсутність Бога, він лише виступає проти тієї "нелогічної" логіки, яка веде до нього. Отже, сенс абсурду в нерозв'язності, в його постійній необхідній наявності. Він є джерелом боротьби з долею, що утверджує людську гідність та надає індивіду свободу.

Неминучим наслідком прийняття особою абсурдності власного існування є можливість бути вільним. При цьому А. Камю не цікавить метафізична свобода, тобто чи вільна людина як така, адже немає свободи, дарованої вищою істотою. "Єдине, що я знаю, – це свобода розуму й дії. Отже, якщо абсурд і позбавляє мене шансів на довічну свободу, то натомість повертає свободу вчинків і надихає на цю свободу. Така втрата надії й майбутнього спонукає до зростання людських можливостей" [7, с. 108]. Тобто свобода має сенс лише стосовно смертної людини та не розкривається через турботу про прийдешнє. "Абсурдна свобода приводить до байдужості щодо майбутнього і жагучого прагнення вичерпати все, що дано" [7, с. 111]. Оскільки єдине, чим людина має змогу розпоряджатися, – це її земне життя, то її метою є якомога частіше протистояння світові. Головне – це накопичення досвіду, і єдина перешкода на цьому шляху – передчасна смерть. "Сфера життя абсурдної людини – це теперішнє, а не минуле і не майбутнє, а це стає основою глибоко усвідомленої свободи: смерть і абсурд є принципами обґрунтування свободи" [4, с. 357].

А. Камю наводить приклади осіб, які торували шлях від усвідомлення абсурду до здійснення власної свободи. Передовсім слід згадати Дон Жуана. Утвердженням абсурду у його випадку є любов, якою неможливо насититися. Він перебирає жінками не тому, що шукає чистого кохання. Він хоче вичерпати всі можливості, адже весь досвід рівнозначний, а оскільки це неможливо, то процес постійно повторюється. Він стає заручником своєї свободи, та, усвідомлюючи це, не розчаровується, адже його розум констатує свої межі. "Те, що наступить по смерті, – байдуже, зате яка довга вервечка днів залишається у того, хто вміє бути живим" [7, с. 118]. Дон Жуан не вірить у глибинний зміст речей, не відділяє себе від часу, тому його мета – вичерпати свої життєві можливості. Він "втілює у вчинках кількісну етику, на противагу святому, який прагне до якості" [7, с. 119].

Прикладом здійснення свободи в абсурдному світі є доля актора. Він також сповідує кількісну етику, адже його мета – проникнути в усі можливі образи життя, перейнятися ними та зіграти їх. Визначальною є його позиція і стосовно часу, а саме: "актор панує на терені минущості, його слава найефемерніша" [7, с. 123]. Він або має успіх, або ні і не надіється на те, що буде визнаний у майбутньому. Для нього не існує майбутнього, адже те, що є значущим для нього – його гра, має сенс лише тут і тепер. Актор живе невловимою миттю теперішнього і залишає нам, у ліпшому випадку, світлину і нічого з того, ким він був раніше. "Ні його рухи, ні паузи, ні засапаний подих чи любовне зітхання – нічого не дійде до нас. Бути невідомим для нього – це не грати, а не грати – сотні разів помирати з усіма істотами, яких він одухотворив і воскресив" [7, с. 123]. Актор теж є заручником своєї свободи, адже він прагне пережити всі можливі долі своїх персонажів.

Яскравим втіленням вільної особи у світі абсурду є образ давньогрецького героя Сізіфа. З волі богів він засуджений на довічну кару – викочувати велетенський камінь на вершину гори, звідки він, під власною вагою, щоразу котився в долину. "Вони мали певні підстави вважати, що не існує жахливішої кари, ніж марна й безплідна праця" [7, с. 149]. Ключова подія в житті Сізіфа, була пов'язана з тим, що завдяки хитрості він розбагатів, тому не мав наміру розлучатися з життям, сповненим утіх. Коли ж прийшов час і до нього завітав бог смерті Танат, Сізіф закував його в кайдани, через що на землі перестали помирати люди й порушився лад. Зухвалого бунтівника все ж було скинуто в Аїд. Проте, не розгубившись, він наказав дружині кинути його тіло посеред майдану без погребального ритуалу. Коли прийшло сподіване обурення бога підземного царства, Сізіф попросив Аїда відпустити його на землю, аби виправити помилку нерозважливої дружини. Та щойно опинившись вдома, він і думати забув про дану обіцянку, з головою поринувши у веселощі. Наступного разу, коли до нього прийшла смерть, кара була невідворотною: "вічно котить камінь Сізіф і ніколи не може досягти мети – вершини гори" [13, с. 104]. Так, ми бачимо, що "в особі Сізіфа грецький міф зобразив безсилля людини у її марних спробах, шляхом хитрості і тонкості розуму перейти межі пізнання, дозволеного богами. Хоча Сізіф засуджений на вічні муки, він все-таки, на думку А. Камю, є вільною людиною, тому що свідомо піднявши бунт проти богів, він сам обрав свою долю" [10, с. 52].

Актуальність образу Сізіфа сьогодні набуває нового звучання. Без особливих зусиль можемо впізнати в ньому, наприклад, пересічного службовця, який, щодня йдучи на роботу, без просвітку виконує обтяжливий обов'язок, як це робив і древньогрецький герой. І так само, усвідомлюючи неможливість уникнення цього стану, все ж прагне віднайти власне щастя й свободу. "Щастя й абсурд – діти однієї і тієї ж землі, вони нерозлучні" [7, с. 151]. Приклад Сізіфа показує, що мета життя в боротьбі з каменем, а не в подоланні його: "самої боротьби, щоб зійти на шпиль досить, аби сповнити вщерть людське серце, треба уявляти Сізіфа щасливим" [7, с. 152]. Сізіф вільний, бо не маючи змоги відмінити кару, зробив її засобом свідчення міцності власного духа. "Пекло з його муками і безвихіддю ще ніколи не було краєм людей, що насолоджуються блаженством" [2, с. 80]. Приклад Сізіфа показує, що особа має невідчужувану здатність робити вибір на користь свободи. Адже навіть у ситуації неспроможності змінити життя у бажаному напрямі, ми завжди вільні у способі сприйняття своєї долі. Проте, така позиція не веде до бездіяльності чи зневіри. Вона лише є свідченням принципової незавершеності наших зусиль, спрямованих на конструювання бажаного образу дійсності.

А. Камю визнає, що найширше поле для розгортання свободи в абсурдному світі має людина-творець. "Найвища радість абсурду – то творчість" [7, с. 133]. Творець визнає, що адекватним способом спілкування людини зі світом є не його розуміння, а фіксація суб'єктивних вражень від його проявів, які фіксує мистецький твір. Мистецтво є втіленням драми розуму, адже "втілює в образи те, що не має сенсу" [7, с. 136]. Творець – той, хто, усвідомлюючи свою обмеженість, сам конструює свою долю. Він "надає відтвореному ним всесвітові своєї цілісності і своїх меж" [6, с. 407]. Мистецтво дарує свободу, адже є втіленням тієї межі, на якій засновується бунтівний порив. Мистецтво не є повним прийняттям чи повною відмовою від світу. Крім відмови його характеризує ще й згода, прийняття певних проявів реальності. Цим зумовлений його постійний внутрішній розкол. Митець не може ані відвернутися від своєї сучасності, бо тоді він промовляв би в порожнечу, але також він не дозволяє собі розчинитися в ній. Він балансує на гострому гребені, "але саме в цьому смертельному ризикові свобода творчості – це тяжка свобода, більше схожа на аскетичну дисципліну ченця" [8, с. 550]. Тому найчастіше перевагу віддають будь-якій формі рабства, лише б вона приносила душевний комфорт. Митець – той, хто завойовує світ, але водночас життя для нього залишається вищою цінністю. Для нього "саме по собі творіння менш важливе, ніж випробування, на яке він іде заради нього" [3, с. 49].

Підсумовуючи, можемо ствердити, що зміст свободи А. Камю розгортає, апелюючи до реалій ХХ ст., яке "було позначене гуманітарною катастрофою… із знеціненням не лише засадничих цінностей цивілізації, але й самого людського життя" [1, с. 7]. У цій ситуації, яка актуалізується і сьогодні, А. Камю показує, що людське життя не може бути прожите шляхом відтворення його видового образу. Воно має бути усвідомлено проблематичним, що уможливлюється через розкриття семантики концепту існування. Екзистенція, в значенні повноти присутності "є передусім визнанням свободи іншого, як умови власної свободи, людське існування реалізується через свободу" [1, с. 50]. Здійснення свободи є необхідною умовою відстоювання цінності життя та віднаходження сенсу в абсурдному світі. Завдяки свободі людина творить власний образ: "лише вільна людина може вийти за межі наявного, повсякденності-повторення, набуваючи власне людської повноти життя" [12, с. 225].

Загалом у світі, який ми не здатні вписати в раціональну конструкцію розуму, сенс наявний у площині екзистенції. Існування "тут і тепер" є умовою здійснення свободи, яка, проте, має суперечливий вимір. "Свобода – це величезне щастя й величезні страждання. Її відчайдушно прагнуть, але від неї не менш відчайдушно тікають… Лише за свободи людина стає людиною. Проте у свободі вона знов і знов зіштовхується зі свавіллям, що руйнує людське. Творення і руйнація, руйнація і творення – ці реалії постійно асоціюються зі свободою" [12, с. 224].

Список використаної літератури

1. *Андрос Є.* Інтелект у структурі людського буття. К.: Стилос, 2010.
2. *Великовский С.* Грани "несчастного сознания". Театр, проза, философская эссеистика Альбера Камю. М.: Искусство, 1973.
3. *Великовский С.* Философия "Смерти Бога" и пантрагическое во французкой культуре XX века. // Великовский С. Умозрение и словесность. Очерки французской культуры. М.-СПб.: Университетская книга, 1999.

4. *Долгов К.* От Киркегора до Камю. Философия. Эстетика. Культура. М.: Искусство, 1990.
5. *Зотов А., Мельвиль Ю.* Западная философия XX века. М.: Проспект, 1998.
6. *Камю А.* Бунтівна людина // Камю А. Вибрані твори: у 3-х т. Т. 3, Есе. Х.: Фоліо, 1996. С. 181–439.
7. *Камю А.* Міф про Сізіфа // Камю А. Вибрані твори: у 3-х т. Т. 3, Есе. Х.: Фоліо, 1996. С. 72–163.
8. *Камю А.* Шведські бесіди // Камю А. Вибрані твори: у 3-х т. Т. 3, Есе. Х.: Фоліо, 1996. С. 532–554.
9. *Киселев Г.* "Кризис нашего времени" как проблема человека // Вопросы философии, 1999. № 1. С. 40–53.
10. *Конох М., Бабічева Т.* Філософія екзистенціалізму. Дніпродзержинськ: ДДТУ, 2009.
11. *Кузьмина Т.* Экзистенциальный опыт и философия // Вопросы философии, 2007. №12. С. 16–27.
12. *Хамітов Н.* Майбутнє екзистенціалу "свобода": гендерні виміри // Людина в цивілізації XXI століття: проблема свободи. К.: Наукова думка, 2005.
13. *Чічановський А.* Міфи давньої Греції: твори давньогрецьких авторів: навчальний посібник у 2-х книгах. Книга 1. К.: Грамота, 2004.

Стаття надійшла до редколегії 17.09.2012
Прийнята до друку 8.10.2012

EXISTENCE AS THE WAY FROM UNDERSTANDING THE ABSURD TO THE REALIZATION OF FREEDOM IN THE PHILOSOPHY OF A. CAMUS

Oksana Sarabun

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: oksana.sarabun@gmail.com

Through the prism of existential philosophy of Albert Camus conceptualized condition of modern man. The loss of the meaning of existence recognized by essential characteristics. The source of no meaning proclaimed humanitarian crisis of the 20th century, the problem of what has not lost actuality in the socio-cultural situation of 21st century. It is shown that in the process of justification grounds of human existence no longer be valid means of rational mind. Therefore, as pervasive canva of personal being taken absurdity of human existence. Absurd is considered not only as a sign of Western culture, but also as a description of everyday consciousness. The consequence of awareness and acceptance of human absurdity of existence is the origin of the problems of freedom. The meaning of existential freedom is revealed in the process of personal life.

Key words: humanitarian crisis, existence, absurd, freedom, the meaning of existence, the value of life, philosophical suicide, creativity.

ЭКЗИСТЕНЦИЯ КАК ПУТЬ ОТ ОСОЗНАНИЯ АБСУРДА К ОСУЩЕСТВЛЕНИЮ СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ А. КАМЮ

Оксана Сарабун

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: oksana.sarabun@gmail.com

Осмысленно положение современного человека сквозь призму экзистенциальной философии Альбера Камю. Потеря смысла существования признается неотъемлемой характеристикой личности. Источником бессмысленности провозглашается гуманитарный кризис XX в., проблемы которого не потеряли актуальности и в социокультурной ситуации XXI века. Показано, что в процессе обоснования оснований человеческого бытия теряют силу средства рационального ума. Следовательно, сквозной канвой личного бытия является абсурдность человеческого существования. Абсурд рассмотрено не только как признак западноевропейской культуры, но и как характеристику обыденного сознания. Следствием осознания и принятия человеком абсурдности существования является зарождение проблематики свободы. Смысл экзистенциала свободы раскрывается в процессе осуществления личного бытия.

Ключевые слова: гуманитарный кризис, экзистенция, абсурд, свобода, смысл существования, ценность жизни, философское самоубийство, творчество.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 145–153
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 145–153

УДК 130.2:7.01](4)(09)

ФЕНОМЕН ТВОРЧОСТІ В КОНТЕКСТІ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Наталя Саноцька

Національний університет "Львівська політехніка",
вул. С. Бандери, 12, м. Львів, 79013, Україна,
e-mail: sannata@ukr.net

Виокремлено концептуальні засади феномену творчості в межах філософії Середньовіччя на основі аналізу основних світоглядних положень чільних представників даного періоду – Аврелія Августина і Томи Аквінського. Виявлено, що у середньовічних світоглядних орієнтаціях творча діяльність людини корелює з божественним, постаючи як людське спасіння через єднання з Богом. Творчість інтерпретується не як діяння людської особистості, а як породження можливості створення нового статусу у бутті конкретної особи завдяки її тяжінню до божественного Абсолюту.

Ключові слова: творчість, відтворення, майстерність, створення з нічого.

Серед засадничих антропологічних проблем, які висвітлюються в різних сферах духовної культури, вагоме місце завжди посідала проблема творчості. Мислителі та митці, представники найрізноманітніших культурних традицій і епох, намагалися з'ясувати таємницю творчості та наблизитися до розуміння цього феномену.

Творчість була предметом аналізу як мистецтвознавства, так і релігії, як психології, так і природознавства. Однак можна з впевненістю стверджувати, що проблема творчості – це проблема іманентно філософська. Винятково філософії властивий гранично широкий рівень узагальнення у процесі дослідження проблематики творчості, аж до виведення її на рівень буття і небуття, що дає змогу виявити та розкрити універсальні закономірності творчого процесу.

У цілому щодо проблем творчості накопичений багатий теоретичний матеріал. Плідні ідеї в історії теоретичної думки, яка охоплює дослідження різних аспектів творчості, залишили відомі сучасні українські дослідники О. Білецький, Е. Кагаров, М. Кашуба, С. Кримський, Т. Кучерявий, В. Куценко, Л. Левчук, В. Лімонченко, В. Мельник, В. Мовчан, В. Ніколко, Б. Новіков, В. Петрушенко, М. Попович, Т. Райнов, В. Скотний, Н. Хамітов, В. Шинкарук та ін.

Аналізу феномену творчості в історико-філософському контексті присвячені праці С. Аверінцева, В. Асмуса, І. Бичка, В. Бичкова, П. Гайденко, В. Губіна, А. Гулиги, О. Дубової, О. Лосєва, М. Мамардашвілі, Н. Мотрошилової, С. Неретіної, І. Нарського, Т. Ойзермана, Д. Пронкіна, С. Пронкіної, В. Розіна, В. Татаркевича, В. Яковлєва та ін.

Водночас філософських досліджень, які б цілком присвячувалися проблемі творчості у Середньовіччі, бракує. Дослідники акцентують увагу на здобутках мислителів у розробці

© Саноцька Н., 2012

означеної проблеми, починаючи з епохи Відродження, а напрацювання середньовічних мислителів незаслужено оминають.

Мета статті – продемонструвати спроби теоретичної, світоглядної рефлексії феномену творчості середньовічними мислителями, що суттєво вплинули на конститутивні засади поняття "творчість" в європейській філософській традиції.

Окреслення феномену творчості зустрічаємо ще в античності і пов'язане воно з космогонічними процесами становлення Всесвіту, з диференціацією сущого та буття. Грецькі філософи розуміють творчість як наслідування, недосконалу копію досконалого космосу, що виникла внаслідок заглиблення в потік становлення.

Найповніше теоретичне обґрунтування феномену творчості в добу Античності зустрічаємо у Платона, який приходить до граничного узагальнення в розумінні творчості, як деякої тотальності. Філософ постулює принцип творчості як необхідної умови існування Єдиного і його іманентного атрибуту, що фактично веде до уявлення про первинну буттєвість вихідного творчого імпульсу, тоді як всі реальні суб'єкти і субстрати творчості є вторинними по відношенню до нього і є його пізнішою еманацією.

Культура еллінізму ознаменувала корінні зрушення у світогляді людини доби Античності. В період трансформації соціальних устоїв античності, кризи старих соціальних, моральних і релігійних ідеалів, в умовах активного взаємопроникнення східних і західних культур, нестабільності всіх соціально-значущих цінностей, увага людини, її зусилля спрямовуються на світ її внутрішнього духовного буття, світ глибинних переживань, неймовірних прагнень, духовного нурту, спалаху осяянь, блаженства і страждань. З'яві цих феноменів духовного світу грецької людини багато в чому сприяло ознайомлення зі східними таємничими містеріями і культами. Грецькому логічному мисленню як основі інтелектуального пізнання протистояв близькосхідний старозавітний ірраціоналізм, "психологічне розуміння" як шлях безпосереднього знання. Грецькі філософи розуміли буття як існування деякої незмінної просторової структури. Для старозавітної людини буття – це участь у живому потоці подій, потоці часу, що називається "олам". "Олам" – це деяка просторово-часова цілісність і власне тут Бог відкривається людині [4, с. 222–223]. Грецький космос незмінний, його красу можна споглядати, а "олам" динамічний, всередині нього треба діяти. Невизначене Єдине перетворюється на Бога як Абсолютну Особу. Пізнання світу та Бога біблійний мудрець здійснює не шляхом споглядання життя та понятійно-логічного його осмислення, а безпосередньо в самому житті, переживаючи і осягаючи його у глибинах свого духу.

Для античності людина є крихтою Єдиного, займаючи своє незмінне місце в позачасовій ієрархії. А для ранньохристиянського погляду людина – це не просто момент космосу, річ серед речей. Середньовічна християнська традиція розглядає людину створену за образом та подобою Бога та "із трактуванням людського розуму як малої копії розуму Божественного, який здатен осягнути замисел Божественного творіння" [11, с. 8]. Людина є вінцем творіння Бога за Його образом та подобою – ця особиста Богоподібність зумовлює найвищу цінність людини, яка стає володарем всього, що створено для неї. Бог подарував людині світ і дав право управляти ним, оскільки вона для нього дитина, й її доля є долею всього світу.

Так, у середньовічній західноєвропейській філософсько-культурологічній думці античний космізм змінювався християнським теоцентризмом: якщо раніше людина була частиною космосу, то тепер вона, на думку П. Гуревича, "співвідносилась з ідеєю особистого, абсолютного Бога, який відкриває своє знання у Одкровенні. У Середньовіччі світ був

створений для людини, а людина була вищим творінням Бога на землі, вона розглядалася винятково у відношенні до Бога, адже спасіння неможливо було досягнути власними силами" [7, с. 166].

Замість античної онтології на перший план виходить антропологія і етика, центральною проблемою роздумів стає особа й її свобода. Людина виявляє себе в потоці часу, її буття є історією власне її свобідного вибору між добром і злом, тому головним стає звернення до трансцендентного, того, що є відсутнім у цьому світі, але все ж деяким чином присутнє в ньому. Людина повинна виявити знаки цієї присутності, її мислення стає символічним, бо вона шукає і знаходить архетипи, знаки, символи і образи присутності трансцендентного, намагаючись осягнути істинну Божественного творіння. Поступово зростаючий симбіоз античної й близькосхідної культур породжує культуру середньовіччя, що внесла багато нового у розуміння і трактування людини і творчості. В історії культури настав момент, коли людина почала усвідомлювати, що людяність – це її основна чеснота [5, с. 134].

Між двома полюсами християнської філософії, Богом і людиною, розгорнутий весь світ у всій його різноманітності й багатогранності, з усіма проблемами і суперечностями. Втілення Божого Сина і початок його місії мало велике онтологічне значення. Божественне і людське, дух і матерія, ідеальне і реальне вступили тепер у новий зв'язок, внаслідок чого відкрилися нові перспективи культурного і соціального розвитку людства. Цікаву картину світу, що склалася в середні віки, подає Р. Гвардіні: Бог перебуває на двох протилежних полюсах світу – поза ним, ззовні і всередині людини, в глибинах її душі. Межа "внутрішньої конечності" така ж недосяжна, як максимальна даль чи висота: "але середньовічна картина світу стверджує цю останню, і тому вимагає від духу мислити і те, що лежить на "протилежному кінці", який обернений всередину… Між ними підвішений світ. Як в цілому, так і в кожному із своїх елементів він є образ Божий" [6, с. 131].

Хоча випадання з Єдиного у грецькому світогляді оцінювалося негативно, проте не породжувало почуття і усвідомлення вини, власне особистісної вини людського роду. Повернення до Єдиного не є спокутуванням і не є сенсом світового процесу. Зовсім інша ситуація спостерігається в новому світорозумінні. Первородний гріх спотворив природу людини, і тепер весь світовий процес набуває нового смислу, що полягає у спасінні, принциповим моментом якого є рух людини назустріч Богу, і через участь у стражданнях Христових, перехід в інший вимір.

Мета людини осмислюється як спасіння, як сходження до Бога, діалог з ним і досягнення Царства Небесного. Мета людини – уподібнення Богу. Для людського роду як цілого вперше з'явилася можливість зміни свого онтологічного статусу. Передзаданість світу вічного становлення і вічного повернення принципово змінюється. З нероздільності буття виокремлюється суще, що є народженням можливості зміни. Людина стає здатною вийти за існуючий порядок речей, привнести принципову зміну у світ. Христос-Логос дарує новий смисл, що полягає у віднайдені себе, у можливості піднятися до Бога, творячи історію і час. Він ознаменував собою те, що є шанс змінити порядок речей у світі. Творчість народжується як спасіння, оскільки власне те, що названо спасінням, дарує зміну онтологічного статусу.

Отже, виникла змінність світу, а змінність в її абсолютному смислі є ніщо інше як творча потенція. Бог, який є повнотою буття, творчим актом, виділив із себе світ, носієм смислу якого є людина. Принцип змінності виник як принцип творчості. Людина може змінювати

світ, розгортати історичний процес у часі, який повинен бути спасінням. Вона стає творцем часу, творцем історії. Все те, що виникає і зникає у просторі має істинне значення лише настільки, наскільки значущим воно є у відношенні людини і Бога.

У християнській свідомості творчість ще не виявляє себе як створення предметного світу, а відкриває себе як внутрішній стан (не психологічний, а екзистенційний), розкриває напрямок здійснення, що є рухом до злиття з Богом. Тепер треба не долати світ, а змінювати його і себе на шляху до Бога. Творчість відкривається як спрямованість, прагнення людини до Бога, що виявляється у трансцендуванні, що є світоглядною інтенцією до божественної повноти. Цей стан відданості Богу є актом волі, яка є складовою того, чого немає, але може виникнути завдяки їй.

У творчості Аврелія Августина ми знаходимо найбільш цілісний виклад філософського вчення епохи раннього, новозавітного християнства. Його вчення є результатом складної й напруженої духовної, глибоко особистісної праці. Показовим є те, що Августин у своїй праці "Сповідь" безпосередньо звертається до Бога, і звернення це не є абстракцією, а живим актом віри. Ця духовна напруга богошукання і біль від усвідомлення Його повноти і власної скінченності вражає своєю щирістю.

У трактуванні природи творчості Августин відходить від античної традиції, розглядаючи творчість вже не в руслі теорії мімесису, а в контексті християнської концепції креаціонізму. Бог творить світ "з нічого" (ex nihilo), творить поза часом, оскільки творить у тому числі і час. Бог є вічним і незмінним. До творення Богом світу не було нічого, окрім самого Бога. У результаті акту творення "з нічого" виникло ніщо, і недосконалість речей випливає власне з цього. Бог дав буття всім сутностям, однак найвищий вияв буття притаманний тільки Йому, а окремі сутності також володіють різними його виявами. І тому Богу як Творцю кожної сутності не чужа ні одна із них [1, с. 569]. Світ несе на собі печать "ніщо", що виявляється у нестачі добра, тобто абсолютного "є" – Бога [1, с. 468]. Прагнення до божественної повноти є внутрішньою основою здійснення можливості зміни, яка відкрилася як творчість. Бог позачасовим творенням задає принцип творчості як такої, а здійснюється він через людину. Головною проблемою стає проблема відношення становлення до повноти буття, часу до вічності.

Цінність створеного Богом світу полягає в тому, що він неповторний. Будучи сам поза часом, Бог творить світ, що є у часі, а час розуміється не як циклічне повернення одного і того ж самого процесу, а як незворотний хід історії, рух із минулого через теперішнє у майбутнє. Кожна подія у часі – унікальна, як і весь створений Богом світ.

Аналізуючи, як Бог з нічого створив світ, Августин уподібнює акт божественного творіння до акту власного мислення, в результаті йому вдалося зрозуміти, як Творець міг реалізувати свій замисел (в ході мислення у людській свідомості також народжуються цілі світи). "Логіка Августина, – пише С. Неретіна, – парадоксальна. Вона залишається такою і при спробі аналізу "ніщо". Для Августина очевидно, що не було нічого, з чого Бог міг створити світ… Бог є Думка, Думка ж, як ми бачили, завжди пов'язана зі спрямованістю уваги на щось і у відповідності з теперішнім. "Ніщо" – це не Бог і не створене ним (небо і земля), а щось, що невидимо лежить між ними; стрибок думки, що миттєво перетворюється в діло, що і є Початком, який Августин ототожнює з мудрістю" [10, с. 145–146].

Як стверджує Св. Августин, Бог творить, виходячи із своєї премудрості і згідно зі своєю доброю волею. Створюючи світ, Він вже наперед знає долю кожної речі, яку він споглядає в

ідеях свого розуму. Авґустин називає Бога Художником, що має у своєму розумі безмежну кількість творчих задумів, які реалізовує в конкретних творіннях.

Оскільки смисл всього сущого полягає в поверненні до повноти буття, а це можливо лише через людину, тому основну увагу Авґустин фокусує власне на ній. Людина є образ і подоба Бога, і в цьому її сутність. Авґустин визначає людину як єдність душі й тіла. Вона є посередником між царством духу і царством матерії. Однак первородний гріх спотворив її природу, і людина втратила своє першопо-чаткове становище. Це відхилення від природного порядку стало можливим, не лише тому, що вона створена "ex nihilo", а ще й через те, що людська воля створена свобідною. Тому гріхопадіння було свобідним вибором, волевиявленням. Смисл свободи волі полягає в тому, що можливий вибір, тобто усвідомлений вчинок людини-особистості.

Що ж означають всі окреслені вище аспекти для розуміння сутності творчості? У текстах Авґустина зустрічаємо переконання, що лише Бог є творцем всього, і якщо б у Нього не було здатності створювати, то не було би нічого. І оскільки людина є образ і подоба Бога, створення нею артефактів є проекцією божественної творчості. Людина діє за подобою божественних архетипів. Але те, що реалізує людина, не належить їй, оскільки людина реалізує художні інтенції з допомогою таланту і отримує для себе певний плід, продукт, але інтенції ці належать Богу, бо сама людина є втіленням божественного образу.

Виходячи з естетичних передумов, художня творчість оцінюється в дусі платонізму як наслідування божественних ідей. У розумі Бога-Творця, в його "мудрості" містяться, за Авґустином, ідеї всіх можливих конкретних творчих форм. Керує і надихає на творчість людину, звичайно, Бог. При цьому, фактично, у всіх видах творчої активності простежується елемент містицизму. В пошуках натхнення художник звертався безпосередньо до Бога і часто отримував його у певних одкровеннях. Як пише Ж. Ле Гофф, "пошуки за межами оманливої земної реальності того, що за нею приховувалося (integumenta), переповнювали літературу і мистецтво середніх віків …Всі чекали видінь і часто удостоювалися їх" [9, с. 319].

Вважалося, що все істинне і досконале в людській творчості – це Його заслуга, а все недосконале і помилкове – це привнесене людиною. Св. Авґустин зазначає, що одна і та ж ідея може бути втілена в різних формах. Їх вибір залежить від волі людини-творця. Введення в творчий процес волі художника (voluntas artifices) – важливе досягнення концепції творчості Авґустина. Власне воля сприяє, на його думку, втіленню творчих потенцій, узгоджуючи рух ідеї художника і частини його тіла, що реалізують ці ідеї в матерії. Воля творця визначає конкретну форму реалізації тої чи іншої ідеї.

Процес творення світу мислиться Авґустином таким, що складається із трьох моментів: Божественної ідеї, замислу творення; реалізація цієї ідеї у сфері вищих духовних сутностей і виникнення самого твору. Ці три моменти здійснюються ніби одночасно, оскільки часу до створення світу не було. Власне у цьому Авґустин бачить суттєву різницю між божественною і людською творчістю [3, с. 113].

Другу відмінність між людською і божественною творчістю Авґустин вбачає в тому, що божественний Творець створив все своїм Словом. Це Слово і є вічним розумом, "в якому ніщо не починається і не перестає бути" [2, с. 218]. Божественне Слово створило цілий світ у момент творення і водночас продовжує його створювати постійно [2, с. 218]. Це Слово обдарувало людину творчими здібностями, вмінням створювати в душі уявлення про те, що вона повинна створити, а також чуттєвим сприйняттям, за допомогою якого душа може оцінити, чи добре виконане творіння [2, с. 216].

Отже, Авґустин чітко описує етапи творчого процесу: виникнення задуму (ідея твору); конкретна реалізація його в матеріалі; оцінка створеного. У Бога його творчість повністю відповідає задуму, а у людини-творця – реальним й істинним є той твір, вважає Авґустин, який є в замислі, оскільки він є вічним.

Бог, створивши певний витвір, повинен керувати своїм творінням, піклуватися про нього, а витвори людей можуть існувати і без своїх творців. Бог, створивши світ у дні творіння, посіяв насіння всіх творінь і продовжує постійно творити, розвиваючи закладені в насінні потенції.

Ідеальний Творець має у своєму розумі велику кількість творчих ідей, або задумів, які він реалізує в конкретних творах. Творить він своїм Словом (логосом) за допомогою вольового імпульсу, тобто зусиллям волі він матеріалізує ту чи іншу ідею в конкретному вигляді. Метою творчості є краса і добро. Творчий процес реального творця визначають три умови: натура, мистецтво і користь. Натура розуміється Августином як природній дар, талант, мистецтво – це знання і володіння навиками, технікою того чи іншого виду творчості, а користь визначає плід творчої діяльності. Відзначаючи, що користь і плід ведуть до різної дії – користуватися і насолоджуватися, він вказує на подвійну мету творчості – утилітарну і естетичну.

Проте, читаючи твори Авґустина, неможливо не зауважити ще один аспект трактування феномену творчості. З виникненням християнства для людини з'явилася можливість зміни свого онтологічного статусу. Така зміна, що виявляється як перша визначеність творчості, усвідомлюється як можливість спасіння і виявляється у волі людини. Творчість є волінням, але це воління не є волюнтаризмом автономного індивіда, свобода волі якого спрямована на будь-що. Суть у тому, що творчість завжди містить у собі спрямованість – воління, яке є одночасно волею Бога і людини. Застосування свобідної волі лише тоді виправдане, коли вона спрямовується на те, щоб злитися з божественною повнотою. Воля Бога і воля людини співпадають і цей збіг дає людині можливість перевершувати себе, тобто творити. А це перевершення своєю чергою є переходом до божественного буття. У такій діяльності, що спрямована до Бога, людська особистість розкривається у своїй повноті та справжності. Людина усвідомлює, що вона повністю в руках Бога, якщо сама, винятково сама, спрямовує свою волю, душу, інтелект на самопізнання, в результаті якого вона виявить себе віч-на-віч з Богом і лише в кінці осягне, що вона – в руках Бога. Без цього самопочитання про жодне істинне християнство не може бути мови [10, с. 163].

Отже, творчість є актом життя в інтенції до Бога, є тим, що називають удосконаленням. Творчість, що введена у світ християнством і концептуалізована Авґустином, пов'язана не стільки з оформленням естетики людської творчості, а виявляється передовсім як людське спасіння, порятунок від зачарованого круга, як зміна через єднання з Богом, як породження можливості створення нового статусу в бутті конкретної особи. "Бо якщо душа звільнюється для того, щоб ніколи не повертатися до нещасть, … то з нею здійснюється дещо таке, чого ніколи колись не було, і що є блаженством, яке не минає" [1, с. 600]. Авґустин обґрунтовує онтологічну новизну акту спасіння, підкреслюючи: "новизна – це саме звільнення" [1, с. 602].

Слід зазначити, що християнські мислителі наголошують на можливості людини змінити свій онтологічний статус. Зміна свого стану в бутті усвідомлюється як можливість порятунку. Власне у цьому і полягає новизна. Порятунком є стан відданості Богу, невідчу-

женості від повноти буття, коли свобідна воля людини і божественна напередвизначеність співпадають. Життя у стані цієї відданості дає можливість спасіння, запорукою чого є цілковите переродження, переміна (metanoia).

У період зрілого Середньовіччя екзистенційні та світоглядні настанови дещо змінюються. Основною тенденцією стає пошук можливостей осягнення Божестве-нного через розвиток людського. Принципово новою проблемою цього періоду у зв'язку з основним завданням – богопізнанням через людське, – є питання про можливі способи пізнання Бога. Виникає переконаність, що Бога можна пізнати і осягнути не лише через віру, а й безпосередньо людським розумом. В цьому руслі розвивається вчення Томи Аквінського. Він відкрив розум як інстанцію божественного в людині. Філософ вважає розум фундаментальною основою людини взагалі й людського пізнання зокрема. Людина є єдиною істотою, що наділена розумом, і власне це робить її богоподібною. Розум – це те подароване Богом багатство, яке пов'язує людину з Ним нерозривним зв'язком. Св. Тома знаходить інстанцію спасіння, і ця інстанція є в самій людині, вона притаманна їй, це означає, що її сила і воля є інструментом для здійснення того напрямку онтологічної зміни, який був відкритий у ранньохристиянський період.

Тома бачить світ як божественну повноту, тому обов'язковим є те, що кожний крок думки є одночасно дія розуму і акт любові до Бога. Тому Т. Аквінський переконаний, що внутрішньою основою існування людини є віра, яка є принципом, що провадить розум. Тільки слухаючи, що "нашіптує" віра, розум здатний стати винахідливим. Душа, що вірить, здатна почути божественне слово.

Виходячи із розумності людини, Бога можна пізнавати, оперуючи розумом, і при цьому способом пізнання будуть висновки за аналогією, тобто пізнання Бога, виходячи з Його вищого створіння людини, оскільки все, що притаманне створеному, належить і Творцю, хоча дещо іншою мірою.

Т. Аквінський переконаний, що творцем є лише Бог, і все, що існує, створене Богом. Для Томи, пише Е. Жільсон, "творчість як породження будь-якого буття полягає в акті, завдяки якому Сущий, тобто чистий акт буття, постає причиною кінцевих актів буття" [8, с. 127].

Оскільки Бог є найвищим буттям, і якщо будь-яке суще стає причиною виникнення іншого сущого, то це відбувається через те, що Бог дарує йому здатність до творчості. Бог, створюючи людину подібною до себе, наділяє її діючою, творчою здатністю, інструментом якої є розум. Наділена таким божественним способом буття, людина, творячи на своєму рівні, стає помічником Бога. І це надає їй особливої величі. Проте цю велич ми не повинні асоціювати з сучасним егоцентризмом, а з безмежною покорою. Ця велич ґрунтується на глибокому й активному усвідомленні того, що основа людини закладена саме у Богові. Повнота богоподібності виявляється в особистості, центром якої є дія, що постійно корегує людину, беручи за основу Абсолютне буття – Бога. Людина відкривається як онтологічно значуща сутність, що привносить божественну повноту у світ завдяки наявності у ній спільної з Богом інстанції – розуму. Розум має значення винятково як момент злиття з божественним, як подібність до Бога. Проте розум як діяльна творча сила має зміст лише в кореляції з вірою, при збереженні напруги всіх внутрішніх сил, у переживанні й усвідомленні Божої присутності. Творчість як акт глибокого саморозкриття в розумі, який виявляється посередником між божественним та людським, вперше наділяється справжнім буттєвим значенням. Усвідомлюючи безмежну досконалість Бога, Тома Аквінський підкреслює одно-

природність людини і Бога, і власне з цього й випливають нові виміри у розумінні творчості. Діяльна активність, творчість стає людською, тобто притаманна сутності людини.

Принциповим відкриттям тут є те, що автономність людини, як діяльна здатність, не є гріховністю, а зрілою самостійністю, що концентрується в розумі. Тома бачить людину як активну частину світобудови. В сутності людини він виявляє амбівалентну силу, що належить до двох світів − розум людини. З одного боку, людський розум має з божественним розумом єдину природу, а з іншого, – через божественну природу, людський розум є автономний. І власне цей самостійний рух розуму, що є рухом до Бога, ця віра в себе, що уможливлює досягнення блаженства в Богові й визначає сутність творчого. Творчість розкривається як діяльність особис-тості, а це є шлях до спасіння і блаженства. Творчість виявляється як така, що притаманна сущому, а суще, що наділене творчою потенцією, завдяки їй виявляється онтологічним.

У період до завершення становлення схоластики, творчість виявлялася як акт містичного звернення, як спосіб єднання з божественним. Появившись як шанс на подолання онтологічного статусу, шанс внутрішнього трансцендентування, творчість є діяльністю, що не відчужена від повноти Буття людини, яка завдяки творчій діяль-ності стає особистістю. Проте вона завжди пам'ятає, що джерелом творчості є трансцендентування за межі, по ту сторону всього мирського, матеріального. Творчість у цьому відношенні є містикою за своєю суттю. Проте її не зараховували би до "вічних" проблем, якщо б творчість за своєю природою не була б стиком двох світів, якщо б у принципах креації як такої не мало би значення те, що творчість є актом, який здійснює людина як живий інструмент сущого. В німецькій містиці XIII століття концентрується і виражається сутність феномену творчості, яку відкрило зріле Середньовіччя, а саме баланс індивідуальності й невідчуженості від повноти буття, що концентрується в Богові.

Підсумовуючи зазначимо, що виявлення творчості в даній епосі відбувалося таким чином, що спочатку вона демонструється як повнота віддання людини Богу, у вигляді служіння йому і відновлення, шляхом удосконалення себе, втраченої єдності з божественною повнотою. Але це потребувало надзвичайної напруги людської волі, яка поступово усвідомлюється як важливий механізм і визначається як свобідна воля і як основа креації. Воля є основою особистості. Звертаючись до Бога, перебуваючи у Ньому, людина змінює себе і світ навколо себе. Людина, маючи Божу подобу, у своєму світі не подвоює божественний світ, а вперше його розкриває, діючи у відповідності з розумом, який тому і є сильним, що він здатний створювати за аналогією з Богом, задаючи єдину цінність цьому світові.

Список використаної літератури

1. *Августин Блаженный.* О Граде Божием. М.: АСТ , 2000.
2. *Августин Святий.* Сповідь. К.: Основи, 1996.
3. *Августин.* Творения. СПб.: Алитейя, 1998.
4. *Аверинцев С.* Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа "Языки русской культуры", 1996.
5. *Бычков В.* AESTHETICA PATRUM. Эстетика Отцов Церкви. 1. Апологеты. Блаженный Августин. М.: Ладомир, 1995.
6. *Гвардини Р.* Конец нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 127–163.
7. *Гуревич П.*. Философия человека: В 2 ч. М.: ИФ РАН, 1999. Ч. 1.
8. *Жильсон Э.* Избранное: В 4 т. М.–СПб.: Университетская книга, 1999. Т. 1.

9. *Ле Гофф Ж.*. Цивилизация средневекового Запада. М.: Прогресс-Академия, 1992.
10. *Неретина С.* Верующий разум: К истории средневековой философии. Архангельск: Институт философии РАН, Помор. межд. пед. ун-т им. М.В. Ломоносова, 1995.
11. *Степин В., Кузнецова Л.* Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М.: ИФ РАН, 1994.

Стаття надійшла до редколегії 30.08.2012
Прийнята до друку 8.10.2012

PHENOMENON OF CREATIVE THOUGHT IN THE CONTEXT OF MEDIEVAL PHILOSOPHY

Natalia Sanotska

National University "Politechnik of Lviv",
Bandery str., 12, Lviv, 79013, Ukraine,
e-mail: sannata@ukr.net

The conceptual principles of creative phenomenon as a part of Medieval Philosophy have been identified in the article on the basis of the main vision theses and theoretical and methodological achievements of the outstanding representatives of this period. It is discovered that in medieval vision orientations the human activity has been in correlation with the divine, being salvage of life through the unity with God. The creative thought has not been interpreted as the activity of human person but as opportunity to create new status in the existence of a particular person due to his/her attraction to divine Absolute.

Key words: creative thought, reproduction, craftsmanship, creation from nothing.

ФЕНОМЕН ТВОРЧЕСТВА В КОНТЕКСТЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Наталия Саноцкая

Национальный университет "Львовская политехника",
ул. С. Бандеры, 12, г. Львов, 79013, Украина,
e-mail: sannata@ukr.net

Выделено концептуальные принципы феномена творчества в пределах философии Средневековья, на основе анализа основных мировоззренческих положений главных представителей данного пери ода – Аврелия Августина и Томы Аквинского. Обнаружено, что в средневековых мировоззренческих ориентациях творческая деятельность человека входит в корреляцию с божественной, выявляя себя как человеческое спасение через единение с Богом. Творчество интерпретируется не как деяние личности, а как порождение возможности создания нового статуса в бытии конкретного человека благодаря его тяготению к божественному Абсолюту.

Ключевые слова: творчество, воссоздание, мастерство, создание из ничего.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 154–161
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 154–161

УДК 008:130.122

ОСОБЛИВОСТІ СУЧАСНОЇ ТЕХНОГЕННОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ ТА ВИЯВИ КРИЗИ ДУХОВНОСТІ ЛЮДИНИ

Тетяна Власевич-Хоркава

Львівський національний університет імені Івана Франка
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: tanyavla7@gmail.com

Досліджено основні особливості цивілізації кінця XX – початку XXI століття. Розкрито зміст поняття "техногенна цивілізація". З'ясовано, що особливості техногенного суспільства соціологи і культурологи виявляють порівнюючи його з традиційним. Виділено та проаналізовано характерні ознаки техногенного суспільства, зокрема такі як науково-технічний прогрес, автономія особистості, глобалізація та занепад духовності. Розглянуто передумови кризи духовності людини у сучасному світі. Стверджено, що духовність – одна з найважливіших та найсуттєвіших характеристик людини, ціннісний зміст та спрямованість буття людини.

Ключові слова: техногенна цивілізація, людина, науково-технічний прогрес, автономія особистості, глобалізація, духовність.

У новітній час – час техногенної цивілізації та глобалізаційних процесів особливої гостроти набуває проблема духовності людини. В нинішніх умовах, коли суспільство пронизують технократизм та техніцизм як системоутворюючі чинники життєдіяльності суспільства – людина перетворюється з джерела та носія духовно-культурницьких цінностей у функціональний засіб досягнення соціально-технологічних цілей. Відбувається повний відрив людини від її ґрунту. Людина стає мешканцем Землі без батьківщини, втрачаючи причетність до традиції. Дух людини зводиться до здатності навчитися та виконувати корисні функції. Суспільне життя перетворюється на функціонування технічного механізму, а вся планети – на єдину фабрику. Тому особливої актуальності набуває питання самознаходження, самовизначення, тобто становлення індивідуальної ідентичності.

Проблема духовності людини стає однією з ключових проблем гуманітарного знання й порушується у численних працях філософів, починаючи з кінця XIX ст. Наприклад, Ф. Ніцше говорив про кризу християнської моралі, О. Шпенґлер – про кризу європейської культури, А. Швайцер – про кризу світогляду, А. Тойнбі – про кризу західноєвропейської християнської цивілізації. Різні аспекти кризи сучасного цивілізаційного розвитку аналізували М. Бердяєв, М. Данилевський, П. Сорокін, Ж. Бодріяр, М. Хоркхаймер, Г. Маркузе, Х. Ортеґа-і-Ґасет, Ф. Фукуяма, І. Валерстайн, Е. Тофлер, Т. Адорно, М. Гайдеґер, Е. Гусерль, Ж.-П. Сартром, Е. Фром, К. Ясперс та ін.

Багато сучасних зарубіжних та українських учених, зокрема А. Ахіезер, П. Гуревич, Л. Іонін, Б. Марков, П. Гайденко, А. Флієр, І. Василенко, В. Миронов, Е. Золотухіна-Аболіна,

© Власевич-Хоркава Т., 2012

О. Штомпель та інші, досліджуючи проблеми розвитку сучасної цивілізації, пов'язують кризові явища з орієнтацією соціуму на раціонально-технологічний спосіб діяльності. Зародження техногенної цивілізації, з точки зору В. Стьопіна, Л. Кузнецової, К. Долгова, визначається формуванням самого феномена наукової раціональності і, зокрема, науково-технічного прогресу.

У філософії XX ст. проблематика кризи людини постає одним із ключових напрямів дослідження. Одним із перших в історії гуманітарної думки XX ст. про цивілізаційну кризу як кризу саме людини (точніше – "людських якостей") заговорив Ауреліо Печеї. Подібні погляди, але в іншому аспекті розвиває С. Хоружий. Сучасні українські мислителі Ф. Лазарєв і С. Кримський проблематизують сама можливість виживання і найближчого майбутнього людства у зв'язку з глобальною антрополо-гічною катастрофою, що насувається. Учені висловлюють припущення, що світова історія наближається до деякої кінцевої точки. Інші дослідники, зокрема В. Кизима і Т. Суходуб говорять про цивілізаційний характер нинішньої антрополо-гічної кризи. В. Шинкарук, В. Іванов та В. Табачковський характеризують антропо-логічну кризу як кризу гуманістичних цінностей. Отже, тема кризи духовності людини стала фундаментальною для сучасної наукової думки. Вона пронизує як гуманітарне, так і природничонаукове знання. Проте, незважаючи на цю обставину, на сьогодні ще немає достатньо глибокого і системно розробленого дослідження антропологічної кризи сучасної техногенної цивілізації, її соціокультур-них ознак і, найголовніше, – джерел. Така фундаментальна проблема все ще недостатньо проаналізована.

Мета статті – розглянути особливості сучасної техногенної цивілізації та вияви кризи духовності людини.

Врахування факту суттєвого впливу технологій на всі сфери життя людини дає змогу дослідникам визначити сучасний етап розвитку суспільства як технологічну цивілізацію (М. Гайдеґер), технократичне суспільство (Е. Фром), технічну цивілізацію (М. Бердяєв), час технологічних революцій (В. Звегінцев).

В сучасній філософській літературі сформувалося уявлення про технологію як про процес активної цілеспрямованої діяльності суб'єкта, в якій реалізуються творчі можливості людини в її ставленні до світу – природи, культури і відтворюються суто людські відносини, а також умови людської діяльності. Формується штучний світ людської життєдіяльності, в якому вплив людини на природу, суспільство, культуру стає щоразу більш технологічним. Він проявляється як жорстка обумовленість структури людського ставлення до об'єкта діяльності – природи, людини, культури – практичними цілями людини, як жорстка послідовність операцій діяльності людини.

Сутність процесу технологізації полягає в тому, що результати, які проектуються суб'єктом, досить однозначно визначають порядок, схему діяльності, регламентують її способи, а орієнтири і цілі діяльності обґрунтовуються функціонально, тобто виходячи головно з можливості функціонування людини в даній системі – виробництва, наукового дослідження, освіти, спілкування, повсякденної життєдіяльності. Відтак, процес адаптації людини до соціального середовища стає, так би мовити, освоєнням технології повсякденного життя. Природно, що в таких умовах навіть внутрішній світ особистості зазнає впливу технологізованого середовища, стає об'єктом технологізації. Отже, техногенна цивілізація – це суспільство з високим рівнем розвитку науки, техніки, технології, в якому всі сфери життя зазнають технологізації.

Які ж основні особливості цивілізації кінця XX – початку XXI століття? Особливості техногенного суспільства соціологи і культурологи виявляють через порівняння його з традиційним.

Традиційні суспільства охоплюють період до епохи Відродження. Саме тоді, як вважають багато дослідників, закладено основи техногенної цивілізації. Техногенне суспільство виникає в Західній Європі і тому його часто визначають і як "західну цивілізацію".

В. Стьопін наголошує, що техногенна цивілізація формується на підставі античної культури. Суттєвим для розвитку нового, порівняно з традиційним типом суспільства, було, по-перше, виникнення демократії як першого способу регулювання соціуму; по-друге, – теоретичної науки, яка починається з першої наукової теорії – геометрії Евкліда. Теоретична наука стала новим способом пізнання світу [5, с. 27].

Новим кроком до техногенної цивілізації було європейське середньовіччя. Саме тоді з'являється людський намір розшифровки плану господнього творіння, про що свідчить розвиток філософії того часу. Крім того, середньовічна філософія обґрун-тувала ідею історичного плину часу – рух від минулого, через теперішнє до майбутнього.

За доби Ренесансу закладено основні закономірності техногенної цивілізації. В. Стьопін називає їх "культурною матрицею" техногенного суспільства. Власне техногенна цивілізація розгортається з XVII ст. і має три основні стадії: передіндустріальну, індустріальну і постіндустріальну.

Саме в техногенному суспільстві виникає орієнтованість прогресу на майбутнє. Історичний час сприймається як незворотній рух від минулого до теперішнього і майбутнього. На відміну від цього в традиційних суспільствах час кваліфікували або як циклічний, або вважали, що "золоте століття" вже позаду.

Традиційне суспільство характеризується повільним суспільним розвитком, повільним розгортанням прогресивних змін, якщо їх порівняти з життям окремої людини і навіть цілих поколінь. За умов традиційної цивілізації види діяльності людини, її засоби, цілі протягом століть існують як стійкі стереотипи.

В культурі традиційних суспільств пріоритетними є традиції, норми, що акумулюють досвід попередніх поколінь. А інновації допустимі лише в межах усталених традицій. Класичними прикладами традиційних суспільств були Давня Індія, Давній Китай, Давній Єгипет, Давня Греція.

Техногенне суспільство характеризується значним динамізмом соціального життя. В суспільствах такого типу прогрес здійснюється не за рахунок розширення культурних зон, а за рахунок інтенсифікації діяльності. Головне, що відрізняє техногенне суспільство – це нова система цінностей. Принципово новим у ній є те, що цінністю вважається інновація, – принципово нове, оригінальне.

Із цією ознакою пов'язана й така особливість сучасної цивілізації, як бурхливий розвиток наукових знань, техніки, технології. Людина техногенної цивілізації стала володарем багатьох наукових відкриттів, могутніх технічних засобів. Вона розщепила атом, давши людству практично невичерпне джерело енергії, створює космічні апарати, різноманітну електронну техніку, досліджує глибини океанів і надр землі, перемагає чимало хвороб.

Саме на основі прогресу науки й техніки засноване економічне зростання, нагромадження суспільного багатства, створення широкого асортименту різноманітних благ. Дослідження науки й техніки торкнулися і повсякденного життя людей. А якщо точніше,

то люди на зламі XX–XXI століть не уявляють свого життя без різноманітної побутової техніки, без радіо- і телеапаратури. Невід'ємним елементом нашого життя став комп'ютер, супутниковий зв'язок тощо.

Іспанський мислитель Хосе Ортеґа-і-Ґасет влучно зауважив, шо епоха – "це ряд ствердджувальних та заперечних тенденцій, система дотепності її проникливості і, водночас, глупоти її засліплення" [4, с. 373]. Невже наша епоха є винятком? Розум людини, раціональність є однією з основ нашої цивілізації. Однак слід згадати, що у XX ст. насильницькою смертю загинуло більше землян, ніж за всю "писану" історію людства. Розвиток науки і техніки приніс не лише блага. Він виявився одним із чинників того, що на наших очах відбувається руйнування природних умов існування людини. Сумні наслідки принципу, згідно з яким людина здатна панувати над природою шляхом пізнання її законів, очевидні. Напевно, має рацію німецький філософ Г. Маркузе, який вбачає внутрішню суперечність нашої цивілізації в ірраціональному елементі її раціональності [3, с. 220].

М. Бердяєв вважав, що негативна роль техніки виявляється тоді, коли засоби (техніка) заміщають цілі життя. Техніка робить з людини знаряддя виробництва речей, "речі стають вище за людину". М. Бердяєв, аналізуючи проблему техніки як проблему людського існування, писав: "Техніка хоче оволодіти духом і раціоналізувати його, перетворити людину в автомат, у раба. Це і є титанічна боротьба людини і технізованої нею природи" [1, с. 151].

Відомий представник сучасної західної філософії науки П. Фоєрабенд доводить тезу про негативний вплив на культуру такого фактора цивілізації як наука. Він вважає, що, не дивлячись на безумовну цінність науки, її можливості в покращенні життя людини, наука водночас витісняє позитивні досягнення більш ранніх епох. Таким чином, наука зменшує "ступені свободи" діяльності людини, обмежуючи вільний вибір моделей соціальної поведінки, морально-світоглядних орієнтирів і ідеалів. Прагнення науки вважати право на істину власною прерогативою П.Фоєрабенд називає "фетишизмом науки" [6, с. 259]. Його точка зору – це, по суті, протест проти домінування техніціської орієнтованості мислення та діяльності сучасної людини.

Крім того, характерною ознакою, що відрізняє техногенне суспільство від традиційного, є те, що цінністю стає автономія особистості. Якщо для традиційних суспільств особистість – це просто елемент у системі корпоротивних зв'язків і якщо людина не залучена до певної сталої системи відносин, вона не вважається особистістю, то в техногенній цивілізації людина може змінювати приналежність до певної соціальної системи, гнучко будувати стосунки з іншими людьми, змінювати систему культури, становище, в якому вона існує. Це означає різке послаблення залежності людини від зовнішніх умов, зростання рівня індивідуалізації, автономії особи, її свободи.

Однак слід зазначити, що процеси автономії, індивідуалізації мають неодно-значні наслідки. Так, для багатьох людей послаблення соціальних зв'язків із групою, в якій вони черпали норми поведінки, засвоювали уявлення про те, до чого і як треба прагнути, повернулося для них нездатністю виробити власні життєві цінності, знайти свій життєвий шлях, відповідь на питання, що потрібно робити? Інколи втрата людьми тісних зв'язків із певною соціальною спільнотою, необхідність самостійного вибору життєвих цінностей призводить до ситуацій, коли вони почуваються самотніми, покинутими. Такі настрої сприяють формуванню песимістичного світосприймання, почуття втрати сенсу свого існування у світі.

Отже, можливості автономії, які надає сучасна цивілізація, не реалізуються автоматично, без активної діяльності самої людини. Лише та особа, яка виробила у собі здатність до розвитку своєї індивідуальності, пошуку тих унікальних смислів, яких не торкнувся розпад універсальних цінностей, "не випадає" із загальноцивілізаційного процесу.

Ще однією особливістю існування техногенної цивілізації є тяжіння до домінування, через що її позначають як "агресивну" – таку, що підкоряє, руйнує культуру традиційних суспільств. Такий деструктивний вплив виявляється через ствердження певних світоглядних орієнтирів, які спрацьовують у формуванні смислів стосовно розумінні того, що є людина, світ тощо.

Вплив техногенної цивілізації на природу, культуру, людину визначається її світоглядними орієнтирами. Якими саме? Світоглядні засади техногенної цивілізації є такими, що спрямовують розуміння людини як активно діючої, яка ставить і досягає певних цілей у процесі своєї діяльності. Світ сприймається передовсім як об'єкт діяльності і пізнання. Домінуючою стає світоглядна орієнтація, згідно з якою вважається, що світ існує для людини. В тому числі для людини існує і природа, яку, як і світ взагалі, людина має підкорити. Це принципово відрізняється від світоглядних орієнтацій традиційних суспільств, коли діяльнісна активність людини розглядається як скоріш націлена на її внутрішній світ і проявляється в самоспогляданні, самопізнанні, самоконтролі. Такі орієнтації притаманні культурі Давнього Китаю, Давньої Індії тощо. Відповідно до них людина мала пристосуватися до дійсності, включитися в традиційний плин життя.

Специфічні світоглядні засади техногенного суспільства визначають і розуміння природи як упорядкованого процесу, тобто такого, що є пізнаваним для людини і є об'єктом реалізації людських цілей. Принципово іншими є світоглядні засади традиційного суспільства. В ньому природа сприймається як живий організм, у межах якого існує і людина. Закони природи і людського існування сприймаються як щось надраціональне. В техногенному суспільстві формується світоглядне уявлення про те, що необхідно створити певну техніку і технологію, які дають змогу людині оволодіти природою, світом.

Характерною ознакою сучасних цивілізаційних процесів – є зростання тенденцій до взаємозалежності й цілісності людського суспільства. Ця тенденція виявляє себе передовсім у тому, шо реально, незалежно від бажань і прагнень окремих людей, співтовариств, груп, країн, відбувається зростання їх взаємозалежності. Різні частини людського суспільства щоразу більше стають залежними одна від одної, бо дії кожної з них так чи інакше позначаються на становищі й можливостях дій інших частин. Так, у наші дні непереборним і природним процесом є взаємопроникнення національних економік, чого раніше не спостерігалося. Раніше залежність між тим, що відбувалося, скажімо, в країнах північноафриканського регіону, і тим, що відбувалося в європейських країнах чи Японії, навряд чи була значною. Взаємозалежність світу має й інші причини. Не останньою з них є загострення глобальних проблем: економічної, екологічної, енергетичної... Вирішити ці проблеми неможливо зусиллями однієї країни, потрібне об'єднання зусиль усього світового співтовариства.

Цілісність світу виявляється і в тому, що певні досягнення цивілізаційного розвитку, зазвичай, утверджуються в житті всього сучасного суспільства. У соціально-політичній сфері – це утвердження свобод людини, парламентської демократії, розвиток громадянського суспільства; в економічній – функціонування ринкових відносин; в духовно-моральній – утвердження таких норм, які захищають честь, гідність кожної людини, утверджують повагу до життя як вищої цінності.

Багато з названих цінностей (свобода людини, демократія і таке інше) мають загальнолюдський характер і за своїм значенням – пріоритет над інтересами будь-яких інших спільнот: націй, класів, окремих країн. Якщо в епохи, які передували нашій цивілізації (а в колишньому СРСР – ще до недавнього часу), практикувалося верховенство інтересів якогось одного класу, наприклад, робітничого, то нині не тільки політики, вчені, але й прості люди усвідомлюють перевагу загальнолюдських цінностей та орієнтуються на них у своїй діяльності. Зростання взаємозалежності різних регіонів світу, підвищення ролі загальнолюдських факторів у світовому суспільному розвитку сприяли тому, що людство щоразу більше почало усвідомлювати себе як єдине ціле.

Цікаву думку в контексті глобалізації людства висловив сучасний американський соціолог Н. Смелзер. Він вважає, що розвиток нинішньої цивілізації пов'язаний не стільки з жорстко фіксованими кордонами, скільки зі свободою пересування по всьому світі людей, товарів, символів. А тому дедалі більшу роль у соціальному розвитку відіграють транснаціональні і міжнародні співтовариства та організації.

Слід зазначити, що цілісність світу не означає, шо людство стає уніфікованим, тобто що різні культури, нації, групи дедалі більше уподібнюються одна одній. Навпаки, різноманітність, відмінності зберігатимуться і відбуватиметься їх зростання. А це не виключає і виникнення конфліктів. Проте вирішення цих конфліктів повинно мати цивілізований характер, тому що інші шляхи їх вирішення загрожують життю людського суспільства.

Ще однією особливістю сучасної техногенної цивілізації, де пріоритетними є матеріальні цінності, є занепад духовності. Розвиток людства та технічний прогрес призвів до глибокої кризи у духовному житті людини. Духовна криза людини – це духовна криза людства, безмежне провалля, у яке ми щодня поринаємо, не помічаючи того. Людство відірвалося від джерел, воно перестало заглиблюватись у себе, йти по дорозі вічного пізнання істини. Цивілізація, яка позбавлена духовної суті, породжує небезпеку самознищення всього живого.

Передумовою кризи сучасної культури в духовній сфері став розрив між двома типами мислення і ставлення до світу: технократичним і гуманітарним. Технократичний підхід орієнтується на ідею "підкорення природи", оволодіння світом за допомогою науки і техніки, "переробки людини" на основі раціональності, переваж-ного удосконалення її розумових здібностей та інформативності. Гуманітарний підхід зосереджується на дослідженні духовного світу людини, його ціннісних орієнтаціях, які не піддаються опису і поясненню в однозначних наукових термінах.

Криза сучасної духовної культури проявилася у формуванні і створенні так званої "масової культури" – популярної, комерційної культури, яка реалізується шляхом індустрії розваг. Ця культура зачіпає примітивні людські почуття і тому відповідає середнім смакам масової публіки. Знімаючи стреси, напруження, вона одночасно стандартизує почуття і нав'язує певні стереотипи мислення.

Що ж таке духовність? Духовність – це шлях до самого себе; шлях, який людина проходить все життя. С. Кримський дає таке визначення духовності: "Духовність – це завжди ціннісне домобудівництво особистості. Це отой безкінечний шлях до форму-вання свого внутрішнього світу, що дозволяє людині не залежати повністю від контексту, зовнішнього життя, тобто залишатися собі тотожним" [2, с. 61]. Тобто людина знаходиться у постійному пошуку себе, роздумах про її місце в світі, сенс свого існування.

Сутністю духовності – є служіння іншим людям, служіння суспільству. Люди повинні допомагати один одному, тому що поміч ближньому розкриває душу людини, підкреслює її духовну силу. Не бути байдужим до страждань інших людей – ось що є ознакою справжньої духовності людини. У сучасному техногенному світі, з його шаленими швидкостями, людині дуже важко зберегти свою духовність, бути доброю та відкритою до інших людей, не втратити почуття милосердя до тих, хто цього потребує. Напевно, у цьому полягає одне з основних завдань сучасної людини.

Духовність не зводиться тільки до ідей. Духовність – це спосіб життя. Російський словник Даля визначає духовність – як те, що протистоїть плоті. Але, починаючи з Біблії, люди ніколи не протиставляли Дух та плоть. Навіть богослів'я вважає, що гріхи тіла менш важкі, ніж гріхи духу. Усякі гріхи – це насамперед гріхи духу. І духовність – це вся повнота буття людини, яка зорієнтована й спрямована духом. Ось чому її не можна зводити тільки до ідей.

В наш час, на думку С. Кримського, неможливо казати про якесь падіння духовності. Справа не у відсутності духовності. Є інша небезпека: хибна духовність. А тиск хибної духовності дійсно є великою проблемою, коли виникає свого роду неоязичництво. Людина, зазираючи всередину себе, не бачить нічого, крім свого тіла; і тіло розглядається не як орган духу, а як самість. Оце фізичне розуміння життєвих якостей, дійсно породжує псевдодуховність.

Людина – істота вертикальна. Її життя вимірюється не кількістю років, а ступенями ціннісного сходження. Тобто можна прожити дуже багато років марно, а можна за короткий термін досягнути свого духовного космосу. Вчені підраховали, що життя кожної людини нараховує приблизно 700 тис. годин. З них 400 тис. використовується на сон, обслуговування тіла, їжу, фізичні вправи і т. ін. А на внутрішнє життя людини, залишається лише 200 тис. годин. І вся справа духовності зводиться до одного питання, як використати, як заповнити ці 200 тис. годин? Це при тому, що ми витрачаємо два роки життя, щоб додзвонитися до своїх знайомих, і рік життя – на пошуки речей вдома. Час має таку чудову здатність – він розширюється від ціннісного, духовного наповнення. Мить можна перетворити на дуже великий час. Це і є завдання духовності – і його потрібно виконувати кожному з нас.

Отже, проблема кризи духовності людини у добу техногенної цивілізації є надзвичайно актуальною темою дослідження у сучасній філософській думці. Це пов'язано із загальним антропологічним поворотом у філософії XX ст., із прагненням подолати раціоналізм у розумінні людини, пошуками виходу із загальної духовної кризи, що вразила сучасну цивілізацію. Подолання цієї кризи полягає у духовному оновленні людини, у її орієнтації на духовні цінності. Духовність – одна з найважливіших та найсуттєвіших характеристик людини, яка визначає ціннісний зміст та спрямованість буття людини.

Список використаної літератури

1. *Бердяев Н.* Человек и машина (Проблема социологии и метафики техники) // Вопросы философии, 1989. № 2. С.147–162.
2. *Кримський С.* Ранкові роздуми. Зб. ст. К.: Майстерня Білецьких, 2009.
3. *Маркузе Г.* Одномерный человек. М.: ООО "Издательство АСТ": ЗАО НПП "Ермак", 2003.
4. *Ортега-і-Гасет Х.* Занепад революції // Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 371–380.
5. *Степин В., Горохов , В., Розов М.* Философия науки и техники. М.: 1996.
6. *Фейерабенд П.* Против метода. Очерк анархистской теории познания. М.: АСТ, 2007.

Стаття надійшла до редколегії 12.09.2012
Прийнята до друку 8.10.2012

THE FEATURES OF MODERN TECHNOLOGICAL CIVILIZATION AND MANIFESTATIONS OF SPIRITUAL CRISIS

Tetiana Vlasevych-Khorkava

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: tanyavla7@gmail.com

The basic features of civilization, the end of XX - beginning of XXI century are investigated in the article. The content of concept "technological civilization" is exposed. The peculiarities of technological society sociologists reveal comparing with the traditional are found out. The characteristics of technological society, particularly such as technological progress, personal autonomy, globalization and the decline of spirituality are allocated and analyzed. The preconditions crisis of spirituality in the modern world are considered. The spirituality – one of the most important and essential characteristics of human, evaluative content and direction of human existence is affirmed.

Key words: technological civilization, human, scientific and technical progress, personal autonomy, globalization, spirituality

ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОЙ ТЕХНОГЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ И ПРОЯВЛЕНИЯ КРИЗИСА ДУХОВНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Татьяна Власевич-Хоркава

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: tanyavla7@gmail.com

Исследовано основные особенности цивилизации конца XX – начала XXI века. Раскрыто содержание понятия "техногенная цивилизация". Выяснено, что особенности техногенного общества социологи и культурологи обнаруживают сравнивая его с традиционным. Выделено и проанализировано характерные признаки техногенного общества, в частности такие как научно-технический прогресс, автономия личности, глобализация и упадок духовности. Рассмотрено предпосылки кризиса духовности человека в современном мире. Утверждено, что духовность – одна из важнейших и наиболее существенных характеристик человека, ценностное содержание и направленность бытия человека.

Ключевые слова: техногенная цивилизация, человек, научно-технический прогресс, автономия личности, глобализация, духовность.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 162–170
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 162–170

УДК 165.2:57

КОНЦЕПТ ЖИТТЯ: ПЕРСПЕКТИВА КОНСТРУКТИВІСТСЬКОГО ПЛЮРАЛІЗМУ

Володимир Боднар

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: arhat.lukum@gmail.com

Здійснено послідовний виклад концептів життя, сформованих у різних парадиг-мальних системах: від класичної науки до постнекласичного природознавства і конструк-тивістської філософії. Виразно продемонстровані траєкторії змін розуміння принципів раціональності і мислення. Показано, як зміна методології дослідження спричиняє вироблення нової термінології для фіксації нових наукових результатів, як здобутки аналізу у різних концептуальних середовищах створюють специфічне поле напруження для визначення життя.

Ключові слова: концептуальне середовище, концепції життя, постнекласична наука, конструктивізм, семіоз, автопоез, голізм.

На сучасному етапі розвитку науки актуальними залишаються питання визначення статусу та сутності життя, які дотепер не знайшли однозначного вирішення. Герменевтичний підтекст питання "що таке життя?" підсилює та обставина, що слово "життя" означає не тільки існування тварин і рослин, але також і людської істоти, втіленої в біологічному організмі. Багато вчених намагалися дати відповіді на нього, запропонувавши низку концептів. Зокрема, метафізичний концепт "життя" хронологічно в історії філософії значно випереджає ті концепти життя, які склались у біологічній науці, передовсім у фізіології.

"Будь-який концепт є засобом пояснення ментальних одиниць або психічних ресурсів нашої свідомості й тієї інформаційної структури, що відображає знання і досвід людини. Вони узагальнюють, зводять розмаїття спостережуваних та уявлюваних явищ до чогось єдиного, дозволяють акумулювати і транслювати знання про світ. Вони постають будівельними елементами для концептуальної системи, сприяючи виробленню суб'єктивного досвіду шляхом підведення інформації під відповідні напрацьовані суспільством категорії і класи" [6, с. 36]. Тому будь-яке знання завжди неповне і є сукупністю часткових знань про досліджувані об'єкти, які відображаються в середовищах чуттєвого і концептуального. Концептуальне відтворення формує знання про безпосередньо неспостережувані сторони об'єктів чи явищ. Таке знання також неточне, проте воно вносить важливі корективи в сукупність знань. Важливо зауважити, що згідно з О. Бахтіяровим, концептуально-теоретичне знання про об'єкт є не більше, ніж проекція об'єкта на специфічно організоване середовище прояву – концептуальне середовище: "Концептуальне середовище дано нам не

© Боднар В., 2012

безпосередньо, а як *концептуальне відтворення концептуального середовища*. Структуру концептуального середовища ми можемо відтворити лише як сукупність *різних методологій* науки, які прямо або опосередковано впливають на представлення наукового знання. Тому наукове знання відокремлене від безпосереднього знання *об'єкта* щонайменше двома обмежуючими фільтрами – методологією побудови наукового знання і власне науковим знанням" [1].

Отже, концепт життя утворюється як складний гештальт, який охоплює не лише сприйманий об'єкт, але і згорнуті знання про нього, що включають як безпосереднє його відображення в концептуальному середовищі, так і допоміжні парадигмальні конструкції. При цьому очевидним є те, що початкові підстави формування наукових концепцій і теорій завжди опосередковані певним шаром онтологічних схем і моделей. Теорія розглядається як визначальний елемент пізнавального процесу, а теоретична неоднорідність специфічних методів, підходів, способів постановки запитання та шляхів пошуку відповідей на них, маркує теперішню ситуацію як таку, у якій стає все складніше охопити єдиним поглядом масштабну і гетерогенну картину, що склалася в процесі інтелектуальної діяльності концептуалізаційних практик. Стратифікація ментального простору сприяє розширенню предметного поля досліджень, внаслідок чого виникають нові горизонти наукової дійсності, які створюють нові середовища прояву концептів життя – нові концептуальні середовища.

Мета статті полягає в тому, щоб на прикладі історичної динаміки концептуальних середовищ, в яких виникає концепт життя, з'ясувати засадничі орієнтації і онтико-гносеологічні підстави пізнавального процесу та окреслити гносеологічні грані конструктивістського плюралізму у невпинному намаганні людини дати відповідь на питання: що таке життя?

Починаючи з античності, ще задовго до виокремлення біології, першою послідовною історичною формою концептуального середовища, яка, за своєю суттю, торкалася проблематики стосовно теорій "життя", стала натурфілософія. В основу перших теоретичних розвідок у цій сфері, були покладені природничонаукові погляди Аристотеля. Вони і склали осердя подальших досліджень.

Щодо визначення "життя", то воно знаходить своє віталістичне трактування у праці Аристотеля "Про душу". Виокремлення декількох ступенів розвитку душі відображають різні ступені розвитку органічного. Рослинам притаманна впродовж усього їхнього розвитку лише "рослинна душа". У тварин така "душа" після певного періоду переростає у "душу чуттів і відчуттів" і характеризує тваринну природу. Лише людині властивий третій тип душі – "розумна душа", яка характеризується наявністю розуму божественної природи. Живим вважалося все, що володіє однією з таких типів душі.

У середні віки і аж до кінця вісімнадцятого століття "практично всі освічені люди поділяли уявлення про структуру світу як про "Великий Ланцюг Буття" (ВЛБ): "ланцюг", що зв'язує (за логікою принципу безперервності) нескінченне число ланок, розташованих в ієрархічному порядку: від найнижчих істот, що балансують на межі не-існування, і аж до ens perfectissimum, або в дещо більше ортодоксальний версії, до найвищого із можливих типів сотвореного, між якими і абсолютним буттям різниця мислиться як абсолютна – кожна зі сходинок відрізняється від передньої і наступної "мінімально можливою" мірою відмінності" [8]. У неоплатонізмі цей принцип виражений у такій космологічній моделі світу, що її пропонує Плотин у "Енеадах": "Світ істинно-сущого подібний довгому ланцюгу життя, в якому кожна попередня форма творить наступну, а кожна наступна твориться попередньою,

але так, що попередня не вичерпується в наступній і не поглинає її, так що усі вони відмінні одна від одної і водночас складають одне безперервне ціле" [13, V. 2.1].

У середньовіччі загальноприйнятий філософський доказ існування ангелів ґрунтувався саме на принципі необхідної повноти і неперервності ВЛБ. Очевидним було те, що послідовність існуючих живих істот не обмежується людиною як найбільш досконалою формою життя, у цьому ланцюгу існують ще ланки, якщо навіть ці істоти і не видимі людському оку. Саме на цьому базувалося переконання в існуванні духовних істот, які, за своєю суттю, можуть не мати біологічної компоненти, але бути "живими". Життя, як воно розглядалось у теорії ВЛБ та як його розуміла середньовічна наука, починалося від "майже неживого", переходило до складніших форм рослинного життя, потім до зоофітів, молюсків, риб та вищих тварин і так далі за усією ієрархією природи, щоб врешті зійти до ангельських рангів – Зверхності, Сили, Власті, Престоли і т. ін.

Науковий емпіризм доби Просвітництва, зазвичай, ставив за мету звільнити науку від схоластичної догматики, а тому дуже огульно критикував практично всі метанаративи, у тому числі й ідею ВЛБ. Ньютонівсько-картезіанська парадигма остаточно пориває з цією традиційною концептуальною ідеєю і розвиває теорію життя в руслі механіцизму. Вважалося, що живі організми, як і нежива матерія, підлягають законам фізики: "Якби ми знали достатньо, то могли б звести хімію чи біологію до механіки; процес розвитку сімені у тварину або рослину чисто механічний. Вже нема потреби в Аристотелевій філософії, в ентелехії, щоб пояснити ріст організмів і рух тварин. Немає потреби в трьох душах Аристотеля; існує лише одна з них – розумна, і то тільки в людини" [14, с. 470].

Скептичне ставлення філософів, зокрема Девіда Ґ'юма, до натурфілософії і до метафізики загалом сприяло розриву між онтологією і гносеологією, що згодом призвело до цілковитого панування позитивізму. Такий підхід заклав підвалини некласичного етапу розвитку природознавства та визначив загальний характер біології XVIII сторіччя, сповненої численними відкриттями і новими фактами, що породжували нові запитання та зумовлювали появу нових теорій. Але саме в цьому історичному відтинку природознавство, у тому числі й біологія, щоразу більше віддалялися від філософії.

Натурфілософія залишилася в лоні філософії, як деяка карантинна зона для суб'єктивних спекуляцій, які, зазвичай, відставали від розвитку позитивних наук (що применшувало їх авторитет), а згодом взагалі перестали мати спільні вектори з природничонауковими дослідженнями.

Натурфілософія Ф. Шелінґа і Ґ. Геґеля виростала із тієї підстави, що в природі існує певна тектоніка. Ґ. Геґель на початку дев'ятнадцятого століття першим став розглядати життя як ідею. Природа – це ідея в особливій формі існування, живі організми – це лише застиглі прояви цієї ідеї. "Філософія природи" Ґ. Геґеля була останньою ґрунтовною натурфілософською системою, але впливу на природничо-науковий вимір концепту життя уже не мала.

Біологи, які вийшли із цієї натурфілософської школи, як зазначає Г. Дриш, "тяжіли більше до віталістичної традиції щодо трактування життя. Погляди самого Ф. Шелінґа на виникнення і розвиток життя повні незрозумілості та постійного балансування між віталістичною і теологічно-механістичною теорією, при чому він помітніше схилявся до останньої" [3, с. 100].

Гносеологічний натуралізм поступово витіснив натурфілософські рефлексії на предмет життя, змінивши магістральні лінії дослідження у бік позитивних наук із притаманним їм оптимізмом некласичних пізнавальних моделей.

"Поняття "натуралізації стосовно предмету філософського дослідження" використовується у двох сенсах: по-перше, це претензія на вирішення філософських проблем за допомогою певної науки або сукупності наук; по-друге, можливість застосування наукових методів дослідження (включно з емпіричними) та наукових даних до філософських проблем, а також апеляція до наукових теорії як методу аргументації. Натуралізація філософських дисциплін вказує або на її перетворення на міждисциплінарний проект, або у більш жорсткому, сцієнтичному варіанті – редукцію до певної науки" [4, с. 97].

Схожі варіанти віднаходимо в історії дослідження життя, де визначення його сутності зводилося до біології, яка у своїй або редукціоністській і фізикалістичній, чи органістичній і холістичній інтерпретації опиралася на загальне переконання про існування зовнішнього світу як даного і на впевненість у тому, що наука є особливою неупередженою сферою інтелектуальної діяльності, яка дає достовірні знання про його реальну картину. Таке переконання гносеологічного оптимізму зазнало критики як з боку філософії конвенціоналізму (Т. Кун, П. Фоєрабенд, І. Лакатош), прагматизму (Р. Рорті, В. Джемс), науково-філософського дискурсу радикального конструктивізму (Е. фон Ґлазерсфельд, Х. фон Фьорстер, П. Вацлавік), так і з боку самої науки. Зокрема, квантова фізика підривала віру в можливість об'єктивного (незалежного від спостерігача) проникнення в суть досліджуваного явища і тим самим сприяла підточуванню її оптимістичного пафосу.

Перехід науки на постнекласичний рівень призвів до концептуалізації системи наукового знання, але поставив під сумнів як логічні, так і метафізичні характеристики світу. Актуалізувалася потреба у врахуванні онтологічних моделей, аксіологічних і праксіологічних цивілізаційних орієнтацій.

У постнекласичному науковому просторі по-іншому формулюється проблема обґрунтування теоретичних фундаментальних наукових передумов. Їх обґрунтування апріорі не може розглядатися як повне і остаточне, а визначається історично досягнутим рівнем знань і колективної практики. Замість уявлень про безумовну істинність наукових знань, їх автономність і незалежність від інших сфер людської діяльності, поступово утверджується розуміння соціокультурної зумовленості та суб'єктивності наукового знання.

У зв'язку з цим переосмислюється саме розуміння раціональності, походження і роль методологічних принципів. Відтепер вони розглядаються не як апріорні й абсолютні константи науки, а уточнюються і доповнюються мірою поглиблення пізнання, зміни стилю мислення в науці, зміни суспільних запитів щодо науки. Процес пізнання здійснюється на основі конкуренції і зміни різних теорій, які вибудовуються часто навіть на одному і тому ж матеріалі. Загальні тенденції до збагачення наукового арсеналу міждисциплінарних пошуків стають закономірним етапом розвитку сучасної науки, враховуючи наступні фактори:

1. Становлення парадигми нелінійного мислення (постнекласична раціональність) висуває на перший план нестійкість і неоднозначність ситуації вибору і його незворотність, довільні процеси формування нових структур з елементів довкілля й нелокальний характер дії параметрів порядку, що забезпечує цілісність новоутворень. Цей стиль мислення притаманний сучасним фізикам, біологам, з одного боку, і соціологам, філософам і культурологам, – з іншого. Він ґрунтується на загальній тенденції метасинтезу методологічних зусиль відповідно до бачення епохи і явищ у їхній постійній мінливості та взаємозв'язку. Наукова картина світу, як компонент світогляду людини, зачіпає й істотні питання розвитку культури, яка вже "не збирається з частин як із кубиків, а сама формує в процесі розвитку

свій елементний склад або свої частини з наявних елементів середовища (дисипативні структури всіх різновидів)" [5], і розглядається не тільки з позицій відкритості та множинності, але й межовості та потенційності.

2. Завдяки семіотичним розвідкам на ґрунті досліджень американської школи (Ч. Пірс, Ч. Моріс) можна припустити, що створюється можливість єдиного принципу опису живого, взятого як у біологічному, так і в соціально- культурному аспектах, через процеси семіозу як універсального явища когнітивної діяльності.

3. Не менш важливою є розробка механізмів функціонування психічного досвіду поза межами раціональності, описаного в термінах "підсвідомого", "до-/над-раціонального" (архетипи), "трансперсонального" такими мислителями як З. Фройд, К. Юнґ, Ж. Піаже, С. Гроф. Завдяки цим дослідникам відбувається р*озширення когнітивної мапи зі сфери матеріального у ментальні області. Якщо раніше наука* цілковито покладалася на відображення "об'єктивного", тобто зовнішнього людині матеріального світу, то відтепер вона все частіше звертається до актуального складу людської психіки – до внутрішнього "суб'єктивного" простору.

4. Невпинний розвиток техносфери сприяє постійному оновленню засобів та форм дослідження. Технологія є тією проміжною ланкою поміж людиною та наукою, яка протягом сторіч демонструє свою двовекторну адгезивну функцію, адже не лише технології породжують нові наукові дослідження, але існує і зворотній вплив, спрямований від наукових експериментів до нових технологічних ідей та інновацій. Очевидна універсальність використання комп'ютерних технологій відкриває перспективу пошуку нових термінів для концептуалізації, як креативних (творчих), так і більш широких, функціональних аспектів їх застосування (штучне життя, штучний інтелект).

Досліджуючи множинність пізнавальних моделей, що функціонували в історії розвитку людської цивілізації, можна відмітити, що на конкретному історичному етапі, зазвичай, діють різні пізнавальні моделі, проте деякі з них "утворюють ядро пізнавальних засобів епохи, тоді як інші складають периферію пізнання" [9, с. 23]. Так справді було, якщо розглядати середньовіччя, новий час і позитивну науку до кінця XX ст. Натомість сучасний етап перестав мати свою периферію, пізнавальні моделі існують у паралельних гносеологічних просторах, а ядро пізнавальних засобів, яке формувалося довкола позитивізму і раціоналізму, втратило свою "притягальну" силу, перетворившись у дисипативну структуру – метафору сучасної епохи, що блукає у просторі станів, ще не досягнувши атрактора.

Модель "наука, яка самоорганізується" П. Фоєрабенда і запропонована анархістська епістемологія повинні, на думку філософа, найбільш ефективно сприяти розвитку науки. Принцип проліферації теорій використовує той факт, що одна і та ж множина даних спостереження сумісна з дуже різними взаємонесумісними теоріями [15, с. 53]. Тому, як зауважує П. Фоєрабенд, не потрібно прагнути консенсусу між вченими стосовно тієї чи іншої наукової проблематики.

За таких обставин немає чіткого визначення "життя", яке б задовольняло дослідників навіть у межах публічного наукового істеблішменту в рамках однієї парадигми. Складається таке враження, що чим більше ми дізнаємося про життя у різних векторах пізнавальних моделей та дослідницьких програм, тим складніше дати йому визначення чи окреслити його атрибути. З цього приводу В. Налімов зазначає: "Сьогодні ми навіть не намагаємося дати точну відповідь на нього, понад те, ми сумніваємося, чи можлива така відповідь взагалі;

мабуть, в цьому якраз і виявляється наша наукова зрілість, не маючи змоги точно визначити "життя", ми все одно застосовуємо його у найрізноманітніших наукових контекстах"[12].

Теорії, які вказують на те, що властивості живого не виняткові й унікальні [17], як це здавалося раніше, і окремо виявляються серед "неживих" об'єктів, додають ще більшої невизначеності та дискусійності у розгляд питання: що таке життя? Є розбіжності стосовно того, чи є живими такі мікроскопічні біологічні об'єкти як віруси (нуклеїнові кислоти) або пріони (білки), A-Life на одному полюсі, чи такі макрооб'єкти, як вся біосфера (Гайя теорія Д. Лавлока), на іншому.

Проблематика, пов'язана із дослідженням життя, породила нові фундамен-тальні ідеї, зокрема щодо пізнання, яке розглядається як "безперервне створення світу через процес самого життя". Вводиться міждисциплінарне поняття автопоезу (auto – сам, poiesis – створення, виробництво) – самотворення, що позначає самовідтворення як один із напрямів теорії самоорганізації. Цей підхід до пізнання побудований на ідейному синтезі синергетики та міждисциплінарних досліджень у галузі нейро-біології та нейролінгвістики, кібернетики, штучного інтелекту, когнітивної психології та епістемології.

В рамках когнітивної науки (cognitive science) живі системи – це когнітивні системи, а життя як процес є процесом пізнання. Це твердження дійсне для усіх організмів: як для тих, що мають нервову систему, так і для тих, в яких її немає [10, с. 103]. Тобто немає чіткого розмежування між живими формами і штучними (A-Life) системами. Характерним для такого підходу є визнання **"**живими**"** всіх автономних мультиагентних систем, що самоорганізуються і здатні до автопоезу, самовідтворення і завершення хоча б одного термодинамічного циклу [16].

Останніми роками ідеї еволюційної епістемології і конструктивізму стають дедалі актуальнішими, про що свідчать численні дослідження цієї тематики (І. Меркулов, В. Садовський, С. Цоколов). Концепція автопоезу транслюється в середовище соціального пізнання і створює теоретичну базу науково-філософського дискурсу радикального конструктивізму.

Згідно з поглядами засновників теорії автопоезу У. Матурана і Ф. Варела, будь-який опис живої системи можливий тільки з точки зору живої системи, якою є сам спостерігач. У автопоетичній концепції спостерігач (людина) – це складна система, що розвивається, яка має здатність не лише до самотворення і відновлення, але й до самореферентності, працюючи з власними описами як з незалежними сутностями. "Людське пізнання як ефективна дія належить біологічній області, але завжди проживається в тій або іншій культурній традиції. Пояснення когнітивних явищ засноване на традиції науки і залишається в силі, доки задовольняє наукові критерії. Особливість цього пояснення корініться усередині самої наукової традиції, проте і в тому, що воно породжує фундаментальну концептуальну зміну: пізнання не торкається об'єктів, бо пізнання – це ефективна дія, і мірою того, як ми пізнаємо, ми витворюємо самих себе. Пізнання нашого пізнання – це не лінійне пояснення, що розпочинається з деякої абсолютної точки і розвивається до повного завершення мірою того, як усе стає поясненим" [11, с. 215].

Структура пізнавальних схем, в які включена людина, визначається відкритістю його когнітивного простору, а оскільки пізнання відбувається за допомогою знаків і знакових систем, то інформаційні знакові процеси розглядаються як базова система феноменів життя, яка вимагає нового розуміння у семіотиці. "Семіотика набуває визначення, яке не зводиться

до лінгвістичних проблем і претендує на статус загального вчення про дію знаків – семіоз, а також пропонує принципово новий підхід замість класичної епістемологічної парадигми з її центральною опозицією "суб'єктивне – об'єктивне" [7, с. 17].

Між біологією і семіотикою (вивченням смислів і значень динамічних кодів і взаємозв'язаних знакових процесів) виникають і розвиваються все більш глибинні взаємодії. Стає очевидним, що наявність семіозу є специфічною фундаментальною особливістю живих систем, починаючи з їх молекулярної організації. Такий підхід розкриває розуміння того, що існування живих істот є швидше повідомленням частини тексту у знаково-символічному освоєнні людиною реальності, аніж складними зв'язками механічних тіл. Так зароджується *біосеміотична парадигма* (К. Кул, Т. Себеок, Д. Хофмеєр), що визначає життя як органічну знаково-інтерпретативну систему, або *як форму* і як *текст* (через систему *знаків*, якими виражається ця форма) [18].

Тенденції щодо створення загальних теорій, метанаукових парадигм та синтетичних учень, як у академічних колах, так і в колах "довкола наукової творчості", приводять до створення щоразу більше розрізнених пізнавальних моделей стосовно дослідження життя, які часто навіть не мають спільних векторів гносеології чи онтології. "Наука ж, вимушена пристосовуватися до такої ситуації, опиняється у кризі нерозуміння того, що відбувається, й звертається до філософії. Філософія, як зазначає С. Дацюк, поки не може впоратися з такою ситуацією, тому що розрізнення систем знань знаходиться на реальнісному рівні, а розуміння різних реальностей доступно лише конструктивістському підходу, але ніяк не витлумачувальному" [2]. З'являється потреба у фундаментальній філософії, яку автор називає філософією конструктивізму. Вона вирішує не лише суто теоретичні проблеми пізнання-розуміння, мови-семіозу а й обґрунтовує можливість виходу за узвичаєні рамки світу у позасвітності. "Конструктивізм можливий для будь-якої галузі наук і виходить із принципово нового для неї уявлення: *якщо якась теорія конструктивно допустима, то вона може відноситися до актуально можливих феноменів, які встановлюються у конструктивно зміненому досвіді*" [2].

В будь-якому випадку, там, де закінчується попередня стратегія досліджень, починається інша сфера досліду, яка передбачає немисленнєві форми пізнання. Це питання добре проаналізовано в праці О. Бахтіярова, де автор показує, що мислення є всього лиш однією із функцій пізнання. "Той факт, що психічні середовища великих культур будуються навколо функції мислення, є виправданим, але не остаточним етапом розвитку цивілізації" [1].

Отже, в такій перспективі сам феномен життя підлягає конструюванню, а це радикально розширює концептуальну свободу в особливому конструктивістському тлумаченні в умовах нових концептуальних уявлень. Вихід теорії на метарівень закономірно супроводжується розвитком онтологічних уявлень, де ставиться під сумнів адекватність мислення для нових завдань, які постали перед людством.

Список використаної літератури

1. *Бахтияров О.* Постинформационные технологи. Введение в психонетику // <http://www.university.kiev.ua/biblio/books/11/>.
2. *Дацюк С.* "Горизонты конструктивизма" Інтернет Книга, 2010 // <http://lit.lib.ru/d/dacjuk_s_a/text_0040.shtml>.

3. *Дриш Г.* Витализм. Его история и система. М.: Издательство ЛКИ, 2007.
4. *Добронравова І., Білоус Т., Комар О.* Новітня західна філософія науки. Підручник. К.: Вид. ПАРАПАН, 2008.
5. *Добронравова І.* Нелінійне мислення // Філософська і соціологічна думка, 1991. №6. С. 47–60.
6. *Загнітко А.* Актуальні проблеми сучасної української лінгвістики: Навчальний посібник. Донецьк: ДонНУ, 2002. С. 32–48.
7. *Карась А.* Семіотична перспектива інтерпретації реальності як дійсності // Філософська думка, 2008. №5. С. 16–29.
8. *Лавджой А.* ВЕЛИКАЯ ЦЕПЬ БЫТИЯ ИСТОРИЯ ИДЕИ. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001 // < http://psylib.org.ua/books/lovejoy/index.htm>.
9. *Лисеев И.* Новые методологические ориентации в современной философии биологии Методология биологии: новые идеи (синергетика, семиотика, коэволюция). М.: Эдиториал УРСС, 2001.
10. *Матурана У.* Биология познания Язык и интеллект. Сб. М.: Издательская группа "Прогресс", 1996.
11. *Матурана У., Варела Ф.* Древо познания. М.: Прогресс-Традиция, 2001.
12. *Налимов В.* Теоретическая биология? Её всё ещё нет... // <http://www.biometrica.tomsk.ru/nalimov1.htm>.
13. Плотин. Эннеады. К.: "УЦИММ-ПРЕСС",1995–1996; К.: PSYLIB, 2003 // <http://www.psylib.org.ua/books/ploti01/txt38.htm>.
14. *Рассел Б.* Історія західної філософії. К.: Основи, 1995.
15. *Фейерабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986.
16. *Barrow J., Davies P. and Harper C. Jr.,* eds., Science and Ultimate Reality: Quantum Theory, Cosmology, and Complexity, Cambridge University Press, 2004.
17. *Emmeche C.* A-life, Organism and Body: the semiotics of emergent levels Published pp. 117–124 in: Mark Bedeau, Phil Husbands, Tim Hutton, Sanjev Kumar and Hideaki Suzuki (eds.): Workshop and Tutorial Proceedings. Ninth International Conference on the Simulation and Synthesis of Living Systems (Alife IX), Boston Massachusetts, September 12th, 2004.
18. *Kull K.* "Biosemiotics in the twentieth century: A view from biology", *Semiotica* 127(1/4): 385–414.

Стаття надійшла до редколегії 25.09.2012
Прийнята до друку 8.10.2012

CONCEPT LIFE: PERSPECTIVES OF CONSTRUCTIVIST PLURALISM

Volodymyr Bodnar

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: arhat.lukum@gmail.com

The article gives us consistent presentation of the concepts of life which are formed in different paradigmatic systems: from classical to postnonclassical science and constructivist philosophy. It clearly demonstrates the trajectory of change of rational thinking principles of understanding and thought. Moreover, it shows how the change in the research methodology causes new terminology tools for the fixation of new scientific results, and how achievements of the analysis in various conceptual environments create the specific tension field for the definition of life.

Key words: conceptual medium, postnonclassical science, life, constructivism, semios, autopoiesis, holism.

КОНЦЕПТ ЖИЗНИ: ПЕРСПЕКТИВА КОНСТРУКТИВИСТСКОГО ПЛЮРАЛИЗМА

Владимир Боднар

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: skrukvaskvazjambra@yahoo.com

Последовательно проанализированы концепты жизни, оформленные в разных парадигмальных системах: от классической науки до постнеклассического знания и конструктивистской философии. Прослежено траектории изменений понимания принципов рациональности и мышления. Раскрыто взаимосвязь методологии исследования с процессами фиксации новых научных результатов, в частности показано, как достижения в разных концептуальных средах создают поле напряжения для определения понятия жизнь.

Ключевые слова: концептуальная среда, концепт жизни, постнеклассическая наука, конструктивизм, семиозис, автопоэзис, холизм.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 171–181
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 171–181

К У Л Ь Т У Р О Л О Г І Я

УДК 130.2:17 (477)

МОРФОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ УКРАЇНСЬКОЇ МОДЕЛІ ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО РОЗВИТКУ

Тетяна Ярошенко

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: yaroshent@gmail.com

Розглянуто специфіку морфологічного підходу до питань культурної самобутності. Визначено поняття "модель", "тип", "характер", "ментальність". З'ясовано головні методологічні підходи та принципи культурного моделювання. Наголошено на значенні гуманізму в культурному розвитку народів світу. Окреслено та проаналізовано українську модель культури та історії. Визначено український тип культури як межовий, екзистенційно-бароковий, споріднений із змістовними характеристиками сучасності. Наголошено на знакових періодах в історії культури України – Київської Русі, козацької держави, національно-культурного відродження і сьогодення. Виділено відродження, бароко і романтизм як кодові характеристики української моделі культурного розвитку.

Ключові слова: культура, модель, тип, національний характер, ментальність, межовість.

Дослідження української моделі культури, її історії зорієнтовані на вивчення особливостей формування і розвитку українського суб'єкта як самостійної одиниці світової історії та культури; розкриття національної логіки української історіософії; формування системи історико-культурних ідентичностей українців. Це вивчення можливе у контексті загальніших питань культурології: культурного та національного розмаїття світової культури, регіональної та історичної культурної самобутності, унікальності (специфіки) історії кожної національної культури й особливостей міжкультурної взаємодії. Таке розуміння мети допомагає краще зрозуміти та визначити завдання, методологію, основні методи і принципи наукового дослідження української моделі культури, головних етапів її історичного становлення.

Для дослідження української моделі культури, її історії пропонуємо використати морфологічний, аксіологічний та антропологічний підходи. У своїй цілісності вони формують розуміння історії української культури як самобутньої (унікальної), живої та сучасної; історії духовного поступу людей, які на різних етапах сприяли збереженню і процвітанню України; історії життєздатних цінностей, вічно актуальних ідей і величезних здобутків українців на благо Батьківщини. Отже, детальніше роз'яснимо ці підходи та їхні можливості.

Морфологічний підхід дає змогу розкривати сферу особливого, унікального за допомогою понять "модель", "тип", "стиль", "характер", "генокод"; вивчати та досліджувати

© Ярошенко Т., 2012

українську культуру як самобутній і складний феномен. Під моделлю культури розуміють сферу смислових ототожнень або систему цінностей, що виріз-няються специфічними архітектонікою та характером прояву. Загальну схему моделі можна визначити як тип. Індивідуальний спосіб зовнішнього самовиразу культури, зумовлений своєрідністю її внутрішньої композиційної будови, манеру творення визначають як почерк, стиль культури. Споріднене зі стилем значення має поняття "характер", під яким розуміють сукупність уроджених і набутих ознак, властивостей, що дають можливість вирізняти одну модель (явище, тип) культури від інших. Сутнісні, незмінні риси культури становлять її генокод (онтологічне буття культури). Виокремлені теоретичні положення конкретизуються у додатковій низці понять: "ментальність", "національний характер", "народний світогляд", "душа чи дух народу".

Антропологічний підхід наголошує на важливій ролі людського, суб'єктного чинника в історії та культурі, дає змогу відповісти на питання, хто є творцем історії та культури.

У найширшому, загальному значенні антропологічно визначеним фундаментом історії є людський рід, або, інакше кажучи, історія – це "ми-буття", де "ми" не можливе без "я". Однак "я" – не стільки механічна частка "ми"; історія – передусім "множинний вимір персонального духу", що, власне, і становить субстанцію історії, її життєву основу. Носій історії – людський рід, спільнота постає тут онтологічно множинним виміром людини.

Процес антропологічно визначеного буття історії та культури "ми"-"я" має вагоме значення у процесі дослідження культури українського народу. По-перше, український народ (у культурологічному вимірі назвемо його українством) можна розглядати як окремий суб'єкт історії, певне відносно самостійне "я" з виокремленням його специфічних, відмінних рис. По-друге, це "я" завжди можна вивчати у вигляді "ми", коли під "ми" розуміємо спільне, притаманне багатьом, тобто акцентуємо на зв'язку між "я" і загальнішим цілим. Для ілюстрації такого положення наведемо конкретний приклад зв'язку українства з культурою європейських народів чи світовою спільнотою. У цьому аспекті український культурний розвиток може бути складовим елементом європейського, світового та іншого виміру часу. По-третє, саму українську культуру можна аналізувати як складне ціле, досліджувати із позиції внутрішньодискретної структури, через діалектичний взаємозв'язок внутрішньо множинного "я" і цілісного "ми", де те, що є визначальним і специфічним для "я", стає підставою для об'єднання, внутрішньої пов'язаності цілого. Такий підхід дає змогу оживити історію, олюднити її і вивчити як час становлення та розвитку конкретних людей, народу, нації, як історію конкретної спільноти.

Морфологічний підхід до світової культури наголошує, що культура людства може бути репрезентована як складне системне ціле, структурними компонентами якого постають культурні світи людей різних рас, народів, націй та ін. Кожна з цих культур є явищем конкретним (на відміну від багато в чому абстрактної природи світової культури), тобто має власну історію, свій простір укорінення, особливі умови зародження та розвитку; кожна з них може бути представлена і розглянута як особлива модель культурного розвитку людства.

Під час розкриття феномену культурної самобутності на велику увагу заслуговує феномен межовості, а з ним – і межових типів культур. Одразу ж розкриємо і пояснимо межу як філософсько-культурологічне поняття. Межа – це діалектична категорія, яку визначають як границю відокремлення, де завершується одна культурна форма (один історичний етап)

і розпочинається інша (інший); вона фіксує відмінність одного (феномену) від іншого і взаємообумовленість, зв'язок одного з іншим. У такому розумінні поняття межі завжди двозначне. З одного боку, вона розділяє (розмежовує), постає заслоном, завершенням, кінцем; а з іншого, – поєднує, слугує містком "між", що сполучує розділене, є місцем зустрічі кінця та початку. Філософсько-культурологічний підхід до проблеми межовості акцентує на явищах бівалентності й поліваленості культури, з якими ми достатньо часто стикаємось на межі культурних контекстів. Тут межа (межовість) – завжди кордон із чимось (кимось), а отже, належить одночасно обом явищам, культурам, семіосферам, які взаємопроникні. Для межових типів культур характерна наявність ознак бівалентності й поліваленості.

Зауважимо, що межовий тип культури може мати і перехідний, і органічний характери. Перехідний тип межової культури вирізняється дисгармонійністю, хворобливою напруженістю та внутрішньою конфліктністю; органічний – гармонійним поєднанням різного в одному. В питаннях теорії культурного розвитку проблему межовості фокусують на дослідженнях природи і механізмів творення культурної самобутності й найвиразніше простежують під час аналізу феноменів міжкультурної взаємодії – симбіозу, еклектики, синтезу, асиміляції. Здебільшого межовий, перехідний стан культури варто розцінювати як хворобу росту і пам'ятати, що як і будь-яка хвороба, цей стан потребує особливої уваги і прийняття необхідних засобів, спрямованих на оздоровлення.

Підсумовуючи, чіткіше виокремимо і визначимо наукові методи філософсько-культурологічних досліджень. Серед головних загальних методів є так звані методи культурного моделювання. До цієї групи ми зараховуємо:

- морфологічний – розглядає культуру як певний феномен, модель, окрему та складну сферу смислового буття;
- аксіологічний – досліджує культуру як сферу ціннісного наповнення життя;
- антропологічний – відповідає на питання: хто є творцем культури;
- типологічний (метод класифікації та узагальнення) – дає змогу піднятись над частковостями до загального родового рівня, відокремити головне від другорядного, здійснити масштабні дослідження, вивчити великі масиви інформації, систематизувати та класифікувати їх;
- характерологічний – має на меті наголосити і пояснити індивідуальну призму культурного буття (особливості самобуття);
- семантико-семіотичний – розкриває культуру з огляду скритих значень, знакового і символічного наповнення та вираження;
- герменевтичний – спрямований на формування кращого (адекватного) розуміння культури через вживання в історичне полотно культури (у традиції, звичаї, досвід та ін.), усвідомлення спорідненості з тим, що вивчаєш;
- регіонально-історичний – сприяє виробленню знань про територіальну укоріненість культури, просторову зумовленість її історії (чинники сусідства та характеру взаємозв'язків з іншими культурами);
- історичні методи ретроспективи і перспективи – мають на меті розглянути розвиток як єдиний процес становлення з повагою до здобутків минулого та його вивчення за допомогою документів, артефактів тощо; спадкоємність – наголос на збереженні індивідуальності, культурного генокоду, взаємодії традиційних та інноваційних моментів у розвитку культури;

- культурну комунікацію – вона стверджує необхідність діалогу як усередині самої культури (наприклад, спілкування старого та нового поколінь, їхньої взаємодоповненості й інтегрованості довкола спільних цінностей), так і міжкультурної взаємодії та зв'язку;
- компаративний – допомагає порівнювати в різних аспектах моделі, часові поля культури, вирізняти спільне й відмінне в їхніх типологічних ознаках, етапах їхнього становлення та розвитку (наприклад, античний і середньовічний тип культури; відродження – італійське, північноєвропейське, українське; бароко – європейське, італійське, українське, латиноамериканське).

Усі перелічені методи можна охопити поняттям "морфологічний аналіз культури". Такий підхід, на нашу думку, сприяє виробленню гуманістичного сприйняття та розуміння історії культури, толерантного ставлення до цінностей інших народів. Це засвідчує присутність і використання антропологічного, герменевтичного та комунікативного методів дослідження, а також дотримання морально-етичних засад у процесі вивчення будь-якої культури.

Морально-етичний принцип гуманізму стверджує й оберігає право кожного суб'єкта (людини, народу, нації та ін.) на власний індивідуальний шлях і одночасно з цим правом вимагає відповідальності за свій вибір, шанобливого ставлення до вибору іншого. При цьому головною умовою мають бути заборона на приниження чужої гідності, виявлення будь-якої форми насильства, агресії, участі у розпалюванні ворожнечі, зазіхання на чуже. Дотично до нашої теми принцип гуманізму означає дотримання та сприяння реалізації права на самостійний розвиток народу, власну національну призму бачення культури, індивідуальний характер буття і творення, особливу логіку національної історії з визнанням такого права за іншими народами, націями.

Тому питання культурної самобутності (особливого, одиничного, індивідуального у світовій культурі) доцільно вивчати і в морально-етичному ключі й у жодному випадку не розглядати відірвано від питань міжкультурної взаємодії, введення будь-якої культури у ширший, загальний дискурс, оскільки жодна людина, спільнота, культура кожного народу розвивається не ізольовано від інших, а посеред інших, перебуває у тісному чи віддаленому зв'язку з ними.

Дотримуючись попередніх теоретико-методологічних зауважень, феномен української культурної самобутності можна визначити та розглянути за такою схемою чинників (ідентичностей):

- просторовий або регіональний – територія, місце укорінення та зростання культури;
- антропологічний – пов'язаний із людьми, народами, які проживають на цій (у межах цієї) території;
- аксіологічний – цінності, смисли, що творяться у визначених просторових межах конкретними суб'єктами;
- часовий – історія, процес зародження, витоки, етапи формування та розвитку.

Такий підхід у сфері української культурології простежуємо у працях відомих українських учених, а саме: І. Нечуя-Левицького "Світогляд українського народу", М. Костомарова "Дві руські народності", М. Грушевського "Історія України-Руси", І. Огієнка "Історія української культури", Д. Чижевського "Нариси з історії філософії на Україні" та "Культурно-

історичні епохи", О. Кульчицького "Основи філософії і філософічних наук", І. Мірчука "Історія української культури", В. Яніва "Нариси до історії української етнопсихології", Є. Маланюка "Нариси з історії нашої культури". Найзагальнішою і зрілою версією подібного морфологічного підходу стала фундаментальна праця "Енциклопедія українознавства" (1949), перевидання якої в Україні (1995) стало можливим лише після проголошення державної незалежності. Для нас особливо цікавим є розділ IX. Культура (1. Загальна характеристика. Складники культури. 2. Риси характерології українського народу. 3. Історія української філософії) авторів Д. Чижевського, І. Мірчука, О. Пріцака [4, с. 694–724]. Вагомим сучасним доробком з історії України є праця Н. Яковенко "Нарис середньовічної та ранньомодерної України" [11] .

Особливості впливу географічного чинника на формування історико-культурної самобутності українців досліджували відомі науковці Д. Чижевський, О. Кульчицький, О. Рибчин та ін. Українські культурологи велику увагу приділяли ролі степу в творенні українського типу людини та культури, наголошуючи, що саме ця територія якнайбільше спричинилася до усталення ментальних рис типового українця, який утілився у феномені козацтва [5; 10; 12].

Україну в значенні географічного, геополітичного, історико-культурного простору дослідники інколи визначають як територію "межовости-перехідности-транзитности", "биту дорогу між Європою та Азією чи Євразією", територію "на краю" Сходу Європи й Заходу Азії та на шляху "із варяг у греки", "із скандинавсько-балтійської Півночі до чорноморсько-середземноморського Півдня" [5, с. 152–154; 12, с. 204–209]. Скажімо, вивчаючи геополітичне становище України, О. Кульчицький особливо зауважує феномен межовості української історії, людини і культури. На його думку, місце розташування України на перехресті історичних шляхів, між Сходом і Заходом, постійна напруга і відчуття небезпеки зумовили і появу драматичних сторінок в історії української культури, породили й особливий тип української людини, яку філософія XX ст. влучно назвала "межовою" [5, с. 152–157]. Цього твердження дотримувався, а надалі й розвивав В. Янів. Учений розрізняв чотири головні проекції української межовості: географічну, геополітичну, духовну і філософську. Він зазначав, що саме межовість українця "формує центральну проблему української духовності" [12, с. 205].

Незважаючи на межовий характер українського геокультурного та геополітичного простору, науковці наголошують на його європейській визначеності.

У геополітичному визначенні сучасної України на особливу увагу заслуговує схема розташування і характер взаємодії "Україна–Росія–Польща". Своєрідність історії та характер взаємодії між цими основними суб'єктами політичної історії сформували й особливий тип української цивілізації; інколи його класифікують як "межовий", невизначений або "розколотий". З одного боку, така цивілізація має спільний спадок з Європою (зокрема, внаслідок свого формування в контексті Польської держави), а з іншого, – вона зупинена у розвитку через вплив антиєвропейських ідеологій Росії (від слов'янофільства до євразизму).

Питання суб'єкта української культурної самобутності – одне з найбільш вагомих і складних в українській культурології. У науковій літературі найобґрунтованішою та переконливою видається версія авторів Енциклопедії українознавства, в якій використано дослідження М. Костомарова, М. Грушевського, О. Пріцака, Д. Чижевського, І. Мірчука. До головних автохтонів України вони зараховують шість груп народів.

1. Доіндоєвропейці – осіле хліборобське населення, творці трипільської культури (V–III тисячоліття до н. е.); назва походить від села Трипілля біля Києва.
2. Індоєвропейці – войовничі кочові племена, творці культур Шумеру та Вавилону.
3. Іранці – скіфи (VII ст. до н. е.), сармати (IV ст. до н. е. – II ст. н. е.), аляни.
4. Праслов'яни (венеди) (1 тисяч. до н. е. – 1 тисяч. н. е.); поєднання іранського елементу алян із праслов'янськими венедами призвело до утворення у VI ст. групи антів, яких дехто з дослідників вважає праукраїнцями; в історії України загальновідомий період культури антів.
5. Балканці – серби (IV–IX ст.).
6. Протоалтайці: протомонголи (авари); проточуваші (гуни, болгари, хозари, печеніги); кипчаки (половці, нагайці, караїми, степові кримські татари); огузи (торки), турки-османи, гагаузи); цю групу народів інколи об'єднують поняттям "тюрки".

Відповідно до головної групи автохтонів в історії української культури автори згаданого гасла в енциклопедії розрізняють десять головних складників: 1) до-індоєвропейський; 2) індоєвропейський; 3) праслов'янський; 4) україно-балканський; 5) іранський; 6) алтайський; 7) античний; 8) германський; 9) візантійський; 10) західноєвропейський [4, с. 694–705].

Автори цього підходу зазначають, що злиття перших шести складників дає основу української культури, а чотири останні фіксують епохи культурного розвитку. Окремо наголосимо: саме М. Грушевський вважав антів за безпосередніх предків українців. На його думку, анти були епілогом нашої протоісторії, а історію ж нам дало християнство. Як зазначає вчений у праці "На порозі Нової України", порівняно до великоруського народу, український є народом західної культури (в українців чітко можна простежити тісні зв'язки з германською, кельтською культурою, вплив скандинавського елементу) і одним із найсильнішими східними впливами [2, с. 19–25].

На сьогодні Україна – складне поліетнічне та багатонаціональне ціле. Це означає, що на території України з давніх часів проживає велика кількість різних народів, народностей, взаємодія й історичне переплетення яких призвело до утворення української спільноти. Більшість населення сучасної території України вважає себе українцями за національністю. Крім українців, тут живе ще понад 110 національностей та народностей. Багато українців проживають за кордоном на заробітках і в діаспорі. Друге місце за чисельністю в етнонаціональному складі України посідають росіяни, а за ними – білоруси, поляки, євреї, молдовани, угорці, болгари, румуни, греки, кримські татари, гагаузи та ін.

Питання українського народного характеру, світогляду українців та особливостей українського типу культури й історії розглянуто і в працях Д. Чижевського "Нариси з історії філософії на Україні" та "Культурно-історичні епохи". У "Нарисі з історії філософії на Україні" вчений виокремлює риси психічної вдачі українця та проектує їх у площину духовності, культури та історії. До типологічних рис української психіки він зараховує:

- емоційність, що найповніше виявляється в естетизмі та філософії серця;
- індивідуалізм, найкращим прикладом якого є плюралістична етика Сковороди;
- інтровертизм (самозаглиблення духу, духовне усамітнення, акцент на внутрішній досконалості);
- неспокій, рухливість (стремління до переходу в щоразу нові форми, здатність до прийняття нового, тенденції до психічної еволюції, але і максимально негативні

сторінки української історії – тенденція до взаємної боротьби, до руйнування власних і чужих життєвих форм) [10, с. 18–23].

Останні – неспокій і рухливість – Д. Чижевський називає гіпотетичними. Згідно з його дослідженнями, особливості української психіки найкраще постають у творчості Г. Сковороди, М. Гоголя, П. Куліша, П. Юркевича.

Емоційно-чуттєвий характер духовності, що виявив себе в кордоцентризмі, культі серця, визначив і специфіку духовного пізнання. Це не стільки шлях науки, розуму, логіки та теорії, скільки процес досвідного знання, внутрішнього, пережитого. Звідси і провідні сфери в українській культурі – релігія, мораль, мистецтво (не стільки наукові, скільки духовні практики, спрямовані на вдосконалення самої людини, а не на зміну світу довкола себе).

У своїх дослідженнях І. Мірчук акцентує на споконвічному, тісному зв'язку українців із природою, що породило і хліборобський тип культури, сформувало образ України як країни-житниці. Звідси і культ матінки-землі, як тої, що дає життя; український пантеїзм, утілений у народній міфології, язичництві. Однак учений наголошує й на індивідуалізмі та християнському спрямуванні української культури, підтверджуючи європейськість українців [6].

Зауважимо, що більшість українських науковців, серед яких особливо вирізняються М. Грушевський, І. Мірчук, Д. Чижевський, В. Янів, І. Бичко, визначають українську модель культури як різновид європейської, а її тип – як межовий, екзистенційно-бароковий, внутрішньо суперечливий і психологічно напружений, в якому своєрідно переплелись риси західної та східної духовності.

Класиками української історіографії вважають В. Антоновича, М. Грушевського, М. Костомарова, Д. Яворницького, Д. Дорошенка, М. Семчишина, І. Крип'якевича, О. Субтельного та ін. До них можна долучити і сучасних істориків, знаних не лише на теренах України а й за кордоном, – Н. Яковенко та Я. Грицака. Безсумнівно, українська історіографія не обмежується лише переліченими іменами. Ми назвали лише найвидатніших із великої когорти вчених, дослідження яких перевірені часом. Одразу зауважимо, що найповніше дискусія стосовно питання специфіки української історії та особливостей її сучасного розуміння подана в праці Н. Яковенко "Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України".

У науковій літературі простежуємо різні підходи до питання історичної типології, часової схеми історії української культури. Відмінність цих підходів пояснюють різними принципами, критеріями класифікації, які беруть за основу. Історію можна розглядати з огляду державотворчих чинників. А це означає, що її схема буде ґрунтуватись і фокусуватись довкола центральної ідеї народження та становлення українців як окремої держави, політичного суб'єкта світової історії. Найвиразніше державницький підхід до української історії спостерігаємо в "Історії України" Н. Полянської-Василенко, написаній 1964 р. (перше видання: Мюнхен, 1972–1976 рр.). Підтвердженням є сама назва розділів "Українська держава XVIII ст."; "Політичний лад України-Гетьманщини", "Україна під Польщею", "Україна під чужою окупацією" та ін. [7].

За основу української схеми історії науковці пропонують брати ідею національного відродження України. Така логіка української історії вирізняє концептуальні погляди відомого професора Йоркського університету в Торонто (Канада) О. Субтельного і простежується у праці "Україна: історія". Тут відомий західний науковець, українець за походженням, виокремлює такі етапи українського розвитку:

1. Найдавніші часи.
2. Київська Русь.
3. Польсько-Литовська доба.
4. Козацька ера.
5. Під імперською владою.
6. Україна у ХХ ст. [8].

Якщо ж хочуть наголосити на органічному зв'язку України та Європи, то беруть за основу європейську модель історії. За історичною ідентифікацією, Європа – це загальні етапи зародження та спільна лінія культурного розвитку європейських народів. Відтак традиційно вирізняють Античність як передетап європейської історії культури (XI–IX ст. до н.е. – III–V ст. н.е.); Середньовіччя (III–V–XV ст.); Ренесанс-Відродження (XIV–XVI ст.); Новий час (XVII–XIX ст.) із такими ідейними проектами як реформація (XVI), контрреформація (XVI), просвітництво, бароко, класицизм, романтизм (бароко і романтизм останнім часом розглядають окремими культурно-історичними епохами); Новітній етап – модерн, криза, постмодерн (ХХ – поч. XXI ст.). Цю схему можна назвати європоцентристською моделлю культурного розвитку. Європейський підхід до українського матеріалу одним із перших в українській історіографії застосував І. Лисяк-Рудницький.

У культурологічному розумінні європейську природу української історії та культури обстоювали і розвивали І. Мірчук у праці "Історія української культури" [6] та Д. Чижевський у творі "Культурно-історичні епохи" [9]. Наприклад, Д. Чижевський із цього приводу зауважував: "Сенс застосування загальноєвропейської схеми культурного розвитку до українського минулого лежить в тім, що цим самим український культурний розвиток мусимо визнати складовим елементом загальноєвропейського, українську культуру – елементом европейської цілості; коли український культурний розвиток проходив ті самі стадії, що й европейський взагалі, то не тому, що на Україну приходили ззовні "впливи", на Україні чинять "чинники", "фактори" чужого походження, а тому Україна, як частина европейської культурної цілості, переживає ті самі внутрішні процеси, що й цілість, до якої вона належить" [9, с. 9]. В історії Європи, а отже й України, він виокремлює періоди середньовіччя, ренесансу, бароко, класицизму, романтизму, реалізму, неоромантизму, неокласицизму.

Д. Чижевський розробив теорію культурних хвиль історії. Історію Європи вчений схематично зобразив у вигляді єдиної хвилястої лінії. Єдина лінія європейської історії, підпорядкована принципу дуалізму, подвійності, виявляє себе у домінуванні раціональних чинників культури на Заході Європи й ірраціональних – на її Сході. Хвилі засвідчують різні природні ритми, закономірності культур і постають як культурно-історичні епохи, періоди духовного піднесення чи спаду європейських народів. На думку автора, в українській моделі історії культури, незважаючи на її загальноєвропейську природу, ірраціональні чинники визначають особливу логіку культурного збагачення українців. Це пояснює і часи найбільшого культурного злету, серед яких особливо вирізняються доба бароко, романтизму, неоромантизму [9]. Можна домислити за Д. Чижевським, що доба постмодерну з її характером і типологічними ознаками кризи може також стати періодом великих можливостей і культурного зростання для українців.

Сучасний підхід до історії України, спроба її новітнього переосмислення, реконструкції спостерігаємо в праці Н. Яковенко "Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України". Дослідниця намагається відійти від певної заідеологізо-ваності, політизації істо-

ричного тла України і розглянути український розвиток із позицій гуманізму. Вона визначає свій підхід як "спробу звести історію з високого п'ядесталу науки про суспільство до живої людини цього суспільства" [11, с.14]. Тому спеціальну увагу в своєму нарисі вона приділяє людині – її правам і обов'язкам, способам групування в колективи, звичній поведінці та ймовірним причинам зміни її стереотипів у моменти руйнування старих цінностей, уявленням про справедливу владу й особистий обов'язок, морально дозволене і табуйоване, ставлення до "своїх" і "чужих" тощо. Такий підхід авторки, з її розумінням мотивації та специфіки історичної логіки культури, виявляє нашу з нею спорідненість, зокрема, в частині теоретико-методологічних засад до історії культури (див. принцип гуманізму).

Схожі думки прозвучали на одній із наукових конференцій (Італія, листопад 2004 р.) із проблеми взаємовідносин України та Європи і були озвучені одним із найстаріших європейських славістів Хансом Роте (Боннський університет) [3]. Відомий учений у доповіді наголосив, що Україна врешті-решт має визначити свій шлях в історії сама і не лише через зовнішню політику, а насамперед через культурне самоусвідомлення, чесне бачення історії без жалю до себе.

Отже, підсумовуючи матеріал, доходимо таких висновків. Українська культура – скарбниця творчих і ціннісних надбань українців у сферах релігії, науки, філософії, моралі, права, мистецтва. Ці надбання фіксують належну якість і необхідні умови творення життя в Україні, рівень повноти та ступінь осмисленості самостійного буття українців.

Як явище історичне, українська культура фіксує особливий шлях творчих пошуків і здобутків українців на різних етапах становлення. Такі здобутки утримують віковий досвід попередніх поколінь, трансформованих у сьогодення бажаннями та діями всіх українців єднатись заради спільного блага України і процвітання нашої домівки, нашої Батьківщини.

В історії культурного становлення України найбільший вплив мала Європа. Тому українська культура становить невід'ємний елемент європейського культурного простору, історії та культури. Це означає, що в її розвитку можна простежити всі етапи європоцентристської схеми історії, які на українському ґрунті набували особливої форми.

Зауважуючи особливості народної вдачі, характеру українців, в історико-культурному поступі України дослідники найчастіше вирізняють періоди бароко, романтизму, постмодерну. Власне, на ці етапи припадають найвищі досягнення українців у сфері духу. В національно-культурному становленні особливо зацікавлють періоди Київської Русі, козацької держави, національно-культурного відродження і сьогодення. У такі історичні етапи можна простежити формування українського суб'єкта як соціокультурної спільноти, його утвердження як самобутньої й автономної одиниці світової історії культури.

Феномен української культури сформувався на перехресті різних духовних світів Сходу і Заходу, Півдня і Півночі та визначився як межовий за характером, екзистенційно-бароковий за типом. Межовий характер акцентує на великій ролі кризових явищ у культурі й історії та необхідності їхнього подолання, вироблення імунітету перед викликами долі. Тому знаковими періодами в історії України стали Відродження, Бароко і Романтизм – епохи, де найбільше виявився дух боротьби за оздоровлення культури та історії.

Думаємо, що плідним підходом у розгляді проблеми культурної самобутності України та її історії є визначення її як межового типу, моделі, яка перебуває в ситуації "між". Звідси і шлях розв'язання проблем українського буття культури – через ґрунтовне розроблення "філософії межі" в процесі набуття мудрості та знань, що вона дає. Такий підхід дає

усвідомлення, що Україна має стати місцем народження нового. Для цього вона повинна адекватно зрозуміти причини власних проблем та негараздів, позбутись внутрішньої невизначеності, конфліктності, напруженості й виробити у собі здатність слухати, сприймати та конструктивно об'єднувати різні погляди з питань благоустрою і процвітання українців заради кращого майбутнього України.

Використовуючи символічні значення межі, наголосимо: така Нова Україна має бути прірвою для різних виявів зла, агресії (відкритих і прихованих форм насильства), ненависті, лукавства та мостом для Добра – територією Блага, місця вкоріненості Правди, Свободи, Любові та Справедливості. Лише така нова цілісність, культурний простір можуть стати привабливими для інших.

Список використаної літератури

1. *Бичко А., Бичко І., Табачковський В.* Історія філософії: підручник. К.: Либідь, 2001.
2. *Грушевський М.* На порозі Нової України: Гадки і мрії. К.: Наукова думка, 1991.
3. *Дроздовський Д.* Україна – Європа: географія спільних координат // Дзеркало тижня. № 25 (654). 30 червня 2007. С. 20.
4. Енциклопедія українознавства. Загальна частина: у 2 т. К.: Національна Академія наук України, Інститут Української археографії, 1995. Т.2.
5. *Кульчицький О.* Основи філософії і філософічних наук. Мюнхен-Львів: Український Вільний Університет. Серія: Підручники, 1995. Ч. 16. С. 147–162.
6. *Мірчук І.* Історія української культури. Мюнхен-Львів: Український Вільний Університет. Серія: Підручники, 1994. Ч. 15. С. 243–375.
7. *Полонська-Василенко Н.* Історія України: у 2 т. К.: Либідь, 1992. Т. 1. До середини XVII століття; Т. 2. Від середини XVII століття до 1923 року.
8. *Субтельний О.* Україна: історія К.: Либідь, 1991.
9. *Чижевський Д.* Культурно-історичні епохи. Авгсбург: Українська Вільна Академія Наук. Серія: Література, 1948. Ч.1.
10. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. К.: Вид-во "Орій" при УКСП "Кобза", 1992.
11. *Яковенко Н.* Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. К.: Критика, 2005.
12. *Янів В.* Нариси до історії української етнопсихології. Мюнхен: Український Вільний Університет. Серія: Підручники, 2005. Ч. 13.

Стаття надійшла до редколегії 21.06.2012
Прийнята до друку 26.06.2012

MORPHOLOGICAL ANALYSIS OF UKRAINIAN MODEL OF HISTORICAL AND CULTURAL DEVELOPMENT

Tatyana Yaroshenko

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: yaroshent@gmail.com

The specific of morphological approach to the issues of cultural originality and cultural development is examined in the article; definitions of terms "model", "type", character", "mentality" are given as well; the main methodological concepts and principles of cultural modeling are fixed; the accent upon the humanism's role in the cultural development of mankind is made especially; Ukrainian model of culture and history is described and analyzed as well; Ukrainian type of culture is defined as boundary, existential-baroque in its sense, lies close to the essential features of contemporaneity. The emphasis on the main periods in the history of Ukrainian culture – Kievan Rus, Cossak state, national-cultural revival, and the present day – is made; Renaissanse, baroque, and romanticism as code characteristics of Ukrainian model of cultural development are selected.

Key words: culture, model, type, national character, mentality, borderland.

МОРФОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ УКРАИНСКОЙ МОДЕЛИ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ

Татьяна Ярошенко

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: yaroshent@gmail.com

Раскрыта специфика морфологического подхода к вопросам культурной самобытности; определены понятия "модель", "тип", "характер", "ментальность"; определены главные методологические подходы и принципы культурного моделирования; акцентировано внимание на значении гуманизма в культурном развитии народов мира; очерчена и проанализирована украинская модель культуры и истории; украинский тип культуры определен как пограничный, экзистенционно-барочный, родственный содержательным характеристикам современности. Акцентировано на знаковых периодах в истории культуры Украины – Киевской Руси, казацкого государства, национально-культурного возрождения и современности; выделены возрождение, барокко и романтизм как кодовые характеристики украинской модели культурного развития.

Ключевые слова: культура, модель, тип, национальный характер, ментальность, пограничье.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 182– 189
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 182–189

УДК 130.2:7.037(477)

ЕТНОКУЛЬТУРНИЙ ВИМІР УКРАЇНСЬКОГО АВАНГАРДИЗМУ

Ольга Ліщинська

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru

Розглянуто авангардизм як провідну тенденцію української культури ХХ ст. З'ясовано сутність авангардизму як феномену тотального оновлення культури, для якого характерні експеримент, плюралізм, епатаж, протест. Виокремлено його українські національні особливості (спорідненість із етнотрадиціями, неоміфологізм, неофольклоризм) та досліджено типові вияви (образотворчий кубофутуризм, літературний кверофутуризм, театральний конструктивізм). Окреслено ідеї сучасного українського авангардизму: експресивність, ірраціоналізм, вітальна сила в симбіозі з постмодерністською інтерпретацією архаїчних етнічних та барокових мотивів нашої культури.

Ключові слова: авангардизм, новаторство, етнотрадиція, неоміфологізм, кубофутуризм, "необароковість".

Українська культура ХХ ст. засвідчила належність до світового культурного простору, а одночасно зберегла національно-культурну самобутність. Новаторські модерністські пошуки виникали на засадничій міцній національно-самобутній духовній основі, яку доповнювали ідеї синтезу елітарної та народної гілок української культури.

Соціокультурне підґрунтя модернізму як нереалістичної мистецької тенденції європейської культури першої половини ХХ ст. – індустріальний прогрес, стрімкий розвиток нових технологій, урбанізація – визначальні риси новочасної (модерної) культурної епохи. Модернізм співіснує з авангардистською складовою культурного поступу. Досить складним і неоднозначним донині є питання про співвідношення модернізму й авангардизму. Вважаємо слушним тлумачити модернізм як дещо ширший культурний феномен. Обидва явища тісно пов'язані з неприйняттям реалістичної естетики, споріднені в концептуальних засадах і практично представлені тими самими школами: експресіонізм, фовізм, кубізм, футуризм, конструктивізм, абстракціонізм та ін. Водночас авангардизм має свої особливості, він прикметно насичений новаторським, протестним, епатажним, деструктивним пафосом.

Авангардизм постає як тенденція тотального оновлення культури. Як компонент культури, орієнтований на новаторство і різко не приймає традиції. За визначенням одного з теоретиків Р. Поджолі, цьому напряму притаманні такі риси: активізм (дієвість, динамізм), антагонізм, нігілізм. М. Порембський виокремлює в авангардизмі войовничість, безкомпромісність, елітаризм, дистанцію щодо сучасності, розрив із традиціями, поліцентризм, дух бунту, утопізм [Цит. за 8, с. 25]. У ХХ ст. авангардизм набув глобального значення і

© Ліщинська О., 2012

став могутнім феноменом художньої культури. Його ознаки – експериментальність, руйнівний потенціал стосовно традиційного мистецтва, протест проти всього ретроградного, консервативного, епатажно-скандальність, відмова від міметичності, тенденція до синтезу мистецтв. Художня творчість набуває ознак експерименту, митці акцентують на міфотворчості, знаковій мові, самовираженні [1, с. 23–24].

Розвиток авангардизму – складний багатовекторний процес, перебуває поза дією стилістичних нормативів, його різновиди не надаються до чітко окресленої кваліфікації. Провідна ідея, яка пронизує феномен авангардизму, – значна концентрація ідей, принципи плюралізму, альтернативності в мистецтві. Ідея плюралізму реалізується через наявність різних типів сприйняття дійсності, творчих програм, засобів мистецького вияву. Серед специфічних принципів авангардизму – інфантилізм, спрощення, повернення до первісної першооснови.

Окреслені загальнокультурні та мистецькі риси стосуються й України. Украй несприятливі історичні, політичні, соціально-економічні обставини не завадили нашій країні продемонструвати належність до європейського культурного процесу і виплекати духовні феномени світової значущості. Навпаки, вагомою причиною активізації та розгортання авангардизму в Україні була співзвучність його ідейних засад із динамікою революційних подій першої третини ХХ ст.

Українське мистецтво того часу долучалося до новаторського художнього процесу, відмовлялося від класичних академічних засад. Характерними ознаками українського модернізму й авангардизму вважають спорідненість із етнокультурною традицією, неоміфологізм і неофольклоризм (культ старовини, етнічних джерел культури, архетипність творчого мислення); співзвучність із європейським мистецтвом; динамічний діалог між професійною та народною культурою. Мистецтво вдається до міфу, глибоких ментальних коренів, фольклору, народного мистецтва і черпає тут натхнення, знаходить тематику і форми. Водночас українське мистецтво співзвучне зі світовим культурним процесом, переконаний Р. Яців. О. Сморжевська особливістю українського авангардизму називає занурення в національні мистецькі традиції та замилування українською природою. Іноземні дослідники, які вивчали культурний процес в Україні початку ХХ ст., солідарні з українськими і також фіксували наявність у ньому фольклорних традицій та ідею злиття з сільською культурою (наприклад, французький мистецтвознавець Ж. Маркаде вважає українську народну культуру однією з найбагатших у світі [Цит. за 3, с. 357]). В основі українського авангардизму – образні й формотворчі чинники народного мистецтва, сільської культури, доводить французький теоретик авангардизму Д. Міло, досліджуючи творчість О. Архипенка, А. Петрицького, К. Малевича, О. Богомазова, О. Екстер, М. Бойчука, В. Єрмилова [Цит. за 3, с. 358]. Отже, українському мистецтву притаманне поєднання загальноєвропейського й етнічного елементів, які витворюють своєрідний і самобутній симбіоз.

Обидві тенденції – збереження національно-культурної ідентичності та універсалізм загальноєвропейського процесу – найпомітніше і найповніше виявилися в українському образотворчому мистецтві. Відповідно до панівних мистецьких тенденцій, на думку Р. Яціва, постали стильові образотворчі пріоритети, орієнтовані на європейський модернізм, – сецесія, символізм, ар-деко, експресіонізм, кубізм, футуризм, сюрреалізм. Національні – український архітектурний модерн (український стиль), український неоренесанс та необароко, неовізантизм, неопримітивізм, постімпресіонізм [10, с. 58]. Художники-новатори

здобували добру європейську освіту, навчалися в Польщі, Німеччині, Франції, Австрії, Італії. Високі мистецькі традиції вносили й адаптовували до національного середовища.

Історія становлення українського модернізму й авангардизму сягає початку минулого століття. Новаторський мистецький пошук набуває самобутності й виявляється у таких течіях: неоромантизм, символізм, футуризм, імпресіонізм, постімпресіонізм, експресіонізм, кубізм, неокласицизм, конструктивізм та ін. В окремих аспектах український авангардизм визначив подальший поступ європейської культури: чимало цікавих і резонансних феноменів з'явилися в нашій країні вперше. У 1908 р. виникла футуристично-кубістична група "Гілея". 1909–1911 рр. В. Іздебський та В. Кандинський організували відомі одеські мистецькі "Салони". Тут збиралися брати Бурлюки, І. Білібін, Г. Нарбут, О. Екстер та ін. У 1916 р. О. Богомазов та О. Екстер ініціювали в Києві створення модерністської групи "Кільце".

У своїх маніфестах гілейці апелювали до трьох визначальних понять нового мистецтва – "дисгармонії, дисиметрії, дисконструкції", що їх окреслив Д. Бурлюк [8, с. 43]. У руслі характерних тенденцій авангардизму учасники групи намагалися епатувати публіку змістом та назвами збірок ("Дохлий місяць: Збірка єдиних футуристів світу!! Поетів "Гілея" (1912 р.), "Молоко кобилиць. Збірка" (1914 р.)). А також своїм зовнішнім виглядом, манерою поведінки: одягалися в незвичне вбрання, розмальовували обличчя, адже для Бурлюка мистецтво – розмальований простір. Епатаж, експерименти, бунтарські настрої, як і змішування різних жанрів та видів мистецтва, властиві діяльності митців, відповідали загальній налаштованості авангардизму на свободу, звільнення від канонів.

Д. Бурлюк своєю творчістю напрочуд повно репрезентує притаманну українському авангардизму ідею поєднання етнокультурного і світового потенціалу. Навіть на еміграції, де він прожив 45 років, митець не поривав з Україною. У спогадах писав, що добре було б частину власних картин перевезти в Україну, його любу батьківщину [2, с. 237]. Один із американських мистецтвознавців К. Брінтон називав Д. Бурлюка "впертим козаком з величезним серцем", який жив, як гоголівський Тарас Бульба. У мистецтві виявляв новаторство, динамізм, бунт. Багато його творів пронизані національним духом: "Святослав", "Козак Мамай", портрет Т. Шевченка. У мистецтві поєднував футуризм та примітивізм зі знанням і шануванням українського фольклору. Українські джерела творчості Бурлюка – багатий колорит і фольклорна тематика (насамперед образ козака Мамая).

Прикметну тенденцію українського авангардизму щодо наповнення творчого процесу міфологізмом, етнотрадиціями, екофілійним мотивом демонструє осередок сестер Синявських у с. Красна Поляна під Харковом. Тут збиралися Б. Косарєв, В. Єрмилов, Б. Гордєєв, В. Хлебніков [9]. Авангардний примітивізм як мистецький напрям творчості М. Синявської містить фольклоризм. На думку дослідників, її акварельна техніка нагадує розписи по фарфору, українську вибійку, вишивку [3, с. 412]. Художниця наповнює авангардизм етнокультурними елементами і язичницькою ідилією.

Цілком оригінальний авангардистський напрям, що виник в Україні в першій третині століття, – кубофутуризм. Його творці – О. Екстер, О. Богомазов та О. Архипенко. До кубістичної моноколірності українські митці внесли багату й виразну етнічну колористику, динамізм, життєву енергію. На відміну від західноєвропейського футуризму, позначеного агресивним урбанізмом, мілітаризмом, культом індустрії і техніки, а також тотальним нігілізмом щодо попередніх культурних здобутків, український кубофутуризм – гуманістичний,

оптимістичний, етнічно насичений. О. Екстер була провідним організатором авангардного мистецтва в Україні. Її ідеї мали значну силу впливу, а майстерню називали "академією авангардизму". Основа новаторства художниці – етнічна творчість, канони українського народного малярства. Аналогічними є й засадничі засади мистецтва Богомазова та Архипенка. Вони представляють національний варіант новаторської течії: на відміну від західноєвропейської абсолютизації урбаністичного світу міста, натхнення і творчі ідеї українці черпали в архаїчному етнокультурному бутті, народній архетипності, язичницькій міфології.

Молоде покоління літераторів першої третини століття також продемонструвало широкий спектр стильових зацікавлень авангардистського та модерністського спрямування. Зокрема неоромантизм був властивий творчості О. Влизька, Леся Курбаса, Майка Йогансена, Ю. Яновського; імпресіонізм – Г. Михайличенка, Миколи Хвильового; експресіонізм – Юрія Клена, Миколи Хвильового, М. Куліша, М. Бажана, О. Турянського; екзистенціалізм – В. Підмогильного, Івана Багряного, Т. Осьмачки; символізм – П. Тичини, Я. Савченка, Олекси Слісаренка, Д. Загула, В. Ярошенка, К. Поліщука, раннього Курбаса.

Репрезентативним авангардистським виявом початку ХХ ст. є літературний футуризм – напрям, у якому найпомітніші ознаки новаторства: орієнтований на оновлення, "очищення шляху", деструктивність щодо класичних художніх зразків, епатажність, спрямованість у майбутнє, урбанізм. Чільними представниками футуризму були Михайль Семенко та Гео Шкурупій. Новітній урбаністичний пафос звучить у поезії Семенка, де "гамір залізних експериментів" "безумить грюками", "брязкотах руйнуї верескливість машинить лоскіт авто співають шини…" [7].

Один із перших дослідників феномену українського "розстріляного відродження" Ю. Лавріненко, аналізуючи творчість Семенка, зазначав, що поет, вводячи урбаністичні мотиви, "демонстрував себе голосно і публічно в шумі каварень і вулиць, відкидаючи мелос та розмірений такт і оперуючи дисонансами та верлібром, зводячи в царину поетичного всю прозу щоденности"; становище "білої ворони" його не пригноблювало, навпаки, надавало більше зухвалості й бажання епатувати всіх і вся [6].

Михайль Семенко – засновник українського кверофутуризму (мистецтва шукання) і панфутуризму. Його творам властивий експеримент та епатаж. Найпомітніший резонанс мали збірки Семенка "Дерзання" і "Кверо-футуризм", вихід яких супроводжувався гучним літературним скандалом. Своєю творчістю поет руйнував канонічні форми мистецтва, вносив новий струмінь в український літературний процес:

ффффф
дмухало пирхкало
шшшшш
шипіло шумно за машиною
брудносніг – тумані
сани – сани… [7].

Літературний футуризм чітко виявляє варіант європейського авангардизму з притаманними йому рисами. Водночас українська модерністська література демонструвала прикметні національні риси. Ідеї неоміфологізму питомо наповнили ранню творчість П. Тичини (збірки "Сонячні кларнети", "Замість сонетів і октав", "Вітер з України"). На думку дослідників, у них поєднано новітні техніки символістського, імпресіоністичного, експресіоністичного письма, базовані на народнопісенній українській культурі [4, с. 92]. Означення феномену

творчості раннього Тичини відтворено в понятті кларнетизм – відображення гармонії людини і Всесвіту, особи і Творця, одушевленість життя, енергія світла; синтез поезії, музики і малярства.

Влучно охарактеризував цей феномен Ю. Лавріненко. Дослідник стверджував, що поет розклав і по-своєму синтезував класицистичні, народнопісенні й наймодерніші естетичні засоби в оригінальній поезії. З одного боку, це наче західноєвро-пейський новатор-модерніст, а з іншого боку – модернізм, нетиповий для Заходу, сповнений радості і світла, багатого на нюанси й переходи. Ю. Лавріненко помітив у Тичини однаково сильне відчуття глибин історії і "бурунів сучасности, що на очах поета вступила в пору доглибних динамічних змін". Тому в його поезії музичну праоснову світобудови контрастно поєднано з авангардними зламами і бунтами [6].

Хвиля авангардистського пошуку охопила в 1920-х рр. театральне мистецтво. Молодий театр Леся Курбаса започаткував новітню еру в історії української сцени. Його естафету перейняло мистецьке об'єднання "Березіль", діяльності якого притаманне постійне новаторство і зміна естетичних орієнтирів. Лесь Курбас – великий реформатор, модерніст українського театру, який увів його у світовий контекст. Історія театру Леся Курбаса – талановите опрацювання різних стилів (імпресіонізму, символізму, натуралізму, необароко, експресіонізму, конструктивізму) у виставах "Етюди" за Олександром Олесем, "Чорна Пантера і Білий Медвідь" за В. Винниченком, "Іван Гус" за Т. Шевченком…

У 20-х рр. набуває поширення театральний конструктивізм. Нова українська сценографія постала завдяки мистецтву О. Екстер. Вона розвивала кубофутуристичну і конструктивістську сценографію, експериментувала в галузі театрального боді-арту. Український театральний конструктивізм також творили А. Петрицький, В. Меллер, О. Хвостенко-Хвостов, Б. Косарєв, В. Комардьонков, К. Елева, І. Курочка-Армашеська, Ф. Нірод, В. Шкляєв, М. Симашкевич, Є. Кривинська [9]. Особливістю українського конструктивізму був принцип об'єднання конструктивних елементів (замість декорацій використовували окремі самостійні установки) та інтенсивних колірних акцентів. Це надавало мистецтву високої емоційності, розкутості, свободи. В українському театральному конструктивізмі постав світ селянського свята, ярмарків, народних обрядів [5, с. 211]. У цьому – симбіоз українського народного естетизму та новаторських виявів авангардизму.

Авангардизм також виявився в українському кіномистецтві. Самобутній талант продемонстрував у кіно скульптор І. Кавалерідзе. У його фільмі "Злива" ("Офорти до історії Гайдамаччини"), що є інтерпретацією поеми Т. Шевченка "Гайдамаки", розроблено унікальну новаторську зображальну систему – синтез скульптури і кінематографії. Митець із допомогою відповідного гриму застосував несподіваний художній прийом – зобразив панів із "порцеляновими обличчями", а селян – із "бронзовими". У цьому вбачаємо прикметну для українського авангардизму колористичну виразність. Узагальнено-метафоричний задум цього фільму виявився у зміні ряду статичних композицій для показу панорами історії України за останні 200 років. Небувале новаторство спричинило реакцію комуністичного режиму: фільм знищили невдовзі після створення.

Бурхливий вибух українського мистецького відродження 1920-х рр. спіткав трагічний фінал: творчий лет авангардистів жорстоко зупинили. Наступ тоталітаризму, ідеологічний диктат, впровадження соцреалізму як єдиного творчого методу врешті знищили багату палітру культурного розмаїття. Проте авангардистські ідеї розвивали далі митці діаспори.

У 1960–1970-х рр. авангардизм відродився у формі нонконформізму (андеграунду, неофіційного мистецтва), який відіграв роль містка між піднесенням 20-х і новим ренесансом у 90-х рр. Усупереч складним історичним реаліям, авангардизм охоплює усе ХХ ст. Наприкінці 1980-х рр. мистецькі практики авангардизму виявляються в українському культурному просторі: діяльність літературних угруповань "Бу-Ба-Бу", "Пропала грамота", "Нова дегенерація". Сучасне авангар-дистське візуальне мистецтво представляють О. Гнилицький, А. Савадов, О. Голосій, О. Тістол, Д. Кавсан, М. Мамсіков, В. Трубіна, В. Цаголов, І. Чічкан, О. Мась та ін.

Прикметними рисами мистецького авангардизму кін. ХХ – поч. ХХІ ст. є епатажність, експериментаторство, новаторські засоби, провокативність, інколи брутальність, іронія та ігрове начало. Також характерне поєднання різних стильових тенденцій, існування творів мистецтва "поза простором і часом". З'явилися і поширюються такі форми творчого вияву, як нова фігуративність, перформанс, інсталяція, відеоарт, лендарт, інвайронмент. Усі ці риси органічно вплітаються в стильові ознаки постмодернізму.

Український авангардизм доби постмодернізму – неординарний і самобутній. Для нього характерні розмах, пишнота, щирість та емоційність, а також ірраціональність і вітальна сила. До прикладу, митці української "нової хвилі" поєднують яскраву експресивність, розкутість, надмірність із новітньою інтерпретацією мотивів національної культури, особливо акцентують на українському бароко як переломній добі нашої історії. Наприклад, О. Тістол з 1984 р. працював над "Проектом українських грошей", використовуючи складники національного міфу: образ Роксолани, гетьманів, козаків, барокові візерунки; ще один його проект – цикл картин "Національна географія". Недарма дослідники окреслюють сучасне мистецтво як "гарячий постмодернізм", "ніжний", "необароковий" [8, с. 119].

Істотна риса, властива сучасному українському авангардистському мистецтву, – новітня міфологізація, поєднана з архетипністю. Досить повно ідею синтезу етнічної архаїчності й сучасності репрезентують інсталяції О. Мась: панно "Погляд у вічність" – образ Богоматері з 15 тис. писанок; фрагмент Гентського вівтаря ван Ейка з 12 тис. дерев'яних яєць зі зображеннями людських гріхів (проект представляв Україну на 54-му Венеційському бієнале 2012 р.).

Отже, українська культура ХХ ст. органічно поєднує традиційний етнічний, національно-самобутній і новітній західноєвропейський потенціали. Це демонструє український авангардизм: як тенденція до тотального оновлення культури, орієнтований на експеримент, бунт, протест, епатаж. Одночасно елітарна культура співдіє з етнічною, фольклорною; професійні митці у змісті і формах своїх творів пов'язані з народною творчістю. Українське авангардистське мистецтво наповнене оригінальним національним звучанням: етнокультурні домінанти, неоміфологізм і неофольклоризм, архетипність, емоційність і колористичність, постмодерністська "необароковість".

Список використаної літератури

1. *Бычков В.* Авангард // Культурология. Энциклопедия. В 2 т. Т. 1. М.: Рос. полит. энцик., 2007. С. 23–25.
2. *Бурлюк Д.* Зі спогадів футуриста // Хроніка 2000, 1994. №3–4. С. 232–237.

3. *Горбачов Д., Найден О.* Образотворче мистецтво: течії, види, жанри в історичному контексті // Українська культура XX – початку XXI століть / Історія української культури. У 5-ти т., 3-х кн. Т. 5. Кн. 1. К.: Наукова думка, 2011. С. 355–508.
4. *Моренець В.* Без Тичини // Сучасність, 2000. №1. С. 79–100.
5. Нариси з історії театрального мистецтва України XX ст. К.: Інтертехнологія, 2006.
6. Розстріляне відродження / Антологія: 1917–1933. Поезія – Проза – Драма – Есей. К.: Смолоскип, 2004 // <http://fmm51.org.ua/html_books/lavrinenko_rozstriliane_vidrodzhennia.htm>.
7. *Семенко Михайль.* Вірші / з книги "П'єро Мертвопетлює" (1919) // <http: poetry.uazone.net/default/pages.phtml?place=semenko&page=mertvo14>.
8. *Сидоренко В.* Візуальне мистецтво від авангардних зрушень до новітніх спря-увань: Розвиток візуального мистецтва України XX–XXI ст. К.: ВХ [студіо], 2008.
9. *Сморжевська О.* Філософсько-естетичні засади українського авангардного мистецтва // < http://sevntu.com.ua/jspui/bitstream/>.
10. *Яців Р.* Українське мистецтво XX ст.: Ідеї, явища, персоналії. Львів: Ін-т народознавства НАНУ, 2006.

Стаття надійшла до редколегії 8.04.2012
Прийнята до друку 16.04.2012

ETHNO CULTURAL DIMENSION OF THE UKRAINIAN VANGUARD

Olha Lishchynska

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000,Ukraine,
e-mail: kafedra_ kultury@mail.ru

This article is dedicated to vanguard as the central tendency of the modern Ukrainian culture. The article reviews the essence of the vanguard phenomena of total culture renewal, which is characterized by experiment, pluralism, epatage, protest. Its national characteristics (affinity with the ethno traditions and neo mythological) are highlighted and typical manifestations (Cubofuturism in the painting, literary Kverofuturism, theater Constructionism) are studied. Ideas of the modern Ukrainian vanguard, such as expressiveness, irrationality with the power of post-modern interpretation of archaic ethnic and baroque motifs of our culture, are analysed in this article.

Key words: vanguard, innovation, ethno traditions, neo mythological, Cubofuturism, "neobaroque".

ЭТНОКУЛЬТУРНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ УКРАИНСКОГО АВАНГАРДИЗМА

Ольга Лищинская

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru

Рассмотрено авангардизм как ведущую тенденцию украинской культуры XX ст. Выяснена сущность авангардизма как феномена тотального оновления культуры, характер-ными чертами которого являются эксперимент, плюрализм, эпатаж, протест. Выделено национальные особенности (родственность с этнотрадициями, неомифологизм, неофоль клоризм) и исследовано типичные проявления (кубофутуризм, кверофутуризм, театральный конструктивизм). Показано идеи современного авангардизма: экспрессивность, иррацио-нализм в симбиозе с постмодернистской интерпретацией архаических этнических и барочных мотивов украинской культуры.

Ключевые словаs: авангардизм, новаторство, этнотрадиция, неомифологизм, кубофутуризм, “необарочность”.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 190–196
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 190–196

УДК 316.722

ОСОБЛИВОСТІ РОЗВИТКУ ІНФОРМАЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ В ДОБУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Оксана Дарморіз

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru

Розглянуто сучасне суспільство крізь призму глобалізаційних процесів. Проаналізовано інформаційну культуру як невід'ємний атрибут сучасності, визначено її головні риси та структурні складові. Досліджено електронну культуру, інтернет-культуру та кіберкультуру в руслі розвитку сучасних соціокультурних процесів. Виявлено вплив Інтернету та віртуальної реальності на формування культурної специфіки.

Ключові слова: глобалізація, інформаційна культура, електронна культура, інтернет-культура, кіберкультура, Інтернет, віртуальна реальність.

Сучасний стан розвитку суспільства характеризують процеси глобалізації як економічної, політичної і культурної уніфікації та інтеграції. Світ стає тіснішим, комунікативні процеси – інтенсивнішими й напруженішими, науково-технічні досягнення розвиваються максимально стрімко. Блискавичними є зміни і в куль-турній сфері. Уміти реагувати на ці зміни – означає розуміти, що саме відбувається з сучасною людиною, як їй будувати стосунки з іншими, чим є нині світовий простір (зокрема й культурний), як особа може зберегти свою унікальність і сформувати власну ідентичність. Ці питання хвилювали людство в усі часи, проте бурхливий розвиток сучасного світу зумовлює потребу чіткіше визначати пріоритети, формувати світоглядні принципи, виявляти свою позицію.

Наукова громадськість не може перебувати осторонь розв'язання цих проблем, тому всі новації в культурі та причини її стрімкого розвитку постійно зазнають філософсько-культурологічного аналізу. Проблеми глобалізації в культурі вивчають С. Бенхабіб, М. Кастельс, І. Валерстайн, Р. Інглхарт, Е. фон Вайцзекер, У. Бек, Н. Хомський та інші, виявляючи, що глобалізація породжує значну кількість проблем. Здебільшого досліджують вплив нової системи виробництва на культурну специфіку; особливості продукування, поширення та споживання культурних цінностей; загострення протиріч між світом природного і штучного (того, що створила людина); протистояння глобалізаційних та глокалізаційних процесів тощо. Водночас докладнішого розгляду потребують особливості нового способу буття людини в культурі, ознаки та вияви сучасного культурного розвитку, можливості особи максимально комфортно почуватися в новій соціокультурній ситуації.

Дедалі частіше сучасне суспільство (зокрема західне) характеризують як відкрите інформаційне суспільство, у якому головну роль в економічному, політичному та культурному розвитку відіграє інформація. Такий стан зумовлений глобалізаційними процесами, які виз-

© Дарморіз О., 2012

начають напрям соціокультурного розвитку. “Ефекти глобалізації, – зазначав Ж. Дерида, – фактично, похідні від досягнень технонауки (виробництво і блага, які вони дають, окрім усього, нерівномірно та несправедливо розподілено у світі), і вони містять… і нові ритми, і можливість швидкого пересування, і віртуальної комунікації в наш час електроніки (комп’ютеризації, електронної пошти, Інтернету і т. п.), а також обіг людей, товарів, типів продукції і соціально-політичних моделей на ринку, який є відкритим та більш-менш упорядкованим” [2, с. 127–128].

Важливими ознаками інформаційного суспільства є лавиноподібне зростання кількості електронних (оцифрованих) інформаційних ресурсів, вільне поширення інформації та необмежений доступ до неї. Також щораз частіше натрапляємо в науковій літературі на нові терміни, пов’язані з функціонуванням культури в інформаційному суспільстві.

Найширшим вважатимемо поняття “інформаційна культура”, яка характеризує сферу культури, пов’язану з інформаційним аспектом життя людей. “Як індивідууми всі ми підпадаємо під вплив інфосфери щоразу, коли контактуємо з комунікаційними технологіями – такими, як телебачення, комп’ютерні мережі, журнали, відеоігри, факси, радіо-шоу, компакт-диски чи відеокасети”, – зазначав Д. Рашкоф у праці “Медіавірус” [9]. І кожен стикається з ними по кілька разів на день. Сучасна людина змушена набувати нових умінь, пов’язаних із пошуком інформації та орієнтуванням у складній мережі інформаційних потоків, яка є обов’язковою ознакою її світу. Отже, під інформаційною культурою варто розуміти інформаційний компонент людської культури загалом, що об’єктивно характеризує рівень усіх інформаційних процесів у суспільстві та наявних інформаційних стосунків.

Однак інформаційну культуру як феномен не можна розглядати лише як ознаку сучасного світу, оскільки людина оперувала інформацією завжди і в усі часи інформація була для неї важливою. Різними є способи передавання, сприйняття та зберігання знань як основи будь-яких інформаційних повідомлень. На першому етапі розвитку культури інформація побутувала виключно в усній формі та була пов’язана більше з мовленням, ніж із мовою. Головні фактори того періоду – правильні інтерпретація, розуміння та зберігання повідомлень. Наступний важливий етап розвитку інформаційної культури – поява писемності. Це дало новий виток у її розвитку, оскільки з’явилася нагода зберігати інформацію без небезпеки втратити основний зміст. Письмо як засіб поширення знань містило й недоліки, адже написання текстів “від руки” має обмеження – одна людина не здатна створити багато джерел інформації за короткий період. Значно продуктивнішими є друковані джерела: друкована книга надала людині швидший доступ до більшого обсягу інформації. Розвиваючи інформаційну культуру, яка тісно пов’язана з розвоєм науки і техніки, людство суттєво розширило її можливості. Насамперед це пов’язано з появою мас-медіа, персональних комп’ютерів і мережевих технологій, які нині відіграють особливо важливу роль у житті кожного.

Похідним поняттям від інформаційної культури є медіакультура. Медіа-культуру як посередника, засіб зв’язку між індивідами, людиною та суспільством, культурою, ідеологією тощо можна визначити через сукупність інформаційно-комунікативних середників, матеріальних та інтелектуальних цінностей, які людство виробило в процесі свого онтогенезу і які характерні для відповідної епохи та спільноти.

Специфіку медіакультури та її впливу на соціум досліджували Р. Арнхейм, А. Базен, Р. Барт, Д. Бел, В. Беньямін, Ж. Бодріяр, Ж. Дельоз, М. Мак-Люен, Г. Маркузе, Х. Ортега-і-Гасет, Е. Тофлер, М. Кастельс, Ю. Крістева, Д. Рашкоф та інші.

Медіакультура охоплює і культуру передавання інформації, і культуру її сприйняття, й індивідуальну культуру особистості, яка здатна сприймати, аналізувати, оцінювати медіатекст, вдаватися до медіатворчості, засвоювати нові знання через медіа і т. д. Водночас самі медіа постають як система масових комунікацій, головними ознаками яких є хаотичність, безмежність та надмірність. М. Мак-Люен виводить їх природу з особливостей людської комунікації: "Насправді і з операційного, і з практичного погляду, засобом комунікації є повідомлення. Це означає, що особистісні та соціальні наслідки будь-якого засобу комунікації – тобто кожного нашого поширення назовні – випливають із нового масштабу, який є результатом впливу такого поширення чи нової технології на наші справи" [7, с. 10]. Розглядаючи будь-що з людського світу як посередник – усне чи письмове слово, одяг, помешкання, речі, пресу, радіо, комікси, кіно, телебачення, рекламу та інше – учений наголошує на тому, що вони набувають ознак повідомлення лише тоді, коли їм надано особистісного змісту. Людина хоче збільшити сферу свого впливу на навколишнє середовище та інших осіб і використовує для цього різні медіа.

Ідею М. Мак-Люєна про те, що "медіум – це повідомлення (послання)" розвиває й Ж. Бодріяр. Характеризуючи засоби масової комунікації як найвпливовіші та найпоширеніші медіа, він зазначає, що справжнє послання ЗМІ, те, яке розкодовано та спожито несвідомо і глибоко (а саме за таким принципом і транслюють ці повідомлення), не є очевидною сукупністю звуків та образів, а нав'язаною схемою, пов'язаною з технічною сутністю цих ЗМІ, з дезартикуляцією реального в послідовні та еквівалентні знаки. "Сутність засобів масової інформації, відповідно, така: їх функція полягає в нейтралізації живого, унікального, подієвого характеру світу, в заміні різноманіття всесвіту засобами інформації, гомогенними один до одного, що позначають один одного і скеровують один до одного" [1, с. 102].

Отже, медіакультура щораз більше впливає на людину, формуючи її світогляд, позначаючись на поведінці та творчості. Водночас нині наявні всі елементи, які формували медіакультуру в процесі її генези. М. Мак-Люен виокремлює чотири головні епохи в історії людства: епоху дописемного варварства (увага – на усному мовленні); епоху фонетичного письма (писемність); "галактику Гутенберга" (друковане слово); "галактику Марконі" (радіо, телеграф і телебачення). Проте для сучасного світу особливу вагу мають новітні технічні засоби, які заполонили планету в останні десятиліття і які М. Кастельс називає "галактикою Інтернету". Саме разом із цими новаціями виникають і нові типи культури – електронна культура, кіберкультура, інтернет-культура. Усі вони так чи інакше пов'язані з розвитком науково-технічних знань і символізують рівень розвою сучасного суспільства.

Ознакою електронної культури є обмін думками на величезних відстанях за допомогою електронних засобів комунікації; кіберкультура ґрунтується на використанні комп'ютерних ігор і технологій віртуальної реальності (її дуже часто використовують у дизайні, літературі, кіномистецтві); інтернет-культура пов'язана з поданням інформації та спілкуванням користувачів в Інтернеті (представлена через блоги, живі журнали, мережеві комунікації тощо).

Такий розвиток культури зумовлює нове буття інформації в культурі, способи її поширення, обміну та збереження. "Ми лише сьогодні починаємо усвідомлювати основні зміни: від появи друку до друкованого екрана в усій їхній красі, – зазначив Р. Ленем. – Усталена друкована поверхня стає мінливою та інтерактивною. Остаточний і незмінний текст, на якому були засновані гуманітарні науки Заходу ще від часів Відродження, і

Арнолдова теорія "шедевра", побудована на цьому, піддаються сумніву та стають об'єктом гри. Книгодрукування стає алегоричним, новим авторським параметром, виразним в тій самій формі, що була запропонована італійськими футуристами на початку нашого сторіччя. Графічні та друкарські прийоми, до яких надається електронна поверхня, роблять нас самосвідомими нашого власного апарату зору" [6, с. 109].

Особливе місце в цьому процесі належить появі Інтернету й активному його використанню в людських спільнотах. Фактично, цей винахід є не лише способом трансляції культурного досвіду, а й способом організації культурного змісту, що видозмінює архітектоніку самої культури. Інтернет розмиває межі національних культур, руйнує замкнутість таких форм культури, як наука, мистецтво, філософія, ідеологія тощо. Водночас кожна людина має змогу не тільки споглядати культурні явища чи пасивно сприймати зміст культури, а й бути її активним творцем. Інтернет як соціокультурний феномен, породження глобалізованого світу, сприяє появі культури глобального діалогу, яку В. Біблер визначив як діалог культур. У цій культурі людина відчуває свою значущість, оскільки проголошено орієнтацію на індивідуальний внесок кожного в так звану глобальну творчість, коли будь-хто може доєднати свій голос до багатоголосся інших або впливати на загальне звучання. Проте таке відчуття своєї особливості та важливості значною мірою ілюзорне, адже реальний внесок окремої особи в розвиток загальної культури досить примарний і його не завжди адекватно оцінюють інші, а часто його нереально адекватно оцінити (це стосується і позитивних, і негативних оцінок).

Водночас не варто применшувати ролі інтернет-культури у формуванні культурної специфіки загалом, бо цей вплив величезних масштабів, надто якщо його правильно використовувати. Молоде покоління не уявляє свого життя поза ресурсами новітніх технологій, і дуже важливо, наскільки традиційна культура буде до них чутливою і навчиться використовувати їх для свого блага. Як не погодитися з У. Еко, який стверджував, що "культура в пошуках більш живих шляхів має використовувати всі можливості засобів масової інформації. Необхідний освітній підхід, ретельно продуманий у сенсі відповідальності і завдань. Для мов краще касета, ніж підручник. Шопен на компакт-диску з коментарями допоможе зрозуміти музику, і не потрібно хвилюватися, чи купуватимуть люди п'ятитомні музичні енциклопедії. Проблему треба сформулювати інакше. Не потрібно протиставляти візуальну та вербальну комунікації, а треба вдосконалювати одну й іншу" [10].

Інтернет створює величезну базу наукової інформації та забезпечує відповідні комунікації, також має політичну спрямованість. З його допомогою, впливаючи на людей, реально здійснювати мовну та культурну експансію і стимулювати формування структур свідомості та несвідомого людини. Водночас можна констатувати зміну ментальності, ціннісних орієнтацій, потреб та інтересів і окремої людини, і соціальної групи; тому очевидно, що він є ефективним для структурування поведінки громадян у потрібному для влади руслі.

Зважаючи на стрімкий розвиток всесвітньої павутини загалом та інтернет-технологій зокрема, дедалі більше соціальних комунікацій відбувається саме через Інтернет. Мережа поступово стає соціальним і комунікаційним простором, де створюють та використовують різноманітні комунікаційні стратегії, методи і тактики. Цей простір також формує медіативну реальність, яка об'єднує користувачів мережі. Тут діють особливі механізми віртуалізації соціальності як невід'ємного соціального ефекту нових комунікаційних медійних технологій.

М. Кастельс ще 1995 р., пишучи свою працю "Інформаційна епоха: економіка, суспільство і культура", підкреслив особливу роль Інтернету та віртуальної реальності у формуванні нового типу культури та людини (хоч на той час, як зазначає вчений, лише третина американських сімей мала вдома персональні комп'ютери). Він стверджував, що "нова комунікаційна система радикально трансформує простір і час, фундаментальні зміни людського життя. Місцевості позбуваються свого культурного, історичного, географічного значення й реінтегруються у функціональні мережі чи в образні колажі, викликаючи до життя простір потоків, які замінюють простір місць. Час стирається у новій комунікаційній системі: минуле, теперішнє і майбутнє можна програмувати так, щоб вони взаємодіяли один з одним в одному й тому самому повідомленні… Це культура реальної віртуальності, де вигаданий світ є вигадкою в процесі свого створення" [4].

Проте, наголошуючи на важливості формування електронної інтернет-культури, учений навіть у найсміливіших фантазіях не прогнозував того, що сталося зі світом за надзвичайно стислі терміни. На його думку, цей процес мав би бути значно тривалішим у часі, але неминучим. Натомість, як бачимо, розвиток інформаційних технологій спричинив дуже стрімке входження людства в еру Інтернету, що змушує нас говорити про необхідність глибшого дослідження відповідної культури, адже вона формується та видозмінюється швидше, ніж встигаємо її осмислити. М. Кастельс у своїй новій книзі "Галактика Інтернет" (2001 р.) писав, що "незалежно від нашого ставлення до Інтернету, маємо зважати на те, що Інтернет і комп'ютерні мережі загалом уже стали становим хребтом усіх сучасних суспільств" [3]. За його словами, для Інтернету характерна чотириелементна структура, до якої дослідник зараховує техномеритократичну культуру, культуру хакерів, культуру віртуальної спільноти та підприємницьку культуру.

Очевидно, що на розвиток сучасної інформаційної культури найсильніше впливає культура віртуальної спільноти, яка привносить в інтернет-простір соціальний аспект і для якої характерна вибіркова соціальна взаємодія та символічне єднання людей у мережі. Проголошений у Москві 22 травня 2001 р. "Маніфест віртуалістики" (Центр віртуалістики Інституту людини Російської академії наук) стверджує необхідність виокремлювати віртуальне, оскільки на нинішньому етапі в багатьох сферах життя за значущістю його можна зіставити з константним. "Співвідносна значущість віртуального і константного у світі змінилася, тобто змінився світ. Світ тепер віртуальний у тому сенсі, що віртуальне набуло статусу, який нереально знехтувати… Невдовзі світ загалом і кожен його фрагмент дедалі більше віртуалізуватиметься, тобто посилюватиметься значення віртуальності. Віртуалістика – новий світогляд, що відповідає прийдешній епосі цивілізації, і не тільки західної чи східної, а й будь-якої з наявних на Землі" [8].

Опосередкована інтернет-технологіями, віртуалізація соціальної реальності суттєво її трансформує, перетворюючи на нову соціальність, якої не існувало раніше. У ній тепер дедалі менше загальних засад для побудови символічної комунікації, спільного культурного тла, навіть у межах однієї нації та одного покоління. У зв'язку з цим руйнується зв'язок між поколіннями, розпадаються соціальні групи, хаотично формуються тимчасові численні атомарні структури – віртуальні спільноти зі слабкими соціальними зв'язками. Водночас ускладнено можливість комунікації на ґрунті формування спільних принципів та норм і виростає рівень персоніфікації інформації, що посилює розмивання меж між публічним та приватним.

Серед характеристик віртуального простору, сформованого інформаційними потоками, дослідники віртуальної реальності виокремлюють мінливість, симуля-ційність, знеособленість, поверховість людських контактів, принципову відкритість, антиієрархічність, децентрованість, мобільність. Також наявний гіпертекстовий спосіб організації віртуального простору як взаємодія різних текстів усередині інтернет-мереж, що свідчить про його нелокалізованість і специфічну співвіднесеність елементів, серед яких – тексти з різними змістовими та кодовими характеристиками. Водночас є особливий семіозис кіберпростору, тобто характерний лише для нього спосіб утворення, перетворення й використання знаків.

Отже, інформаційну культуру варто розглядати не лише як результат набуття нових інструментів діяльності, а й як специфічне уявлення людини про інформаційні процеси в навколишньому світі, джерела тієї чи іншої інформації, систему морально-етичних норм, ціннісних орієнтацій в інформаційному середовищі, інформаційну картину світу тощо. Особливе місце належить умінню визначати інформаційні потреби, шукати інформацію з різних джерел, а також здатності створювати нову інформацію на базі доступної і використовувати її у своїй діяльності. Серед найхарактерніших проблем, що виникають у людини у сфері сучасної інформаційної культури, такі: достовірність інформації, яку іноді надзвичайно складно верифікувати, та розгубленість реципієнта в потоці інформації. Актуальною проблемою є збереження авторства твору, оскільки споживач інформації може на власний розсуд видозмінювати текст або приписувати йому своє авторство. Проте все це не заперечує факту, що вага інформаційної культури в сучасному суспільстві значна, а нові способи передання, створення та збереження інформації щораз розширюватимуться, видозмінюючи культуру, людину і суспільство, формуючи нові моделі поведінки та картину світу. Сучасні глобалізаційні тенденції дедалі частіше критикують і замінюють їх глокалізаційними, проте глобальна інформаційна культура й далі активно розвивається та набуває щоразу нових форм і виявів, так чи інакше впливаючи на наше життя й не поступаючись своїми панівними тенденціями.

Список використаної літератури

1. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Культурная революция, Республика, 2006.
2. *Деррида Ж.* Глобализация, мир, космополитизм // Космополис. № 2 (8). 2004. С. 125–140.
3. *Кастельс М.* Галактика Интернет // <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s01/ z0001024/>.
4. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура // <http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/kastel/index.php>.
5. *Кириллова Н.*. Медиакультура: от модерна к постмодерну. М.: Академический Проект, 2006.
6. *Ленем Р.* Електронне слово: демократія, технологія та мистецтво. К.: Ніка-Центр, 2005.
7. *МакЛюэн М.* Понимание медиа: Внешнее расширение человека. М., Жуковский: “КАНОН-пресс-Ц”, “Кучково поле”, 2003.

8. *Носов Н. А.* Манифест виртуалистики. М.: Путь, 2001. // <http://www.virtualistika. ru/vip_15.html>.
9. *Рашкофф Д.* Медиавирус. Как поп-культура тайно воздействует на ваше сознание // < http://mediavirus.narod.ru/content.html>.
10. *Эко У.* От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст // <http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Eko/Int_Gutten.php>.

Стаття надійшла до редколегії 8.04.2011
Прийнята до друку 16.04.2012

FEATURES OF DEVELOPMENT OF INFORMATIVE CULTURE IN TIMES OF GLOBALIZATION

Oksana Darmoriz

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000,Ukraine,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru

There is viewed modern society through processes of globalization in the article. The author analyzes informative culture as attribute of modernity and defines its main features and structural constituents. There are researched electronic culture, culture of Internet and cyber-culture in context of nowadays sociocultural processes. Also author accents on importance of Internet's and virtual reality's influences on cultural specificy.

Key words: globalization, informative culture, Internet culture, cyberculture, Internet, virtual reality

ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ИНФОРМАЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Оксана Дармориз

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru

Рассмотрено современное общество с точки зрения глобализационных процессов. Проанализировано информациооную культуру как обязательный атрибут современности, определено ее главные характеристики и структурные элементы. Исследовано электронную культуру, интернет-культуру и киберкультуру в русле развития современных социокультурных процессов. Обнаружено влияние Ынтернета и виртуальной реальности на формирование культурной специфики.

Ключевые слова: глобализация, информационная культура, электронная культура, интернет-культура, киберкультура, Интернет, виртуальная реальность

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 197–203
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 197–203

УДК 14:5+294.38

КАРТИНА СВІТУ БУДДИЗМУ ТА СУЧАСНОГО ПРИРОДОЗНАВСТВА: ТОЧКИ ПЕРЕТИНУ СВІТОГЛЯДІВ

Ігор Колесник

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: ikkimarsan@gmail.com

Розглянуто світоглядні картини буддизму та сучасного природознавства, їхні підходи до проблем світобудови та місця в ній людської свідомості, що пізнає світ. Продемонстровано гостру потребу в більш детальному, аналітичному співставленні двох полярних систем думки Сходу і Заходу, яке спричинює складність прогнозування можливих результатів. Проаналізовано перспективи і проблеми, які супроводжують процес міжкультурної взаємодії: потребу в розділенні наукових та ненаукових аспектів буддизму, чіткості дефініцій, які вводять як відповідники західним поняттям, адекватності співвідношення філософсько-релігійної площини буддійського вчення із природознавчою площиною західної науки.

Ключові слова: буддійська філософія, природознавство, світогляд, порожнеча, квантове переплетення, взаємозалежне виникнення, психокосмос.

ВСТУП

Актуальність нашого дослідження зумовлена процесами адаптації альтернативних світоглядних систем західною наукою. Зокрема, це стосується буддійської філософії, самостійний розвиток та оригінальність якої спричинили популярність певних її аспектів у теоретичному природознавстві. Будь-який процес діалогу потребує більш детального висвітлення, без якого існуватиме проблема розмежування наукового та ненаукового (іноді навіть паранаукового), а також чіткості дефініцій, розмитості понять, які лягатимуть в основу майбутніх теоретичних доробок. Така актуальність зумовлює специфіку мети нашої наукової розвідки – здійснити спробу схематизації основних моментів діалогу теоретичного природознавства та буддизму, яка дасть змогу наглядно продемонструвати ключові проблеми у формуванні нових компаративних площин.

У сучасній науці цю проблематику вивчають такі дослідники, як М. Верховен, Ф. Капра, А. Берцін, Р. Штаріцбіхлер, а також представники тибетського буддизму (Далай Лама та ін.). Їхня активність підтверджує переконання, що Захід звертається до Сходу в пошуках альтернативних рішень класичних проблем – місця людини у світі, який наповнений величезною кількістю незрозумілих, хаотичних явищ, можливості їхнього опису і формування "стабільної фундаментальної картини", що виправдовує їхнє існування.

Філософський спадок буддизму, зокрема дзен-буддизму і тибетських шкіл, раптово став широкодоступним для вивчення на Заході у XX і XXI століттях. Отже, історичні процеси глобалізації немов влаштували ситуацію, коли діалог можливий і без виснажливих

© Колесник І., 2012

мандрівок в Гімалаї, в далеку Японію чи Китай. Відтепер інформація про головні антропологічні, космологічні аспекти вчення Будди стала загальнодоступною, а щодо перекладів текстів цієї традиції можна консультуватися із безпосередніми носіями – тибетськими або японськими вчителями.

На фоні діалогу між представниками сучасного природознавства і мислителями буддизму виникає вже нова актуальна потреба – з'ясувати адекватність порівняння і взаємообміну між двома способами опису світу, що розвивалися, багато в чому протилежними шляхами. Поруч із захопленням багатьма науковцями ідеями містичної традиції Сходу назріває таке питання: чи справді настільки науковим є буддизм; і зворотне – наскільки готова наука прийняти релігійний світогляд у межі власної картини світу?

Нас цікавлять три проблемні поля, в межах яких спостерігатимемо динаміку взаємодії буддизму та сучасного природознавства:

1) бачення світу та людини (антропологічно-космологічний аспект);
2) спільність та відмінність мети наукового прогресу і буддійської психопрактики ("телеологічний" аспект);
3) перспективи розробки нового типу світогляду на основі взаємодії ідей (світоглядно-етичний аспект).

Поступово розгортаючи кожен з аспектів, маємо на меті більш детально проаналізувати спільне та відмінне у світоглядних системах, які вважаємо не лише значним досягненням людства, але й органічними результатами розвитку специфічних рис Заходу і Сходу.

БАЧЕННЯ СВІТУ ТА ЛЮДИНИ (АНТРОПОЛОГІЧНО-КОСМОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ)

Філософське вчення буддизму пропонує оригінальну *релігійно-міфологічну* картину світу, в якій перед людиною на перший план не ставляться питання про причину виникнення, мету існування всього сущого. Тобто центром проблематики для Будди стає психокосмос, способи переживання різноманітних феноменів і шляхи подолання страждання. Звісно, в сутрах і шастрах намагаються осмислити світобудову, природу реальності предметів і свідомості, що особливо помітно стає в школах Магаяни. Наприклад, це уточнення стосується пошуків субстанції або першоджерела всього сущого мислителями шкіл віджнянавади та шуньявади.

У контексті нашого короткого дослідження найбільш цікавими постають три поняття: порожнеча (санскр. úűnyatâ), взаємозалежне виникнення (санскр. pratîtyasamutpâda) і психокосмос. Ці поняття стають об'єктом уваги теоретиків природознавства особливо у світлі досягнень сучасної квантової механіки та теорії ймовірності [5]:

– *порожнеча* відіграє роль джерела, з якого виникають усі можливі явища і куди вони потім повертаються. Це своєрідне полотно, на якому вимальовуються образи або текст, при цьому воно не має свого власного кольору чи характеристик. Можна простежити аналогії із поняттям *квантового поля* у фізиці – електромагнітного поля, з якого походить матерія в усіх можливих проявах;
– поняття *взаємозалежного виникнення*, яке означає в буддизмі інтегрованість різноманітних процесів та явищ в одному полі, знаходить свого відповідника в теорії "*квантової переплетеності*" – явище, коли дві частинки настільки взаємодіють між собою, що вплив на одну з них автоматично міняє іншу;

– поняття психокосму в буддійській філософії означає, що будь-які конструкції світу чи концепції визначає свідомість людини. Немає відчуженого, об'єктивного світу і суб'єкта, який пізнає закони: вони настільки переплетені, що відділити їх не можливо. Аналогії із цим поняттям природознавці знаходять у принципі невизначеності: реальність дефініюється свідомістю, яка спостерігає її.

Узагальнимо спільні площини, в яких перетинаються філософія буддизму та сучасне природознавство. На думку А. Берціна, відомого буддолога, існують три найбільш вагомі галузі взаємодії: 1) астрофізика, виникнення Всесвіту; 2) фізика елементарних часток; 3) нейрофізіологія [1].

Справді, для буддизму, як і для науки, наявність Бога не є обов'язковою. Теорія збереження матерії та енергії визначає, що ані матерія, ані енергія не можуть бути створеними чи знищеними, лише перетвореними. У буддизмі цей принцип використовують стосовно свідомості: вона може лише пізнавати явища у безперервному потоці, без можливості бути знищеною чи створеною.

У сфері елементарних частинок ми натрапляємо на іншу ситуацію: явища не існують самостійно, вони формуються свідомістю, яка їх водночас і осягає, тобто це кардинальне заперечення попереднього переконання науки у можливості відділити від закономірностей "суб'єктивний" чинник і поступово таки пізнати дійсність у її безпосередній даності. Сучасна наука щоразу більше схиляється до необхідності враховувати активну роль суб'єкта і концептуальних меж, створених ним. Відповідно у буддизмі традиційно вважають, що свідомість формує навколо себе картину, яка немов починає жити власним життям. Метою практикуючого стає повернення пам'яті про акт відчуження зовнішньої дійсності від внутрішньої.

Ще одна площина, в якій спостерігаємо результативну взаємодію, – це нейрофізіологія. Вивчення особливостей діяльності мозку людини в контексті соціальної групи засвідчило той факт, що свідомість та її акти – наслідок збігу факторів та процесів. Розум людини – це система нервових імпульсів, різноманітних процесів електричного і хімічного змісту, в якій центральне "Я" відсутнє. Цікавим також є відкриття медитативних практик буддизму та їхнього впливу на життєдіяльність людини.

Парадоксальну аналогічність можна спостерігати в підходах буддистів і сучасних фізиків до поняття часу. Завдяки дослідженням А. Айнштайна з'ясувалося, що константи часу немає, вона відсутня і будь-який підрахунок інтервалів зумовлюється кожною окремою ситуацією. У буддизмі час розглядають подібно – як "міру змін", яка коригується різними факторами (рух сонця, кількість годин на роботі, кількість подихів тощо).

СПІЛЬНІСТЬ ТА ВІДМІННІСТЬ МЕТИ НАУКОВОГО ПРОГРЕСУ І БУДДІЙСЬКОЇ ПСИХОПРАКТИКИ ("ТЕЛЕОЛОГІЧНИЙ" АСПЕКТ)

Якщо перший аспект проблематики засвідчує беззаперечну результативність і несподівані аналогії між буддизмом і природознавством, то в питанні "мети" діяльності не все є настільки однозначним.

Для природознавця в сучасних умовах існує кілька найбільш прийнятних перспектив. Однією з найпоширеніших є розробка винаходів, які пізніше стають корисними для суспільних потреб. Інший варіант реалізації амбіцій – сфера військових технологій, біотехнологій, робота в інститутах та лабораторіях великих корпорацій тощо. Необхідно пам'ятати про те,

що психологічний портрет "типового" науковця – це амбітна особа, яка часто із порушеннями етичних засад суспільства готова піти на будь-який ризик заради досягнення слави і результату. Зокрема, можна спостерігати характерну інфантильність у комедійних серіалах чи фільмах (наприклад "Теорія великого вибуху").

Причиною духовної кризи Заходу є різкий розрив між духовним виміром і матеріальним, вірою і розумом, що певною мірою історично виправдано, але спричинило негативні явища і в науці. Одним із шляхів долання цієї прірви вважають буддійську філософію, яку часто розглядають як дуже "наукову релігію", "альтер-нативний вівтар", за висловом М. Верховена [6, с. 79], чи радше етичну систему, забуваючи, що мета буддистів кардинально відрізняється від мети, яка лежить в основі індивідуалізованої західної культури. Також проблема полягає в характері та способі вираження знання, якого прагнуть буддисти та природознавці відповідно. Для буддистів більш характерним є осягнення безпосередньо, шляхом тривалої психопрактики, яка іноді займає все життя подалі від цивілізації. Як наслідок, ми бачимо тексти, наповнені інтуїтивним одкровенням, хоч і чітко структуровані згідно з логікою (але знову ж таки не логікою Заходу!). Можна стверднти швидше символічний, образний, міфологічний характер текстів буддизму, а не дослівний.

Інша ситуація в природознавстві: без раціональної концептуалізації результатів пізнання стає неможливим будь-яке серйозне дослідження. Науковець, який відмовляється від раціонального у викладі, приречений бути витісненим у сферу "паранауки", де, як це не парадоксально, його вже чекає покоління Нью Ейдж. Звісно, зміст інтуїтивного відіграє значну роль у наукових відкриттях, але завдяки складності пояснення функції органу "інтуїції", її джерела, вона залишається на периферії.

Із цього приводу писав Далай Лама XIV: "У науці, на відміну від буддизму, більшу роль відіграє використання в судженнях складних математичних побудов. У буддизмі, як і в усіх інших системах класичної індійської філософії, історично склалося таке використання логіки, в якому судження ніколи не бувають відділеними від конкретного контексту" [2, с. 23]. Саме завдяки ефективності й технологічному розвитку математичну мову почали вважати більш винятковою. Але насправді це дві різні сфери: в одній адекватно користуватися образами, символікою, контекстуальною логікою, а в іншій – математичними підрахунками та формулами.

Остаточна мета в буддизмі й науці також суттєво відрізняється. Якщо для першої – це звільнення від страждань усіх живих істот, приведення їх до знання Дгарми, взаємозалежного виникнення, а головне – усунення "Я" як ізольованого утворення, то для другої – пізнання законів існування Всесвіту, великих об'єктів, біохімічних процесів, природи часу і простору. Як бачимо, традиційна розділеність орієнтацій на "внутрішню" і "зовнішню" надалі простежується. На нашу думку, спроби порівняти буддизм і природознавство з приводу мети їхньої діяльності, розвитку, мають свої чіткі межі, порушення яких без критичного осмислення означає дуже часто "політизованість" питання. Яскравим прикладом слугує Д. Судзукі, один з активних популяризаторів буддизму на Заході. Перші позитивні й надто некритичні спроби довести схожість науки і вчення Будди змінилися після трагедії Хіросіми і Нагасакі, коли найбільш значне творіння фізики було "подароване" Сходу. Це виразилося у його вироці: "Тепер можу сказати, що мої ідеї зазнали змін. Я думаю, що релігії, яка ґрунтується лише на науці, є недостатньо. У кожному з нас присутні міфологічні елементи, від яких не можливо відмовитися на догоду науці" [цит. за 6, с. 85].

Водночас, у сучасному глобальному світі взаємодія Заходу і Сходу (під яким ми розуміємо буддійський Схід) створила фундамент для подальшого переосмислення ролі людини у пізнанні й перетворенні світу. Так, ми переходимо до наступного аспекту.

Перспективи розробки нового типу світогляду на основі взаємодії ідей (світоглядно-етичний аспект)

Двадцять перше сторіччя знаменувалося загостренням екологічної кризи, про яку почали говорити ще у XX ст. Як з'ясувалося, це проблема не лише окремої частини планети, а всього глобального світу, не лише технології та її зміни, але свідомості людини, яка цією технологією користується. На нашу думку, саме тут проявилася плідність комунікації буддизму та науки. Фундаментальна еколого-центрованість буддійського вчення слугує дуже часто основою для розробки нових стратегій у користуванні природними ресурсами, але, що є більш важливим, переосмислюють етичні засади сучасного суспільства. Наукове середовище також доволі легко сприймає буддизм завдяки своїй "нехристиянськості", яка виражена в таких пунктах:

1) у космології буддизму існування Бога-Творця не є необхідним;
2) фундаментальний принцип Дгарми поєднує в собі риси як морального закону, так і фізичного;
3) надприродні істоти не можуть вплинути на хід природних подій, на закони фізики. Вони також народжуються, старіють і помирають, але в дещо іншій темпоральності;
4) це релігія індивідуального зусилля, яка передбачає обов'язкову "верифікацію" досвіду пробудження Будди;
5) буддизм тривалий час сприймали як своєрідний протестантизм Азії, а Будда відповідно боровся із ритуальним та обрядовим засиллям ведичної релігії;
6) Будда не є богом, а винахідливою людиною, яка вела життя, сповнене самопожертви і самостійно досягла досвіду фундаментальної зміни свідомості.

Отже, за висловом М. Верховена, "буддизм виглядав доволі раціональним і прийнятним для американців. Дарвінізм міг підривати біблійне християнство, але лише посилив буддійські засади" [6, с. 83]. Водночас, буддизм залишається релігійною системою, яка звертає увагу на зовнішній світ навіть менше, ніж традиційне християнство Заходу.

Завдяки стрімкому розвитку науки постала ще одна проблема, сформульована відомим фізиком Ф. Капрою: "Відкриття сучасної фізики запропонували дослідникам два шляхи: перший веде до Будди, другий – до Бомби, – і кожен дослідник може обрати власний" [4, с. 45]. Тобто наука знову повинна перетнутися з гуманітарною сферою, з релігією, виробляючи нову етику, більш пристосовану до епохи, коли одна помилка у військовій технології може призвести до кінця людської цивілізації. Особистий вибір науковця повинен опиратися на етичні норми, які передбачають уникання негуманних експериментів, досліджень, усупереч сподіванням, що саме в такий спосіб він реалізує власні інтелектуальні амбіції.

Окрім переваги у збагаченні завдяки мандрівкам по "інтелектуальним горизонтам" буддизму [6, с. 96], західна людина отримала новий поштовх у вивченні міфологічного і релігійного складників західної культури. Дивним чином, мандрівка в екзотичну буддійську філософію стимулювала поступове відновлення інтересу до внутрішнього світу людини, і, можливо, саме це слугуватиме захистом від перетворення "людини мислячої" на "людину споживаючу". Але, мабуть, західна культура не зможе повністю засвоїти буддійську кар-

тину світу, не змінивши кардинально засади, на яких розвивалася впродовж тривалого (у вимірах людини) часу. Ключовими словами, які використовують для опису буддійського монаха, ідеалу бодгісатви, є самопожертва, відмова від концептуалізації, уникання слави і збагачення, про що писав А. Ігнатович, досліджуючи "Аватамсак-сутру" [3]. У випадку адаптації цієї системи думки на Заході виникає закономірне питання щодо спроможності науковця погодитися на добровільну самопожертву, відмову від егоїстичних амбіцій заради блага людей усього світу. Проблема в тому, що образ науковця, його своєрідний ідеал ґрунтується саме на інфантильній залежності від власних концепцій, а це є хибним шляхом не лише для буддистів.

ВИСНОВКИ

Результатом взаємодії буддизму та сучасного природознавства є з'ясування факту, що незалежно від географічної дистанції, пошуки людиною знання про себе і світ мають спільну інтенцію. Існує низка положень і концепцій, які виглядають однаковими, хоч виражені в різний спосіб: Захід раціонально мислить, а Схід інтуїтивно осягає. Поруч із позитивними сторонами діалогу має всі шанси виникнути проблема некритичного, оціночного і політично зумовленого ставлення до буддійського спадку, коли раптом з'ясується факт його "ненауковості".

Філософія буддизму не може бути панацеєю для сучасної природознавчої науки, доки наукове середовище не визнає спірності користі від зловживання природними ресурсами, не переосмислить беззастережність щодо експериментів із генною структурою, атомною енергетикою тощо. Суттєвої користі, на нашу думку, проста рецепція зовнішньої атрибутики, популярної форми етики чи філософських ідей буддизму не принесе, доки не зміниться ставлення й образ науковця як насамперед людини, а не звичайного "трансформатора" закладених у навчанні практичних та теоретичних знань у більш ефективну продукцію чи технологію. Одна із підвалин західної цивілізації – "его"-центрованість – не є регіональною проблемою, а всепла-нетною. І навіть якщо врешті-решт буде досягнуто якісно нове бачення, можливо, тоді Захід збагне, що традиція бути Людиною існує і в європейській культурі, яка, на перший погляд, не є такою екзотичною, як японська, китайська чи тибетська.

Список використаної літератури

1. *Берцин А.* Буддизм и наука // <http://www.berzinarchives.com/web/x/pdf/?type=pdf&path=/web/x/prn/p.html_935484160.html&__locale=ru>.
2. *Гьяцо Т.* Вселенная в одном атоме. Наука и духовность на служении миру. М.: Издательство: Океан Мудрости, 2010.
3. *Игнатович А.* Десять ступеней бодхисатвы // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск: Наука, 1986. С. 69–90.
4. *Капра Ф.* Дао физики. М.: Издательство "София", 2008.
5. *Штарицбихлер Р.* Физика и буддизм. Двойственность и комплиментарность // <http://www.buddhism.ru/buddhru/bru3/rene.php>.
6. *Verhoeven M.* Buddhism and Science: Probing the Boundaries of Faith and Reason // Religion East and West, 2001. Issue 1. P. 77–97.

Стаття надійшла до редколегії 30.03.2012
Прийнята до друку 17.04.2012

MAP OF THE WORLD IN BUDDHISM AND MODERN NATURAL SCIENCE: INTERSECTIONS OF WORLDVIEW

Igor Kolesnyk

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: ikkimarsan@gmail.com

There're examined worldview systems of Buddhism and natural science, their approaches to constitution of the world and the place of human conscious in its world's cognition. The author demonstrates actuality of comparison between systems of Eastern and Western thought and difficulty of prognosis of possible results. There are analyzed possibilities and problems which are connected with cultural interrelationship: demarcation of science and non-science elements, problem of definitions and relation between philosophical-religion system of Buddhism and western natural science.

Key words: Buddhist philosophy, natural science, worldview, Emptiness, quantum entanglement, dependent arising, psychocosm.

КАРТИНА МИРА БУДДИЗМА И СОВРЕМЕННОГО ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ: ТОЧКИ ПЕРЕСЕЧЕНИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЙ

Игорь Колесник

Львовский национальный университет им.Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: ikkimarsan@gmail.com

Рассмотрено мировоззренческие картины буддизма и современного естествознания, их подходы к проблемам мироустройства и места в нем человеческого сознания, которое познает этот мир. Автор продемонстрировал острую необходимость в более детализированном, аналитическом сопоставлении полярных систем мысли Востока и Запада, которое обуслов-ливает трудности прогнозирования возможных результатов. Проанализировано перспективы и проблемы, которые сопровождают процесс межкультурного взаимодействия: необходимость разделения научных и ненаучных аспектов буддизма, соотношение философско-религиозной составляющей буддийского учения с естествознанием западной науки.

Ключевые слова: буддийская философия, естествознание, мировоззрение, Пустота, квантовое переплетение, взаимозависимое возникновение.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 204–212
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 204–212

УДК 130:2:94(477)

КОЗАЦТВО ТА ПОГРАНИЧНІСТЬ УКРАЇНСЬКОГО ТИПУ КУЛЬТУРИ

Богдана Брилинська

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: brylynska.kaf.kult@gmail.com

Розглянуто феномен козацтва та його вплив на формування українського типу культури. Виділено характеристики козацького феномену як пограничного явища та співвіднесено їх з українським типом характеру та культури. Проаналізовано культурно-історичну специфіку цього явища, з'ясовано умови та причини виникнення козацтва. Розглянуто особливості соціально-політичних умов у період формування козацького утворення. Визначено риси характеру козаків та розкрито самобутність їхньої правової та політичної системи. Окреслено взаємозв'язок явища козацтва та українського типу культури.

Ключові слова: козацтво, культура, український характер, індивідуалізм, межа, кордон, пограничний.

Актуальність дослідження української культури в контексті проблеми пограниччя зумовлена не тільки розташуванням нашої території на межі Заходу та Сходу, а також і тим, що наша держава має активні культурні та соціополітичні відносини як із Європейською спільнотою, так і з країнами СНД. Відповідно, Україна є однією із тих територій, де зіткнення цих впливів відбувається зараз найбільш гостро та відчутно. Водночас така ситуації не є новою для нашої культури та держави, адже протягом української історії на нашій території регулярно боролись за вплив між Заходом та Сходом. Одним із найпомітніших українських культурних явищ, яке стало повноцінним учасником цих процесів, були козаки. Українське козацтво – це феномен, який виникає в середині XV ст. на території степової України. Найвагомішою причиною його виникнення була наявність на цій території своєрідного кордону поміж осілим землеробським населенням Східної Європи та кочовиками євразійських племен.

Мета статті – з'ясувати культурно-історичні характеристики козацтва як явища, яке виникає на пограниччі, та зробити загальні висновки щодо впливу цього явища на формування українського типу культури. Крім цього, спробуємо виділити ті риси у козацькому характері, які збігаються з рисами українського національного характеру та типу культури. ***Актуальність*** нашого дослідження – розкрити специфіку формування українського типу культури на пограниччі та висвітлити нові підходи дослідження джерел українського характеру. Особливості, які ми плануємо проаналізувати, можуть сприяти кращому розумінню української культурної самобутності. Адже козаки і донині залишаються саме тим

© Брилинська Б., 2012

явищем, яке найяскравіше демонструє унікальність історичних процесів, що відбуваються на території України.

Досліджуючи козацький феномен, натрапляємо на два образи козака. Один образ як культурно-історичне явище описаний в історичній і науковій літературі, а інший – легендарний, ідеалізований та подекуди міфологізований збережений у народній та художній творчості. Для нашого аналізу цінні обидва бачення козаків, адже історичні джерела висвітлюють їхню соціальну, політичну та освітньо-культурну роль для України, а народна та художня творчість дають змогу оцінити їхній вплив на світогляд українців. Багато галузей гуманітарного знання, зокрема історія, етнографія, фольклористика, релігієзнавство, правознавство, культурологія, вивчає явище козацтва.

Ми звернулись до праць М. Грушевського, який одним із перших в Україні дослідив роль козацтва для історичного розвитку України, та використали історичну монографію С. Плохія, яка повністю присвячена особливостям виникнення та розвитку козацтва. Варто зазначити, що культурно-історичний розгляд цього явища може розширити можливості та напрями для дослідження специфіки української культури загалом, адже територіально сучасна Україна розташована на кордоні між Сходом та Заходом.

Загалом, поняття кордону пов'язане із поняттям межі. Власне тому під кордоном ми розуміємо межу, що розділяє території; границю, рубіж. Проблема межовості – перебування на межі – тісно пов'язана з європейською філософською традицією, а саме – із поглядами Блеза Паскаля, романтиків та некласичною парадигмою філософії – філософією життя та екзистенційною традицією. Такий взаємозв'язок підсилює значення цієї розвідки для сьогодення, адже торкається теми, яка є незмінно актуальною у філософських дослідженнях останніх двох століть. Сьогодні явище межовості (тобто перебування на межі) надалі розробляють у сфері українських історико-філософських та загалом філософських досліджень такі науковці, як Н. Хамітов, В. Горський, В. Малахов, А. Дахній, Т. Ярошенко. Водночас, це проблематичне поле безпосередньо стосується питання української культури як такої, що розташована на пограниччі.

Ми розглядатимемо пограниччя як культурологічне явище – місцевості біля кордону або територію, яка прилягає до межі, що відділяє іншу територію. Така місцевість характеризується специфічним культурним, політичним та соціальним впливом із суміжних територій. У нашій статті це буде кордон між Східним та Західним культурними регіонами. Варто також зазначити, що проблема пограничних територій є дуже актуальною у сучасній науці й має міждисциплінарний характер, адже нею займаються географія та етнологія, соціологія, соціальна філософія та антропологія, історія. В іноземному середовищі особливо активно досліджують американсько-мексиканські території (М. Болтон, А. Хуртаго, О. Мартінес, Л. Пріс, Л. Голдрінг). Окрім цього, сучасний дослідник, японець за походженням, Куромія Хіроакі, який тривалий час вивчає проблему відносин України та Росії, зазначає, що Донбас зберіг ознаки та прояви пограничної території і підтвердженням цьому, на його думку, є, власне, те, що там збереглися характеристики козацьких територій, а саме – "дикого поля". Серед них він виділяє такі риси: волелюбність, жорстокість, схильність до терору та войовничість [3]. Українську територію як пограниччя культур вивчають і у Польщі, зокрема, Гелена Красовська займається проблемою Буковини як пограниччя культур.

Пограничність як характеристику української культури виділяли ще П. Куліш, С. Рудницький, В. Липинський, М. Грушевський (праці якого використовуємо в нашій

статті). Та найважливіше те, що козацтво як пограничний феномен та межовий характер української культури розглянули Дмитро Чижевський, Олександр Кульчицький та Володимир Янів, погляди яких ми використаємо для аналізу явища козацтва. Для того, щоб говорити про український тип культури, варто зауважити, що в його основі лежить український тип характеру. Д. Чижевський виділяє такі риси українського характеру: емоційність, устремління до свободи, релігійність, неспокій та рухливість, "усамітнення" (під цим він розуміє індивідуалізм та інтровертованість) [9, с. 17–18]. З іншого боку, Володимир Янів надає українському характеру такі риси, як слабке підпорядкування, проблема авторитету, традиціоналізм.

На сучасному етапі сприйняття української культури як пограничної зацікавило дослідників різних галузей гуманітарного знання: Н. Яковенко та І. Шевченко (дослідження історії та культури України), О. Сухомлинов (дослідження пограниччя культур у мовних, соціальних та національних виявах). О. Сухомлинов, зокрема, виділяє такі значення культурного пограниччя як зіткнення, конфлікт, стикання, сусідство, контакт культур. Він виокремлює два типи пограничних культур: 1) стикове пограниччя культур (тут у значенні кордону, як відгородження та чіткого розділення культур); 2) перехідне пограниччя культур (тут відбувається посилений міжкультурний вплив, передання традицій та мовних утворень) [8, с. 11–12]. На думку дослідника, саме останній тип пограниччя культур визначальний для української території, адже протягом історії Україна була територію постійної зміни розташування кордону між державними утвореннями. Крім того, можемо виділити такі характе-ристики пограниччя: внутрішню суперечливість (певну психологічну та міжкультурну напругу), еклектичність (поєднання різних звичаїв і культурних традицій) та підвищену динаміку взаємодії культур. Тому в нашому досліджені під пограниччям розумітимемо територію, яка розташована на кордоні між двома або й більше культурними та соціально-політичними регіонами.

Кордон, на якому сформувалося козацьке утворення, простягався на тисячі кілометрів від гирла Дунаю на Заході до тихоокеанських низовин на Сході. На той час досить багато цивілізацій потерпали від набігів кочовиків. Намагаючись знайти спосіб оборони від них, китайці звели велетенську стіну для того, щоб відгородити свою територію від ворогів. Держави на європейському степовому кордоні – Литовське князівство, Польське королівство та Московське царство – створювали укріплені міста та будували фортеці для оборони своїх земель. І саме на цьому рухомому рубежі виникає особливе озброєне східнослов'янське населення, яке приймає тюркську назву "козацтво" [6, с. 32].

На початку XV ст. євразійський степ зазнав значних та тривалих змін. Головною причиною яких став розпад Золотої Орди на менші та не такі впливові ханства. Це зумовило цілу низку змін у геополітичній карті степу. Також змінюється напрям руху народів Європи, який тепер керується на Схід, а не на Захід, адже саме там розташовані ще не досліджені та не завойовані землі Китаю. Вже у середині XVI ст. дві найбільші держави цього периферійного регіону – Московське царство та Польське королівство – "вирушають" на Схід. І лише протягом чотирьох років (1552–1556) московські війська перемагають та підкоряють два найбільші ханства Поволжя – Казанське та Астраханське. Таке становище підсилює вплив Сходу на українські території, а саме – території степу, де і виникає козацтво. Водночас невдала спроба царя Івана Ґрозного розширити свої володіння у західному напрямку спричинила тривалу та виснажливу для Московського царства Лівонську війну (1558–1583). Ця війна

спровокувала рух Польського королівства у східному напрямку, в такий спосіб створивши досить сильну конкуренцію для Московії на території степового кордону. Окрім цього, Лівонська війна спровокувала Литовське князівство на союз із Польським королівством, унаслідок якого утворилася Річ Посполита, яка стала ще одним справді вагомим гравцем на східноєвропейському кордоні [7, с. 155–156]. Такі бурхливі політичні зміни вплинули на посилення міграції населення на схід, а саме – на територію незаселеного степу.

Вільна територія степу приваблювала не тільки ці дві потужні держави, але і Кримське Ханство, яке утворилося 1449 р., відділившись від Османської імперії. Щоправда, вже у 1478 році воно було змушене визнати зверхність турецького султана. Здобувши сильну підтримку Стамбула, Кримське Ханство підкоряє собі кілька кочових орд Північного Причорномор'я і стає головною загрозою для сусідніх держав – Речі Посполитої та Московського царства. Напади татар були постійними, їхню частоту тільки періодично регулювало встановлення перемир'я з сусідніми державами [7, с. 149–151].

Загальна динаміка соціальних та політичних змін, загалом, характеризує період перед виникненням козацтва як змінний та не стійкий. Також можемо назвати його формотворчим, адже тоді починають утворюватися та закріплюватися за своїми територіями такі великі держави, як Річ Посполита та Московське князівство. Головна частина територій, що залишається у стані зміни та формування, є простір степової України – так зване "дике поле" – неконтрольована територія. За часів Київської Русі тут проживали вигнанці та мігранти східнослов'янського походження, яких прозвали "бродниками" (від слова "бродити"). Після татаро-монгольської навали "дике поле" стало місцем кочовищ степовиків, а також територією, на якій панували ватаги риболовів, мисливців та розбійників. Саме їх із XIV століття і почали називати "козаками", що в тюркській мові означає "вільний чоловік, розбійник" [6, с. 35].

Відомий дослідник українського типу культури та духовності Олександр Кульчицький акцентує надзвичайно важливу роль степу у формуванні української ментальності. Він зазначає, що люди, які проживають на цій території, вирізняються особливим сприйняттям часу та широтою духу. У характері це проявляється як честолюбство та стійкість, а також бурхливі переживання [4, с. 710]. Саме на території вільного степу виникає козацтво.

Як і слово, саме явище козакування походить теж від татар. Але вже з XV ст. козаками шоразу частіше називають власне ватаги слов'янського походження. Сам термін "козаки" вперше було вжито щодо руського населення в листуванні великого князя Литовського з кримським ханом 1492 року, який нарікав на похід киян та черкасців під Тягиню. На черкаських козаків хан також скаржився московському царю у листі 1493 року. А вже на початку XVI ст. термін "козак" поширюється на теренах Великого князівства Литовського, і під ним уже розуміють мешканців Наддніпрянщини та Черкас [1, с. 187].

Спираючись на тогочасні джерела вчені виділяють два різновиди руських козаків. Першим – було так зване степове піратство, або "степовий спорт", як називав його ще М. Грушевський [1, с.77-82]. Це були невеликі загони озброєних козаків, які під проводом місцевих урядників чи ж і без їхнього відома нападали на купців та торговців, які прямували до Кримського Ханства. Саме вони стали головним населенням цього краю. До них постійно приєднувалися професійні військові, а також вигнанці, інколи навіть шляхетного походження, з Литовського князівства, Польського королівства, Московського царства та інших прилеглих держав. Кожен із них приносив у козацьку громаду особливості свого світогляду, а також свої погляди на організацію та ведення військової справи.

Другим різновидом тогочасного козацтва були ватаги, які складалися із втікачів та "шукачів долі" та які переважно походили з міст та селищ верхів'я Дніпра. Такі ватаги, зазвичай, спускалися вниз по Дніпру аж до порогів та плавнів, осідали там і займалися рибальством, мисливством та бджільництвом. Узимку вони поверталися у рідні міста, селища або ж укріплені фортеці середнього Подніпров'я. Козацькі старости на місцях збирали з прибулих податок за їхній промисел. Козаки тому намагалися уникнути повернення, створюючи власні життєві осередки ("городки", "січі"), на території яких вони займались своїм промислом. Через загрозу набігів татар ці нові поселення мали бути надійно захищені, добре озброєні та готові до бою. Відповідно, різниця між цими двома видами козаків була досить не значною. Згодом вони об'єднуються в єдину силу, яка використовує та любить усім серцем свободу "дикого поля" [4, с. 361–362].

Із появою цієї сили польському урядові протягом XVI ст. і в першій половині XVII ст. довелося давати раду зіткненням козаків із кримськими татарами, а також якось протистояти їхнім постійним походам у Молдову. Але козаки не обмежували себе тільки сухопутними походами, вони провадили морські експедиції на Чорне море, де нападали на турецькі кораблі, грабували порти і робили набіги навіть на Стамбул. Так козацтво долучилося до поширення в той час у середземномор'ї піратства. Те, що козаки перебували поза законами навколишніх держав і що їх певним чином підтримувало місцеве населення, зближує їх з "соціальними бунтівниками" та піратами Європи. Це, зокрема, підтверджує схожість устрою козаків та піратів Європи, для обох цих явищ була характерна саме виборна влада [6, с. 38]. Поза тим, для козаків у їхньому існуванні надзвичайно важливою була релігія, адже при боротьбі з татарами, до яких вони не раз потрапляли у полон, єдиним можливим спасінням виступали християнство та християнські правителі Європи. Ця релігійність лягла в основу козацького та українського характеру загалом, як зазначає Д. Чижевський [9, с. 23].

Якщо говорити про етнонаціональний склад козаків, то науковці тривалий час сперечались: деякі дослідники намагалися применшити українську частку в козацтві, а деякі – зробити етнічний склад козаків винятково українським [5, с. 26]. Тому нам варто взяти інформацію про етнічний склад козацтва з історичних писемних пам'яток, одною з яких є реєстр козацького полку 1581 р., який брав участь у Лівонській війні: 82 % у цьому полку становили вихідці з України та Білорусії, 18 % – з Московії, 8,4% – з Польщі, 4,8% – з Литви. Щодо українсько-білоруської частини цього реєстру, то 26 % походили з Волині та Поділля, 22,8 % – з верхів'я Дніпра та Білорусії, 17 % – зі середнього Дніпра та 15,7 % – з басейну Прип'яті [7, с. 40–41]. Те, що досить велику частину в цьому переліку становлять вихідці з Білорусії, М. Грушевський пояснював тим, що полк просувався на війну, власне, через цю територію[1, с. 156]. Тому можемо стверджувати, що саме вихідці з України були основою козацького руху. Це дає змогу підтвердити зв'язок цього явища із формуванням власне української національної культури.

Щодо соціального походження козаків, то в історичних джерелах XV ст. у козакуванні звинувачували міських жителів Київщини та Черкащини. Це були прикордонні міста, тому і міщани там мали свої відмінності від західних, які перебували під владою однорідних на той час державних утворень Польщі та Литви. Натомість Київщина і Черкащина перебували під постійною загрозою нападу з боку татар і, відповідно, за відсутності чіткої державної організації, повинні були самі виконувати військово-охоронні функції [5, с. 363–364].

Для повноти уявлення про явище козацтва нам доречно розглянути політичний та правовий устрій козаків. Найбільш цілісно вони сформувалися на Запорозькій Січі, власне, там було створено головні правила, норми та закони поведінки, а також було впроваджено особливу систему виховання та освіти. У народній творчості козаки постають перед нами, як непереможне військо богатирів, які не боялися жодного ворога: "...На своїх плечах виносили всі удари як з боку мусульманського Криму і Туреччини, так і з боку католицької Польщі" [11, с. 7]. Козаки перебували у постійній готовності до війни, це і стало провідним чинником у створенні звичаєвого права на Січі. Кожний звичай був спрямований на виховання в членові цього специфічного соціального утворення якостей професійного військового. Кожен козак, який прийшов у молодому віці на Запоріжжя, до моменту зарахування в курінь мав пройти навчання у досвідченого козака, що тривало десять років. Такі молоді люди ставали джурами і належали до найнижчого козацького стану – ординарців. Протягом цього терміну навчання вони проходили службу на кордонах, де набували першого військового досвіду. Такий досвід давався далеко не легко і був пов'язаний із певною жертовністю, готовністю до обмежень.

Привертає увагу ставлення на Січі до людей старшого віку. Козаки, які доживали до глибокої старості – "діди", – якщо не мали сім'ї поза межами Січі, доживали свого віку при куренях. Але таке становище не виключало їх із соціального життя Січі, адже вони мали велику повагу серед козацтва, і жодне рішення не ухвалювали без згоди дідів, жоден старшина не отримував легітимної влади без благословення старців. Вони були своєрідними хранителями звичаєвого козацького права і стрижнем військової педагогіки Січі. Повага до звичаю та свого коріння є важливою характеристикою явища козацтва: вона засвідчує, що культура козацтва формувалася на базі традицій тих людей, які входили в його основу. Загалом, у січовому вихованні головний акцент робили, власне, на звичаєві норми, які берегли старці. Вони складали неписаний кодекс лицарської честі козака. У навчанні молоді брала участь уся козацька громада. У літописах знаходимо свідчення про те, що, наприклад, при десятникові, крім десяти козаків, були також козачки, яким він провадив вишкіл. Щодо відбору тих, кого приймали на січовий вишкіл, то зі свідчень Клавдіуса Роно, англійського резидента у Петербурзі, можемо зробити висновок, що до козацтва приймали "загалом усіх, без різниці національності, якщо ті приймають грецьку віру і проходять семирічну пробу перед наданням звання лицаря" [10, с. 98]. Ще одною особливістю військового виховання була відсутність систематичної муштри, кожен наставник – "наказний батько" – проводив вишкіл на свій розсуд. Отже, виховання відбувалося за зразком сімейного. Це надає йому характер традиційності, адже всі козаки виховувалися зі свідомістю того, що потрібно дотримуватися Законів Божих та законів Січі. У них виховували повагу до старших, любов до рідної землі та віри. Метою січового виховання було створення лицаря сильного і тілом, і духом, тому термін підготовки був не визначений. Він закінчувався тоді, коли козака визнавали зрілим наказний батько (його вихователь у курені), товариші з куреня та й сам курінний. Не цуралися козаки і писемності, кожен козак учився писати та читати, а ті, хто мав найбільші здібності до науки, продовжували вчитись у січовій школі й потім ставали дияконами, паламарями та канцеляристами. У козацькій громаді на Січі було чи не вперше впроваджено загальнодоступну освіту. Така ситуація більше зближувала козаків і підкреслювала їхню рівність [10, с. 99].

Пояснимо також, що характер підготовки та виховання козаків свідчить про своєрідність устрою та права, які панували на Січі. Загалом, для середньовічного українського суспільства було характерним існування звичаєвого права поряд із кодифікованим державним правом, яке сильно вкорінилося в українській культурній спільноті. Власне, звичаєве право давало змогу існувати незалежно від державних інституцій Запорозькій Січі. Також на формування правил взаємовідносин у козацькій спільноті вплинув військовий характер січового життя. Адже історія формування козацького права починається у період, коли тільки починала створюватися козацька спільнота, а козаки були втікачами, які знайшли свій прихисток у Дикому степу. Вони об'єднувались у товариства та обирали собі отамана. У таких спільнотах повинна була існувати певна толерантність, адже туди приходили люди різного "роду та племені". Протягом існування такої громади створювали правила співжиття, які визнавали всі учасники, які об'єднували та згуртовували громаду. Звідси можемо підсумувати, що козацьке право було вироблене самим життям та потребами людей [10, с. 100]. Усе це підводить нас до більш загального висновку, що специфіка утворення та небезпека, яка постійно оточувала козаків, розвинули в них розуміння цінності згуртованості громади та водночас – толерантність до відмінностей між її членами. Поза тим, виборність влади та демократичність козацького суспільства на той час були унікальними для всієї Західної Європи.

Звичаєве право козаків впливало на формування їхнього світогляду та системи культурних цінностей. Центральне місце відводили ідеалу вільної людини, яка не є кріпаком, а живе за своїми традиціями та уявленнями. Згодом козацьке звичаєве право не тільки зробило їх унікальним соціальним станом, але й виокремило козаків у повноцінного учасника міжнародної політики. Та, незважаючи на зміну історичних умов, еталон вільної людини залишався для козаків головним. Саме ці риси свободолюбства та індивідуалізму перейшли від них до характеру українського народу [9, с. 22].

Отже, за свідченнями істориків, риси, які були притаманні козакам, – це індивідуалізм (який проявлявся в їхній незалежності від сусідніх держав та виробленні власного звичаєвого права) та релігійність (зокрема С. Плохій зауважує, що релігія була важливим чинником самоідентифікації козаків [6, с. 145]). Ще й неспокій був притаманний козакам, які постійно охороняли свої території від зовнішніх загарбань. І тому найкраще особливість козацтва висвітлює сама двоякість значення слова "козак", яка поєднує в собі образ розбійника та благородного захисника [2, с. 286].

Висновки: 1. На завершення необхідно чітко виділити ті моменти, які саме характеризують козацтво як пограничне явище. Найперше, це історичні умови виникнення козацького феномену. На період XV–XVI ст. на території сучасної України відбувались великі політичні та соціальні зміни. Поза тим, цей період характеризується постійним переміщенням народів та нестабільною політичною ситуацією, яка впливала на зміну кордонів. У той час степ, де зароджується козацтво, характеризувався посиленою нестабільністю через постійні напади татар і тому відігравав роль динамічної межі, кордону із турецькими територіями. У таких неспокійних соціально-політичних та географічних умовах зароджується явище козацтва, і це є першою характеристикою його як пограничного явища.

2. Також варто зазначити те, що завдяки такій динамічній ситуації в етнонаціональний склад козацтва ввійшли різноманітні народності, які збагатили його своїми традиціями. Підтвердженням цього є саме походження слова "козак", опис національного складу козаків, який ми наводили вище, та звичаєве право.

3. Виходячи із правової системи козаків, наголосимо на таких головних ціннісних характеристиках світосприйняття українських козаків, як волелюбство та звичаєвість. Ці риси утворили основу образу національного лицаря, героя, який любить у свій спосіб свою землю та свою віру і готовий їх захищати. Це дотримання звичаю засвідчує зв'язок козацького явища з українським характером. Адже ми зазначали, що для українського характеру притаманні звичаєвість і традиціоналізм.

4. Та найважливішим для нашого дослідження є те, що козаки з'являються саме на території степу та Придніпров'я, яка вже тривалий час, ще до моменту їхньої появи, була кордоном між Сходом та Заходом. На початку ми зазначили також, що культурне пограниччя дослідники визначають як зіткнення, конфлікт, сусідство, а власне на межі зіткнення впливу трьох різних держав виникає явище козакування. Водночас динамічний характер соціальних та геополітичних процесів, які відбувались на цій території підтверджує те, що явища, які тут виникали можна, зарахувати до перехідного (змінного) пограниччя культур, за О. Сухомлиновим. І ці території після освоєння їх козаками стали першими національними землями українського народу зі сформованою державною структурою (Запорозька Січ та держава Хмельницького). Тому можемо чітко простежити взаємозв'язок між козаками та українською культурою загалом.

Список використаної літератури

1. *Грушевський М.* Історія України-Руси. У 10 т. К.: Наукова думка, 1999. Т. 7.
2. *Івченко А.* Тлумачний словник української мови, Х.: Фоліо, 2006
3. *Гіроакі К.* Свобода і терор в Донбасі. Українсько-російське прикордоння 1870–1990-ті роки, К: Основи, 2002. [аудіокнига]
4. *Кульчицький О.* Риси характерології українського народу // Енциклопедія українознавства. Загальна частина, К.: Генеза, 1995. С. 708–718.
5. *Полонська-Василенко Н.* Історія України (до половини XVII сторіччя) у 2 т. Мюнхен: Українське Видавництво, 1972. Т. 1
6. *Плохій С. Наливайкові віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. К:. Критика, 2005.*
7. *Русин О. Україна під татарами і Литвою. Україна крізь віки в 15 т. К.: 1999. Т. 6.*
8. *Сухомлинов О.* Культурні пограниччя: Новий погляд на стару проблему: Монографія. Донецьк: ТОВ "Юго-Восток, Лтд", 2008.
9. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. К.: Вид-во Орій при УКСП Кобза, 1992.
10. *Щербак В.* Витоки козацького права // Історія українського козацтва: нариси: У 2 т. К.: Академія, 2006. Т. 1. С. 94–100.
11. *Яворницький Д.* До альбому української старовини // З української старовини. Альбом. К.: Мистецтво, 1991. С. 6–12.
12. *Янів В.* Нарис до історії української етноспсихології. К.:Знання, 2006

Стаття надійшла до редколегії 12.03.2012
Прийнята до друку 17.04.2012

THE COSSACKS IN THE CONTEXT OF UKRAINIAN TYPE OF CULTURE BORDERLAND

Bogdana Brylynska

Ivan Franko National University In Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: brylynska.kaf.kult@gmail.com

This article is devoted to the Cossack phenomenon and its influence on the Ukrainian type of culture. The article is an attempt to highlight the characteristics of Cossack phenomenon as borderlands phenomena and correlate them with the Ukrainian type of character and culture. This report analyzes the cultural and specificity of this phenomenon, found the conditions and causes origin of the Cossacks. The features of socio-political terms are considered on the period of forming of Cossacks. Certain character of Cossacks traits and originality of their legal and political system is exposed. This article outlines the relationship between the phenomenon of Cossacks and Ukrainian type of culture. The study identified features of borderland and carried out their analysis in the context of phenomena such as the Cossacks and Ukrainian culture.

Key words: the cossacks, culture, Ukrainian character, individualism, limit, border, borderland.

КАЗАЧЕСТВО И ПОГРАНИЧНОСТЬ УКРАИНСКОГО ТИПА КУЛЬТУРЫ

Богдана Брылынська

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: brylynska.kaf.kult@gmail.com

Рассмотрен феномен казачества и его влияние на формирование украинского типа культуры. Выделены характеристики казацкого феномена как пограничного явления и соотнесено их с украинским типом характера и культуры. В исследовании проанализированы культурно-историческую специфику этого явления, выяснены условия и причины возникновения казачества. Рассмотрены особенности социально-политических условий в период формирования казацкого образования. Определенные черты характера казаков и раскрыто самобытность их правовой и политической системы. Определены взаимосвязь между явлением казачества и украинским типом культуры. В исследовании выделены черты погра-ничья и проведено их анализ в контексте явления казачества и украинского типа культуры.

Ключевые слова: казачество, культура, украинский характер. индивидуализм, предел, граница, пограничье.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 213–218
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 213–218

УДК 140.8:7.036.2“18”

ІМПРЕСІОНІЗМ ЯК ВИЯВ ХУДОЖНЬОГО СВІТОГЛЯДУ КІНЦЯ XIX СТ.

Соломія Плахта

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e -mail: solomia_pl@yahoo.it

Висвітлено розуміння суті імпресіонізму як вияву нового художнього світобачення кінця XIX ст., його філософських засад. Виокремлено такі риси імпресіоністичного світогляду: безпосередність сприйняття, свобода творчості, оптимізм, єдність матеріального світу. Розкрито об’єктивність першого враження в процесі того, як художник сприймає світ. Окреслено емоційний та духовний аспекти імпресіоністичного світогляду. На основі аналізу семантичного багатства французького слова “impression” виявлено межовий характер імпресіонізму, який розвиває традиції реалістичного мистецтва, а також втілює індивідуальне бачення митця. Доведено, що попри розмитість форм, застосування кольорових тіней та декоративність кольору, у картинах імпресіоністів збережено матеріальну структуру предметів.

Ключові слова: цілісність світу, свобода, оптимізм, реалістичне мистецтво, суб’єктивність митця, переживання.

Зміст поняття “імпресіонізм” від часу його появи у французькому живописі 1874 р. до сьогодні значно збагатився. Широкі суспільні кола асоціюють його з переживанням, інтуїтивним сприйняттям світу та суб’єктивністю митця, що не цілком відповідає суті явища. Сучасні європейські, американські, українські інтернет-галереї пропонують картини в стилі імпресіонізму, у яких суттєво зміщено межі його жанрових, технічних та естетичних характеристик. Розвиток і переосмислення здобутків імпресіонізму свідчать про його актуальність, динамічність, здатність адекватно реагувати на зміни в культурному й суспільному житті.

Філософський аспект імпресіонізму, зокрема взаємодію з позитивізмом, натуралізмом, сенсуалізмом, його світоглядні основи частково досліджували Н. Брауде, Б. Зернов, Т. Родіна, О. Шпенглер. Естетичну площину проаналізовано в працях К. Кузнецової, М. Алпатова, Ю. Кузнецова. Зазначимо, що донині у філософському та мистецтвознавчому дискурсі не сформульовано чіткої відповіді на запитання: є імпресіонізм стилем, напрямом чи світоглядом?

Мета статті – виявити філософські та світоглядні засади імпресіонізму.

Безперечно, поява імпресіонізму наприкінці XIX ст. стала генератором процесів підсумування й переосмислення європейським мистецтвом своєї суті. У цьому феномені художньо виявлено спільні тенденції розвитку культури і науки кінця XIX ст. та відкрито

© Плахта С., 2012

можливості для розвитку постімпресіонізму, фовізму та кубізму. "Як мистецтво Ренесансу, рух імпресіонізму приніс довготривалі зміни у спосіб, яким мистці уявляли світ… Він відкрив шлях для багатьох мистецьких стилів і напрямів (зокрема й для абстрактного мистецтва), що прийшли в період "модерну" [5, с. 154].

У праці "Сутінки Європи" О. Шпенґлер розглядає імпресіонізм як "руйнування цілісності світогляду і традиційної європейської культури" [11], яким пронизана вся її фізіогноміка. Однак треба підкреслити, що атомізація, розкладання на частинки предметів у цьому разі є лише засобом передавання єдності простору картини та її колористичної гармонії.

Оскільки природничі й економічні теорії у XIX ст. набули ознак глобальності, ядром нового світогляду 60–70-х р. XIX ст. (притаманному й тогочасній французькій культурі) стала ідея єдності між видимим і невидимим, наочністю та спогляданням.

Уважаємо, що саме відчуття внутрішнім зором єдності простору було характерною рисою, яка відрізняла французьких художників того періоду від їх попередників. К. Кузнецова пояснює це так: "Імпресіоністи визнають необхідність взаємозв'язку речей, вони вважають, що відчуття прекрасного і є сприйняттям цього взаємозв'язку" [6].

Художник сприймає світ синтетично, аналітичне мислення є допоміжним (воно домінує в науці), а також синестетично, через "піклування про звукопис, яскраву колористику, прагнення збагатити мову шляхом збільшення метафоричності, багатозначності, асоціативності" [2]. Тому картина К. Моне "Бульвар Капуцинок" дає змогу відчути дух паризького життя кінця XIX ст., а "Сорока" та "Сніг у Лувесьєні" А. Сілея здатні викликати дитяче захоплення і, навпаки, – відчуття тривоги та внутрішнього холоду відповідно.

Без сумніву, між небом, землею і водою існує співвідношення гармонії, яка визначає форму та колір усіх елементів твору. Увагу треба зосередити на колористичній гармонії, коли всі відтінки картини зливаються у спільну мелодію, але домінує все ж один (це яскраво виявляється в морських пейзажах, зокрема "Скелі біля Етрету" К. Моне).

Наявність світла повсюди й оптимізм – ознаки імпресіоністичного мистецтва, тісно пов'язані з гармонією, оскільки світло – стихія, яка матеріально виявляє єдність предметів, людей, природи і дає глядачеві радість та надію. Завдяки світлу людина не відчуває свого відлучення, загубленості у світі. Він стає ближчим людині. І домінування таких нових художніх засобів, як чисті кольори, розмитість контурів предметів – інструмент вияву всеохопної стихії світла і руху.

Життєва позиція і творчість К. Моне, О. Ренуара та їхніх колег пронизана принципом радості й насолоди від життя, але не заперечуючи його складності. В одному інтерв'ю К. Моне згадує "…Можливо, це видасться вам дивним. Працювати в той час, коли страждають, борються, вмирають… Але для мене це єдиний вихід, щоб не думати про такі сумні речі" [8, с. 167]. У картинах Е. Мане й Е. Дега ("Лахмітник", "Любитель абсенту" та "Балкон") чітко виявляється внутрішній стан морального розпаду персонажів. В імпресіонізмі, за словами Г. Яструбецької, є навіть категорія болю (на прикладі новели М. Коцюбинського "Цвіт яблуні"). Це поєднує його з експресіонізмом, але з іншим акцентом: "біль краси", а не "краса болю" [12].

Поява імпресіонізму пов'язана також із переходом філософської думки від класичної до некласичної форми, зазначає Н. Брауде. Не втілюючи жодної філософської концепції, імпресіонізм часто осмислюють крізь призму позитивізму та емпіризму, сенсуалізму, релятивізму, натуралізму. Підкреслимо, що відповідність реальності, хоч і здебільшого візу-

альній, – один із головних принципів, якого дотримувалися К. Моне, О. Ренуар, Е. Деґа та їхні колеги. Художники, як і позитивісти, орієнтувалися на зображення факту, фіксування дійсності (стану природи), притаманного їй у цю мить, відмовляючись від її широких узагальнень та ідеалізації. Щобільше, вони використовували наукові відкриття в галузі біології, фізіології, хімії, досліджені зорових явищ.

Саме Е. Золя імпресіоністи завдячують за принцип безпосередності сприйняття і простоти вияву предметів, що суперечило канонам академізму. У романі "Творчість" письменник пише про це так: "копіювання, яке атрофує безпосереднє сприйняття, назавжди позбавляє здатності бачити живе життя. … Безпосередньо сприйнята морква, намальована зі свіжим відчуттям, у тональності цього художника значно цінніша, ніж уся ця академічна мазанина, приготована за рецептами, яка гроша ломаного не варта! Настане день, коли оригінально намальована морква зробить переворот у живописі".

Однак надалі імпресіоністи відійдуть від принципів натуралізму. А Е. Золя критикуватиме художників за неспроможність укласти свої спостереження природи, живописні засоби в завершену систему поглядів, а це дещо суперечило відкритості їх мистецтва. На думку К. Пісаро, імпресіонізм має бути "теорією чистого спостереження, не втрачаючи водночас ні фантазії, ні свободи, ні гідності, тобто всього того, що робить мистецтво великим. Але без надмірності, яка змушує мліти чуттєві душі" [7, с. 139].

В імпресіонізмі індивідуальне бачення митця (яке Е. Золя називає художнім темпераментом) і достовірність співвідношень предметів у часі й просторі, залучення наукових спостережень до мистецтва примирено. Художнє сприйняття, безумовно, домінує, однак втрата предметами звичних і чітких форм, взаємозв'язків у просторі не руйнує їх матеріальності. Це засвідчує дослідження картини "Руанський собор" К. Моне, яку вчені відтворили майже ідентично з реальною фотографією. За допомогою кількаступеневої фільтрації усунули частини, темніші та світліші від середньої, інші вибірково посилили. Науковці дійшли висновку, що "для живопису імпресіонізму характерно збереження структури фізичного об'єкта, пропущеного крізь просторові й світлові фільтри різних типів (на відміну, наприклад, від абстрактного мистецтва та кубізму, де фізичну структуру об'єкта руйнують)" [3].

Представники романтизму (Дж. Тернер, Е. Делакруа) надавали мистецтву глибокого емоційно-духовного розуміння, як містку до світу ідей, джерела оновлення всього суспільства. Мистецтво реалізму також має чітко виявлену соціальну суть, є генератором громадської політичної свідомості. Натомість естетика імпресіонізму сигналізувала про завершення ери репрезентативного мистецтва загалом, наближаючись до чистого, автономного світу художнього спостереження символістів, кубістів, фовістів. Пояснення і знання, розкриття причини подій уже не є основними функціями мистецтва.

В імпресіонізмі також змінюється антропоцентрична картину світу. Художника не протиставлено природі, а залучено в її кругообіг.

Крім безпосередності сприйняття й реалістичності, імпресіонізм ще на етапі зародження передбачав принцип свободи творчості. Художник сам вибирає манеру малювання, сюжет, гаму кольорів, вирішує, застосувати чи ігнорувати у власній творчості теорії живопису. Про живу, відкриту до новацій природу імпресіонізму пише К. Богемська, яка порівнює його з "пучком променів, що розходяться, спалахнувши в одній точці часової шкали" [1, с. 15]. Однак підкреслимо: творчу свободу імпресіонізму обмежує правило, згідно з яким митець

не може втратити "здатності відчувати як художник вільної раси" [7, с. 89]. К. Пісаро навіть стверджував, що кожен митець має прийти до власного стилю. "Справжня оригінальність полягає в характері рисунку та індивідуальності бачення, притаманній кожному художнику" [7, с. 90].

Двояке трактування імпресіонізму (як реалістичного, позитивістського мистецтва або, навпаки, як суб'єктивного), на нашу думку, зумовлене неповним розумінням семантичного багатства французького слова "impression".

Семантичний ряд слова "impression" у лексичному словнику має такі значення: "відбиток, слід, враження, відчуття" [l4]. Підкреслимо, що слово "враження" не на першому місці. Інші значення фіксують дещо відмінні аспекти сприйняття, яке починається з простого відображення предметів у свідомості, але містить також їх емоційне сприйняття. В українській мові це виявляється так: запитання "яке в тебе від цього враження?" передбачає і "що ти про це думаєш?", і "що ти відчуваєш?". Тому перші критики в особі Л. Леруа асоціювали імпресіонізм з ескізністю, ілюзорним світом вражень, що не збігаються з реальністю.

Підкреслимо ще раз: враження не варто вважати суто суб'єктивним. Тому Е. Буден, а згодом і Е. Мане розуміли, що мить першого сприйняття є живописно правдивою, "чистою". "Я боюся марнотного, – зазначає Е. Мане. – Живописна кухня нас розбестила. Як її позбутися? Хто дасть нам просте і ясне, хто звільнить нас від деталізації?" [13, с. 167]. Саме тому К. Моне і О. Ренуар, малюючи той самий мотив у той самий час, потім не могли визначити, хто з них автор якої картини.

Реальність імпресіонізму жива, динамічна, така, що відбувається "тут і тепер". Враження, які художники отримали від фрагмента реальності, полягають не лише в унікальному баченні предметів (баченні митця), а й у їх емоційному сприйнятті та викликають глибші – духовні переживання. Підкреслюючи це, О. Ренуар радше був схильним вважати рослин і тварин одухотвореними створіннями, ніж високоор-ганізованими молекулярними механізмами: "Нам кажуть, що дерево є комбінацією хімічних елементів. Я надаю перевагу вірити, що його створив Бог і що в ньому живе німфа" [9, с. 95]. Тому пленер давав змогу митцеві не тільки адекватно сприймати гармонію природи, звіряти свої враження з оригіналом, а й віднайти власний непов-торний стиль, пізнати самого себе. О. Ренуар навіть висловив припущення, що мистецтво дійде до кульмінаційної точки розвитку тоді, коли живопис передаватиме відчуття смаку, запаху та емоції. Це розкриває чуттєвий і духовний аспекти імпресіонізму, близькі зокрема українським митцям О. Мурашку, К. Костанді, І. Трушу та іншим.

Мистецтво імпресіонізму передає предмети в стані руху й навіть сам рух, зміну, яка в них відбувається. Художник-імпресіоність, – пояснює Т. Родіна, – бачить, що життя, яке відкривається зору і душі людини, безперервно мінливе, а взаємодія форм одна з одною веде до їхнього взаємозаміщення [10]. Схожість структури предметів, нечіткі форми дають відчуття взаємодії, взаємовпливу одних на інші й постійної потенційної можливості трансформувати кожну окремо. Отже, є два вектори розуміння імпресіонізму. Згідно з першим, цей напрям трактують як мистецтво з позитивістською основою, що продовжує реалістичну традицію, але є достовірним лише щодо візуальної картини світу. У межах іншої тенденції імпресіонізм є початком модернізму, де домінують передавання відчуттів та емоцій і специфічне власне бачення митця. Враховуючи досягнення в галузі фізіології, фізики, хімії, імпресіонізм утілював новий світогляд, у якому безпосередність сприйняття митця навколишнього світу стала першою умовою творчості, красою і поетичністю.

Мистецтво імпресіонізму художньо втілило ідею світу як гармонійної цілісності, для вияву якої художники вживали нові засоби (кольорові тіні, чисті кольори, розмитість контурів предметів), відмовлялися від класичної перспективи, відтворювали світло – повітряне середовище, яке поєднує всі елементи картини тощо. Кожен з імпресіоністів звертав увагу на різні аспекти цієї єдності. О. Ренуар захоплювався гармонією відносин людини і природи, К. Пісаро та К. Моне – взаємозв'язком предметів усередині самої природи, Е. Дега фіксував двоєдиність руху людини і тварини у скачках на іподромі. Наочний вияв цілісності світу художники показали через світло, яке поєднує всі предмети картини в аспекті кольору, творячи єдиний наголос. Світло для імпресіоніста є не лише матеріальною стихією, а й ознакою радості буття, його емоційного переживання; воно зумовлює оптимістичне ставлення до життя, виявляючи красу в повсякденному житті (праці, розвагах) і найпростіших речах, не заперечуючи складного соціально-політичного становища того часу.

Імпресіоністичне мистецтво розкривається через глибше й ширше розуміння поняття impression. Це гармонія безпосереднього візуального сприйняття реальності та осмисленого спостереження за нею і внутрішнього особистісного переживання. Перше відкриває правду про початкове – візуальне сприйняття предмета, друге забезпечує об'єктивність зображення, тобто художник на пленері перевіряє, чи відповідає образ у його психіці прообразу в реальності.

Свобода – ще один із світоглядних принципів творчості К. Моне, О. Ренуара, К. Пісаро, який означав, що індивідуальне бачення митця визначає манеру письма, палітру, сюжет, але не навпаки. Саме тому імпресіонізм був і є нині мистецтвом актуальним та відкритим до взаємодії з іншими стилями.

Список використаної літератури

1. *Богемская К.* Камил Писарро и его время // Писарро К. Письма. Критика. Воспоминания современников. М.: Искусство, 1974.
2. *Дегтярьова Т.* Мовні засоби вираження імпресіонізму в художньому тексті // Автореф. дис. … канд. філол. наук. К.: Нац. пед. ун-т ім. М. Драгоманова, 2002.
3. *Деспотули А.* Игра воды: модальность в фортепианных произведениях К. Дебюсси и М. Равеля // <http://kogni.narod.ru/despotuli.htm >.
4. *Золя Е.* Творчество // <http://lib.ru/INPROZ/ZOLYA/zola11_1.txt>.
5. *Кузнецов Ю.* "Естетична революція" імпресіонізму // Іноземні мови в навчальних закладах. 2004. № 1. С. 154–160.
6. *Кузнецова Е.* Эстетика импрессионизма // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2000. №2. С. 83–90.
7. *Писаро К.* Письма. Критика. Воспоминания современников. М.: Искусство, 1974.
8. *Клод Моне.* М.: Прогресс, 1965.
9. *Ренуар Ж.* Огюст Ренуар. М.: Искусство, 1970.
10. *Родина Т.* Импрессионизм // Энциклопедия философии // <http://www.diclib.com/cgibin/d1.cgi?l=ru&base=bse&page =showid&id=26959>.
11. *Шпенглер О.* Закат Европы // <http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Speng/index. php>.
12. *Яструбецька Г.* Експресіонізм – імпресіонізм: стильова опозиція чи дифузія? // Слово і час. 2006. № 2. С. 39–45.

13. *Чегодаев А.* Едуард Мане. М.: Искусство, 1985.
14. Lingvo. Французько-український словник // <http://www.lingvo.ua/uk>.

Стаття надійшла до редколегії 16.01.2012
Прийнята до друку 20.02.2012

IMPRESSIONISM AS AN EXPRESSION OF THE ARTISTIC WORLDWIEV OF THE END OF THE XIX CENTURY

Solomia Plakhta

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: solomia_pl@yahoo.it

The understanding of essence of Impressionism as the demonstration of a new artistic worldview of the end of the XIX century, its philosophical principles are highlighted. The features of impressionistic worldwide such as immediacy of perception, freedom of creativity, optimism, unity of the material world are distinguished. The objective nature of the world perception of artist is revealed. Emotional and spiritual aspects of impressionistic outlook are elucidated. Basing on the analysis of semantic wealth of the French word "impression" the boundary character of the Impressionism is revealed, which continues the traditions of realistic art but also embodies the individual experiences of the artist. It is shown that in the impressionist paintings remains material structure of objects despite the blurring of forms, using colored shadows and decorative color.

Key words: the unity of the world, freedom, optimism, realistic art, the subjectivity of the artist's experiences.

ИМПРЕССИОНИЗМ КАК ВЫРАЖЕНИЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ КОНЦА XIX ВЕКА

Соломия Плахта

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e- mail: solomia_pl@yahoo.it

Раскрыто понимания сущности импрессионизма, как проявления нового художественного мировоззрения конца XIX века, его философских основ. Выделены такие особенности импрессионистского мировоззрения, как непосредственность восприятия, свобода творчества, оптимизм, единство материального мира. Раскрыт объективный характер первого впечатления в процессе восприятия мира художником. Освещены эмоциональный и духовный аспекты импрессионистического мировоззрения. На основе анализа семантического богатства француз-ского слова "impression" обнаружено граничный характер явления, которое продолжает тради-ции реалистического искусства, но также воплощает индивидуальное видения художника. Показано, что, несмотря на размытость форм, применение цветных теней и декоративности цвета в картинах импрессионистов сохраняется материальная структура предметов.

Ключевые слова: целостность мира, свобода, оптимизм, реалистическое искусство, субъективность художника, переживания.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 219–226
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 219–226

УДК 316. 334. 56: 316. 7

ВПЛИВ МІСТА НА ЖИТТЯ ЛЮДИНИ В ДОБУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Ольга Голубович

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: olyafilos@ukr.net

Проаналізовано феномен міста як форми соціокультурного буття людини, що акумулює в собі її різні професійні і творчі можливості, зумовлює формування нового суспільного та індивідуального світогляду. Розглянуто процес обміну різних людських контактів та зв'язків, що забезпечують функціонування міської інфраструктури через створення інформаційних мереж. Висвітлено особливості комунікації у взаємодії виробничого, наукового та культурного потенціалів людини в місті й поза ним, що втілюється у творенні її життєвого простору. Акцентовано на процесах поєднання і розмежування індивідуального й колективного, реального та віртуального, інформаційного й раціонального у межах міст задля перетворення навколишнього середовища відповідно до потреб і уявлень людини.

Ключові слова: місто, урбанізація, мегаполіс, комунікація, міська інфраструктура, інформаційні мережі.

Формування сучасного суспільного простору, який охоплює матеріальну і духовну сфери людської діяльності та життя, втілюється в міському середовищі. Вивчення проблем сучасного міста, особливостей його функціонування, існування та перспектив подальшого розвитку є доцільним і актуальним, що виявляється в процесі комунікації, професійної та особистої взаємодії людей, поширення традицій, створення новацій, формування інфраструктури й міжнародних відносин через обмін ідеями, думками й досвідом, що перетинають кордони різних держав світу. Соціокультурний розвиток суспільства у добу глобалізації проявляє себе через форми міського життя та мислення в науці, освіті, культурі, політиці, економіці тощо.

Мета статті – виокремити характерні риси міста в добу глобалізації, яка вже сьогодні зазнає очевидних і відчутних трансформацій під впливом змін соціокультурного простору різних суспільств. Проблематику міста розглядали у XIX ст. такі філософи й соціологи, як Г. Зімель, М. Вебер, Ф. Тьоніс, у XX ст. – дослідники Ф. Бродель, М. Кастельс, Б. Рубл, Е. Тофлер та ін.

Міське середовище як форма культурної взаємодії різних людей та їх об'єднань стає особливим центром із інтенсивними процесами глобалізації. Воно не лише поєднує в собі ринково-економічну, політичну, гуманітарну, освітню чи мистецьку специфіку співпраці різних людей та груп, а й надає можливості для їх індивідуального розвитку, враховуючи потреби особи в комунікації та збереженні особистого простору. Основні аспекти, які характеризують місто, – рух, інфраструктура, швидкість, інформаційні потоки та суспільні

© Голубович О., 2012

зв'язки. Входячи у широке коло взаємодії в містах, люди постійно змінюють та перетворюють навколишній світ.

У зміні міського середовища важливу роль відіграє процес урбанізації (від лат. urbanus – міський), суть якого полягає у двох аспектах: економічному (населення, позбавлене перспектив фінансового забезпечення в менш населених пунктах – селах, селищах, провінційних містечках тощо, де важко знайти роботу, мало робочих місць, небагато освітніх закладів, вирушає в мегаполіси й великі міські центри) та етичному (втеча від складної негативної соціальної ситуації – етнічної, політичної чи будь-якої іншої – у своїх motherlands (батьківщинах) і бажання змін у власному житті). Тому часто наявний пошук балансу в узгодженні професійних та особистих інтересів представників різних культур, їхнього виховання, прав, звичаїв і здатності співіснування мовних меншин тощо.

У процесах глобалізації беруть участь різні люди, і форми їх взаємодії – на багатьох рівнях промислового виробництва та соціально-культурної діяльності. Але чи впливає сьогодні місто на людину, чи навпаки? Безумовно, процес є двостороннім. З одного боку, місто надає особистості можливості для саморозвитку, відпочинку, навчання та праці. З іншого, кожна людина впливає на функціонування та організацію міських процесів. Якщо населення не долучається до життя міста, то відбувається розмежування його інтересів і поглядів, а також уповільнюється розвиток міста. Тому задля ефективної взаємодії в межах міста між тим, що пропонує місто, і тим, що вважають за потрібне висловити люди, громадські організації чи молодь, необхідні інформаційне забезпечення та відповідна соціальна рекламна кампанія. Так у різних осіб, соціальних груп, митців, науковців тощо з'являється розуміння, зацікавлення й бажання співпрацювати задля відповідних інтересів.

Частиною простору міста є згаданий вище процес урбанізації. Е. Тофлер пропонує один зі способів збагнути феноменальний масштаб цього явища: уявити, що всі наявні міста, замість розширювати, зберегти в обсягах нинішньої чисельності. Тоді, якщо врахувати нові мільйони урбанізованих мешканців, довелося б побудувати місто-дублікат для кожного з сотень тих, які вже є на земній кулі. Нове Токіо, новий Гамбург, новий Рим і Рангун – і все це впродовж одинадцяти років [4, с. 21].

Процес урбанізації – ознака будь-якого міста, поєднує представників різних культур та національностей. Вони шукають спільну мову в межах одного життєвого простору в місті чи його районі. Ті культурні регіони, які зазнають впливу не лише історичних традицій, а й функціонують у просторі інновацій та постійного наукового прогресу, здатні легко реагувати на зміни. Тому нові міські мешканці адаптуються швидше й ефективніше. Поява інших цінностей, толерантність, комунікація і співпраця дають змогу різним людям дійти згоди і співіснувати разом у новому соціальному, культурному та мовному середовищі. Переїзд із сільської місцевості або маленьких містечок у мегаполіси зумовлений потребою іншого місця праці, проживання, прагненням змін тощо. Урбанізація впливає на міське середовище, оскільки приїжджають нові люди. Виникають свіжі погляди, ідеї, думки. Тому рух життя в містах формується по-іншому, після появи нових форм співжиття в соціальному просторі гармонізуються попередні.

Саме в містах концентруються різноманітні думки, ідеї, мистецькі твори, активно функціонують молодіжні об'єднання, організації, розвивається сервісне обслуговування тощо. Тут людина має змогу здобути освіту, різноманітні знання та інформацію, не віддаляючись від світових процесів. Вона користується Інтернетом, відвідує виставки і конференції,

висловлюючи, у разі бажання, власне ставлення до подій навколо, а також, за допомогою комунікації, свої думки та переживання. Соціальні мережі ще тісніше пов'язують різних осіб можливістю поспілкуватися й обговорити однакові теми та події, почерпнуті зі ЗМІ, телебачення чи Всесвітньої мережі. Вважаємо, що контакти налагоджуються ефективніше, швидше й результативніше в містах, аніж в інших населених пунктах, завдяки ймовірності швидшого й ефективнішого злиття реального та віртуального, інформаційного, емоційного й раціонального. І тепер кожен має змогу вчасно долучитися до культурного, політичного, економічного чи світського заходу, ставши його слухачем, читачем або дійовою особою.

Суспільна діяльність багатьох індивідів робить процеси в містах насиченими, а програми й плани організаторів подій формують правила, на які погоджуються в комунікативному процесі всі учасники. Люди, об'єднані спільним бажанням обговорити ту чи ту тему, дізнатися щось нове або внести зміни у сталий розвиток подій, постійно подорожують з однієї держави в іншу, з менш населених пунктів у мегаполіси й навпаки.

Ф. Тьоніс зазначає, що місто "має розглядатися як ціле, стосовно якого окремі товариства та родини, з яких воно складається, перебувають у необхідній залежності. Отож місто, зі своєю мовою, своїми звичаями та вірою так само, як і зі своєю землею, будівлями та багатствами, являє собою щось постійне, те, що зберігається впродовж зміни багатьох поколінь і почасти саме собою, почасти завдяки спадковості та вихованню його городян, знову й знову породжує, по суті один і той самий характер, один і той самий спосіб мислення" [2, с. 48].

Місто стає тим середовищем, де акумулюються всі вітальні сили індивіда, який ділить свій талант і працю з іншими. Тому релігійні, етнічні, інтелектуальні чи культурні відмінності особи не відіграють, у цьому разі, визначальної ролі. Вони можуть відбиватися безпосередньо на результаті людської діяльності і її кінцевому варіанті. Місто об'єднує різних людей як центр, що стимулює творчі, індивідуальні та колективні процеси співпраці, даючи змогу вирішувати важливі економічні, культурні, соціальні чи екологічні проблеми. Щоб налагодити комунікацію з іншими мешканцями, потрібно вивчити іноземні мови, а також особливості інших культур, їхню ментальність і традиції. Особливо це стосується тих мегаполісів і великих міських центрів, куди приїжджають туристи або ті, хто шукає роботу. Згодом чимало з них вирішує оселитися тут. Щоб діалог між населенням був продуктивним, функціонує інфраструктура, є мовні курси, можливість здобути освіту, знайти роботу тощо. Тому, з одного боку, люди отримують знання у навчальних закладах, обмінюються ними на зібраннях однодумців, а з іншого, наявний полікультурний діалог і обмін досвідом із представниками інших регіонів світу, народностей та націй.

Інформаційні потоки, які виникають під час цих процесів, породжують комунікацію між різними людьми, а також їх подальшу співпрацю в економіко-культурній та політичній сферах. М. Кастельс зазначає, що "інформаційні технології, залучені в процес роботи, допомагають продукувати нові форми товарів, а також впливають на ринкові ціни" [3, с. 173]. Тому роботі, яку потрібно виконати в майбутньому, передує попередня домовленість і готовність різних осіб – фахівців, критиків, теоретиків та практиків із обговорюваних питань – до співпраці. І місто функціонує вже на етапі не просто індивідуальної специфіки саморозвитку, а стає місцем для розв'язання конкретних питань на локальному чи міждержавному рівнях.

Закономірно, виникає запитання: чому такі обговорення відбуваються саме в містах, а не в селищах чи в інших місцевостях? Відповідь полягає в історико-культурній цінності самого міста, а також фахових та кваліфікованих характеристиках його мешканців. Наприклад, міста з центрами індустріального розвитку й виробництва здебільшого швидше адаптуватимуться й реагуватимуть на умови й технічні проблеми. Є міста, історія та культурно-освітні пріоритети яких дають змогу втілювати гуманітарні аспекти розвитку суспільства. Отже, формується новий стиль сприйняття середовища, у якому живуть люди, відповідно до діяльності мешканців та подій у цьому населеному пункті.

Звісно, місто стає ареною різних подій і забезпечує життя відмінних одне від одного осіб, які змушені, його умовами та власними намірами, співіснувати разом на одній вулиці чи в одному будинку. Б. Рубл зазначає, що "під тиском стрімкого росту міст-метрополісів, миттєвих комунікацій і надзвичайної рухливості людей розвалюються традиційні концепції місця й громади. Підтримувати ширшу, ніж групова ідентичність, цивільну свідомість стало непросто в добу швидкості й прискорення". Він акцентує на аспекті вимушеного співжиття й узгодження приватних інтересів, які часто конкурують між собою [1, с. 31]. Водночас варто наголосити на тому, що таке середовище дає змогу існувати людській інтеракції як живому організмові, що базується на довірі та особистій готовності до співжиття між зовсім незнайомими людьми. Це означає, що світ не ворожий, навпаки, дедалі доступніший і зрозуміліший. Адже є унікальна можливість дізнатися про різноманітність локальних культур, про нові музичні, літературні та інші мистецькі твори, поділитися власною візією цих подій або зробити порівняння і навіть запозичити міжнародний позитивний досвід.

Міста стають особливими формами взаємодії різноманітних думок та поглядів. Вони поєднують у собі історичне та сучасне – від архітектурних форм, що стирають відмінності між минулим і сьогоденням, музеїв мистецтва й історії культури до нових мистецьких галерей, парків, навчальних закладів та вигляду вулиць. Навіть мова змінюється. Вона запозичує іншомовні слова, фрази, вислови, назви брендів, лейблів тощо, а також дає змогу ознайомитися з найновішими подіями у сфері культури та науки поза межами однієї держави. Отже, людина здатна на власний розсуд користуватися тим, що дає місцеве середовище (або не сприймати його): від кулінарних смаків до сценічних театральних виступів маловідомих труп і мистецьких виставок молодих художників та наукових конференцій. Тому плюралізм є однією з характерних рис міського способу життя.

Безумовно, місто впливає на свідомість людини. Воно сприяє виокремленню індивідуального в контексті соціальної взаємодії різних людей, їх груп та об'єднань. Кожен із нас вносить свою частку в суспільний розвиток. Звісно, важливими характерними чинниками в процесі співпраці є довіра та комунікація. Саме на їх основі будуються соціальні зв'язки, які надалі функціонують завдяки їм. На системно-інституційному рівні такі відносини набувають офіційності, і місто використовує їх у процесі прогресу. Тому відмова від особистого простору, за відповідних умов, дає змогу іншим увійти в цей простір і співдіяти.

Часто індивідуальне є тим фактором-генератором, за допомогою якого створюють нові суспільні та культурні проекти, які надалі допомагають у розбудові суспільства, розв'язанні соціальних проблем, залученні різних людей як учасників цих проектів тощо. Місто – універсальний ресурс ідей, сукупності знань, інтелектуальних, мистецьких та духовних надбань. Їх розподіляють між учасниками міського життя по-різному, залежно від особистих зацікавлень кожного. Вибір, який надають інститути, центри духовної та мистецької культу-

ри, наукові осередки, навчальні установи, університети, формується відповідно до наявних у культурі, науці, техніці тощо досягнень.

Унікальною є співпраця різних людей, яких об'єднує ідея чи галузь професійного спрямування. Прикладом такої взаємодії є міжнародний контакт із іншими учасниками проекту. Водночас місто забезпечує простір не лише для здійснення запланованого, а й задоволення емоційних, естетичних та природних потреб. Його можливості дають змогу швидко й оперативно реагувати на чимало вимог і проблемних моментів. Медична допомога, сфера сервісного обслуговування, мовні курси, транспорт – усе це є частиною міста.

Центр міста завжди був культурним, економіко-політичним ядром суспільного життя мешканців, а також важливим місцем для тих, хто сюди приїжджає. Тут перетинаються різні думки, плани й проекти. Зосередження основних державних будівель та малих підприємств, офісів і банків міста дає змогу багатьом особам швидше й ефективніше працювати. Хоча в мегаполісах, де виникають і розвиваються нові промислові конгломерати й корпорації, існують фінансові структури і світові біржі, працюють іноземні трейдери і маркетологи, а ринок є поліфункціональним, таких центрів економічного, політичного, культурного чи освітньо-наукового життя більше. Як приклад – Нью-Йорк, Лондон, Париж, Рим тощо. Часто мери, губернатори, провідні громадські та політичні діячі, науковці, банкіри чи підприємці вбачають певні перспективи розвитку міста, спираючись на його культурну традицію або на наявну інфраструктуру, яку далі вдосконалюють. Саме вони ініціюють і спонсорують нові інтелектуальні й мистецькі проекти в мегаполісах, що допомагає рухові та розвитку інновацій у містах, обміну та співпраці між ними. Тобто місто може стати, завдяки колективній взаємодії, центром творення інноваційного, прогресивного, іншого.

У глобалізованому світі суспільство має бути готовим до змін, оскільки сьогодні часто саме економічний прогрес та ринкові відносини визначають подальший розвиток міського життя. К. Віслер зазначає, що до цього руху змін долучаються молоді й активні громадські діячі, міська влада, освітні центри, інвестори та інші особи, зацікавлені в реалізації планів і проектів. Індустріальні корпорації, політичні механізми, різні підприємства тощо розширюються в містах аж до мереж відповідного вузького чи широкого спрямування [5, с. 249].

Поступово встановлюється зв'язок між різними промисловими, культурними, політичними й іншими центрами та їх основними структурами всередині населеного пункту і з іншими містами. Так виникає мережа в системі окремої промислової галузі. Місто надає можливості для пошуку нових кваліфікованих робітників і їх обміну, реалізує сферу обслуговування й надає простір для співпраці підприємців та функціонування партнерських відносин. Виникає серйозна конкуренція, наслідок якої – створення більш конкурентоспроможного продукту. Особливо це стосується великих промислових конгломератів, що будують свою діяльність на сировинних ресурсах та інноваційних технологіях. Кожен із них постійно шукає нових менеджерів, маркетологів тощо, а також свіжі ринки реалізації продукту. Місто дає змогу швидше організувати професійні та особисті відносини, навіть якщо йдеться про взаємодію на міжнародному рівні.

Ще однією складовою ефективної роботи мегакорпорацій та інших великих індустріальних підприємств є залучення наймодернішого технічного обладнання й інформаційне забезпечення. Тому в містах вони шукають можливості покращити виробничий процес завдяки співпраці з науковими інститутами, лабораторіями, освітніми центрами. Також відбувається впровадження нових ідей, думок, цікавих проектів не лише на рівні галузевої

промисловості, а й у сфері культури і науки. Кваліфікованість і професіоналізм працівників надзвичайно важливі. Тому вимоги до них висувають високі. Складають відповідні плани, надають премії, щоб заохотити до роботи, практикують постійний обмін кадрами всередині окремої професійної мережевої структури, яка має центри в різних країнах тощо.

Місто стає центром руху капіталів, різних професійних і приватних відносин. Воно також дає змогу активно відпочити. Його складові – мережі ресторанів, готелів, транспорт, спортивні зали і дитячі майданчики, стадіони, школи, дитсадки, університети, медичні заклади тощо. Населення міста сьогодні не є однорідним, має різні зацікавлення, інтереси, смаки й уподобання. Тому привабливість таких населених пунктів залежить від кооперованої роботи багатьох приватних осіб, громадських організацій, державних чиновників і мешканців загалом. Наприклад, фестивалі слугують рекламним щитом для міста, а наукові досягнення, мистецькі виставки, літературні форуми, які часто є міжнародними, ознайомлюють інші народи з особливостями національної культури.

Істотним у глобалізованому суспільстві є звуження відстані між людьми. Цьому сприяють не лише новітні технології, Інтернет, а й розгалужена мережа транспорту: автомобільного, залізничного, повітряного і морського. Люди постійно мандрують, переїжджають із місця на місце, мігрують. Для цього їм необхідні зручність та швидкість. Е. Тофлер зазначає, що ніколи ще в історії відстань не означала менше, ніж нині. Людські відносини з місцем перебування не були досі такими численними й тимчасовими. У процесі розвитку передових технологій члени суспільства почали їздити на роботу, подорожувати, регулярно переміщуватися сім'ями, що стало для них другою натурою. Ми є свідками історичного зниження вагомості місця проживання для особи [4, с. 66]. Тому урбанізація – процес динамічний і нестабільний. Люди постійно змінюють територію перебування. Як наслідок, у мегаполісах, які є промислово привабливими і надають чимало перспектив у різних сферах людської діяльності, формуються мовні спільноти, нові традиції та особливості культури. Місто стає своєрідним домом для різних людей, надаючи їм можливості для самореалізації.

У будь-якій державі є міста, які відрізняються одне від одного. Кожне з них має свою історію і, відповідно до неї, функціонує в теперішньому часі. У процесі взаємодії в містах люди створюють свої мережі суспільних відносин – мистецьких, освітніх, політико-економічних тощо.

Залежно від орієнтованого профілю центрів виробництва, їх галузей, фінансових установ, офісів, видавництв, закладів освіти тощо, у містах формується відповідна структура. Цьому мають сприяти органи державної влади, які допомагають на правовому рівні забезпечити реалізацію їхніх планів.

Міста не лише взаємодіють одне з одним у процесі побудови ринкових відносин, а й посилюють зв'язок у гуманітарній сфері. Обмін досвідом, спільне розв'язання проблем, інфраструктура, наукові заклади – усе це є частиною життя міського населення. Місто не тільки вирізняється численністю населення, а й є привабливим місцем для іноземних інвесторів і туристів – культурними, мовними та етнічними особливостями, які воно концентрує. Унікальність цього середовища формує різні типи людей і їх особистих та соціальних стосунків. Йому притаманні такі риси: мережевість (від економічних до соціокультурних асоціацій), плюралізм (поєднання традиційного та інноваційного, наявність синтезу різних культур, мов тощо), поліфункціональність (задоволення первинних і вторинних потреб населення).

Отже, місто є простором співжиття багатьох різних незнайомих людей. Водночас воно дає змогу співпрацювати не лише в межах своїх кордонів чи кордонів держави, а й з іншими містами, селами та їх мешканцями в багатьох країнах. Правове регулювання, сервісне та медичне обслуговування, житлово-комунальний комплекс, сфера освіти і мережа виробничих центрів є важливими ознаками міст, які відокремлюють їх від інших населених пунктів і водночас сприяють взаємодії з ними.

Список використаної літератури

1. *Рубл Б.* Капітал розмаїтости. Транснаціональні мігранти у Монреалі, Вашингтоні та Києві. К.: "Часопис", "Критика", 2007.
2. *Тьоніс Ф.* Спільнота і суспільство. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005.
3. *Castells M.* The Informational City. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1991.
4. *Toffler A.* Future Shock. United States: Random House, 1970.
5. *Wissler C.* Man and Culture. N.Y.: Thomas Y. Crowell Company Publishers, 1923.

Стаття надійшла до редколегії 26.04.2012
Прийнята до друку 31.05.2012

AN INFLUENCE OF A CITY ON THE HUMAN LIFE IN THE EPOCH OF GLOBALIZATION

Olga Holubovych

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: olyafilos@ukr.net

The phenomenon of the city as a socio-cultural form of human existence, which accumulates in a variety of professional and creative capabilities, which stimulates creation of public and individual outlook is analyzed. The process of the formation of interpersonal contacts and relationships that determine the functioning of urban infrastructure through the establishment of information networks is reviewed. The features of communication in the interaction of industrial, scientific and cultural potential of the people in the city and beyond, which finds its implementation in the creation of its human life space are conveyed. It is accentuated on the merger and differentiation processes of the individual and collective, real and virtual, informative and rational in bounds of the city with the purpose to transform environment towards the people's needs and considerations.

Key words: the city, urbanization, metropolis, communication, city infrastructure, informative nets.

ВЛИЯНИЕ ГОРОДА НА ЧЕЛОВЕЧЕСКУЮ ЖИЗНЬ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Ольга Голубович

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: olyafilos@ukr.net

Проанализирован феномен города, как форма социокультурного бытия человека, который аккумулирует в себе ее различные профессиональные и творческие возможности, обусловливая формирование нового общественного и индивидуального мировоззрения. Рассмотрен процесс взаимообмена человеческими контактами и связями, обеспечивающий функционирование городской инфраструктуры через создание информационных сетей. Освещены особенности коммуникации во взаимодействии производственного, научного и культурного потенциала человека в городе и вне его, что находит своё воплощение в сотворении его жизненного пространства. Акцентировано на процессах соединения и разграничения индивидуального и коллективного, реального и виртуального, информационного и рационального в пределах городов с целью изменения окружающей среды соответственно соображениям человека.

Ключевые слова: город, урбанизация, мегаполис, коммуникация, городская инфраструктура, информационные сети.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 227–234
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 227–234

УДК 271.2-23-732-675-46-526.62

СОФІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ДОГМАТУ ІКОНОШАНУВАННЯ У КОНЦЕПЦІЇ СЕРГІЯ БУЛГАКОВА

Роман Галуйко

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: roman0717@ukr.net

Досліджено розуміння догмату іконошанування як софіологічного аспекту у концепції філософа і богослова Сергія Булгакова. Здійснено аналіз систематичного викладу богословсько-філософського вчення про ікони у праці "Ікона та іконошанування. Догматичний нарис". На підставі дослідження постанов Сьомого Вселенського Собору (787 р.), Сергій Булгаков будує свою концепцію софіологічного розуміння ікони, звертаючи увагу на догматичні підстави іконошанування.

Ключові слова: ікона, зображення Ісуса Христа, софіологія, шанування ікон.

Останнім часом феномен ікони знову викликає значний інтерес у багатьох богословів, філософів, релігієзнавців, мистецтвознавців, істориків і художників. Та, незважаючи на це, його надзвичайно важливий богословсько-філософський аспект і досі залишається недостатньо дослідженим. У зв'язку з цим варто нагадати, що саме дослідження богословсько-філософського змісту феномену ікони, помітно вирізняється у С. Булгакова з його концепцією розуміння догмату іконошанування як софіологічного. Проте не всі дослідники погоджуються з даною концепцією. Так, наприклад, Д. Степовик різко критикує С. Булгакова за його вороже ставлення до західноєвропейського релігійного мистецтва, вважаючи, що "цей "святий отець" з лютою ненавистю накидається… не на модернізм, не на авангардизм, а саме на класичне релігійне мистецтво Італії, Франції, Німеччини, почавши з епохи Відродження, яка нібито вбила ікону на його батьківщині в Росії" [4, с. 29].

Водночас багато дослідників висловлюють протилежні думки. Зокрема, М. Васіна вважає, що С. Булгаков у своїй концепції здійснив "першу спробу у богословській і філософській думці, подавши систематичний виклад богословського вчення про ікони у тісному зв'язку з метафізичною проблематикою. Цей зв'язок побудований на софіології – теорії про досконалу Боголюдську сутність та її зображення" [11, с. 11]. Інша дослідниця – М. Комптон зазначає, що софіологія С. Булгакова є "тим світлом, в якому він бачить трансцендентні та іманентні аспекти Божественної Істоти" [9].

Додамо до цього, що концепцію розуміння догмату іконошанування та її софіологічний аспект досліджували такі українські та зарубіжні дослідники як М. Васіна [11], М. Комптон [9], К. Болокан [8], М. Вайд'ян [10], М. Харлова [7], І. Гуляєва [2].

Мета статті – дослідження богословського розуміння софіологічного аспекту догмату іконошанування у концепції С. Булгакова.

© Галуйко Р., 2012

С. Булгаков у 1930 р. написав роботу "Ікона та іконошанування. Догматичний нарис", в якій привертає увагу читача до богословського аспекту культу шанування ікон у християнській церкві. Варто погодитися з Н. Струве, який у передмові до згаданої праці С. Булгакова пише: "Нарис про ікону має першу спробу після майже 12 століть із часів VII Вселенського Собору, що утвердив іконошанування, догматично осмислити, як можлива ікона і що вона зображає" [5, с. 4].

На початку своєї роботи С. Булгаков критично підходить до оросу (з грец. ὅρος – визначення) VII Вселенського Собору, вважаючи, що у своєму змісті, він не містить ні віронавчального визначення, ні догматичного пояснення шанування ікон, "а лише узаконює використання святих ікон та встановлює форму їх шанування" [1, с. 8]. Тому, вважає автор, стає очевидним, що від постанов VII Вселенського Собору ми отримали "канон про іконошанування, але не догмат, …питання про догматичні підстави іконошанування ще залишається предметом богословського обговорення" [1, с. 8–9].

Появу ікон дослідник виводить з язичеської скульптури та ідолів давнього Єгипту та Еллади, що у своїй основі було неправильним. Тому ці перші ікони він називає "ідолами, або фетишами, де зображення не відповідало зображуваному, образ не відповідав первообразу" [1, с.10]. Єдиний позитив у язичеських зображеннях полягає в тому, що воно (язичництво – Р.Г.) виходить з безпосередньої переконаності, що "Божество зображуване…" [1, с. 10]. "А еллінські боги у їх людському образі складають вершину художньої теології і антропології язичества…" [1, с. 11].

С. Булгаков підкреслює, що сполучною ланкою між язичницькою та християнською іконотворчістю стало мистецтво у широкому розумінні. Заслугою світського язичеського мистецтва є те, що "язичеська іконографія поставила загальне питання про природу ікони Божества і її можливості…" [1, с. 13].

Проте, незважаючи на таку високу оцінку досягнення у сфері язичницького мистецтва, С. Булгаков все ж не забуває згадати про те, що для юдейської релігії "виготовлення ідолів чи "всякої подоби" було заборонено другою заповіддю" [1, с. 13]. Та й з церковної історії відомий період християнських апологетів, які на сторінках своїх творів "створили навколо античного мистецтва справжню атмосферу ненависті" [4, с. 53].

Але С. Булгаков, як "апологет язичницького мистецтва", продовжує підносити це мистецтво в очах християнства. Він упевнено заявляє: "Язичництво залишило християнству вже виявлену ідею ікони, так як й основні принципи іконопису (плоске зображення зі зворотною перспективою, прийоми зображення, орнамент та ін.)" [1, с. 15], не забуваючи при цьому наголосити, що християнство від греко-римської культури вибирає тільки своє: "Треба говорити не про вплив на християнство, але про вплив у християнство того, чому було природно в нього вжитися силою внутрішньої схожості" [1, с. 16].

Після цього дослідник переходить безпосередньо до богословської суперечки між іконошанувальниками та іконоборцями, вважаючи останніх серйозними суперниками, оскільки ними було "висунуто ряд серйозних догматичних протестів проти іконошанування, створено ціле іконоборче богослов'я" [1, с.18]. Новаторською ідеєю в іконоборчому богослов'ї було те, що іконоборці підняли абсолютно нові питання, які до того не лежали у богословській площині. Іконоборці звинувачували православних у зображуванні на іконах Христа, адже Він – Бог, а "Бога ніхто і ніколи не бачив" (Іо.1, 8).

Іконоборча аргументація, яка була оприлюднена на соборі 754 р. не була спростована отцями-богословами на VII Вселенському соборі 787 р., тому для наступних поколінь залишалася праця богословського захисту іконошанування. "Після канонічного встановлення іконошанування потрібно було дати ще і його богослов'я" – наголошує С. Булгаков про недоопрацювання отцями VII Вселенського собору богословського аспекту іконошанування [1, с. 26].

Тож, вважаючи себе таким, що може внести деякі прояснення та уточнення у догматичний аспект шанування ікон, С. Булгаков пропонує звернутися до розгляду питання по суті [1, с. 53]. Зокрема, він пропонує розглядати ікону як предмет мистецтва. Зображувальне мистецтво має справу з образом (εἰκων), який воно передає [1, с. 55]. Образ співвідноситься з первообразом або оригіналом. А зрозуміти природу образу можна через його відношення до первообразу. І хоча С. Булгаков критикував вчення преп. Ф. Студита за його антиномічні висловлювання [1, с. 28], проте сам вдається до аналогічних висловлювань: "між образом і первообразом одночасно існує і деяка тотожність, і суттєва відмінність, в результаті чого й виходить схожість" [1, с. 55]. Щоби зрозуміти, що є що, С. Булгаков пояснює, що реальність первообразу протиставляється ідеальності образу.

Далі для побудови своєї концепції софіологічного розуміння іконошанування С. Булгаков послуговується філософськими категоріями. "Все у світі (тобто у реальному бутті) має свій ідеальний мислеобраз і тому зазвичай відображається" [1, с. 56]. Реальний світ, у якому ми живемо, характеризують такі категорії як простір і час, що й обмежує речі. Мисленнєві образи існують поза простором і часом. Але навіть той образ, який обмежений простором і часом є ще "онтологічно несамостійний" [1, с. 56], він залежний від суб'єкту або носія образу. А носієм цього образу, звичайно, є людина, яку С. Булгаков називає "логосом світу", причому людина виконує роль ока світу, через своє панівне становище у світі [1, с. 57]. Світ в ідеальних первообразах сприймають ще й ангели, вони виконують пасивну роль, а людина бачить образи (ξοῶν εἰκονικόν) і творить їх (ξοῶν ποιητικόν) [1, с. 57] – наголошує С. Булгаков, відводячи людині активну участь. "Все, що має реальність, є зображуване для людини, в людині і через людину,…бо (людина – Р.Г.) має здатність виражати ці образи, …творити ікони світу" [1, с. 57–58]. Так автор розкриває іконоборчу проблематику, яка своїм запереченням доцільності існування ікон, винесла, таким чином, вирок і мистецтву [1, с. 58].

А що ж насправді є мистецтво? Які його завдання і засоби? Тут знову проявляється філософська думка С. Булгакова. "Мистецтво прагне показати речі в їхньому істинному бутті… мистецтво проникає через шкіру речей, щоби за нею побачити їхні мислеобрази, ідеальну форму…" [1, с. 60]. У підсумку автор говорить: "Мистецтво є передовсім деяке бачення ідеї речі в самій речі, …яке реалізується у мистецькому творі або іконі" [1, с. 61]. Так С. Булгаков підводить завдання мистецтва для вираження ідеї в іконі, адже в іконі, мистецтво створюючи ідеальний образ, звільняє її від реальності.

То ж завдання митця полягає в тому, щоби побачити в речі ідею цієї речі, "її надріч або першоріч, її розумний образ або ідею" [1, с. 61]. Тут С. Булгаков виступає як послідовник платонівської традиції, він і сам цього не приховує, а заявляє що "ідеї це розумні, небесні первообрази всього творіння…" [1, с. 62]. Згодом ця ідея була підхоплена неоплатониками, а потім викладена Псевдо-Діонісієм Ареопагітом як Божий Промисел: "Існують в Бозі образи і плани того, що буде Ним створено…" [1, с. 63]. Отож носієм первообразів є Божа

Премудрість, або Божественна Софія [1, с. 63], які закладені у речах. Тож ікона є "вічний первообраз у первообразі речовому (оригіналі)" [1, с. 65], бо ідеальному первообразу дає незалежне буття поруч з річчю. "Ікона невіддільна від первообразу" [1, с. 65]. Звідси бачимо, що мистецтво іконізує речі. З вищесказаного С. Булгаков в іконізації виділяє три інстанції: оригінал і зображення, річ та ікону речі, а ще умоосяжний первообраз, по відношенні до якого сама річ є іконою [1, с. 65].

Для кращого розуміння С. Булгаков вибудовує логічну послідовність, за якою художня ікона є іконою реальної ікони ідеального мислеобразу. Без ідеального первообразу речі позбавлені ідейного змісту. Реальний первообраз допомагає людині збагнути ідеальну природу речі. Людина не здатна пізнавати ідеальні мислеобрази. Тільки в речі і через річ "художник читає її ім'я, або ідею" [1, с.65], усвідомлює мислеобраз цієї речі. Іконізація ідеалізує речі [1, с. 65], – доходить висновку С. Булгаков.

До того як мислеобрази буття утвердилися у зображенні речей, вони потрапили в людину. Для того щоби довести свою думку, С. Булгаков розповідає про роль та місце людини у створеному, або як він говорить "у тварному" світі. Тварний світ є ікона Божественної Премудрості [1, с. 70]. Адже в Божественній Премудрості містяться первообрази світу, а сам світ є тварною іконою Божества. Божество так само містить Образ – що є Сином Божим.

Розглянемо тринітарне богослов'я. Про Сина Божого сказано, що Він є образ Бога невидимого (Кол. 1,15), звідси слідує відношення між Отцем і Сином, як між Первообразом та Образом [1, с. 67], як між невисловленою таємницею та висловленим одкровенням, причому між собою вони єдиносущні, але різноіпостасні [1, с. 65]. Значить Син є образом Отця, тобто Ісус Христос має свою реальність і причому іпостасну (відмінну від Отця – Р.Г.). Реальність Сина здійснюється через сходження Святого Духа від Отця, Дух є іпостасна любов Отця до Сина і Сина до Отця [1, с. 68]. Святий Дух являє Сина Отцю [1, с. 69], тому то й преп. Йоан Дамаскин говорить: "Дух Святий – Образ Сина" [3, с. 101]. Загалом С. Булгаков вибудовує своє розуміння Пресвятої Трійці так: "Отець є Першообраз, який подає Свій Образ в Сині і Дусі Святому, останні причому різні за іпостасями" [1, с. 69].

Якщо на цьому етапі розгляду ідеї Образу, нам було важко збагнути що ж є Образом Бога і у якому відношенні перебувають іпостасі Пресвятої Тройці, то далі С. Булгаков ще більше заглиблюється у богословські проблеми, відповідаючи на них філософськими категоріями. Слід розглянути зміст Образу. Цей Образ не відрізняється від Первообразу: "він тотожний йому своє сутністю, рівновічний і рівнобожественний" [1, с. 69]. "Божественним Образом є сам Бог, є Його самоодкровення, абсолютний зміст Божественного життя…" [1, с. 69]. Отже, йдеться про Премудрість Божу, Предвічну раду Пресвятої Тройці, про Божественний світ, але до його створення. Створений світ є образом Первообразу, того нетварного світу, який є у Божій Премудрості. З цього С. Булгаков виводить: "основу всякої іконності" [1, с. 71], як відношення первообразу світу до світу як свого тварного образу.

За допомогою такого складного пояснення С. Булгаков підводить нас до головної ідеї: Бог має Образ, який можна бачити. Тобто невидимість та безформність Бога, чого навчає апофатичне богослов'я, С. Булгаков пропонує замінити софіологічним – про образність Бога та світу до образу Божого. За допомогою цієї аргументації теза іконоборців про невидимість, а отже й незображуваність Бога, спростовується.

Далі С. Булгаков розглядає людину в контексті створення світу, наголошуючи що створення світу є поступовим створенням людини. Людина є вінцем творіння Богом світу,

відповідно "людина – є око світу" [1, с. 71]. А слова Святого Письма: "Створімо людину на образ і подобу нашу…" (Бут 1, 26), дають підставу С. Булгакову вивести свою тезу про те, що Божа Премудрість є і Божественна Людськість. Відповідно людськість властива образу Божому [1, с. 72].

Людину С. Булгаков називає живою іконою Божества, але нерукотворною [1, с. 72]. Людство завжди відчувало наявність Божого образу в собі. Як приклад, С. Булгаков наводить практику зображення богів у язическому антропоморфізмі. Античне мистецтво може бути "найкращим художнім свідченням про богообразність людини" [1, с. 73]. Полемізуючи з противниками зображень, він говорить, що якщо "образ Божий у людині лише духовна природа, то тим самим розсікають людину, обмежуючи її людськість однією душею… відповідно потрібно визнати і незображуваність образу Божого в людині, і самої людини" [1, с. 78].

С. Булгаков в контексті сотеріології преподобного Максима Сповідника, вважає людину єдиною психосоматичною λογοί: "Людина єдина і цілісна, вона не розкладається на частини, тіло і душу, але є втілений дух або духоносна плоть" [1, с. 74]. Тіло не існує без духовного наповнення. Тіло як форма є образом духу і нерукотворна ікона. Звідси і виводиться основа іконотворення, іконізація людини [1, с.75]. Але внаслідок гріхопадіння Адама, людське тіло стало нездатним і недостойним бути носієм Божого образу. Старозавітні ідоли у своїх антропоморфних зображеннях містили людські пристрасті та гріховність, тому й були заборонені Богом [1, с. 76].

Щоби реабілітувати Божий образ у людині, відновити первозданну властивість людства, Бог посилає Свого Сина – Ісуса Христа. Христос – як Новий Адам "безгрішний відновив у своїй людськості істинний людський образ, який і є істинний образ Божий" [1, с. 77]. Саме в цьому, на думку С. Булгакова і полягає дійсне значення боговтілення для догмату іконошанування.

Ісус Христос зодягнувшись у людське тіло, знищив первородний гріх і цим відновив "істинний образ в істинній його людськості" [1, с. 77]. Захисників іконошанування він звинувачує у помилковості думки про те, що, прийнявши людське тіло в його натуральній описуваності, Ісус Христос може бути зображуваним. З такого судження потрібно "перевірити та уточнити" цю ідею у вченні про іконошанування та переглянути [1, с. 78].

С. Булгаков розвиває свою думку від самоочевидного. Втілення Слова, тобто наявність в Ісусі Христі Божественної та людської природи, автор вважає аксіомою, оскільки людині при створенні дано образ Божий. Людина є живою іконою Божества [1, с. 78], щоправда з первородним гріхом вона його втратила. Втілення Ісуса Христа відновило у всіх людях образ Божий. А Ісус Христос прийняв людську природу як свою власну. Дві природи в Ісусі Христі С. Булгаков пояснює так: "Його людськість є разом і образ Його Божества, від самого створення людини…" [1, с. 79]. Тому "Його Божественний образ абсолютно прозорий у Його людстві", адже Христос прийняв свій власний образ Небесного Адама, свою ікону [1, с.79].

Помилку іконоборців він убачає в тому, що вони розділяли стосовно образу дві природи у Христі. С. Булгаков вважає, що при двох природах Ісус Христос має один і той же Божественний образ, але двояко. За Божеством – Він Образ Отчий: "невидимий для тварних очей" [1, с. 80] і водночас Первообраз всього сущого, як і Первообраз людини, який тому і є Його образ [1, с. 75]. Звідси людина у Христі є прямий образ Його Божества, оскільки

Божество має людський образ [1, с. 79], а відповідно може бути описуване. Отже, ікона Христова не є ікона Його тіла, а є образом Його Божества у творчому єстві [1, с. 80].

Іконоборці розділяли дві природи Ісуса Христа в Його образі, а цим "вони обмежували силу образу" [1, с.80]. А образ відноситься до іпостасі. Підсумуємо: Ісус Христос має дві природи – Божественну, яка є невидима та людську – видиму, зображувану, описувану, єдину іпостась та єдиний образ. Звідси ікона Христова можлива через видимий людський образ, який тотожний з Божественним образом. В іпостасі Ісуса Христа дві природи перебувають за принципом περιχώρησις (взаємопроникнення, при всій їх роздільності), так і до образу Христового Булгаков пропонує застосовувати цей принцип. У людському образі Христа просвічується Його Божественний образ [1, с. 81]. Ікона Христа зображує Його людський образ, в якому виявляється і Його Божество.

Ікона Христа має певну схожість до людського образу через свою людськість. А відрізняється тим, що Христос показав істинний образ людини [1, с.88]. Тіло Христа найдосконаліше з-поміж усіх людських тіл. Завдяки цьому можливо і робити людське зображення Христа, при цьому воно не зовсім адекватне, бо приймає психологічне забарвлення (національні риси – Р.Г.) [1, с. 151], незалежно від того віруюча чи невіруюча людина малює зображення Христа [1, с. 89].

Спочатку С. Булгаков говорить, що Христос у людськості своїй може бути зображуваний, але в істині та славі своїй Він залишається незображуваний [1, с.89]. Той, хто зображує Христа, має бути подібний, тотожний і рівний зображуваному. Згодом С. Булгаков зазначає, що ікона Христова, це не лише зображення Його досконалої людськості, але і Його Божественного Духу [1, с. 89]. Через нездатність бачити в іконі Христа образ Божества, він звинувачує іконоборців [1, с. 90]. Ікона Христова в Ісусі Христі має містити в собі промінь Божества. А це витікає з одкровення Бога людині – співобразність Бога людині. І С. Булгаков виводить: Бог зображуваний для людини через свою людськість [1, с. 90]. Значить ікона Ісуса Христа відображає людський образ разом із Божеством, тобто Боголюдину [1, с. 90].

Крім того, що ікона є витвір мистецтва, це є і "теургічний акт" – в образах світу засвідчується одкровення надсвітове, в образах плоті – життя духовне [1, с. 91]. Д. Степовик критикує С. Булгакова за "теургічний акт": "Приписуючи іконі багато чого зі своїх особистих вигадок, С. Булгаков називає процес ікономалярства "теургічним актом". Але як священик, що претендує на роль філософа, він мав би знати, що теургія – це один із видів магії, що дає можливість запізнатися з духами пітьми" [4, с. 29].

Ікона містить у собі антиномію, але не ту, яка була у богословських суперечках у VIII–IX ст. про незображуваність Бога. С. Булгаков бачить софіологічну антиномію: "Бог відкривається у творінні і в ньому має свій власний образ, але як Творець для творіння залишається трансцендентним" [1, с. 99]. Проте ця антиномія розв'язується у розвитку: у тварному житті є тварна вічність, яка тяжіє до вічності Божої і воно цього досягає через обожнення. "В іконописі ця антиномія знімається через найменування ікони, у поєднанні імені та образу" [1, с. 99]. Тут С. Булгаков показує зв'язок між іконологією та ономатологією: ікона пов'язана з Іменем. Богословське вчення про Ім'я Боже не було на VII Вселенському Соборі, тому не міг утвердитися догмат іконошанування, вважає С. Булгаков [1, с. 99].

Божественну дійсність іконі надає Церква силою Святого Духа і є "актом церковного найменування" [1, с. 102]. Церква у своїх тайнах ототожнює образ з Первообразом. При цьому наголошує, що людське найменування не може замінити церковного найменуван-

ня, тобто освячення [1, с. 102]. Богослужбова практика, яка встановила освячувати ікони завершила таким чином неповноту постанов VII Вселенського Собору.

У тайні освячення С. Булгаков бачить велику дієвість, що змінює природу ікони, "ставить її у таке відношення до первообразу, якого не мало зображення як таке…" [1, с. 105]. Освячена ікона стає місцем присутності в образі самого Зображуваного, в цьому розумінні вона ототожнюється з ним самим. Відповідно освячена ікона Христа є для нас сам Христос, "це місце явлення Христового, нашої з Ним молитовної зустрічі" [1, с. 105]. Через освячення ікона стає нерукотворною, схожою до нерукотворної ікони для царя Авгара. Завдяки силі Св. Духа іконі властива особлива істинність і дійсність образу Христового [1, с. 108].

Підводячи підсумки свого богословського вчення про ікони, С. Булгаков підкреслює, що основою іконошанування є Образ Божий у світі, в людині і відновлений у Христі, як Істинному Бозі та людині [1, с. 111–112]. Відтак, висновує з цього богослов, основою іконошанування є дієва сила в іконі Христовій, що стає місцем ідеальної присутності Христа та живим Його образом.

Однак, не дивлячись на вищерозглянуту та інші спроби його дослідження, феномен ікони, мабуть, ніколи до кінця не буде з'ясовано. Залишається погодитись з А. Тамбергом, що "ікона – це не самодостатнє явище, в деякому розумінні це навіть і не реальність, … а образ, подоба і нагадування про деяку вищу і неосяжну для нас реальність, видиме відображення невидимого" [6, с. 6].

Список використаної літератури

1. *Булгаков С.* Икона и иконопоичитание. Догматический очерк. М: "Русский путь", Крутицкое Патриаршее Подворье, 1996.
2. *Гуляева И.* Идея света в философии образа С.Н. Булгакова // Вестник МГОУ. Серия "Философские науки", 2011. № 2. С. 95–98. // <ηττπ://ωωω.ϖεστνικ–μγου.ρυ/μαγ/2011/φιλοσοφ/2/στ16.πδφ>.
3. *Дамаскин И.* Три защитительных слова против порицающих святыя иконы или изображения. СПб.: Изд. Книгопродавца И.Л. Тузова, Гостинный двор № 45, 1893.
4. *Степовик Д.* Мистецтво ікони: Рим, Візантія, Україна. К.: Наукова думка НАН України, 2008.
5. *Струве Н.* Предисловие // Булгаков С. Икона и иконопочитание. Догматический очерк. М.: "Русский путь", Крутицкое Патриаршее Подворье, 1996.
6. *Тамберг А.* О богословии иконы в древней Руси // Волоцкий Й. Послание иконописцу. М.: "Изобразительное искусство", 1994.
7. *Харлова М.* Икона как предмет частной коллекции в России конца XX – начала XX века // <φτπ://λιβ.ηερζεν.σπβ.ρυ/τεξτ/κηαρλοϖα_99_272_275.πδφ>.
8. *Bolocan C.-M.* "The Icon. A Theological and Catechical Approach" // European Journal of Science and Theology, 2006. Vol. 2, №3, P. 17–27. // <http://www.ejst.tuiasi.ro /Files/07/17-27Bolocan.pdf>.
9. *Compton M.* "The Burning Bush and the Glory of God: The Feminine Dimension in the Kataphatic Theology of Sergius Bulgakov" // <ηττπ://βψζαντινειμαγεσ.οργ/Βυρνινγ–Βυση.ητμ>.

10. *Vaidyan M.* The Place of Icons in the Orthodox Tradition // <http: //www. biblicalstudies.org.uk/pdf/ijt/27-1_023.pdf>.
11. *Vasina M.* About the Metaphysical Basis of Father Sergius Bulgakov's Iconology // European Journal of Science and Theology, 2006, September, Vol.2, №3, P. 11–16 // <http:<ηττπ:// ωωω.εφστ.τυιασι.ρο/Φιλεσ/07/11–16ςασινα.πδφ>.

Стаття надійшла до редколегії 18.06.2012
Прийнята до друку 26.06.2012

SOPHIOLOGICAL ASPECT OF THE DOGMA OF ICON VENERATION PRESENTED BY SERGIUS BULGAKOV

Roman Galuiko

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: roman0717@ukr.net

It has been researched an understanding of the Dogma of Icon Veneration as a sophiological aspect presented in the concept of Sergius Bulgakov, the Orthodox philosopher and theologian. It has been analyzed his systematic expounding of the theological and philosophical studies of icon in "The *Icon* and Its *Veneration* (A *Dogmatic* Essay)". Based on the Seventh Ecumenical Council (787 A.D.) decisions, Sergius Bulgakov formulates his concept of sophiological understanding of icon considering dogmatic grounds the veneration of the icon.

Key words: icon, image of Jesus Christ, sophiology, veneration of icon.

СОФИОЛОГИЧЕСКОЙ АСПЕКТ ДОГМАТА ИКОНОПОЧИТАНИЯ В КОНЦЕПЦИИ СЕРГЕЯ БУЛГАКОВА

Роман Галуйко

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000,Украина,
e-mail: roman 0717@ukr.net

Исследовано понимание догмата иконопочитания как софиологического аспекта в концепции философа и богослова Сергея Булгакова. Поведено анализ систематического изложения богословско-философского учения об иконах в работе "Икона и иконопочитание. Догматический очерк". На основании исследования постанов Седьмого Вселенского Собора (787г.), Сергей Булгаков строит свою концепцию софиологического понимания иконы, делая акцент на догматические основания иконопочитания.

Ключевые слова: икона, изображение Иисуса Христа, софиология, иконопочитание.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 235– 242
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 235–242

УДК 2-73+130.2:271

ЗАМОЙСЬКИЙ СИНОД І ФОРМУВАННЯ ТРАДИЦІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УГКЦ

Михайло Кобрин

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: kobryn_m@bigmir.net

Проаналізовано вплив Замойського синоду на формування традиційної ідентичності УГКЦ. Окреслено поняття "релігійної ідентичності" в українських і зарубіжних дослідників. Розглянуто ситуацію в середовищі Унійної церкви, яка передувала скликанню Замойського синоду, а також рішення самого синоду. Досліджено документи синоду, які стосуються змін літургійного життя греко-католиків, а також їхньої сакраментології. Вивчено вплив рішень синоду на формування культово-обрядового життя і самосвідомості вірних УГКЦ.

Ключові слова: релігійна ідентичність, західна і східна обрядова традиції, культово-обрядова практика, історія УГКЦ, візантійський обряд.

В історії духовної культури людства розвиваються різноманітні її форми, набуваючи оригінальної ідентичності, через яку себе репрезентують і самоусвідомлюють. Важливим елементом духовної культури є релігійні вірування, кожне з яких формує свою самоідентифікацію. Християнські конфесії за час існування своїх спільнот виробили характерні риси власної ідентичності. Найголовнішими чинниками творення ідентичності релігійної спільноти є особливості віровчення, культу і церковної організації.

На території України з давньої Київської митрополії після Берестейської унії сформувалася Українська греко-католицька церква, яка стала однією з головних християнських конфесій в Україні, а також у місцях поселення українців у всьому світі. У різні періоди існування УГКЦ різноманітні чинники були визначальними у формуванні ідентичності конфесії. Спершу головним вважали належність до Католицької церкви, пізніше, з середини XIX століття, основою її ідентичності були національні ознаки церкви, її самобутність як своєрідний вияв "українності". Митрополит Андрей Шептицький наголошував на східнохристиянських засадах Української греко-католицької церкви. Таку позицію підтримав Йосип Сліпий, який розпочав і проголосив на II Ватиканському соборі процес здобуття УГКЦ статусу патріархату, що засвідчив би найвищий ступінь її розвитку як східнокатолицької церкви й остаточно визначив її східнохристиянську ідентичність.

Такі тенденції формування ідентичності УГКЦ позначалися на розвитку культово-обрядових практик конфесії, яка синтезувала східнохристиянську основу з багатьма західнохристиянськими впливами, таким чином виробивши своєрідний обрядовий комплекс у межах церкви. Однією з головних подій в історії УГКЦ, що вплинула на трансформацію культового життя Унійної церкви, був Замойський синод, який затвердив чимало елементів латинізації в культово-обрядових практиках УГКЦ, що їх докладніше проаналізуємо в статті.

© Кобрин М., 2012

Варто зазначити, що в межах УГКЦ є різноманітні групи: функціонування одних базується на рішеннях цього синоду, інші намагаються "очистити" культово-обрядові практики від його рішень, визнаючи їх як загрозу власній ідентичності. Відсутність одностайності поглядів та форм існування спільнот у межах Греко-католицької церкви підкреслює актуальність нашого дослідження.

Аналіз публікацій зарубіжних (Е. Сміт [14], Ж.-П. Вілем [2]) та українських науковців (І. Папаяні [10], М. Заковородної [6]) засвідчує наявність широкого кола підходів до розуміння проблеми релігійної ідентичності в сучасному соціокультурному просторі. Проте ці праці є теоретичними й не розглядають ідентичності УГКЦ. В українській науці є публікації з історії християнства в Україні (С. Головащенко [3], І. Ісіченко [7], С. Мудрий [8], А. Пашук [11] та ін.), історії розвитку Української греко-католицької церкви (М. Ваврик [1], М. Димид [5] та ін.). Однак ці статті більше уваги надають суспільно-політичному значенню церкви і її діяльності, тільки побіжно згадуючи літургійні зміни, а також їх подальший вплив на життя УГКЦ. Широкий спектр питань, пов'язаних із різними аспектами й характеристиками культово-обрядового життя церкви, висвітлено в працях Л. Гуцуляка [4], М. Солов'я [15], Т. Шманька [16] та інших, але вони не враховують ролі культово-обрядового життя у формуванні ідентичності в межах УГКЦ. Отже, ця проблематика в українській науці потребує подальшого глибшого вивчення й обговорення.

Мета статті – простежити формування особливостей культово-обрядових практик УГКЦ через аналіз рішень Замойського синоду як основи самоідентифікації Української греко-католицької церкви, розглянути суперечливість сучасних інтерпретацій рішень синоду в релігійному та філософському дискурсі. В українській науці це питання ще не досліджено, і формулювання мети статті містить наукову новизну.

Для означення досліджуваної церкви використовуємо такі терміни: Українська греко-католицька церква, Унійна церква. Термін "греко-католики" запровадила в обіг своїм декретом австрійська імператриця Марія-Тереза, щоб зрівняти в гідності і правах католиків західного та східного обрядів [8, с. 340]. Доти представників УГКЦ називали "уніатами" [7, с. 392]. Аналізуючи цю церкву в часах Замойського синоду, застосовуємо термін Українська унійна церква. Коли ж вивчаємо чинники та особливості формування ідентичності окресленої церкви, використовуємо термін УГКЦ. Зазначимо, що ці терміни вживаємо як тотожні.

Проблему формування ідентичності досить чітко висвітлено у творчому доробку Е. Еріксона. Дослідник висловлює думку про те, що формування ідентичності актуалізується у трьох формах. По-перше, інтроекція – примітивне вживання в образ, по-друге, ідентифікація – співтотожність із значними символами й конкретними представниками роду, громади або суспільства загалом, по-третє, формування ідентичності – відтворення відповідної сукупності ідентифікацій і залучення цих ідентифікацій у єдину цілісність [6].

Як зазначає український учений І. Папаяні, конструювання релігійної ідентичності перебуває в кордонах повсякденності індивіда й реалізується завдяки актуалізації конкретних релігійних практик, які, зі свого боку, творять базу релігійного досвіду особи (культового, позакультового тощо), в якому релігійна ідентичність конструюється, актуалізується, конкретизується і трансформується, набуваючи рис і особливостей, що становлять основу її відмінностей від решти різновидів соціальної ідентичності [10].

Щоб релігійний досвід здобув своє місце в суспільстві серед багатьох індивідів, він має легітимізуватися повсякденністю. Конструювання релігійної ідентичності в повсякденні, на

думку І. Папаяні, розгортається й актуалізується на рівні двох умовно окреслених практик, а саме дискурсивних і недискурсивних [10].

Межа між дискурсивними й недискурсивними практиками конструювання релігійної ідентичності доволі розмита. Така форма, як ритуал (літургія), на думку І. Папаяні, поєднує дискурсивні й недискурсивні практики конструювання релігійної ідентичності і є, завдяки своїй символічності, важливим елементом актуалізації когнітивних взірців для конструювання ідентичності особи [10].

На важливості культово-обрядових практик для релігійної ідентичності наголошує також англійський дослідник Ентоні Сміт: "Релігійні ідентичності спираються на об'єднання культури та її елементів – вартостей, символів, міфів і традицій, – часто кодифікованих в обрядах та ритуалах. Отже, вони прагнуть об'єднати в одній громаді вірних усіх тих, що визнають певний символічний код, певну систему вартостей традицій віри та ритуалу" [14, с. 16].

Зміни, які впровадив Замойський синод, здебільшого стосувалися літургійного життя церкви; а враховуючи подані вище думки зарубіжних та українських науковців, вони мали значний вплив на формування релігійної ідентичності греко-католиків.

Проаналізуємо ситуацію, яка передувала скликанню Замойського синоду, а також розглянемо стан культово-обрядових практик, що ними жила Унійна церква на території України. Рішення Замойського синоду затвердили багато впливів латинізації, що разом із візантійською обрядовістю сформували своєрідний комплекс культово-обрядових практик УГКЦ, які належали до чинників, що творили греко-католицьку ідентичність в Україні.

Отже, Українська греко-католицька церква – церква кирило-мефодієвської традиції [3, с. 215–216] Володимирового хрещення, яка зберегла візантійський обряд і після підписання Берестейської унії з Римською католицькою церквою визнала верховенство Папи Римського.

Перші документи, що проголошують умови, на яких частина Київської митрополії прийняла унію, такі: "Берестейські артикули", апостольська конституція Папи Климента VIII "Magnus Dominus et laudabilis nimis" та апостольський лист Папи Климента VIII "Decet Romanum Pontificem" [9].

У цих документах задекларовано, що єпархії, які приєднуються до Римської церкви, визнають зверхність і владу Папи Римського; сповідують латинську догматику, скажімо, догмат про чистилище; зберігають східну (візантійську) обрядовість без змін, зокрема Символ віри, що його надалі проголошуватимуть без Filioque; також просять не примушувати впроваджувати у своїй обрядовості культи й обряди латинського зразка.

Зміни, які відбувалися в церкві в післяунійний період, різні науковці трактують неоднозначно. Деякі стверджують, що літургійна обрядовість не є явищем остаточно статичним, тому зміни в обряді – природні й необхідні, а запозичення можуть бути джерелом цих змін. Інші вважають, що впливи латинського обряду небажані чи навіть шкідливі, зважаючи на політичне й суспільне становище українців, а також на умови, задекларовані в унійних артикулах стосовно збереження цілісності та непорушності візантійського обряду [16].

Показовим щодо культово-обрядових нововведень було уніатське чернецтво, з осередком у Віленському Свято-Троїцькому монастирі, у стінах якого зароджувався Василіянський чин [7, с. 226].

У середовищі Василіянського чину зафіксовано відправи щоденних євхаристійних богослужінь біля кількох престолів [4, с. 7]. Інша практика, перейнята від латиського обря-

ду, – часте прийняття Святого Причастя (у документах, які стосуються життя та смерті св. Йосафата Кунцевича, описано, як він щодня причащався – відправляючи Святу літургію або приймаючи Причастя від іншого священика) [4, с. 9].

Ще одне нововведення, яке частково випливало з попередніх, – практика читаної літургії (її запровадження в літургійну реальність Унійної церкви приписують або св. Йосафату, або Касіянові Саковичу) [4, с. 10]. Касіян Сакович стверджує, що започаткував у Дубненському монастирі практику "тихої" служби Божої, яка викликала осуд уніатського духовенства й спонукала його залишити унію та перейти 1641 р. на латинський обряд. Ідеться про відому на Заході традицію, коли сам священик без участі причетників і мирян відправляє приватну літургію за спрощеним обрядом. Поступово поширюючись, практика "тихої" служби Божої ще до офіційного затвердження церковною владою входить у вжиток у різних єпархіях. "Служебники", видані в Уневі 1733 р. та в Почаєві 1755 р., уже містили "Чин чтения Літургії" з численними запозиченнями з латинського "Служебника" ("Міссала") [7, с. 319]. Читану Літургію св. Йоана Золотоустого почали служити навіть у період Великого посту, коли традиційно відправляли Літургію напередосвячених дарів, що було новим, не характерним для церков візантійського обряду явищем.

Латинський вплив поширився і через запозичення низки паралітургійних практик, зокрема таких, як походи з освяченими дарами, публічні молебні. Православні теж первісно мали звичай таких урочистих походів, однак, згідно з традиційними приписами візантійського обряду, священики несли тільки Євангеліє і хрест, а не Євхаристійні Тіло і Кров. Поступово з таких походів виокремилася латинська практика поклоніння святим дарам (відповідно, календарний цикл свят поповнився латинським святом Божого Тіла, яке й нині характерне для Греко-католицької церкви).

Латинський обряд відбився і в зовнішньому оформленні церков, зокрема з'явилися бічні престоли, подекуди забрали іконостаси, у літургії почали використовувати дзвоники під час Причастя, змінився вигляд облачення дияконів [16].

Питання неоднорідності й невизначеності обрядових особливостей Унійної церкви на території України, зміни, які відбулися за тривалий післяунійний період, остаточно розглянули на Замойському синоді, який на чималий час визначив напрям розвитку цієї церкви, особливо щодо культово-обрядової практики.

Скликання Замойського синоду 1720 року було зумовлено необхідністю завершити попередній період історії Унійної церкви та накреслити напрями її подальшого розвитку. Потреба в синоді була очевидною хоча б тому, що церква не є статичною інституцією, а від останнього Кобринською синоду (1626 р.) минуло майже 100 років [7, с. 305].

Напередодні Замойського синоду в житті Київської унійної митрополії відбулася важлива подія – до унії долучилися три православні єпархії: Перемиська (1692 р.). Львівська (1700 р.) і Луцька (1702 р.). Це найбільше розширення території Київської унійної митрополії за весь час її існування у складі Речі Посполитої. Одразу далися взнаки розбіжності між двома частинами митрополії. У церковному житті північної частини, яка перебувала в унії вже понад сторіччя, за цей період відбулися значні організаційні, канонічні та літургійні зміни. Натомість у південній частині, яка щойно долучилася до унії, церковне життя проходило ще за старими традиціями. Усунути розбіжності між єпархіями можна було лише за допомогою загальноцерковного синоду.

Ініціатор і організатор Замойського синоду – митрополит Лев Кишка. Щоб надати синодові більшої ваги, Папа Климент XI призначив своїм легатом і головою збору свого нунція у Варшаві Єроніма Грімальді [8, с. 306]. Синод скликали в Замості 1720 р., тривав він 26 серпня – 17 вересня. У роботі синоду, крім уже згадуваного нунція та митрополита, узяли участь сім єпископів, протоархімандрит Василіянського чину, сім архімандритів, вікарій Супрасльської архімандрії, 129 представників чернечого та світського кліру, два делегати від Львівської Ставропігії і звичайні миряни [8, с. 307].

Синод обговорив багато питань, пов'язаних з організаційними та духовними засадами Унійної церкви на початку XVIII ст. Не будемо заглиблюватися у суть 19 розділів, у яких викладено рішення синоду, а звернемо увагу лише на найвагоміші аспекти та ідеї в контексті теми нашого дослідження [11, с. 187].

У першому розділі "Про католицьку Віру" синод ухвалив: використовувати у Символі віри "і Сина" (Filioque); згадувати ім'я папи у Святій літургії на знак зв'язку з головою Латинської церкви [12, с. 52].

Третій розділ "Про св. Тайни та їх уділювання" складається зі вступу та восьми параграфів, якими прийнято: дотримання однотипності обряду; митрополитові доручають видати новий Требник, затверджений Апостольським Престолом; для опублікування інших книг створили окрему церковну комісію під головуванням нунція; після цих загальних розпоряджень вміщено 9 уривків про окремі святі тайни, починаючи від святого хрещення [12, с. 75–110].

Розглянемо зміни в сакраментології (здійсненні святих тайн) Унійної церкви, оскільки Замойський синод дуже докладно опрацював цю тему, описавши, яким чином треба уділяти святі тайни. Запровадили уділяти тайну хрещення через поливання дитини водою замість занурювання; ввели обов'язок вести метрикальні книги тощо [9 с. 308–309]. Учасники синоду постановили практику частої сповіді, принаймні тричі на рік (перед Великоднем, Різдвом і Успінням); скасували триденний піст вірних перед сповіддю; розробили поради щодо накладання покути; прописали випадки, коли священик не може дати розгрішення [8, с. 310].

На синоді докладно переосмислили тайни святої Євхаристії: проголосили заборону причащати дітей після прийняття тайни хрещення та миропомазання; постановили освячувати всі частини на літургії; запровадили заміну "губки", яку використовували для підбирання частиць Причастя, на "рушничок"; скасували практику вливання "теплоти" – тобто обряд вливання теплої води перед святим Причастям; запровадили поняття "наміру" в літургії; остаточно схвалили звичай читаних літургій, якщо цього вимагають душпастирські потреби вірних; рекомендували практику щоденних літургій, а також декількох літургій на день; використання дзвіночків під час літургії [8, с. 309].

Зазнала змін і часткової корекції тайна єлеопомазання: її мав уділяти один священик, хоч за старим звичаєм можуть бути присутніми сім чи більше отців; скасували практику освячення Агнця у Великий четвер, якого зберігали засушеним цілий рік, розводили вином і в разі потреби давали хворим; визначили освячували святі дари для хворих щовісім днів; для причащання хворих святе Причастя мали супроводжувати належним чином і з відповідною пошаною [13, с. 80].

Тайну подружжя намагалися узгодити з латинською практикою: прийняли декрет Тридентського собору про те, що треба брати її перед парохом і двома свідками; заборонили

вдруге одружуватися священикам-удівцям під карою суспензації (відлучення від служіння); ухвалили приписи щодо оповідей, заручин і ведення книг.

Упорядкували проблему свят і постів. Синод підготував список обов'язкових свят, до них увійшли і такі нові: Пресвятої Євхаристії, Співстраждання Богородиці, Пресвятої Трійці другого дня Зелених Свят та Блаженного Йосафата (Кунцевича) [8, с. 314]. Також встановили низку зобов'язувальних постів і загальниць року [3, с. 248–249].

Майже триста років Замойський синод був і досі є юридичним та адміністративним кодексом цілої УГКЦ, оскільки його рішення офіційно апробували в Апостольській Столиці в Римі. На думку Софрона Мудрого, синод упорядкував церковно-релігійне життя та забезпечив ефективний і гармонійний розвиток УГКЦ, а найголовніше – уможливив утвердження ідентичності Української греко-католицької церкви, незважаючи на загрозливі катаклізми, які їй довелося пережити впродовж XIX і особливо XX ст. [8, с. 190].

Дослідники так і не досягли одностайності в оцінці рішень синоду, зазвичай вони тенденційно залежні від своєї релігійної чи національної належності. Доцільно, на нашу думку, згадати думку М. Димида про цей синод: "Замойський Синод залишився в історії Київської Церкви як синод, що дав великий реформаторський та організаційний імпульс. Він прийняв вдалі ухвали у ділянці пасторального життя, організації єпископської курії, хоч все засновувалось на західній дисципліні. Замойський Синод заборонив багато латинських зловживань та практик і не ввів нічого нового з латинського обряду, обмежившись підтвердженням лише введених практик" [5, с. 55].

Після собору у Львові (1730–1732) скликали літургійну комісію, але обмежити латинський вплив на уніатський обряд не вдалося. Його провідниками стали ченці-василіяни, студенти, що навчалися в римо-католицьких семінаріях та ознайомлювалися головно із західними літургійними приписами й богослужбовою практикою [7, с. 320]. Характерно, що в цей час Папа Бенедикт XIV затвердив для католицьких церков грецького обряду "Служебник" (1754), у якому послідовно дотримано давніх грецьких практик, скажімо, застосування губки чи теплоти [15, с. 91].

Головним видавничим центром Унійної церкви був Почаївський монастир, що прийняв унію 1712 р. Тут надруковано "Служебник" (1734–1735), богослужбові книги, збірки проповідей, багато повчальних книг, з яких вирізняється "Народовіщаніє" (1768), видане українською мовою, а також славнозвісну збірку церковних пісень "Богогласник" (Почаїв, 1790). Діяли також друкарні в Супрасльському й Унівському монастирях [7, с. 322].

Отже, рішення Замойського синоду в сфері реформування культово-обрядових практик стали основою формування релігійної ідентичності вірних Унійної церкви. Згодом цю обрядовість почали ототожнювати з етнічним елементом. Ентоні Сміт зазначає: "Релігійні спільноти часто тісно пов'язані з етнічними ідентичностями. Те, що зароджується як чисто релігійна спільнота, може завершитись як винятково етнічна спільнота" [14, с. 17]. Так само і специфічне культово-обрядове життя греко-католицької громади, заснованої суто як релігійна спільнота, було однією з головних ознак етнічної ідентичності українців Галичини.

Проаналізувавши діяльність Унійної церкви після підписання Берейстейської унії до Замойського синоду, який офіційно підтвердив і затвердив зміни в культово-обрядових практик в УГКЦ, доходимо висновків: чимало запозичивши з латинського обрядового життя, ця конфесія в такий спосіб підтвердила свою належність до Католицької церкви, але водночас створила своєрідний догматичний і культово-обрядовий синтез східнохрис-

тиянської та західнохристиянської традицій, що стало фундаментом існування традиційної ідентичності УГКЦ впродовж століть.

Список використаної літератури

1. *Ваврик М.* Нарис розвитку і стану василіянського чина XVII–XX ст. // Записки Чину Святого Василія Великого. Рим, 1979. Т. XL–XXIII.
2. *Віллем Ж.-П.* Європа та релігії. Ставки XXI-го ст. К.: Дух і Літера. 2006.
3. *Головащенко С.* Історія християнства. К.: Либідь, 1999.
4. *Гуцуляк Л.* Божественна літургія Йоана Золотоустого в Київській митрополії після унії з Римом (період 1596–1839 рр.). Львів: Свічадо, 2003.
5. *Димид М.* Єпископи Київської Церкви (1589–1891). Львів: ЛБА, Інститут канонічного права, 2000.
6. *Заковоротная М.* Идентичность человека. Социально-философские аспекты // <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000729/index.shtml>.
7. *Ісіченко І.* Історія Христової Церкви в Україні. К.: Акта, 2008.
8. *Мудрий С.* Нарис історії Церкви в Україні. Жовква: Місіонер, 2010.
9. Основні документи Берестейської унії // Записки Чину Святого Василія Великого. Львів–Жовква, 1996. Т. XV.
10. *Папаяні І.* Конструювання релігійної ідентичності. Теоретично-релігієзнавчий аналіз // < http://ea.donntu.edu.ua/handle/123456789/3337>.
11. *Пащук А*. Українська церква і незалежність України. Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003.
12. Провінційний Синод у Замості 1720 р. Постанови. Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006.
13. *Сапеляк А*. Київська Церква на слов'янському Сході. Буенос-Айрес-Львів: Селезіянське видавництво, 1999.
14. *Сміт Е.* Національна ідентичність. К.: Основи, 1994.
15. *Соловій М.* Божественні Літургія: Історія – розвиток – пояснення. Львів: Свічадо, 1999.
16. *Шманько Т.* Традиція і літургія / Доповідь на засіданні Комісії у справах мирян Львівської архиєпархії УГКЦ 15.11.2005 р. // < http://www.liturgia.org.ua/index. php?option=com_content&task=view&id=43&Itemid=101>.

Стаття надійшла до редколегії 18.06.2012
Прийнята до друку 26.06.2012

ZAMOYSKI SYNOD AND TRADITIONAL IDENTITY FORMATION OF UGCC

Mykhaylo Kobryn

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Urraine,
e-mail: kobryn_m@bigmir.net

The influence of Zamoyski Synod to form the traditional identity of the UGCC. The concept of "religious identity" in Ukrainian and foreign researchers is highlighted. The situation in the environment of the Uniate Church is researched, which preceded the convocation of the Synod of Zamoyski, and the decision of the synod. The documents of the Synod regarding changes to the liturgical life of the Greek Catholics and their sacramentology are analyzed. The influence of the synod's decisions on the formation of cult and ritual life and consciousness of Greek Catholics are examined.

Key words: religious identity, Western and Eastern rite tradition, cult and ritual practices, the history of the UGCC, Byzantine rite.

ЗАМОЙСКИЙ СИНОД И ФОРМИРОВАНИЕ ТРАДИЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ УГКЦ

Михаил Кобрын

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail:kobryn_m@bigmir.net

Проанализировано влияние Замойского Синода на формирование традиционной идентичности УГКЦ. Выделены понятия "религиозной идентичности" в украинских и зарубежных исследователей. Рассмотрена ситуация в среде Униатской Церкви, которая предшествовала созыву Замойского Синода, а также решение самого Синода. Проанали-зированы документы данного синода, которые касаются изменений, по литургической жизни греко-католиков, а также их сакраментологии. Рассмотрено влияние решений синода на формирование культово-обрядовой жизни и самосознания греко-католиков.

Ключевые слова: религиозная идентичность, западная и восточная обрядовая традиции, культово-обрядовая практика, история УГКЦ, Византийский обряд.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 243–249
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 243–249

УДК 141.32(44)Сартр:165.62

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ Ж.-П. САРТРА

Віталіна Ковальчук

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: ironmaiden322@gmail.com

Проаналізовано феноменологічні ідеї французького філософа Ж.-П. Сартра. Висвітлено специфіку феноменологічних витоків та головних концептів у філософії мислителя. Феноменологію представлено як своєрідний антропологічний вимір, який розкриває сутнісні властивості людини, її свідомості та існування. Буття особи постає як "буття-для-себе", що акцентує свою увагу на внутрішній активності суб'єкта. Свідомість окреслено як особливий спосіб існування людини, основу "життєвого світу" та творчості екзистенції.

Ключові слова: феноменологія, свідомість, інтенційність, феномен,"буття-для-себе", ніщо.

ВСТУП

Феноменологія як напрям сучасної західної філософії набула значного поширення завдяки Е. Гусерлю, про що свідчать феноменологічні дослідження мислителя: "Ідея до чистої феноменології та феноменологічної філософії", "Логічні дослідження", "Криза європейських наук та трансцендентальна феноменологія" та ін. Слід зазначити, що феноменологію розвинули послідовники Е. Гусерля – М. Гайдеґер ("Буття і час"), М. Мерло-Понті ("Феноменологія сприйняття"); представники "Геттінгенської школи" – А. Райнах, М. Шелер; "Мюнхенської школи" – М. Гайґер, А. Пфендер; асистенти Е. Гусерля – Е. Штайн, Л. Ландґребе, Е. Фінк. Цей напрям також опрацьовували польський феноменолог естетики Р. Інґарден, чеський феноменолог Ж. Паточка, американський феноменолог А. Шюц, російські мислителі Г. Шпет та О. Лосєв. Феноменологічні ідеї, підходи, поняття вивчають і в сучасній українській філософії. Важливими є здобутки українських науковців Є. Причепія, М. Поповича, А. Лоя, І. Бичко, А. Богачова, В. Кебуладзе, В. Табачковського, В. Окорокова, О. Хоми.

Вагомою для розвитку феноменологічної традиції є філософія французького екзистенційного мислителя Жана-Поля Сартра, яка дає абсолютно нове бачення проблеми свідомості, осмислення якої є одним із головних завдань сучасної філософської науки. У центрі його філософського аналізу перебуває саме "…свідомість людини, її відносини зі світом і з "іншими" з позицій форм свідомості" [9, с. 47]. Феноменологія філософа пропонує своєрідний варіант антропології, що зорієнтований на розкриття та встановлення сутності людини та її екзистенції. Важливі програмні феноменологічні праці Ж.-П. Сартра – "Буття і ніщо:

© Ковальчук В., 2012

Нарис феноменологічної онтології", "Трансцендентність Его. Нарис феноменологічного опису", "Основоположна ідея феноменології Гусерля: інтенційність" та ін. Окресливши основні поняття, витоки, особливості феноменологічної концепції Ж.-П. Сартра, означимо мету дослідження. Мета статті – розкрити суть феноменології як своєрідного аспекту антропології крізь призму концепції Ж.-П. Сартра.

КОНЦЕПЦІЯ СВІДОМОСТІ Ж.-П. САРТРА

Едмунд Гусерль уперше розглядає феноменологію як нову філософію із властивим їй новим феноменологічним методом, який становить фундамент науки. Метою феноменології мислитель вважає побудову науки про науку і розкриття життєвого світу, світу повсякденного життя як основи усього пізнання. На його думку, починати вивчення життєвого світу і науки треба з дослідження свідомості, бо реальність доступна людям лише через свідомість. Для Е. Гусерля "чиста феноменологія" − вчення про споглядання "чистих феноменів" "чистою свідомістю" "чистого Я" [2, с. 235], де істинною проблемою філософії постає "смислопокладання світу", де свідомість розглядають як єдине поле надання смислу та динамічний потік переживань.

Свою філософську діяльність у руслі атеїстичного екзистенціалізму Ж.-П. Сартр розпочинає в 1930-ті роки зі спроб застосування та творчого розвитку феноменологічних принципів опису та аналізу структур свідомості людини. За допомогою феноменології, яка, на думку Раймона Арона, достеменно відповідала устремлінням Ж.-П. Сартра примирити ідеалізм та матеріалізм, Ж.-П. Сартр утвердив суверенність свідомості та реальність зовнішнього світу. Для мислителя феноменологія є уособленням подолання метафізичної ілюзії, теорією і методом, що дає змогу говорити про сутність людини у світі, яка цілковито оновила сучасний реалізм, повернула істинну вагу людським тривогам, стражданням, існуванню, "…допомогла впоратися з найскладнішим завданням – із поясненням беззмістовного, абсурдного світу" [1, с. 25].

Особливе значення для феноменології Ж.-П. Сартра мають попередні філософські трактування свідомості. Декартівський концепт "Cogito", за допомогою якого, на думку філософа, потрібно починати вивчення людино-реальності, постає як основа трансцендентального суб'єктивізму, активності, творчої сили, автономності свідомості. Водночас мислитель підкреслює важливість бачення трансцендентального суб'єкта у філософії І. Канта, насамперед метафізичної характеристики свідомості та її спрямовування на пізнання "речей у собі". Концепція свідомості Ґ. Геґеля представляє свідомість як тотальну, таку, що розвивається та заперечує себе.

Радикалізувавши гусерлівську операцію феноменологічної редукції задля очищення свідомості, Ж.-П. Сартр усе ж виступає проти "трансцендентального Его" Е. Гусерля. Адже він убачає в цьому повернення до ідеї субстанційності суб'єкта, що закреслює початкову раптовість та випадковість людського буття. Ключем для пояснення особливостей структури свідомості Ж.-П. Сартр вважає дорефлексивну свідомість, яка постає як іманентна прозорість свідомості для себе самої, що очищається від "Я-суб'єкта". На цьому шляху філософ прагне виявити сферу "абсолютної свідомості" як сферу свободи та умови екзистенції.

Ж.-П. Сартр наголошує на важливості відношення "Я" до свідомості, що переростає у по-справжньому екзистенційну проблему. Підтримуючи думку І. Канта про роль "Я мислю", Ж.-П. Сартр стверджує, що він нічого не говорить про існування цього акту. Для І. Канта

"трансцендентальне Его" – лише можливість існування емпіричної свідомості, чого, на думку Ж.-П. Сартра, замало. Е. Гусерль трактує "трансцендентальне Я" як особистісний характер, оскільки поширює себе на всі феномени, які є в полі його уваги. Ж.-П. Сартр стверджує, що свідомість визначається інтенційністю, завдяки чому "Я" трансцендентує самого себе і показує свою єдність. "Інтенція – у центрі свідомості: саме вона спрямовується на об'єкт, тобто конституює його як те, чим він є" [6, с. 63]. Варто зазначити, що у філософії Е. Гусерля також наявна онтологізація інтенційності, адже інтенційність розглянуто як силу, що координує і синтезує найрізноманітніші акти свідомості, які є в основі конституювання предметів. Свідомість, таким чином, засвідчує синтетичну та індивідуальну тотальність, а "Я" є лише виявом (і аж ніяк не умовою) цієї некомунікабельності і внутрішньої замкнутості свідомості. На думку Ж.-П. Сартра, "…свідомість уможливлює єдність і особистісність мого Я… Відповідно, "трансцендентальне Я" не має розумних засад для свого існування" [8, с. 98].

Існування свідомості постає як дещо абсолютне, де законом її існування є те, що вона є свідомістю чогось, і, як абсолютно внутрішня реальність, схоплює в єдиному акті об'єкти, що перебувають поза нею. Вона не продукується як щось одиничне, але виникає в лоні буття, створює і підтримує свою сутність, є наскрізною свідомістю, яка обмежена собою. Це і є та нерефлексивна свідомість – чиста свідомість самої себе, автентична сфера, де немає місця для "Я" як умови непрозорості та залежності від суб'єктивності самої свідомості. "У такий спосіб свідомість очищено, вона стала ясною, як вільний вітер, у ній немає більше нічого, крім утікання, руху поза себе; … у свідомості немає "всередині"; свідомість – нічого більше, як "поза свідомістю", … ця відмова бути субстанцією і становить свідомість" [7]. На такому (нерефлексивному) рівні жодного "Я" бути не може, оскільки джерелом свідомості є лише свідомість, а саме "трансцендентальне Я" потрібно винести за дужки, бо "свідомість – це повнота існування, і таке визначення себе через себе – її суттєва характеристика" [5, с. 21].

Ж.-П. Сартр, зі свого боку, визначає два аспекти нашого "Я": "Я"(Je) – "Его" як єдність актів та "Я" (Moi) – "Его" як єдність станів, що є виявом особистісного модусу, які проявляються на рефлексивному рівні. Тобто "Его" – сукупність і станів, і актів, і трансцендентний полюс, що виникають у світі рефлексії. Однак первинними є акти свідомості, через які конституюються стани, а потім уже "Его". Воно не є началом, що з'являється на горизонті "Я мислю", бо сама свідомість продукує себе перед "Я", скеровує його і намагається поєднатися з ним.

Відкидаючи непотрібність дуалізму буття у філософії, Ж.-П. Сартр вважає за необхідне відійти від існування ноуменальних реальностей до буття сущого, яке є саме тим, яким себе виявляє. Зокрема він наголошує на тому, що якщо існує явище, то має існувати і буття, якому має проявлятися те явище. Отже, існуюче також неможливо відділити від буття, бо воно – сутнісна основа існуючого, яке наявне скрізь. Тому "феномен може бути вивчений і описаний як такий, оскільки йому властиве абсолютне вказування на самого себе" [5, с. 8]. Але те, що виявляється, не співвідноситься з буттям, оскільки за ним нічого немає. "Буття не є якоюсь "структурою серед інших", якимось моментом об'єкта; воно само є передумовою всіх структур і всіх моментів, підґрунтям, на якому виявлятимуть себе різні характеристики феномена" [5, с. 53]. Вказуючи на себе, воно виявляє самого себе, не маючи жодного іншого буття, тільки власне. Однак, феномен не приховує буття, бо сам вказує на

його основу і вияв буття, який можна описати. Буття ж є передумовою всіх виявів, тобто є буттям для вияву, а існуюче є феноменом, що позначає себе як організовану цілісність якостей. "Це дає Сартру підставу парадоксально визначити феномен як відносний абсолют. Відносний – тому, що він завжди є феноменом свідомості, яка його переживає, абсолютний – тому, що не приховує нічого ноуменального, а виявляє себе в досвіді свідомості таким, яким він є" [3, с. 90].

У праці "Буття і ніщо" Ж.-П. Сартр стверджує, що свідомість постає як трансфеноменальне буття суб'єкта, як свідомість самої себе, тобто самосвідомість, але не свідомість про "Я". "Свідомість є свідомістю про щось: це означає, що трансцендентність є конституюючою структурою свідомості; тобто що свідомість народжується спрямованою на якесь буття, що не є нею" [5, с. 28]. Свідомість як щось трансцендентне визначає і Е. Гусерль. Оскільки існування передує сутності, то "…існування подібного буття, яке себе усвідомлює, є умовою буття сутностей. Сутності є, оскільки існує буття, яке себе усвідомлює…" [4, с. 384]. Свідомість є буттям, для якого у своєму бутті є питання щодо свого буття, оскільки саме буття світу передбачено свідомістю. "Свідомість – це проявлення-проявлене існуючого, а існуюче постає перед свідомістю на основі його буття" [5, с. 30]. Однак свідомість здатна долати існуюче – не до його буття, а в напрямі до його сенсу. Саме тому прийнятним є "сенс буття існуючого, оскільки він розкривається у свідомості, – це феномен буття" [5, с. 30]. Але, на думку Ж.-П. Сартра, "трансфеноменальне буття свідомості не може засновувати трансфеноменальне буття феномена" [5, с. 26]. Буття свідомості має особливий статус і потребує особливого висвітлення, відштовхуючись від "проявлення-проявленого" якогось іншого типу буття – "буття-для-себе", яке протистоїть "буттю-в-собі" цього феномена.

ПРОБЛЕМА НІЩО ТА "БУТТЯ-ДЛЯ-СЕБЕ"

Ж.-П. Сартр ставить запитання про сутність буття, буттєві відношення між свідомістю та світом, онтологічними структурами свідомості, що уможливлюють ці відношення, про ймовірність розширення онтологічної конститутивності людини як кінечного, одиничного, конкретного існування. У пошуках відповідей мислитель керується ідеєю світу як феномену. Світ, який людина виявляє у своєму досвіді, є складним утворенням, що його попередньо вже сконструювала екзистенція. Філософ намагається визначити й утримати філософський рівень аналізу людського буття у світі й таким чином піднести філософію і людину.

Сартр виокремлює у світі як феномені "буття-в-собі", що не має жодної внутрішньої та зовнішньої наповненості. "Буття-в-собі" не знає інакшості, не здатне покладати себе таким, вступати у відношення із самим собою та з іншим буттям. Це предметний світ, соціально-історичні, географічні умови людського життя, психофізіологічна конституція людини, її потяги, схильності, звички, характер, мотиви, минуле. "Буття-в-собі" не потребує свідомості у своєму існуванні, воно просто існує, є тим, чим воно є, і в цьому його вичерпність; воно постає як абсолютна антидіалектичність, заперечення найменших ознак руху, розвитку, протистояння, суперечності, усякої активності.

Буття не може бути причиною самого себе на зразок свідомості, бо воно просто є, є самим собою, таким, що себе не реалізує, не утверджує, не діє. "Буття-в-собі" є непрозорим для самого себе, бо наповнене собою, ізольоване у своєму бутті й не містить жодного зв'язку з тим, чим воно не є. На думку Ж.-П. Сартра, "буття-в-собі" є не створеним, воно існує "…без основи для буття, без будь-якого зв'язку з іншим буттям…" [5, с. 36].

У філософії Ж.-П. Сартра головна складова – "для-себе-буття", бо воно є тією свідомістю, яка існує із себе самої та акцентує свою увагу на внутрішній активності суб'єкта. Людська свідомість не є об'єктом серед об'єктів, це жива суперечність, порожнеча, наповнена смислами. Свідомість – духовна субстанція, яка є безособовою, арефлексивним потоком свобідних актів, де людина постає як дійсне існування, як екзистенція та проект, спрямований у майбутнє. "Буття-для-себе" – це присутністю у собі. "Закон існування для-себе як онтологічна основа свідомості є бути собою у формі присутності у собі" [5, с. 136]. На думку Ж.-П. Сартра, таке буття є дійсною основою буття-свідомості чи екзистенції.

Проблема буття скеровує нас до проблеми негації, де саме "для-себе" як основа себе є джерелом негації, де людино-реальність є власним ніщо. Для того, хто запитує, існує безперервна і об'єктивна можливість негативної відповіді. Ж.-П. Сартр вважає, що негація приписана людині і з'являється на рівні судження, а запитанням людина ставить себе перед буттям, і цей зв'язок є зв'язком буття. "Людське буття – не лише буття, для якого негації розкриваються у світі, воно також є таким, що може приймати негативні позиції стосовно самого себе" [5, с. 96]. Ми перебуваємо у сфері свідомості, де "негація – це раптовий розрив у послідовності, яка ні в якому разі не може бути наслідком попереднього ствердження, вона – первісна і не редукована подія" [5, с. 50].

Такий тип реальності, як негативність, має міститися в надрах буття. Однак "буття-в-собі" не може цього зробити, бо не містить жодної із структур ніщо. У цьому контексті Ж.-П. Сартр запитує про появу ніщо. У праці "Буття і ніщо" філософ зазначає, що ніщо виникає з людського буття, оскільки сама ж людина постійно заперечує. Підтримуючи думки Ґ. Гегеля, що заперечення перебуває в серці нашого буття, Ж.-П. Сартр стверджує, що сама ж свідомість є ніщо і закладає в собі негацію; весь наш досвід є негація, а свідомість – чисте "ніщо-в-собі".

Неантизація (від франц. neant – "ніщо") є способом існування свідомості, що визначає заперечення будь-якої визначеності зсередини, будь-якої детермінації. "Я" здатне перетворюватися на ніщо (неантизація), завдяки чому суб'єкт сам формує власний світ, де буття може ставати феноменом, а світ – набувати конкретності та сингулярної тотальності. Неантизація – відхід від себе, різновид утечі від себе. Людська реальність містить ніщо, тому "буття-для-себе – це неантизувати в-собі, яким воно є" [5, с. 606].

У філософії Ж.-П. Сартра свідомість здатна пізнавати і себе, і навколишній світ, але "свідомість не є особливим модусом знання, який можна було б назвати внутрішнім відчуттям, або самопізнанням; вона є виміром трансфеноменального буття суб'єкта" [5, с. 15]. Свідомість, постаючи як свідомість чогось, є позиційною щодо світу. "Будь-яка свідомість позиційна в тому розумінні, що вона трансцендентує себе з тим, щоб досягти якогось об'єкта, і вичерпує саму себе у цьому процесі покладання" [5, с. 16]. Вона постає як повнота існування, і таке визначення себе через себе – її суттєва характеристика. Вона має фактичну необхідність і є причиною власного способу буття та власного проекту. Тому, на думку Ж.-П. Сартра, завдяки розмиканню "буття-в-собі" проектуючою та неантизуючою свідомістю, з'являється саме буття, народжується світ та особистість.

ВИСНОВКИ

Феноменологія Ж.-П. Сартра є особливим виміром у його екзистенційній філософії. Зосередивши увагу на свідомості як головній характеристиці та способі існування "для-

себе-буття", феноменологія таким чином відкриває абсолютне альтернативне бачення людино-реальності та її місця у світі. Актом проектування свідомість намагається позбутися випадковості й існувати на власних засадах. Людина, проектуючи себе під знаком самопричинності як цінності, протистоїть випадковості, де свідомість утверджує свободу, окреслену як автономію, як зусилля людини визначитися в тому, що їй дано.

Список використаної літератури

1. *Андреев Л.* Жан-Поль Сартр: свободное сознание и XX век. М.: Geleos, 2004.
2. *Бабушкин В.* Феноменологическая философия науки: критический анализ. М.: Наука, 1985.
3. *Кебуладзе В.* Інтенційність як характеристика емпіричних психічних актів і як трансцендентальна умова можливості досвіду // Філософська думка. 2009. №4. С. 84–91.
4. *Пассмор Дж.* Сто лет философии. М.: Прогресс-Традиция, 1998.
5. *Сартр Ж.-П.* Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології. К.: Основи, 2001.
6. *Сартр Ж.-П.* Воображаемое. Феноменологическая психология восприятия. СПб.: Наука, 2001.
7. *Сартр Ж.-П.* Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // <http://www.philosophy.ru/library/sartre/int.htmlhttp://www.philosophy.ru/library/sartre/int.html>.
8. *Сартр Ж.-П.* Трансцендентность Эго. Набросок феноменологического описания // Логос 1991–2005 [Сер. Философия]. 2006 [Т. 2]. С. 93–135.
9. *Юровская Э.* Жан-Поль Сартр. Жизнь – философия – творчество. СПб.: Петрополис. 2006.

Стаття надійшла до редколегії 5.04.2012
Прийнята до друк 31.05.2012

THE ANTHROPOLOGICAL ASPECT OF THE PHENOMENOLOGY OF J.-P. SARTRE

Vitalina Kovalchuk

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: ironmaiden322@gmail.com

The phenomenological ideas of the French philosopher J.-P. Sartre are analyzed. The specificity of phenomenological origins and basic concepts inthinker's philosophy are revealed. Phenomenology is presented as original anthropological dimension, which reveals the essential attributes of man, his consciousness and existence. Being of person acts as a "being-for-itself" that focuses on the internal activity of the subject. Consciousness is highlighted as a specific mode of human being, the basis of "life world" and creative of existence.

Key words: phenomenology, consciousness, intentionality, the phenomenon, "being-for-itself", nothingness.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ФЕНОМЕНОЛОГИИ Ж.-П. САРТРА

Виталина Ковальчук

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail : ironmaiden322@gmail.com

Проанализированы феноменологические идеи французского философа Ж.-П. Сартра. Раскрыто специфику феноменологических истоков и главных концептов в философии мыслителя. Феноменологию представлено как своеобразное антрополо-гическое измерение, которое раскрывает сущностные свойства человека, его сознания и существования. Бытие человека выступает как "бытие-для-себя", акцентируя свое внимание на внутренней активности субъекта. Сознание обозначено как особый способ существования человека, основание "жизненного мира" и творчества экзистенции.

Ключевые слова: феноменология, сознание, интенциональность, феномен, "бытие-для-себя", ничто.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 250–261
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 250–261

УДК 130.2+165.191

СУЧАСНИЙ МІФ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН У МОЛОДІЖНОМУ СЕРЕДОВИЩІ

Андрій Мочурад

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: condor.lviv@gmail.com

Розглянуто проблеми визначення статусу та ролі міфу в сучасній соціокультурній дійсності та вплив міфу на свідомість молоді. Аргументовано висновок, що міф є фундаментальною антропологічною категорією, яка відіграє важливу роль у сучасній культурі, виконуючи когнітивну, світоглядну, аксіологічну та соціально-регулятивну функції. З'ясовано співвідношення архаїчного міфу та психологічного феномену особистісного міфу у молоді, їх конотацію та вплив на формування молодіжного світогляду. Досліджено особливості функціонування міфів і принципи нової міфотворчості. Проаналізовано проблематику світоглядних конструкцій у контексті відчуженості, недостатньої соціалізації молоді та інтерпретації навколишньоої дійсності. Підкреслено універсальність міфу як форми культурного моделювання світу.

Ключові слова: міф, соціокультурний феномен, молодіжне середовище, молодь.

Особливості функціонування міфу в сучасній соціокультурній дійсності вивчають фрагментарно, розглядають тільки існування міфоподібних ідей і уявлень в окремих сферах суспільної свідомості. Сьогодні міф розглядається як знаряддя влади та ідеологічного панування в політичній сфері; як спосіб маніпулювання масовою свідомістю за допомогою звернення до архетипів колективного несвідомого в сфері соціальної комунікації і реклами; як художньо-поетичний засіб у мистецтві; як невідрефлексовані ідейні настанови в науковому пізнанні. Загалом поняття міфу тут протиставляється поняттю реальності та істини, а міф визначається як ілюзорне відображення дійсності, характерне для нерефлексуючої свідомості. Ми звертаємо увагу на інший аспект у розумінні природи міфу і його ролі в сучасній культурі, а саме на його онтологічну, гносеологічну і соціокультурну значущість.

Відтак актуальність теми дослідження міфу як соціокультурного феномену зумовлена необхідністю осмислення реміфологізації свідомості людини у XX ст., пов'язаної передовсім із кризою ідеалу раціоналізму та проекцією постмодерні-стичних ідей у свідомості молоді. Однією із суттєвих характеристик міфу є його поліфунк-ціональність. Міф є історично змінним феноменом, а тому його функції впродовж століть змінювалися разом зі зміною культурних епох. Сьогодні міф є значущою культурною реалією, природа і специфіка функціонування якого вимагають осмислення і культурологічного дослідження.

Сукупність різноманітних проявів і тенденцій соціальних процесів не лише об'єктивно впливає на характер суспільної свідомості, але й створює передумови для виникнення, формування та функціонування штучних нових міфів, стереотипів, упереджень тощо. В ситуації прагнення до створення єдиного, цілісного світогляду, прийнятного суспільством, за

© Мочурад А., 2012

браком засобів реалізації цього прагнення, виникає сучасний міф. В умовах невизначеності такі міфи починають діяти як своєрідний захисний механізм соціуму.

На відміну від первісної епохи, сучасний міф присутній як цілком усвідомлений феномен: його існування у різних галузях соціогуманітарного знання визнається більшістю дослідників, які відзначають універсальний характер міфологічних структур та їх неусуненість із культури. Тож яке місце займає міф серед інших феноменів сучасної культури? Відіграє він першорядну роль чи знаходиться на периферії культури? Які функції виконує міф сьогодні? Незважаючи на наявність різноманітних досліджень у сучасній міфотворчості, проблема визначення статусу міфу, його ролі та функцій у культурі маловивчена. Окрім того, молодіжне середовище рідко виступає суб'єктом досліджень, хоча є важливим з огляду на формування наступних поколінь, будучи своєрідним проектом майбутнього суспільства.

Молодь [15], як реакційна (під цим терміном розуміємо новаторство та активність одночасно) група суспільства, в соціокультурних умовах сьогодення цілком і чітко виділяється у окремий прошарок суспільства, в середовищі якого процеси утворення та побутування міфів разюче різняться від решти суспільства. Передовсім це зумовлено руйнуванням інститутів сім'ї як виховної структури, поширенням нігілізму та джерел неверифікованої інформації.

Методологічними та загальнотеоретичними засадами дослідження міфу слугували: психологічний та філософський підходи до його розуміння (Г. Ґадамер, А. Коваленко, Г. Костюк, С. Максименко, В. Моляко, Н. Чепелєва); основні школи дослідників міфології: антропологічна (Е. Дюркгайм, Л. Леві-Брюль, Е. Ленґ, Б. Малиновський, Е. Тайлор, Дж. Фрейзер), символічна (Е. Касірер, О. Фрейденберґ), структуралістська (М. Еліаде, К. Леві-Строс), пост-структуралістська (Р. Барт, М. Фуко), психоаналітична (З. Фройд, К. Юнґ), лінгвістична (М. Мюлер, О. Потебня); сучасні дослідження особистісної міфології (С. Кріпнер, Е. Кріс, А. Лобок, Д. Маклістер, А. Мітреніна, М. Ульман, Н. Цимерман, І. Черепанова); психологічний підхід до вивчення тексту (Р. Барт, М. Бахтін, В. Біблер, А. Брудний, Л. Доблаєв, Т. Дрідзе, О. Леонтьєв, Ю. Лотман, І. Неволін, А. Новиков, Н. Чепелєва); теорія самоактуалізації особистості (А. Маслоу); теорії метафори (Н. Арутюнова, А. Баранов, М. Блек, К. Бюлер, Д. Девідсон, М. Джонсон, Е. Касірер, Дж. Лакоф, Е. Мак-Кормак, А. Річардс, Ц. Тодоров, А. Тюрґо).

Соціально-психологічні особливості міфології розкриваються в працях В. Вундта, В. Джеймса, Г. Тарда, З. Фройда, Е. Фрома, К. Юнґа та інших.

Досить добре, на наш погляд, досліджена природа міфу і специфіка міфологічної свідомості, однак і тут немає єдиної точки зору. Лінгвістична (М. Мюлер), ритуально-соціологічна (Е. Тайлор, Дж. Фрезер, Б. Малиновський), психоаналітична (З. Фройд, К. Юнґ), символічна (Е. Касірер), структуралістська (К. Леві-Строс), трансцендентальна (К. Хюбнер) концепції розкривають різні аспекти функціонування міфологічної свідомості. Нас передовсім будуть цікавити праці, спрямовані на дослідження міфу як невід'ємної властивості людської свідомості і значущого елемента будь-якої культури (А. Лосєв, Е. Голосовкер, Ю. Осаченко).

Слід зазначити, що питання про роль міфу в створенні картини світу не було предметом окремого дослідження, однак до міфу як до способу моделювання образу світу і соціальної поведінки зверталися в своїх працях Е. Касірер, К. Хюбнер, К. Леві-Строс, Р. Барт, К. Юнґ, М. Еліаде, Ю. Лотман, В. Топоров, В. Налимов.

Молодь є предметом дослідження в працях Е. Еріксона, В. Крауса, Х. Ортеґи-і-Ґасета, а також сучасних дослідників Г. Абрамової, Т. Алексєєнко, Є. Бреєвої, М. Ейзенштадта, С. Іконнікова, І. Кона, В. Ларміна, С. Левікова, В. Лісовського, Л. Мардахаєва, К. Манхейма, М. Міда, В. Ольшанського, Д. Петрова, О. Семашко, З. Сікевича, Е. Суїменка, О. Толстих, Т. Щепанської, О. Якуби, С. Шебанової., Є. Научитель, С. Гапонової. Проте у даних працях розглядаються психологічно-педагогічні аспекти молодіжного середовища.

Мета статті – розкрити сутність та особливості функціонування сучасного соціокультурного міфу в молодіжному середовищі України.

Розглядаючи міф у контексті сучасної соціокультурної дійсності, необхідно передовсім звернутися до епохи архаїки, в якій міф відігравав першорядну роль. В енциклопедії "Культурологія. XX століття" автор статті "Міф і релігія" Б. Губман визначає цей феномен так: "Міф – це перша форма раціонального осягнення світу, його образно-символічного відтворення, що виливається в припис дій. Міф перетворює хаос у космос, створює можливість осягнення світу як якогось організованого цілого, виражає його в простій і доступній схемі, яка може втілюватись у магічну дію, як засіб підкорення незбагненного" [4, с. 53]. В даному визначенні можна виділити основні характеристики міфу.

Тривалий час у філософії міфології панівною була точка зору, згідно з якою міф є щось суб'єктивне і фантастичне. У такій іпостасі міфологічна свідомість, що відбиває уявлення про дійсність у вигляді ілюзій і домислів, не могла претендувати на об'єктивне розуміння реальності та істинності. Однак у сучасних дослідженнях є погляди на міф, як на принципово непізнаване та ірраціональне явище. Починаючи з К. Леві-Строса, який вперше побачив у міфологічному мисленні здатність до класифікацій та узагальнення, поступово відкривається особлива логіка і структура міфу, обґрунтовується його раціональність та евристична значущість. У праці "Істина міфу" К. Хюбнер показав, що міф виконує когнітивну функцію в культурі: поряд з наукою він є способом пізнання світу, в основі якого лежить власна апріорна система координат, яка обумовлює мислення і досвід людини епохи архаїки. Він стверджує, що міф "володіє апріорним фундаментом, з якого визначається те, чим є об'єкт у рамках його інтерпретації реальності" [18, с. 170]. Міф є особливим способом осво-єння й осмислення світу, за допомогою якого людина впорядковує все різноманіття нескінченної складності навколишньої дійсності та вносить у неї певний сенс.

В. Пивоєв у праці "Міфологічна свідомість як спосіб освоєння світу" одну з важливих функцій міфу вбачає в "наданні хаосу людського сенсу". Міфологічна свідомість постає тут як "колективне емоційно-рефлективне відображення результатів освоєння світу", яке дає змогу людині адаптуватися до природного та соціальному середовища [14, с. 99]. Міф дійсно перетворює хаос в осмислений космос, структурує його, надає йому людську форму. І в цьому сенсі світ конструюється міфологічною свідомістю як освоєний, осмислений і зрозумілий образ. Іншими словами, міф формує картину світу людини ще з первісної епохи, виконуючи світоглядну функцію в культурі. Міфологічна свідомість, конструюючи картину світу, визначає і спосіб мислення людини, і її образ життя в цьому світі. В зв'язку з цим міф виконує такі важливі функції у первісній культурі: аксіологічну – стверджує систему цінностей, задає нормативні зразки поведінки і практичне керівництво до дії; соціально-регулятивну – забезпечує єдність і цілісність суспільства, сприяє передачі соціокультурного досвіду, підтримує існуючий порядок у культурі за допомогою обряду і ритуалу (що було відзначено такими дослідниками, як Е. Дюркґайм, Л. Леві-Брюль, Б. Малиновський,

М. Еліаде). Таким чином, міф структурує всю первісну культуру і наповнює її своєрідним смислом.

Сьогодні не потребує особливих доказів теза про те, що в сучасній культурі так само, як і в епоху архаїки, активно функціонує міфологічна свідомість. Саме в ХХ ст. відбувається відродження міфу у зв'язку зі зміною колишньої соціокультурної парадигми, орієнтованої на панування ratio. Сучасній людині відкривається незвіданий світ міфу, який проявляється у всіх сферах її життєдіяльності.

Слід зазначити те, що питання про місце і роль міфу в культурі було сформульоване основоположником функціональної школи в етнології Б. Малиновським. У праці "Наукова теорія культури" він розглядає культуру як систему взаємопов'язаних інституцій, спрямованих на реалізацію базових і похідних потреб людини. "Кожна культура зобов'язана своєю цілісністю і самодостатністю тому факту, що вона служить задоволенню всього спектру базових, інструмен-тальних і інтегративних потреб" [11, с. 47]. У цій системі кожне культурне явище виконує певну функцію, тому, досліджуючи архаїчні суспільства, Б. Малиновський визначає соціально-психологічну функцію міфу: міф забезпечує безперервність культурної традиції і служить засобом регламентації соціальної поведінки через звернення до надприродної реальності.

З позицій феноменологічно-діалектичного підходу А. Лосєва, міф постає як "логічно, тобто насамперед діалектично, необхідна категорія свідомості та буття взагалі" [8, с. 10]. Міф є специфічним досвідом свідомості, який характеризується безпосередністю взаємодії зі світом як цілим, і реалізує себе як простір смислообразів, що утворюють контекст і структуру життєвого світу людини. З точки зору феноменологічного підходу (Е. Гусерль, Ю. Осаченко), в основі якого лежить твердження про те, що світ даний людині тільки через феномени свідомості, і який людина прагне зрозуміти, яким чином вона сприймає дійсність і як наділяє її смислом, міф постає як горизонт свідомості, всередині якого живе і діє людина. "Міф як реальність є щось ціле, якийсь життєвий світ, світ життя людини і його смислів, світ, який кожен розкриває з особливою боку, бачить зі своєї точки зору. Кожна людина занурена в міф як свій першопростір бачення, як у своє поле зору, поле перспектив, як у свій життєвий горизонт" [13, с. 115].

Міф постає тут як первинне переживання реальності, як початкове недиференційоване ставлення до світу, яке є гранично реальним, очевидним і безсумнівним для людини, зануреної в даний міфологічний простір. У цьому сенсі можна говорити про міфологічність як властивість свідомості, яка визначає весь лад світорозуміння людини та її спосіб мислення. Таким чином, в онтологічному плані міф виступає як певна метаструктура, притаманна будь-якому способу пізнання і розуміння світу, що пронизує абсолютно всі сфери людської життєдіяльності.

В гносеологічному аспекті міф постає як образно-символічна форма пізнання світу. Е. Голосовкер у праці "Логіка міфу" стверджує, що "... та ж розумна творча сила – а ім'я їй Уява, Імагінація, яка створювала міф, діє в нас і досі, постійно, особливо у поета і філософа, але в більш прихованому вигляді" [2, с. 9]. Уява, як вища пізнавальна і творча здатність людини реалізується не тільки в первісній культурі, але властива і сучасності. На думку Е. Голосовкера, основоположним принципом будь-якої культури є прагнення до постійності, до "імагінативного абсолюту". Логіка міфологічної свідомості заснована на діяльності уяви, що відіграє істотну роль в освоєнні та пізнанні дійсності. На противагу

мінливості світу сучасна людина так само, як і людина епохи архаїки, створює в уяві світ незмінного, постійного і абсолютного. "Потреба у вигадуванні, саме бажання виконання нездійсненного, кінець-кінцем є виразом діяльності нашого вищого інстинкту – імагінативного абсолюту" [2, с. 140]. За допомогою образного мислення відбувається осягнення світу, його упорядкування, створення цілісної картини світу, що своєю чергою втілюється в сенс-образах культури.

Розглянемо роль міфу в сучасній соціокультурній ситуації. Як спосіб побудови картини світу міф функціонував не тільки в первісній культурі, а й активно реалізує себе в сучасності. Слід зазначити, що питання про роль міфу в створенні картини світу як такого не було предметом окремого дослідження, однак до міфу як до способу моделювання образу світу і соціальної поведінки зверталися в своїх працях Е. Касірер, К. Хюбнер, К. Леві-Строс, Р. Барт, К. Юнґ, М. Еліаде, Ю. Лотман, В. Топоров, В. Налимов. Одна з найважливіших функцій міфу в культурі, на наш погляд, це конструювання осмисленого способу світу і знаходження людиною свого місця в ньому. Річ у тому, що світ не дано людині таким, яким він є сам собою, тому за допомогою міфу відбувається не тільки пізнання світу, а й конструювання його образу в свідомості.

Завдяки міфу утворюється така картина світу, де всі елементи світобудови впорядковані, структуровані та співвіднесені з людиною. Уже сформований міфологічний образ світу абсолютно ідентифікується з самим світом і не розглядається як його інтерпретація. Це підтверджують слова А. Лосєва: "... З точки зору самої міфологічної свідомості, в жодному разі не можна сказати, що міф є фікція і гра фантазії" , "але – найбільш яскрава і сама справжня дійсність" [9, с. 9]. Міф розглядається тут як реальність, яка безпосередньо вчувається людиною і сприймається як очевидна даність.

Картина світу є сукупністю уявлень про світ і про місце людини в ньому. С. Лур'є в праці "Історична етнологія" досліджував формування та зміну етнічних картин світу. Він виділяє два структурних елемента в їх основі: по-перше, це когнітивні константи, які утворюють ядро картини світу і часто носять несвідомий характер, по-друге, це ціннісні домінанти, які цілком усвідомлені і виражені вербально. С. Лур'є пише: "Етнічна картина світу – сформована на підставі етнічних констант, з одного боку, і ціннісних домінант, – з іншого. Уявлення людини про світ – частково усвідомлювані, почасти, несвідомі" [9, с. 228]. На наш погляд, міф функціонує і відіграє конструктивну роль на первинному рівні констант картини світу, бо в онтологічному плані міф є не відокремлюваним елементом свідомості, а постає джерелом усіх форм світорозуміння. Згідно з термінологією Ю. Осадченко, цей синкретичний досвід переживання світу іменується "mythos", який в потенції містить у собі всі можливі комбінації несвідомих і усвідомлених уявлень про світ [13, с. 5]. На рівні поверхневих структур – ціннісних домінант – також активно діє міфологічна свідомість. В контексті культури це дає змогу говорити про аксіологічні та соціально-регулятивні функції міфу.

Слідом за В. Півоєвим, який визначає міфологічну свідомість як "спосіб аксіологічної інтерпретації світу (соціально-природного середовища), головне завдання якої – позитивне самовизначення людини", ми можемо стверджувати важливу роль міфу в створенні ціннісних орієнтирів, що визначають спосіб життя і поведінку людини певної культурно-історичної епохи [14, с. 100].

В цьому контексті варто розглянути також специфіку функціонування міфу у молодіжному середовищі, конотацію з явищем особистісного міфу.

Поняття "молодь", у нашому дослідженні, окреслимо на основі праць Е. Еріксона, В. Крауса, Х. Ортеґи-і-Ґасета, а також сучасних дослідників Г. Абрамової, С. Левікової. Молодь – суспільна група, яка перебуває у періоді життя, що починається зі статевого дозрівання, не має чітко окресленої верхньої вікової межі і визначається як суспільними, так і індивідуальними рамками. Становище цієї суспільної групи може бути окреслене як перехідне, з особливими специфічними цінностями та потребами. Отже, молодь варто розглядати як синтез соціальної, психологічної та культурологічної категорії, виокремлюючи діяльнісний компонент, специфічні особливості, незавершеність її соціалізації.

Молодь характеризується конфліктністю, соціальним та культурним інфанти-лізмом, прагматизмом, підвищеною емоційною та соціальною не адаптованістю, категоричністю оцінок, максималізмом, ідеалізацією та поляризацією, відразою до опіки тощо.

Згідно з дослідженнями С. Шебанової, Є. Научитель, С. Гапонової та ін., для пострадянського простору, серед молоді, яскраво вираженими є злам ідеалів, втрата особистісного сенсу, відкидання норм і правил поведінки, вираження егоцентричної спрямованості, яка виявляється у прагненні до лідерства на основі демонстрації фізичної сили чи іншого домінування, не сформованість відповідальності за свої вчинки (інфантилізм), або пасивно-споживацька модель поведінки, низький рівень саморегуляції емоційно-вольових процесів, високий рівень ворожнечі у проблемно-конфліктних ситуаціях, у тому числі через спілкування молоді на рівні конфліктно-негативістської групи. Відтак під молодіжним середо-вищем розумітимемо кластер [15] суспільства, домінанту якого складає молодь.

Поняття "соціокультурний" трактується як вказівка на необхідність взаємного співвіднесення соціальних і культурних аспектів явища або процесу (Л. Буєва, П. Коган, Ю. Вишневський, Б. Смагін, Т. Артеменко). Аналіз поняття "культура" як процесу, пов'язаного з визначенням діяльності людини, її значення та змісту, дає змогу розглядати соціокультурну реальність як "процес обміну між соціумом (в рамках якого людина реалізує себе) і природою як середовищем діяльності людини" [Цит. за 15].

Як зазначає Т. Артеменко, соціокультурне середовище – це не просто сума соціального і культурного середовища, а особливий, соціально організований феномен культури, в якому соціальний і культурний процеси тісно взаємопов'язані й взаємообумовлені, розвиваються в рамках загальної ідеї і здійснюють вплив на діяльність соціальних суб'єктів стосовно створення і освоєння духовних цінностей і суспільних орієнтирів. Отже, соціокультурне середовище – це складноорганізоване, багаторівневе утворення, елементи якого мають відносну функціональну автономію.

Так Е. Еріксон, виходячи зі структури особистості стверджував, що людина залишається у межах молодіжної вікової групи доти, доки відчуває себе приналежною до неї і провадить відповідний стиль життя [13, с. 93]. Створена Е. Еріксоном теорія доводить соціокультурну зумовленість психіки індивіда, що проявляється через психосоціальну ідентичність. На думку Е. Еріксона, результат ідентичності полягає у синтезі ідентифікацій, які виникають у процесі соціалізації. Потреба у психосоціальній ідентичності, що є соціогенною за своєю природою, закладається у людини на рівні базових потреб – самозбереження, репродукції тощо. Вона полягає у прийнятті власного образу як такого, що належить до певної соціальної групи, спільноти й виконує відповідну соціальну роль. Тобто на кожній стадії людиною вирішується певна проблема, і наслідком її вирішення є певне вікове психічне новоутворення, кожній стадії відповідає очікування даного суспільства, яке індивід може виправдовувати чи не виправдовувати і відповідно цьому прийматись, чи не прийматись ним.

У 1954 р. психоаналітиком Е. Крісом був запроваджений термін "особистісний міф", що трактувався як "головний вимір особистості, що пов'язаний як зі сталими міфами конкретної культури, так і з внутрішньою психодинамікою людини [див. 21, с. 119–135].

К. Юнґ уважав, що цілісний аналіз способу життя особистості, її життєвого шляху, можливий лише через максимально повне вивчення несвідомої основи цього процесу, яку структуровано особистісним міфом – неусвідомлюваним сценарієм тієї п'єси, яку свідомість розігрує за активної участі архетипів колективного несвідомого [19; 20]. Тобто кожна людина носить у собі свій власний "героїчний епос", у якому переплетені реальність та вигадка, минуле та фантазії про майбутнє і який є недостатньо усвідомленим та в процесі міфологізації набуває форми реального тексту, написаного унікальною, індивідуальною мовою, зрозумілою вповні лише самому носієві міфу. Зміст особистісного міфу в метафоричній формі включає опис проблем індивіда та індивідуальні стратегії, що породжують ці проблеми. Таким чином, світ трактується як "місце появи" та "місце зникнення" тих або інших речей.

Концепція А. Лобка про так зване "друге народження" людини в процесі становлення індивіда в культурі [7], вказує, що світ, у якому народжується дитина, носить закритий для неї характер унаслідок принципової його багатозначності. Найменування предметів та явищ відбувається у довільний спосіб, що охороняє дитячу свідомість від інформаційно-смислового шоку. Цю систему координат А. Лобок називає первісним міфом дитячої свідомості. "Усе може бути всім. Усе може бути перетворене на все. Чому? А тому, що так треба" [7, с. 111–123]. Ім'я, яке людина надає предметові, – це вже міф, оскільки у самій природі предмету, жодного імені немає. Саме завдання дешифрування кодів дорослої комунікації стає головним стимулом формування в дитини пізнавальної активності, в процесі якої вона створює свій власний міф предметів та явищ навколишнього світу. Нерідко конфлікт у особистісній міфології впливає на поведінку, думки й почуття людини, а в її розвиткові стає явною криза міфу (криза проявляється коли психіка породжує контрміф для того, щоби по-іншому впорядкувати сприйняття та реакції). Саме завдяки контрміфу, людина відчужуючись від культури, позбувається можливості реалізувати свою свободу, оскільки таким чином знімає із себе відповідальність за все, що відбувається у світі та перетворюється на об'єкт впливу "зовнішніх" сил.

Сутність міфу полягає у прихованому від безпосереднього аналізу змісті, який міститься в міфові й потужно впливає на його споживача [17, с. 199–207]. Саме про це каже Р. Барт у своїх "Міфологіях": "Оскільки міф – це слово, то міфом може стати все, що покривається дискурсом. Визначальним для міфу є не предмет його повідомлення, а спосіб, яким воно передається; у міфові є формальні межі, але немає субстанціональних" [1, с. 265]. Отже, форма міфу інколи важливіша, аніж його зміст.

Цікаво, що Р. Барт зазначав, що міф "занепокоєний" тим, аби приховати свій зв'язок з ідеологією [1, с. 304–308], тобто, визначаючи ідеологію як те, що існує в рамках загальної історії і що відповідає тим чи іншим соціальним інтересам міфологічної побудови. Дана теза є цікавою у контексті того, що для несоціалізованої молоді, через індивідуальне відчуження у сучасному соціумі, найбільш вагомими є саме ті міфи, що пояснюють існування спільноти, а відтак повністю конотуються з власною екзистенцією, будучи співзвучними з архаїчними міфами та фактично базою для ідеологічного світогляду. Якщо ж звернутись до масових протестних молодіжних проявів, то помітимо, що в наш час, мотивом прийняти

участь у "карнавально-політичних" заходах (наприклад, смолоскипна хода), виступають саме цікавість і мода, відсутність досвіду, а не усвідомлення потреби, а потрапивши у вир подій, особа піддається впливу маси (Тард, Лебон).

Таким чином, відбулось не стільки створення світоглядного міфу молодіжної спільноти, скільки створення міфу про те, що такий міф існує. Підпадаючи під такий ступінчастий, "подвійний" (за аналогією з семіологічною комунікативною системою другого порядку у Р. Барта) міф, особа починає шукати чим заповнити утворений світоглядний вакуум, як сформувати свій особистісний міф, не сформованість якого призводить до дискомфорту та відчуття власної неповноцінності. Але, оскільки вакуум потребує будь-якого заповнення, для видимості, номінативна інформація стає достатньою для живучості міфологічної конструкції.

Цікаве порівняння можна прослідкувати, розглядаючи ситуацію, яку подає Славой Жіжек, аналізуючи Ж. Дельоза та Ф. Гаватарі: молодий яппі у метро, читаючи "Що таке філософія?" [3] замість збентеженості, скандалізованості від того, що прочитав, "висвітиться ентузіазмом, коли він прочитає про позаперсональну імітацію афектів, про комунікацію афективних суб'єктивностей на рівні, що випереджають значення: "Та ж саме так я роблю рекламу!" [15]. Тобто в наш час, коли вказати підлітку (тут і надалі "підліток" вживатимемо згідно класифікації Е. Еріксона, а саме як несоціалізованого представника молодіжного середовища) на утопічність його світоглядних орієнтацій, замість обурення, часто зустрічаємо нігілізм – "ну то й що, мені так комфортно".

Вище ми вже зазначали, що у несоціалізованих підлітків, особистісний міф часто конотується з національними міфами, через потребу включеності в соціум. Детальніше розглянемо специфіку міфу про міф на основі статті В. Малахова "Міф про міф. Національна міфологія як тема сучасної міфотворчості" [10, с 19–27]. Автор вказує, що в суспільній свідомості відбувається легітимізація міфу, як її основоположної структури, з'являється можливість самоідентифікації національних груп із середини, на основі притаманних міфологічному мисленню способів сприйняття світу. Результатом такої ідентифікації, на думку В. Малахова, може бути національний міф, у власному сенсі слова. Далі він вказує, що "свідомість влади, яку дарує міф, засадничо не передбачає свободи".

Істину, міф підмінює володінням "розгадкою" людського буття. Міф виключає саму опозицію істинного і хибного: стверджуючи себе немовби у проміжку між тим і тим, він є онтологічним за своїми наслідками, оскільки на підставі пропонованих "об'явлень" спонукає людей діяти певним чином, реалізувати певну можливість, певний проект буття [10].

Міф, поза усім іншим, може бути витлумачений не лише як "інструмент для знищення часу" (за К. Леві-Стросом). Міф реалізує " проекцію буття" (М. Бахтін) [4], протиставляючи таку позицію моральній орієнтації людини у світі. Сучасний міф про міф, не просто формує смислову основу групової свідомості. Міфологізація міфу, з дискретного явища, переводить його у континуальність, що дозволяє йому всотувати в себе людський життєвий досвід і наче існувати сам собою.

Як зазначає В. Малахов, присутність міфологічного виміру засвідчує не наявність подібних сюжетів, а образ міфу, використаний як основа самоідентифікації певної культури, що є можливим лише у міфологізаторському ставленні ... до міфу [10, с. 19–27].

Ототожнення групового (національного, етнічного) та міфологічного може крити в собі бажання, нехай суто символічної влади, над тим що відбувається. Прикметною є та-

кож схильність до речей "доленосних", здатних на емоційну активізацію (пафос співчуття, обурення чи ентузіазму). Не останню роль відіграє патетичність як залишок від радянського сприйняття дійсності.

Як і кожна міфотворчість, міфологізація самого міфу, виражає реальну дійсність однобоко, без огляду на альтернативні можливості. Так вибудовується замкнутий смисловий універсум, щодо якого Інший не може увійти як рівнопорядковий суб'єкт, і завдяки чому неможливо виробити критично аналітичне ставлення до себе. В. Малахов зазначає, що міфологізація минулого, це більш-менш поверхове підлаштовування під минуле, замість піклування про його спадщину. Тобто міфологічна ідентичність, на думку В. Малахова, за сучасних умов, виключає можливість власної етичної відповідальності, необхідність не ритуальної поведінки підлітка тощо. [10, с. 19–27].

Але можливість знищити міф – це міф. Руйнування одного міфу неминуче призводить до створення нового. Адже свідомість людини, а особливо підлітків, перебуває у стані, який Л. Фестінгер назвав когнітивним дисонансом [16]: зіткнення в свідомості суперечливих знань і переконань, поведінкових настанов відносно певного об'єкта чи явища викликає відчуття дискомфорту й бажання усунути або стерти суперечності.

Тобто альтернативний шлях, описаний В. Малаховим, для сучасних протестних підлітків просто відсутній. Натовп, як писав Г. Лебон, "ніколи не прагнув правди, відвертається від очевидності, яка не подобається йому, і воліє поклонятися омані, якщо тільки омана приваблює його. Хто вміє вводити натовп в оману, той легко стає його володарем; хто ж намагається привести його до тями, той завжди стає його жертвою" [5, с. 188].

Г. Баузінгер відзначає, що повсякденна поведінка підлітків, характеризується наївним реалізмом. Вони впевнені, що світ такий, яким вони його собі уявляють, і складається з незліченної кількості само собою зрозумілих речей, предметів, людей, подій, які вони сприймають як природні і нормальні. Побутуючі міфологеми є простіші і легше підпорядковують під свій вплив, ніж будь-яка інша традиційна світоглядна концепція чи ідеологія, яка має виходити з користі спільноти, а не декларативно-деструктивних не системних дій, притаманних підліткам.

ВИСНОВКИ.

Міф є схемою трансформації соціокультурного досвіду в реалістичні образи і способом створення картини світу. Міф висловлює екзистенційну потребу людини в осмисленні і структуруванні свого буття, а також у забезпеченні стабільності та сталості створеного соціального порядку. У зв'язку з цим міф є важливою антропологічною категорією, феноменом не тільки первісної та сучасної культури, а й культури будь-якої історичної епохи. Міф постає сьогодні особливим способом освоєння і пізнання дійсності, існуючи поряд з наукою, мистецтвом, політикою і проникаючи у різні сфери і форми культури.

Відмінність між конструктивним і деструктивним впливом міфу на сучасну культуру поки що не цілком визначено. На наш погляд, міф не руйнує культуру, а навпаки підтримує і відтворює її, виконуючи наступні функції: когнітивну (духовно-практичне освоєння і пізнання світу), світоглядну (формування картини світу), аксіологічну (створення ціннісних орієнтирів), соціально-регулятивну (підтримання існуючого порядку в суспільстві). Таким чином, статус міфу в сучасній культурі не повинен зводитися до омани та ілюзорного відображення дійсності.

У сучасному соціумі, особливо у середовищі молоді, відбувається формування специфічного самоусвідомлення, на яке потужно впливає так званий особистісний міф – досеміотичне невербальне утворення. Він репрезентує систему як неусвідомлюваних, так і почасти усвідомлених образів та інтенцій, які організуються навколо стрижневих тем існування. Образне міфологічне переживання світу залишається фундаментом, який завжди зберігається під раціональним мисленням. Цим спричинені вияви нігілізму, порушення формальної логіки при оціночних судженнях.

Через специфіку постіндустріального суспільства, вплив постмодернізму, виникає така конструкція як міф про міф, коли міф легітимізується як структура свідомості. Окрім співзвучності з постмодерністичною конструкцією, як "гра що позначає гру", така конструкція використовується, як маніпуляція свідомістю, вже не прихованою підміною через новостворення спокуси причетності, страху випадання з випадкового середовища, що переживається підлітками як питання власної екзистенції. Це спричиняє заповнення світоглядного вакууму не просто міфами як сприйнятливим варіантом пояснення, а симулякром світогляду, ідеологічною "бульбашкою', яка з часом наповниться соціальною утопією.

Існування ж контркультурних середовищ вигідне для поширення спекулятивних світоглядних конструкцій, дестабілізацій суспільства, але не позитивних змін у суспільстві, на які воно не здатне через утопічність ідей, так званий "керований хаос", а не суспільно-активну одиницю. Відчужуючись від культури, молода особа позбувається можливості реалізувати свою свободу, оскільки таким чином знімає з себе відповідальність за все, що відбувається у світі та перетворюється на об'єкт впливу "зовнішніх", "штучних" міфів.

Викриття обману та/чи самообману, сприймається молоддю не як розвінчування-розчарування, а як гра у можливість віднайдення нового виправдання, нова "розгадка" між хибним і істинним (В. Малахов). Під таким кутом створюють нові міфологічні конструкції, де імператив причетності переважає відчуття відповідальності, а патос нівелює етос. Окрім цього, міфологізація міфу надає йому рис самостійного організму – сучасний міф, вбираючи соціальний досвід, розвивається і трансформується наче існує сам собою.

Список використаної літератури

1. *Барт Р.* Мифологии. М.: Академический проект, 2008.
2. *Голосовкер Я.* Логика мифа. М.: Наука, 1987.
3. Делез ж., Гваттари Ф. Что такое философия? // <http://www.philosophy.ru/library/deleuze/filosof.html>.
4. Культурология. XX век. Энциклопедия. СПб.: Университетская книга, 1998. Т. 2.
5. *Лебон Г.* Психология толп. М.: Ин-т психологии РАН: КСП+, 1988.
6. *Лобок А.* Антропология мифа. Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997.
7. *Лобок А.* Миф как основание детского мышления // Мир психологи, 1998. №3 (15).
8. *Лосев А.* Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994.
9. *Лурье С.* Историческая этнология. М.: Аспект-Пресс, 1997.
10. *Малахов В.* Право бути собою. К.: дух і літера. 2008.
11. *Малиновский Б.* Научная теория культуры. М.: ОГИ, 1999.
12. *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки. СПб.: Азбука, 2000.
13. *Осаченко Ю.*, Дмитриева Л. Введение в философию мифа. М.: Интерпракс, 1994.

14. *Пивоев В.* Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск: Карелия, 1991.
15. *Рєпа А.* Ілюзії молодости. Сніданок на кладовищі неолібералізму // <http://arhe.com.ua/uk/product/chasopis-46-kult-molodosti/>.
16. *Фестингер Л.* Теория когнитивного диссонанса – СПб.: Ювента, 1999.
17. *Харченко Л.* Міфотворчість як дієвий чинник суспільно-політичного життя // Вісник Львівського університету. Серія філософські науки, 2003. Вип. 5.
18. *Хюбнер К.* Истина мифа. М.: Республика, 1996.
19. *Юнг К.* Воспоминания. Сновидения. Размышления. К.: AirLand, 1994.
20. *Юнг К.* Душа и миф: шесть архетипов. К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996.
21. *Feinstein D.* Myth-making activity through the window of the dream // Psychotherapy in Private Practice, 1987. Vol. 4. P. 119–135.

Стаття надійшла до редколегії 25.06.2012
Прийнята до друку 28.08.2012

CONTEMPORARY MYTH AS A SOCIAL AND CULTURAL PHENOMENON IN THE YOUTH SOCIETY

Andrij Mochurad

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: condor.lviv@gmail.com

Peculiarities of myths living in culture and principles of new mythical creation are investigate. The problems the status and role of myth in contemporary socio-cultural reality and myth, the influence upon the minds of youth. It is concluded that the myth is a fundamental anthropological category, which plays an important role in modern culture, performing cognitive, consciousness, axiological, social and regulatory functions. Also in the article connotation of archaic myth and psychological phenomenon of personal myth in adolescents, their connotation and influence on the outlook. The features of the functioning of myths, the principles of a new mythology. Analyzes the problems of ideological structures in the context of alienation, lack of socialization and environmental interpretation, emphasizes the universality of myth as a form of modeling world.

Key words: myth, social-cultural phenomenon, youth environment, youth.

СОВРЕМЕННЫЙ МИФ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН В МОЛОДЁЖНОЙ СРЕДЕ

Андрей Мочурад

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: condor.lviv@gmail.com

Рассмотрено проблемы определения статуса и роли мифа в современной социокультурной действительности и влияние мифа на сознание молодежи. Делается вывод о том, что миф является фундаментальной антропологической категорией, которая играет важную роль в современной культуре, выполняя когнитивную, мировоззренческую, аксиологическую и социально-регулятивную функции. Также в статье рассматриваются соотношением архаического мифа и психологического феномена личностного мифа у подростков, их коннотация и влияние на формирование мировоззрения. Исследуются особенности функционирования мифов, принципы новой мифотворчества. Анализируется проблематика мировоззренческих конструкций в контексте отчуждения, недостаточной социализации молодежи и интерпретации окружающей действительности, подчеркивается универсальность мифа как формы моделирования мира.

Ключевые слова: миф, социокультурный феномен, молодёжная среда, молодежь.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 262– 272
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 262–272

П О Л І Т О Л О Г І Я

УДК 321.64:001.8 (476)

ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ МОНОЦЕНТРИЧНОГО ПОЛІТИЧНОГО РЕЖИМУ ОЛЕКСАНДРА ЛУКАШЕНКА

Геннадій Шипунов

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна,
e-mail: gennadijshipunov@yandex.ua

Розглянуто основні етапи становлення сучасного політичного режиму Білорусі та його легітимаційне підґрунтя. Досліджено конституційні повноваження центральних органів державної влади. Визначено місце інституту президентства в системі державної влади крізь призму практичної реалізації принципу поділу влад. Окреслено основні засади моделі політичного розвитку Білорусі, що її сформував О. Лукашенко.

Ключові слова: політичний режим Білорусі, президент О. Лукашенко, авторитаризм, демократія, опозиція, ідеологія, референдум.

ВСТУП

Розпад 1991 року Радянського Союзу відкрив перед його колишніми республіками вікно нових політичних можливостей, пов'язаних із реалізацією реформ, спрямованих на творення демократичних інститутів зокрема й утвердження консолідованих демократичних політичних режимів загалом. Однак досвід перших років соціально-економічних і політичних перетворень більшості так званих молодих демократій засвідчив якщо не цілковиту відірваність цих країн від ліберально-демократичних стандартів, то принаймні частковість або половинчастість у їхньому впровадженні та дотриманні, що зумовлює сумнів у реальності лінійного руху від авторитаризму до демократії. Саме частковість процесів лібералізації та демократизації старих автократичних режимів призвела до виникнення специфічної ситуації, за якої новосформовані системи державної влади більшості посткомуністичних країн неможливо однозначно класифікувати як демократичні або авторитарні, оскільки вони, поєднуючи елементи авторитаризму та демократії, утворили новий, гібридний тип політичних режимів.

До такого проміжного типу належить політичний режим України, який упродовж усього періоду незалежності демонструє маятникові коливання між авторитаризмом і демократією [15]. Після подій, що супроводжували президентські вибори 2004 року й отримали назву "помаранчева революція", чітко окреслився вектор політичного розвитку України в напрямі до демократії. Однак після чергових президентських виборів 2010 року та зміни

© Шипунов Г., 2012

владної еліти фіксуємо зворотні тенденції, тобто так званий "відкат" від демократії. Інакше кажучи, результати перших двох років президентства В. Януковича засвідчують кризу демократичного переходу. Серед основних чинників стагнації ліберально-демократичних перетворень у цей період виокремимо такі: повернення до Конституції 1996 року, що дало змогу президентові встановити контроль над виконавчою та судовою гілками влади; існування в парламенті підконтрольної пропрезидентської більшості, завдяки якій В. Янукович може контролювати роботу законодавчої влади; судові переслідування представників опозиції за, де-факто, політичними мотивами (найбільш знакові приклади – ув'язнення колишнього прем'єр-міністра Ю. Тимошенко та колишнього міністра внутрішніх справ Ю. Луценка).

З огляду на окреслені авторитарні практики та перехідний (неконсолідований) стан політичного режиму України (його ознаки: подвійна невизначеність правил та процедур політичної гри, а також її результатів), аж ніяк не можна заперечувати ймовірності подальшого розвитку політичних подій за так званим "білоруським сценарієм" – регрес політичного устрою України в напрямі авторитаризму та утвердження консолідованого напівавторитарного режиму чи режиму авторитарної ситуації [15]. Тому актуальним є дослідження системи державної влади в Білорусі, а також змін, які реалізував президент Олександр Лукашенко і які призвели до утвердження режиму його одноосібної влади. Актуальності вивченню проблеми додає те, що її недостатньо опрацьовано в українській політичній науці. Варто виокремити праці таких українських науковців: О. Долженков, А. Круглашов, І. Недокус, Т. Батенко, О. Потеєхін, Н. Кузнєцова.

ІНСТИУТ ПРЕЗИДЕНТСТВА В СИСТЕМІ ДЕРЖАВНОЇ ВЛАДИ БІЛОРУСІ

Згідно зі ст. 1 чинної Конституції Республіки Білорусь, цю країну проголошено унітарною демократичною соціальною правовою державою [1]. Основний Закон встановлює принцип розподілу влад, згідно з яким, державна влада в Білорусі здійснюється на основі її розподілу на законодавчу, виконавчу та судову. Відповідно до ст. 6, державні органи в межах своїх повноважень є самостійними: взаємодіють між собою, стримують і врівноважують один одного [1].

Водночас поправки, внесені до Конституції 1994 р. за наслідками двох республіканських референдумів (24 листопада 1996 р. та 17 жовтня 2004 р.), створили інституційні умови для утвердження домінантного становища інституту президентства в політичній системі країни і для встановлення фактично режиму особистої влади (моноцентричного політичного режиму) президента О. Лукашенка.

Основний Закон (ст. 79) наділяє президента статусом глави держави, гаранта Конституції, прав і свобод людини та громадянина, а також посередника між органами державної влади [1]. Тобто президента **формально** виведено за рамки кожної з трьох гілок влади: він перебуває над ними й виконує роль арбітра в контексті відносин між органами державної влади. Отже, у Конституції Білорусі закріплено досить абстрактну концепцію "президента-арбітра", яка, за словами українського дослідника В. Шаповала, зазвичай слугує обґрунтуванню надання главі держави максимально широких владних повноважень [6, с. 30].

Президента Білорусі обирають усенародним голосуванням терміном на п'ять років. За результатами республіканського референдуму 17 жовтня 2004 р., що його ініціював президент О. Лукашенко, скасовано конституційну норму, згідно з якою та сама особа не

могла бути главою держави два терміни поспіль. Відповідно, Лукашенко одержав змогу балотуватися на виборах у березні 2006 р. та грудні 2010 р. І він утретє та вчетверте посів посаду президента Білорусі.

Вищим представницьким і законодавчим органом країни є двопалатний парламент – Національні збори Республіки Білорусь. Нижня палата парламенту – Палата представників – складається зі 110 депутатів, яких обирають усенародним голосуванням. Верхня палата – Рада Республіки – є, згідно з Конституцією, палатою територіального представництва, що й зумовлює порядок її формування. Депутати місцевих рад базового рівня (міські – міст обласного підпорядкування та районні ради депутатів [2]) кожної з областей на спільному засіданні обирають таємним голосуванням по вісім членів верхньої палати, ще вісім членів обирають депутати міської ради Мінська, і ще вісім призначає безпосередньо президент. Отже, Рада Республіки складається з 64 членів: 48 – від 6 областей, 8 – від Мінська, 8 – від президента. Термін повноважень членів обох палат парламенту – 4 роки.

Серед повноважень палат парламенту варто закцентувати увагу на таких. По-перше, на право Палати представників тлумачити Конституцію, що позбавляє Конституційний суд монополії на це. По-друге, на норму, згідно з якою Палата представників та Рада Республіки, за пропозицією президента, більшістю голосів повного складу палат можуть ухвалити закон, що делегуватиме йому законодавчі повноваження на видання декретів, які мають силу закону. Глава держави з власної ініціативи або на пропозицію уряду "у зв'язку з особливою необхідністю" матиме змогу видавати тимчасові декрети, що за силою дорівнюватимуть закону. Відповідно до ст. 101, скасувати ці декрети парламент має право лише тоді, якщо за це проголосує не менше двох третин членів кожної з палат [1]. Отже, президент будь-якої миті може перебирати на себе законодавчі повноваження та одноосібно ухвалювати нормативно-правові загальнообов'язкові акти, що підвищує його статус практично до рівня абсолютного монарха. Запобігти цьому здатна тільки потужна і незалежна законодавча влада, представлена парламентом, який має адекватно оцінювати згадану "особливу необхідність". Однак, і про це зазначимо нижче, за нинішніх політичних умов у Білорусі цей запобіжник не працює.

Вищим органом виконавчої влади та державного управління в Білорусі є уряд – Рада Міністрів Республіки Білорусь. Визначальну роль у формуванні та роботі уряду відіграє президент, який має повноваження одноосібно ухвалювати рішення про призначення та відставку окремих членів уряду (зокрема його голови) і відставки Ради Міністрів загалом [1].

Аналіз конституційних повноважень вищих органів державної влади Білорусі дає підстави аргументовано стверджувати, що центральним, конституюючим елементом політичної системи країни є інститут президентства. Конституція формально не утверджує статусу президента як глави виконавчої влади, що, як і наявність посади прем'єр-міністра та право нижньої палати парламенту висловлювати недовіру урядові та відправляти його у відставку, дає привід деяким дослідникам (наприклад, В. Шаповал [6, с. 29] та С. Паречіна [5, с. 42]) трактувати форму правління Білорусі як змішану (президентсько-парламентську) і створює ілюзію дуалізму виконавчої влади у форматі глави держави та уряду. Але інші положення Основного Закону наділяють президента такими повноваженнями, які, фактично, дають змогу зафіксувати існування в Білорусі президентської (а точніше – суперпрезидентської) форми правління з притаманним їй моністичним типом виконавчої влади, тобто її зосеред-

женням у руках президента та його адміністрації: право призначати прем'єр-міністра, його заступників, міністрів та інших членів уряду, одноосібне право звільняти окремих міністрів і уряд загалом, а також право головувати на засіданнях уряду і скасовувати його акти.

Конституція також наділяє президента Білорусі значними важелями впливу на судову гілку влади, надаючи йому право за згодою Ради Республіки призначати суддів і голів Верховного та Вищого господарського судів, Генерального прокурора, голову Конституційного суду. Очевидно, що така норма передбачає співучасть президента та верхньої палати парламенту в цьому процесі, логічно закладаючи можливість відхилення Радою Республіки кандидатур, які запропонував президент. Однак в умовах лояльного та підконтрольного президентові складу Ради Республіки такий варіант автоматично нереальний, а процедура затвердження президентських кандидатур є лише формальністю. Крім того, глава держави одноосібно призначає шістьох із дванадцяти суддів Конституційного суду та всіх інших суддів Білорусі, а також має право сам звільняти Генерального прокурора, голів і суддів Конституційного, Верховного та Вищого господарського судів [1].

Домінантну позицію президент посідає і у відносинах із законодавчою гілкою влади, що передусім зумовлено неоднаковими можливостями глави держави розпустити парламент і парламенту позбавити його посади. Позицію президента підсилює також норма, згідно з якою йому дозволено розпускати і нижню, і верхню палати законодавчого органу. Як зазначено в статті 93 Конституції Білорусі, після припинення повноважень Палати представників або Ради Республіки глава держави своїм рішенням має право припинити і повноваження відповідно Ради Республіки або Палати представників [1].

Підстави до розпуску верхньої або нижньої палати парламенту такі (ст. 94): по-перше, повноваження Палати представників можна достроково припинити, якщо вона відмовила в довірі уряду, висловила вотум недовіри уряду або двічі відмовилася затвердити кандидатуру прем'єр-міністра, яку висуває президент; по-друге, повноваження палат парламенту також дозволено достроково припинити на підставі висновку Конституційного суду, якщо вони систематично або грубо порушать Конституцію [1].

Усунення президента з посади через імпічмент передбачено, якщо він скоїв державну зраду або інший важкий злочин. Згідно зі ст. 88, рішення про висунення обвинувачення та його розслідування вважають ухваленим, якщо за нього проголосувала проста більшість повного складу Палати представників за пропозицією не менше однієї третини її депутатів. Розслідування обвинувачення організовує Рада Республіки, а справу за суттю обвинувачення розглядає Верховний суд. Президента вважають усунутим із посади, якщо за це рішення проголосувало не менше двох третин повного складу кожної з обох палат. Якщо палати парламенту не ухвалять рішення про усунення президента з посади впродовж місяця від дня висунення обвинувачення, це автоматично означає, що його відхилено. Пропозицію усунути главу держави з посади не можна ініціювати в період розгляду питання про дострокове припинення повноважень парламенту [1].

Отже, Конституція наділяє президента, по-перше, такими правами у сфері дострокового припинення повноважень парламенту, які фактично закріплюють його (президента) домінантну позицію в системі державної влади, а також цілковито виводять діяльність уряду з-під контролю законодавчої гілки влади. Загроза розпуску Палати представників у разі, якщо вона відмовила в довірі уряду або висловила вотум недовіри, практично нівелює цей механізм відповідальності уряду перед парламентом. А норма, за якою президент може

розпустити нижню палату парламенту, якщо кандидатуру на посаду голови уряду, яку він запропонував, двічі відхилять, відсторонює парламент від процесу добору кандидатур на цю посаду й надає главі держави повну гарантію, що затвердять саме його кандидатуру. Тобто президент фактично одноосібно призначає прем'єр-міністра та керує діяльністю всієї виконавчої влади. По-друге, значні повноваження глави держави з розпуску парламенту абсолютно неврівноважені аналогічними правами парламенту на усунення президента з посади, оскільки визначена Конституцією процедура надто складна для її практичної реалізації, що потребує реалізації принаймні двох вимог. Перша – наявність домінантної переваги опозиційних (або, як мінімум, незалежних від президента) сил в обох палатах парламенту, яка необхідна для початку процедури імпічменту й особливо для її завершення. Друга – незаперечність провини глави держави, яка дала б змогу Верховному суду (суддів і голову якого, нагадаємо, президент може звільняти одноосібно) відкинути будь-яку політичну складову у висуненні обвинувачень проти нього та однозначно кваліфікувати його дії як злочин.

ТЕХНОЛОГІЯ МОНОПОЛІЗАЦІЇ ВЛАДИ З БОКУ ПРЕЗИДЕНТА ЛУКАШЕНКА

Для розуміння соціально-політичного підґрунтя та логіки функціонування політичного режиму, що його сконструював О. Лукашенко, насамперед треба проаналізувати обставини, які дали йому змогу здобути свою першу перемогу на президентських виборах. Основний інструмент передвиборчої боротьби Лукашенка – використання іміджу простої людини з народу та інших популістських гасел, які він успішно апробував під час виборів до парламенту 1990 р. [8, с. 28]. Як голова "Тимчасової комісії Верховної Ради республіки Білорусь для вивчення діяльності комерційних структур, які діють при республіканських та місцевих органах влади та управління", що її створили за рік до президентських виборів, у червні 1993 р., активно обвинувачував у корупції представників правлячої номенклатури на чолі з В. Кебічем і діячів опозиції, зокрема голову Верховної Ради С. Шушкевича. Наголошував, що саме корупційна діяльність політиків, чиновників і пов'язаних із ними бізнесменів є причиною катастрофічного зубожіння основної маси білоруського суспільства. Як акцентує білоруський дослідник В. Карбалевич, якщо Шушкевич свого часу пояснював зубожіння населення об'єктивними причинами переходу від однієї суспільної системи до іншої, то Лукашенко просто вказав пальцем на винуватців народного лиха й одразу став кумиром [10, с. 39].

Лукашенкові вдалося абсолютно точно вловити панівні тоді суспільні настрої і максимально ефективно використати їх для реалізації своїх політичних цілей. Як слушно зазначає К. Коктиш, суттєве зниження життєвих стандартів у Білорусі 1994 р. сприяло радикалізації вимог та очікувань масового електорату, який прагнув до "найкоротшого" та найочевиднішого способу розв'язання проблем, що стало ключовою передумовою для наступного радикального повороту в білоруському розвитку (який ознаменувала перемога О. Лукашенка на президентських виборах. – Г. Ш.) [4, с. 33]. Вважаємо, що 1994 р. населення проголосувало за кандидата в президенти, який пропонував не стільки зміни, скільки, постійно критикуючи "злочинців", які "розвалили велику державу" (СРСР), та говорячи про неприйнятність для Білорусі ринкових реформ і штучне накидання народові білоруської мови, національної символіки, обіцяв відновити колишню систему.

Цю модель політичної поведінки, ефективність якої Лукашенкові продемонструвала його переконлива перемога на президентських виборах, білоруський президент екстрапо-

лював на творення моделі подальшого політичного розвитку країни і, зрештою, вона стала стрижнем її сучасного політичного режиму. Суть цієї моделі, на нашу думку, така: джерелом усіх нещасть талановитого та працелюбного білоруського народу є діяльність несумлінних політиків, чиновників, керівників підприємств, банкірів, бізнесменів тощо, які з тих чи інших причин (здебільшого задля власного збагачення) заподіюють значну шкоду країні. Саме тому основне завдання суворого, але справедливого президента, який є "батьком нації", втіленням і захисником її інтересів, – подолати всі перешкоди на шляху процвітання білоруського народу. Водночас будь-які спроби (з боку парламенту, судів, зрештою, самих законів) обмежити ці прагнення глави держави інтерпретують як намагання завадити йому здійснити свою історичну місію.

Дуже точно політичну ситуацію в Білорусі відображає теза про те, що одразу після перемоги на президентських виборах (які, до речі, ознаменували перехід Білорусі від парламентської до президентсько-парламентської форми правління. – Г. Ш.) улітку 1994 р. О. Лукашенко почав боротися. І боротися не стільки "за" щось, скільки "проти" – усіх сил, які перебувають між ним і народом та обмежують його владу. До цієї категорії потрапляють бюрократія, незалежний суд, преса, підприємці, парламент, партії [3, с. 110].

Показовими в цьому контексті вважаємо такі висловлювання Лукашенка: "Часом доводиться рятувати державу, порушуючи закон", "Та хіба я буду зважати на якісь там закони, якщо поряд страждає людина?" [11, с. 41]. Звідси, власне, й оголошення війни з його боку всім силам, які нібито перешкоджають волевиявленню та розвитку простого народу – бюрократії, незалежним судам, ЗМІ, підприємцям, парламенту, політичним партіям і громадським об'єднанням.

Але ця риторика є формальною оболонкою і приховує змістову частину аналізованої моделі: прагнення президента Лукашенка зберегти якомога триваліше свою владу й позбутися будь-яких її обмежень. З цього випливає, що дві описані частини (формальна та змістова) моделі функціонування сучасного політичного режиму Білорусі співвідносяться між собою, відповідно, як засіб та мета: турбота про народний інтерес і його захист від "ворогів", що їх окреслив глава держави, перетворюється на засіб формування режиму одноосібної влади президента Лукашенка. Неодноразово наголошуючи, що до обрання його президентом влада буквально валялася під ногами в бруді, Лукашенко підкреслював, що саме слабкість державної влади була головною причиною суспільно-політичної кризи, яку переживала Білорусь на початку 90-х років, а отже, його основне завдання як глави держави – встановлення потужної влади: формування міцних державних структур і в центрі, і на місцях у формі "вертикалі" (на чолі з президентом. – Г. Ш.), що дало б змогу "навести лад" у країні [11, с. 35]. Як наслідок, він оголосив, що принцип розподілу влад становить загрозу для держави та висунув оригінальну концепцію "стовбура" виконавчої (президентської) влади: "Гілки влади відходять від стовбура, і цей стовбур – виконавча влада". "Чому "перша влада" – законодавча? Перша влада – виконавча" [13, с. 243]. А основним інструментом реалізації цієї концепції й водночас механізмом її легітимізації стало перманентне апелювання Лукашенка до волі народу у формі референдумів, які він організував і які, урешті-решт, перетворилися на надання йому квазіндульгенції на антиконституційну діяльність.

Серед найяскравіших прикладів таких звернень президента Лукашенка до білоруського народу – референдум листопада 1996 року, який став апогеєм дворіч-ного (1994–1996 рр.) протистояння між главою держави і парламентом. На цей референдум О. Лукашенко за-

пропонував винести чотири запитання: про перенесення святкування Дня незалежності з 27 червня (проголошення 1918 р. Білоруської Народної Республіки) на 3 липня (день звільнення Мінська від гітлерівських загарб-ників); про ухвалення Конституції 1994 р. зі змінами та доповненнями, що їх висунув президент О. Лукашенко; про ставлення громадян до вільного і необмеженого продажу землі; про ставлення до скасування в Білорусі смертної кари [7, с. 3].

Цілком очевидно, що референдум організували з єдиною метою – легалізувати та закріпити фактичний стан політичних речей, який сформувався впродовж попереднього періоду правління Лукашенка: домінантного становища президентської влади, що поглинула решту гілок влади, залишивши їх суто декоративно. Щоб реалізувати це завдання, потрібно було законодавчо закріпити за президентом його широкі повноваження, ухваливши нову редакцію Конституції з відповідними поправками та доповненнями. Лукашенко усвідомлював, що безперспективно залучати до реалізації цього проекту парламент, який у жодному разі не погодився б затвердити такі зміни до Основного Закону. Тому білоруський президент вдався до перевіреного засобу – апелювання до народу, підкріпивши його характерними для таких ситуацій популістсько-ностальгійними (радянськими) дискурсами: перенесення дати Дня незалежності, а також висунення заздалегідь непрограшних тверджень про необхідність заборонити вільну та необмежену купівлю-продаж землі (яка, зрозуміло, має перебувати в руках селян, а не бізнесменів) та проти скасування смертної кари. Отож, президент Лукашенко запропонував білоруському народу відповісти на перші два запитання позитивно, а на решту два – негативно.

Аналізуючи процес підготовки до народного волевиявлення та безпосередньо його перебіг, зазначимо, що тоді вперше апробували ефективну технологію забезпечення необхідних для виконавчої влади результатів – дострокове голосування. Попри те, що референдум мав відбутися 24 листопада, процедуру волевиявлення розпочали 9 листопада, за два тижні до визначеної дати. Зрозуміло, що розтягування тривалості плебісциту в часі надало представникам виконавчої влади більше можливостей для фальсифікацій, адже очевидно, що проконтролювати перебіг голосування на всіх дільницях упродовж 14 днів значно складніше, ніж у межах одного дня. На цей факт особливу увагу звернули міжнародні спостерігачі та представники створеної у вересні 1996 р. з ініціативи низки громадських організацій та семи найбільших білоруських партій Громадської комісії з контролю республіканського референдуму Білорусі. За їхньою інформацією, дострокове волевиявлення суперечило законодавству, було абсолютно необґрунтованим, а також вочевидь сфальсифікованим [4, с. 51]. Спостерігачі зафіксували понад тисячу фактів порушень закону впродовж усього періоду голосування.

Найхарактерніша ознака референдуму 1996 р., на нашу думку, – тотальне порушення Конституції з боку представників виконавчої влади на чолі з президентом, їхнє ігнорування рішень Конституційного суду та застосування силових структур для боротьби з опонентами. Усупереч закону, підготовку до референдуму та його проведення фінансували не з державного бюджету, а винятково з коштів "благодійних" внесків. ЦВК і суспільство не мало жодної змоги проконтролювати фінансування плебісциту. Аналогічна ситуація – щодо бюлетенів для голосування: їх друкувало Управління справами президента, а ЦВК, за словами її голови В. Гончара, не тільки не знала, скільки надрукували, а й навіть не контролювала розповсюдження бюлетенів в округах [4, с. 49].

Вдаючись до численних порушень Конституції та інших законів Білорусі, ігноруючи постанови Верховної Ради та висновок Конституційного суду, залучаючи силові структури для боротьби зі своїми політичними опонентами, О. Лукашенко зміг провести референдум у зручній для себе формі (абсолютно всі винесені питання були обов'язковими й не потребували, у разі їхньої підтримки, додаткового затвердження) й отримати очікувані результати. Згідно з офіційною інформацією, громадяни Білорусі, які взяли участь у голосуванні, цілковито підтримали всі ініціативи президента, відкинувши, натомість, альтернативні пропозиції парламенту. У такий спосіб, вважаємо, остаточно легітимізовано й інституалізовано кардинальну зміну вектора розвитку політичного режиму Білорусі (з демократичного на авторитарний), перші ознаки якої виявилися майже одразу по приході до влади О. Лукашенка.

Як слушно зазначає білоруський дослідник В. Чернов, після фактичного державного перевороту, який відбувся в Білорусі в листопаді 1996 р., державні бастіони спротиву бонапартистським амбіціям президента Лукашенка остаточно впали (Верховну Раду та Конституційний суд фактично розігнали), і країна увійшла в нову фазу своєї політичної історії – фазу помірковано-жорсткого авторитарного режиму особистої влади [14, с. 28]. Зазначимо, що затверджена на референдумі нова Конституція Білорусі не тільки встановила фактичний режим особистої влади президента Лукашенка, а й збільшила термін його перебування на посаді майже на 2,5 року: згідно зі ст. 144, термін повноважень президента треба відлічувати не від моменту його перемоги на президентських виборах у липні 1994 р., а від дня набуття чинності нової Конституції, тобто з листопада 1996 р. [1]. Натомість термін повноважень народних депутатів зменшили від 5 до 4 років.

Серед миттєвих ефектів так званої конституційної реформи 1996 року – цілковите підпорядкування законодавчого органу виконавчій (президентській) владі. До оголошення офіційних результатів референдуму президент фактично розпустив Верховну Раду та своїм указом сформував повністю підконтрольний склад новоствореної нижньої палати парламенту – Палати представників: 25 листопада депутатів Верховної Ради запросили в Адміністрацію президента, де їм запропонували підписати типову заяву з проханням внести їх до складу палати. Упродовж цього й наступного дня необхідну кількість (110) відповідних заяв зібрали, і глава держави видав указ про автоматичне входження цих депутатів до складу новоствореного органу.

Одним із основних легітимаційних стовпів політичного режиму, що його сформував президент О. Лукашенко, є встановлення символічного зв'язку між ним і значною частиною білоруського суспільства через плебісцити, контрольовані владою вибори, масові заходи на підтримку офіційного політичного курсу. Серед механізмів підтримання цього зв'язку, на нашу думку, вирізняється такий: президент Лукашенко створив культурний проект, який постійно провокував би емоційну прихильність до системи (а точніше, до себе й до тієї системи, яку він уособлює) та єдність громадян на символічному рівні. Пріоритетним напрямом у реалізації цього проекту було формування в Білорусі державної ідеології, яка мала стати світоглядним фундаментом білорусів, а також обґрунтувати легітимність політичного режиму Білорусі та визначити її місце у світі.

Власну концепцію державної ідеології, яка поєднує сюжетні лінії різних "класичних" ідеологій і світоглядів, президент Білорусі представив 27 березня 2003 р. під час семінару для керівників центральних та місцевих органів влади. Як ідеоло-гічний фундамент су-

часного білоруського суспільства Лукашенко називає такі ідеї комуністичного світогляду: прагнення рівності, соціальної справедливості та колек-тивізм. Крім колективу, духовними опорами людини (білоруса) мають бути сім'я та церква (передусім православна). На думку О. Лукашенка, винятково агресивною та неприйнятною для білорусів ідеологією є лібералізм (неолібералізм) – ідеологія соціальної нерівності, наживи та індивідуалізму. Водночас, підкреслює він, сьогодні існує ліберальний терор і культурно-ідеологічна агресія західного світу, один із об'єктів якої – Білорусь, духовний лідер східноєвропейської (слов'янської – Г. Ш.) цивілізації, рятівниця її традиційних цінностей. В умовах протиставлення західного світу східному чітко виявляється ідея необхідності консолідувати білоруське суспіль-ство навколо сильного лідера, що дасть змогу успішно протистояти "агресії" Заходу [9].

Ідеологія, яку запропонував Лукашенко, поєднує ідеї антилібералізму та колективізму, соціальної рівності і справедливості, панславізму та православ'я, протиставлення Білорусі західному світу. Задля пропагування цих ідей серед білоруського суспільства, згідно з розпорядженням президента Лукашенка, на підприємствах ввели посади заступників керівників з ідеологічної роботи, в органах влади створили управління та відділи ідеологічної роботи, у школах і вищих навчальних закладах розробили та впровадили спеціальні курси з державної ідеології.

На нашу думку, ідеологія, яку озвучив білоруський президент, не є власне ідеологією, тобто відповідною системою, яку, більшою чи меншою мірою, доопра-цювали та систематизували, часто в писемній формі, інтелектуали чи псевдоінтелек-туали, або принаймні долучилися до участі в її створенні. Як зізнався О. Лукашенко у своїй промові перед парламентом у квітні 2003 р., він не має уявлення про нову державну ідеологічну доктрину [12, с. 280]. Радше йдеться про спробу культивувати відповідний тип ментальності, своєрідний "спільний інтерес" нації та держави, навколо якого об'єдналися б усі політичні сили та суспільство загалом, щось на кшталт національної ідеї, яка обґрунтовувала б і легітимність стану політичних речей усередині Білорусі, і її зовнішньополітичну доктрину. Тобто не наявна та системати-зована ідеологія створює власний політичний режим, який би втілював її теоретичні постулати (як, наприклад, відбулося з ідеологією націонал-соціалізму, фашизму та комунізму), а чинний політичний режим намагається ввести в ранг національної ідеї практику свого функціонування, намагаючись у такий спосіб створити пункт символічного єднання зі своїми громадянами задля додаткової легітимізації.

ВИСНОВКИ

По-перше, сьогодні в цій країні існує нічим не обмежена суперпрезидентська форма правління, яка є основою для утвердження в країні режиму одноосібної влади президента О. Лукашенка. Попри те, що з формального погляду Білорусь є президентсько-парламентською республікою, аналіз співвідношення впливу гілок влади засвідчує саме суперпрезидентський тип республіки.

По-друге, гіпертрофована президентська влада в Білорусі корелюється з послабленням і деградацією тих інститутів державної влади (передусім парламенту і Конституційного суду), які мають бути основними запобіжниками концентрації влади в руках глави держави.

По-третє, слабкість згаданих інститутів та перевага над ними виконавчої влади на чолі з президентом зумовлена і формальними чинниками (згадані вище положення Конституції, які дають змогу главі держави контролювати всю структуру виконавчої влади та значним

чином впливати на парламент і суди), і неформальними обставинами (свідоме недостатнє опрацювання або об'єктивна невизначеність формальних правил і процедур у відносинах між різними інститутами державної влади спричинюють появу так званих сірих зон, які відкривають перед президентом широке поле можливостей для позаправових дій і посилення в такий спосіб своєї фактичної влади).

Список використаної літератури

1. Конституция Республики Беларусь 1994 года (с изменениями и дополнениями, принятыми на республиканских референдумах 24 ноября 1996 г. и 17 октября 2004 г.) // Национальный правовой Интернет-портал Республики Беларусь (Эталонный банк данных правовой информации Республики Беларусь) // <http://www.pravo.by/webnpa/text.asp?RN=V19402875>.
2. Закон Республики Беларусь от 20 февраля 1991 г. № 617-XII (с изменениями и дополнениями) "О местном управлении и самоуправлении в Республике Беларусь" // Национальный правовой Интернет-портал Республики Беларусь (Эталонный банк данных правовой информации Республики Беларусь) // <http://www.pravo.by/webnpa/text_txt.asp?RN=V19100617>.
3. *Долженков О.* Україна-Білорусь: Досвід політичної трансформації: Монографія. Одеса: Астропринт, 2003.
4. *Коктыш К.* Трансформация политического режима в республике Беларусь. 1990–1999. М.: МОНФ, 2000.
5. *Паречина С.* Институт президентства: история и современность. Мн.: ИСПИ, 2003.
6. *Шаповал В.* Державний лад країн світу. К.: Український Центр Правничих Студій, 1999.
7. Референдум-96: цифры, суждения, законность. Мн.: БХК, 1996 // <http://www.lukashenkorg.narod.ru/1996.htm>.
8. *Екадумаў А.* Палітычная сыстэма Беларусі з 1990 па 1996 год // Беларуская палітычная сыстэма і прэзыдэнцкія выбары 2001 г.: Зборнік аналітычных артыкулаў. Варшава–Менск, 2001. С. 3–52.
9. *Лукашенко А.* Сильная и процветающая Беларусь должна иметь прочный идеологический фундамент / Доклад Президента А. Г. Лукашенко на постоянно действующем семинаре руководящих работников республиканских и местных государственных органов по воп-росам совершенствования идеологической работы // Рэспубліка. 29 апреля 2003. С. 1–7.
10. *Карбалевич В.* Білоруська модель посткомуністичних трансформацій // Політична думка. 2000. №1. С. 37–55.
11. *Карбалевич В.* Приватизированное государство // Адкрытае грамадства. 1998. № 5 (107). С. 33–48.
12. *Сіліцкі В.* Зьмяненьне палітычнага раскладу пасьля мясцовых выбараў // Мясцовыя выбары ў найноўшай палітычнай гісторыі Беларусі. Менск, 2003. С. 271–298.
13. *Федута А.* Мир как воля и представление (Штрихи к психологическому портрету Александра Лукашенко) // Белоруссия и Россия: общества и государства М.: Права человека, 1998. С. 259–277.

14. Чернов В. Авторитарный режим в Беларуси: характер, запас прочности, варианты трансформации // Адкрытае грамадства. 1998. № 4 (106). С. 21–38.
15. Шипунов Г. Теоретико-методологічні засади аналізу гібридних політичних режимів: український контекст // Наукові записки. Серія "Політичні науки". "Демократичний транзит в Україні: підсумки електорального циклу 2004–2007 рр.". Острог: Вид-во НУ "Острозька академія", 2008. Випуск 3. С. 89–102.

Стаття надійшла до редколегії 18.06.2012
Прийнята до друку 26.06.2012

THE PECULIARITIES OF FORMATION MONOCENTRIC POLITICAL REGIME OF ALEKSANDR LUKASHENKO

Gennadiy Shipunov

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: gennadijshipunov@yandex.ua

In the article the main stages of formation contemporary political regime of Belarus and its legitimacy base are highlighted. The constitutional powers of central government are investigated. The place of the presidency in the system of government in the light on practical implementation of the principle of separation of powers is defined. It is found the basic principles of Lukashenko's model of political development of Belarus.

Key words: political regime of Belarus, President A. Lukashenko, authoritarianism, democracy, opposition, ideology, referendum.

ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ МОНОЦЕНТРИЧЕСКОГО ПОЛИТИЧЕСКОГО РЕЖИМА АЛЕКСАНДРА ЛУКАШЕНКО

Геннадий Шипунов

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: gennadijshipunov@yandex.ua

Рассмотрены основные этапы становления современного политического режима Беларуси и его легитимационные основы. Исследованы конституционные полномочия центральных органов власти. В этом контексте определено место института президентства в системе государственной власти через призму практической реализации принципа разделения властей. Установлены основные принципы сформированной А. Лукашенко модели политического развития Беларуси.

Ключевые слова: политический режим Беларуси, президент А. Лукашенко, авторитаризм, демократия, оппозиция, идеология, референдум

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 273–279
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 273–279

УДК 141.7:32.001

КОНЦЕПТ ЧУЖИНЦЯ В ПОЛІТОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ

Андрій Гарбадин

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: garbadin@franko.lviv.ua

Визначено концептуальну суть феномену чужинця в постмодерному політологічному дискурсі як означення процедури конституювання зовнішнього стосовно політологічного дискурсу феномену, як властивих йому внутрішніх характеристик, що взаємодетермінують свій розвиток. Обґрунтовано пріоритетне значення розрізнення в межах сучасних політико-соціальних практик самовизначення людини, її ідентифікації, самовияву та протиставлення найпоширенішим означенням. Продемонстровано специфіку вияву феномену чужинця в рамках сучасних політико-дискурсивних практик, пояснено їх зумовленість і розвиток.

Ключові слова: чужинець, концепт, політологічний дискурс, розрізнення.

Проблема означення концептуальної суті чужинця в межах політологічного дискурсу є надзвичайно актуальною для політичної науки. Адже з'ясування ролі та ваги чужинця визначає те, якою мірою політологічний дискурс дає змогу для вияву політичної свободи. Важливо також наголосити, що концептуальна суть чужинця розкриває і критерії зумовленості основних тематик політологічного дискурсу, який, зі свого боку, набуває практичної форми вияву в межах політичного дискурсу.

Зрештою, усе полягає фактично в розрізненні – рознесенні, відхиленні, відмінності, розмінюванні, розмежовуванні, роздрібненні, відході, перетині... І це аж ніяк не межа – смислове спільнокореневе виходить на рівень усякої диференціації, однак уникає винесення на новий, якісний порядок існування.

Доцільніше розглянути розрізнення в сенсі мисленнєвого навантаження, вияву через нього. У контексті цієї тематики розрізнення, осмислене в категоріях епістемологічного трактування, має спонукати визнати смислову неспроможність та неадекватність усякої ідентичності в сенсі самоочевидної обмеженості ідентичності. Ні на теоретичному рівні, ні на емпіричному її доказовість нереально обґрунтувати. Взаємозалежність мереж смисложначення, що так чи інакше артикульована в рамках наукового дискурсу, унеможливлює трактування ідентичності як досяжності без деформації, спричиненої і процесом пізнання, і конкретною соціально-політичною практикою.

Отже, концептуальну суть феномену чужинця в постмодерному політоло-гічному дискурсі вважаємо за доцільне розглядати як означення процедури конституювання зовнішнього щодо політологічного дискурсу в сенсі йому внутрішньо іманентно властивого. Вважаємо, що не тільки взаємодія політологічного дискурсу із зовнішнім середовищем виявляє можливість його трансформації, радше ідеться про те, що в умовах сучасного глобалізованого,

© Гарбадин А., 2012

секуляризованого, плюралізованого світу внутрішню специфіку політологічного дискурсу здебільшого артикульовано як реакцію, як продукт зовнішнього середовища. Локальність у продукуванні політики втратила своє значення і потребує зовнішнього впливу для своєї-таки адекватної циркуляції, зокрема через концепт чужинця. Крім того, такий концептуальний вплив не слід обмежувати рамками виключно суб'єкт-об'єктних, суб'єкт-суб'єктних відносин – він передує їх вияву, постаючи у формі сингулярної інтенсивності.

Зосередьмо увагу на виявленні сутнісних означень чужинця в такому сенсі.

По-перше, у політологічному дискурсі, у постмодерному його розумінні, можливе різновекторне спрямування, хвилеподібне коливання, яке визначають і владні механізми, й ідеологічні особливості. Чужинець, за таких умов, здатен згортати і розгортати цю хвилеподібність, перетинати її, перевіряти на міцність цей рух. Політологічний дискурс у смисловому аспекті спроможний рухатися лише до певної межі, а чужинець позначає безконечність, нетривіальність, необмеженість такого руху.

По-друге, політологічний дискурс – завершений у механізмах свого функціонування конструкт, а чужинець – абстрактна концептуальна модель. Політологічний дискурс завжди скерований на виявлення суті подій, на експлікацію політичних означень із смислового середовища, яке його породжує, а чужинця продукує подія такого рівня і він є горизонтом політологічного дискурсу. Сам концепт чужинця тоді не є ані поверхнею, ані наповненням, ані об'єктом чи суб'єктом – він позбавлений чіткої форми і радше нагадує фрактал, що утворюється на засадах сингулярності.

По-третє, концепт чужинця формує неподільне середовище, весь обшир якого пронизаний межовістю, вигинами, зривами і розривами політологічного дискурсу. Цей дискурс наділяє чужинця сенсом. Тут утворюється цікавий парадокс: первинні механізми ідентифікації в межах дискурсу й утворюють ці тріщини, вигини, які наповнюють чужинця сенсом. А чужинець, зі свого боку, утворює концептуальну цілісність, що є зовнішньою стосовно дискурсу – витіснене, небажане становить його суть. Проте саме цей статус зовнішнього і є невіддільною частиною дискурсу в розумінні його внутрішньої динаміки, оскільки пояснює все те, що дискурс, задля власної завершеності й визначеності, намагається усунути, використовуючи інституційно-неформальні засоби, вибір яких достатньо широкий і здатний гнучко корелюватися залежно від конкретної дискретної ситуації. Отже, єдино можлива сфера вияву чужинця – політологічний дискурс, а чужинець є середовищем вияву політичного дискурсу у всій повноті його означень.

По-четверте, концепт чужинця забезпечує "щільніше" розуміння політологічного дискурсу, сприяє його впорядкуванню та виявленню каналів автохтонного саморозгортання дискурсу через відкриття тих суперечностей, які він містить. З іншого боку, чужинець здатен "підривати" логічну схему функціонування політологічного дискурсу тоталітарного формоутворення, розкриваючи штучність природи його утворення та фіктивність умов його розвитку. Тому й є змога говорити, що політологічний дискурс забезпечує смислопотоками концепт чужинця, і що стрункішою та більш очевидною є динаміка його функціонування, то адекватніший процес розгортання політичного дискурсу.

По-п'яте, складно говорити про чужинця як про концепт, що може визначати одиничний порядок мислення, однозначні потенційні варіанти його розгортання. Цей концепт радше нагадує схему мисленнєвості, варіативність якої зумовлена можливістю її самопредставлення, тому це не метод, а щось на кшталт горизонту подій, передбачення неминучості

сингулярних точок розвитку політологічного дискурсу, а відповідно, і схем накопичення смислу, можливості його централізації навколо певних узагальнювальних принципів чи автохтонного, синергетичноподібного розвитку. Отже, концепт чужинця як схема, образ розгортання думки передбачає тільки рух, процесуальність, що потенційно у своїй динаміці не визначає рамок, на відміну від політологічного дискурсу, тому і є таким важливим у його осмисленні. Така процесуальність не має визначених координат простору-часу, а, відповідно до їх межового статусу, передбачає смислову гнучкість і рухливість, а також фіксацію точок і осей розгортання смислу в політологічному дискурсі, лінії його спрямованості та потенційної завершеності. Такий смисловий рух у межах політологічного дискурсу породжує зворотний зв'язок із концептом чужинця, моделюючи їх обопільну видозмінюваність.

По-шосте, концепт чужинця є сутнісним фракталом, тобто, передбачаючи чисту варіацію смислу відповідно до цілей та завдань функціонування політологічного дискурсу, він здатен видозмінювати специфіку свого ж функціонування, меж розгортання, динаміки вияву, залишаючись, утім, практично незмінним у сенсі концептуальних правил утворення та завдань, сформульованих у процесі власного існування. Тому доцільно говорити про чужинця як про цілісність у рамках конкретного прикладу, дискретно вичленованого з усієї динаміки функціонування політологічного дискурсу в його процесуальній означеності, оскільки саме з такої позиції він здатен бути середовищем безконечної специфікації смислопотоків, означень політики.

По-сьоме, якщо політологічний дискурс починається з нагромадження проблематики, що провокує його утворення, то концепт чужинця передує його утворенню, виявляючи себе на рівні події або ж їх конгломерату. Він виникає на рівні хаотичного обміну думками, до утворення конкретних визначень, підставою чого є неможливість співвідношення цих визначень, їх миттєве виникнення, а також їх зникнення – така непостійність уже передбачає чужинця. Ця хаотичність курсування смислопотоків не є інертно-стаціонарним процесом, а динамічною варіативністю. У політичному вимірі це можна проілюструвати на прикладі держав із транзитним політичним режимом – динаміка коливань ціннісних пріоритетів, ідеологічних уподобань здатна вражати, проте таке курсування смислоозначень ще не сформувалося в політологічний дискурс, функціонування якого могло б визначати та розставляти пріоритети за цими положеннями, але цього немає, зважаючи на те, що правила функціонування політологічного дискурсу передбачають визначеність саме в сенсі демократичних чи тоталітарних важелів його прогресування. Проте навіть у такому становищі чужинець уже подає себе як форма реакції на цю постійну змінність, як консистенція потенційних варіантів дискурсивних практик.

По-восьме, концепт чужинця знімає ілюзію універсальності політики загалом і окремих її законів, що намагаються надати політологічному дискурсу відповідної характеристики, стаючи його центроутворювальними засадами. Ці універсалії, що претендують на статус дефініції політичних явищ і процесів, самі потребують визначення, пояснення, чому, власне, і сприяє чужинець, знімаючи їх завершеність у комунікативному і в епістемологічному сенсі. Тут яскраво виявлено зовнішній статус чужинця щодо політологічного дискурсу, який водночас важливий для розуміння середини, смислового його середовища – чужинець вичленовує нові визначення з того, що саме собою прагне визначати, а натомість є лиш обраним зрізом того, що можна розглядати як суть політологічного дискурсу.

Різноманітність способів утримування, виключення чужинця з конгломерату смислових означень політологічного дискурсу пояснюємо так: динаміка політологічного дискурсу своєю спрямованістю на пошук розв'язку завдань, що виникають у межах політичних відносин, часто прагне уникати чужинця, оскільки він підриває й епістемологічну, і комунікативну ймовірність завершення його функціонування. Та й на загал, концепт чужинця в рамках політологічного дискурсу піднімає нестабільність його розгортання, різновекторність, яка зумовила його виникнення на додискурсивному рівні, проти якої цей концепт фактично і створювано, існування якої і є визначальним чинником можливості про перспективність свободи, вибору, самовияву людини як суб'єкта політичних відносин загалом.

Специфіка концепту чужинця полягає в тому, що його потрібно осмислювати як схему вияву альтернативності політологічному дискурсові, проте його нереально осмислити повною мірою, зважаючи на те, що динаміка його функціонування передбачає постійну змінність, зумовлену динамікою змінності самого дискурсу. Чужинця треба осмислювати, однак його нереально осмислити у відриві від того дискурсу, який його зумовлює. І загалом важливо досліджувати не стільки завершений варіант концепту чужинця, скільки простежувати його дискретні вияви згідно з таким самим підходом до політологічного дискурсу, осмислювати його як зовнішнє стосовно цього дискурсу, таке, що виходить за межі владних механізмів регуляції, ідеологічної орієнтації, такого, що свідчить про логіку і завдання його функціонування, специфіку яких саме можна простежити через концепт чужинця як вияв іманентизації політологічного дискурсу, що й становить його феномен у концептуальному аспекті.

До цього треба додати форму подання концепту чужинця в безпосередньому вияві політичного дискурсу. Цьому дискурсові властиво володіти репрезентативною ідентичністю – з одного боку, через мислячого суб'єкта, з іншого – через концепти, які визначають особливості його самості. Основою такої ідентичності є прагнення уподібненості, узгодженості функціонування цих концептів і суб'єктів, які залежні від них. Механізми ідентичності так чи інакше зумовлюють самототожність учасників політичного дискурсу, зокрема на базі таких означників, як цінності, мораль, гендер, національність тощо, тобто їх природа має аксіологічні, а не матеріальні засади. Подальше розгортання цього механізму передбачає формування "правильності" – у сенсі поляризації взаємозв'язків. Останнім механізмом у цій логіці є заперечення – як форма відмови від того, що не утримує позиція, що базується на ідентифікаційних практиках. Саме так і будується політичний дискурс, позбавлений концепту чужинця.

Важливість концепту чужинця, за таких умов, у тому, що специфіка його функціонування не передбачає схожості та пошуку ідентичності як неодмінного варіанту розв'язання та залагодження проблематики політичного сенсу. Навпаки – ним керує розрізнення. Концепт чужинця відкидає категорію схожості, оскільки вона відтворює межі; він не вступає в поляризаційну взаємодію, що породжує в рамках політичного дискурсу на основі критерію національності чітке розмежування – концепт чужинця передбачає розрізнення, яке відкидає первинну ідентичність, співвідношуваність, що уможливлює таку поляризацію.

Концепт чужинця в рамках політичного дискурсу уособлює рухливість, напрям руху, не обмеженого визначеними наперед точками, зумовленість яких продиктована специфікою ідентифікаційних механізмів обмеження. Це чиста дія, не спричинена замкненістю системи репрезентації, хай чим ця репрезентація підкріплена. Така характеристика концепту чужинця

зумовлює можливість його застосування в рамках політичного дискурсу, не обмежуючи дискурс дискретними шаблонами, особливості вияву яких уже логікою свого функціонування передбачають "правильне" та "неправильне".

У такому контексті важливо теоретично відокремити розрізнення в традиційній схемі марксистсько-геґелівського відчуження та розрізнення в постмодерному його значенні. У межах геґеліанського розуміння відчуження розрізнення є первинною формою утворення протиріч, формуючи передумови для визначення відмінності, а в межах постмодерного трактування ця схема послідовності втрачає своє значення – розрізнення не передбачає відмінності.

Доцільно згадати позицію А. Шафа щодо поділу відчуження на суб'єктивне та об'єктивне. Основою об'єктивного відчуження він визначає відносини між соціальною реальністю та людиною – людина першу наче й продукує, проте безпосереднього впливу на можливість її зміни не має. Сюди можна зарахувати, зокрема, і теорію К. Маркса, тоді як суть суб'єктивного відчуження визначають внутрішні переживання людини – таку думку поділяла більшість дослідників уже XX ст. З огляду на предмет нашого дослідження, такий поділ лише наголошує на задекларованій вище позиції: економічні, правові відносини утверджують "об'єктивність" політико-соціальних дискурсивних практик, у рамках яких розгортаються, а отже, й забезпечують домінування означень відмінності, а момент суб'єктивності більш сконцентрований на вияві власне розрізнення.

Саме відчуження, як "процес об'єктивного перетворення людської діяльності і її результатів на певну самостійну силу, що протистоїть людині і панує над нею" [2], втрачає своє опредметнення у сфері власності та поділу праці, оскільки за умов відносної задоволеності матеріальних потреб специфіку розрізнення, а, відповідно, і сутнісних характеристик розрізнення в межах політичного дискурсу посідають проблеми ціннісно-духовної спрямованості. Саме проблематика особистого самовизначення (через гендер), ідентифікації (через націю) та чимало інших впливають на специфіку поводження та запитів суб'єктів щодо політичного дискурсу. Загалом ці критерії зумовленості розрізнення в межах політичного дискурсу узагальнено можна поділити на етномовні, релігійні, територіальні, етнонаціональні.

Безперечним фактом є те, що гомогенних суспільств не існує, відтак і про гомогенність у межах побудови сучасного політичного дискурсу говорити складно. Численність протиріч, зумовленість яких досліджують через соціополітичні поділи, відображена в латентній формі саме крізь призму концепту чужинця як форми їх первинного вияву. Загалом поняття соціополітичного поділу містить "щонайменше дві соціальні групи, які усвідомлюють наявність відмінностей між ними. Ці соціальні групи будуть продукувати відмінні інтереси, які стимулюватимуть політичних акторів (еліту) на обстоювання цих інтересів на інституційному рівні. Класичним інститутом, який може репрезентувати ці відмінні інтереси, є політична партія" [3]. Предметна проблематика нашого дослідження в цьому контексті здатна виявлятися на латентній стадії їх визначення, оскільки вона передбачає "наявність конкретних ліній поділу, які зумовлюють існування у суспільстві двох чи більше груп з відмінними інтересами. На цій стадії громадяни ще не усвідомлюють своєї окремішності від загалу, тому цю стадію можна розглядати як латентну, або потенційну щодо формування соціополітичного поділу".

Потрібно зосередити увагу на питаннях, які передбачають появу суперечностей у межах політичного дискурсу й наповнюють значенням функціонування концепту чужинця на сучасному етапі.

По-перше, категорія роду та статі. "Ця категорія якщо й не незмінна, то загальнопоширена й переконлива. Класифікація за родом стає основою інших відмін і підпорядкувань" [4]. Щодо гендерної проблематики, то її артикуляція набуває особливої актуальності за сучасних умов: наголос на гендерному аспекті під час аналізу та вияву політичних суперечностей – незаперечний факт. Це й зумовлює кореляцію смислового означення концепту чужинця залежно від конкретної специфіки політичного дискурсу. Очевидним є факт, що ключовим у цьому аспекті є порушення питання рівності в політичній сфері буття, незалежно від гендерної належності, що уособлює лінії поділу, які й зумовлюють концепт чужинця.

По-друге, категорія простору або території. "Локальності та регіональності, здається, властива та сила гуртування, якої здебільшого бракує диференціації за родом. Але зовнішні ознаки часто оманливі. Регіони легко фрагментуються на місцевості, а місцевості можуть легко розкладатись на окремі поселення" [4]. Особливої ваги ці тенденції регіоналізації набувають через зумовленість глобалізаційними процесами – поширення універсалізації в політичній сфері буття стало причиною й особливої чутливості їх захисту на регіональному рівні, що, зі свого боку, спричинює ідентичність, яка й передбачає концептуалізацію чужинця.

По-третє, категорія національної ідентичності. "Націоналізм є поняттям на означення саме сучасного явища культурної інтеграції. Цей тип національної свідомості сформувався в межах соціальних рухів і постав із процесів модернізації тоді, коли люди водночас і мобілізувалися, і ізолювалися як індивіди. Націоналізм – форма колективної свідомості, яка одночасно передбачає рефлексивне засвоєння культурних традицій, відфільтрованих через історіографію, і поширюється лише через канали сучасної масової комунікації" [1]. Водночас важливим є розуміння того, що посилення актуальності національного чинника, прагнення надати йому пріоритетного значення в рамках політичного дискурсу є радше анахронізмом, аніж необхідністю – загалом ця категорія поляризації в межах політичного дискурсу тільки намагається собою "закрити" питання розрізнення, розосередивши увагу суто на поляризації "свій-чужий".

Саме так можна проілюструвати специфіку вияву проблематики унаочнення ключових питань функціонування політичного дискурсу і специфіку вияву концепту чужинця за цих умов.

Список використаної літератури

1. *Габермас Ю.* Громадянство і національна ідентичність // Умови громадянства: зб. ст. К., 2005. С. 49–70 // <http://izbornyk.org.ua/rizne/haber.htm>.
2. *Осічнюк Ю.* Відчуження та реалії історичного процесу // Мультиверсум. Філософський альманах. К.: Центр духовної культури, 2004. № 41 // <http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_41/Osichnuk.htm>.
3. *Романюк А.* Теоретико-методологічний аналіз соціально-політичних поділів // Від соборності до незалежності: стан та динаміка інтеграції українського суспільства у контексті європейських процесів. Львів: ЦПД, 2009 // <http://www.franko.lviv.ua/faculty/Phil/sobornist_knyzka/sobornist_r1.htm>.
4. *Сміт Е.* Національна ідентичність. К.: Основи, 1994 // <http://izbornyk.org.ua/-smith/smi.htm>.

Стаття надійшла до редколегії 27.06.2012
Прийнята до друку 27.08.2012

CONCEPT OF ALIEN IN POLITOLOGICAL DISCOURSE

Andriy Garbadyn

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str, 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: garbadin@franko.lviv.ua

The conceptual essence of the phenomenon of alien in postmodern political science discourse as constituting an external procedure definition of political discourse on the phenomenon as peculiar to him internal characteristics that determines its development. Grounded priority distinction within modern political and social practices of self-determination of citizens, their identity, self-expression and opposition of the most common definition. Demonstrated specificity of the manifestation of the phenomenon of the alien within modern political discourse practices, provided an explanation of conditionality and development.

Keywords: alien, concept, politological discourse, difference.

КОНЦЕПТ ЧУЖЕСТРАНЦА В ПОЛИТОЛОГИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ

Андрей Гарбадин

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000,Украина,
e-mail: garbadin@franko.lviv.ua

Определено концептуальную суть феномена чужестранца в постмодерном политологическом дискурсе как процедуры конституирования внешнего по отношению к политологическому дискурсу феномена, как присущих ему внутренних характеристик, взаемодетерминующих свое развитие. Обосновано приоритетное значение различия в пределах современных политико-социальных практик человека, его идентификации, самовыражения и противопоставления распространенным определениям. Продемон-стрировано специфику проявления феномена чужестранца в пределах современных политико-дискурсивных практик, предоставлено объяснение их обусловленности и развития.

Ключевые слова: чужестранец, концепт, политологический дискурс, различие.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 280–286
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 280–286

УДК 329.055:316.77(1-773)

ОСОБЛИВОСТІ МІЖПАРТІЙНОЇ КОМУНІКАЦІЇ У ТРАНЗИТНИХ СУСПІЛЬСТВАХ

Ірина Костів

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: irynakostiv@mail.ru

Розглянуто особливості міжпартійної комунікації у транзитних суспільствах. З'ясовано стан дослідження міжпартійної комунікації в українській літературі. Проана-лізовано основні принципи (норми) та процедури міжпартійної комунікації у суспільствах, що трансформуються. Розкрито особливості застосування неоінституційного підходу для аналізу інституційних (нормативних) аспектів міжпартійної комунікації у транзитних суспільствах. На основі засад транзитологічної теорії визначено місце міжпартійної комунікації у перехідному суспільстві, її особливості та вплив на трансформаційні процеси.

Ключові слова: міжпартійна комунікація, інститути, процедури міжпартійної комунікації, міжфракційна комунікація, транзит.

Актуальність. На сучасному етапі незавершеності консолідації політичного режиму в Україні виникає потреба вивчення діяльності політичних партій, усталених та інституціалізованих форм і процедур їхньої комунікації. Адже процес трансфор-мації характеризується появою та визріванням умов для політичного плюралізму, а отже, і демократизації. Саме партії, яких на початковому етапі транзиту з'являється велика кількість, є виявом політичного плюралізму. Щоб бути основою державного управління, формувати й реалізовувати ефективні державні стратегії, ці партії повинні стати відповідальними за них, а для цього – пройти складний шлях селекції нежиттєздатних та консолідації тих партій, які мають постійну електоральну підтримку. Важливе значення для консолідації політичних партій і формування ефективної партійної системи має міжпартійна взаємодія та міжпартійна комунікація, яка сприяє подоланню численних протиріч і формуванню спільних стратегій – і електоральних, і управлінських.

Міжпартійна комунікація в Україні недостатньо досліджена в науковій літературі. Українські та російські науковці розглядають її в контексті політичної комунікації. Більшість дослідників вивчає політичні партії, партійні системи та різні аспекти їхнього функціонування (М. Дюверже, Дж. Сарторі, С. Ліпсет, К. Джанда, К. фон Байме, Ж.-Л. Кермонн, Ю. Шведа, І. Поліщук, А. Романюк, В. Ковальчук, М. Примуш, К. Гаджиєв, В. Агєєв, Ю. Гамбаров, Т. Шмачкова, Є. Вятр та ін.). Незважаючи на це, в сучасній літературі не сформувався єдиний підхід до розуміння сутності та ознак політичних партій. Деякі аспекти політичної комунікації, зокрема політичної комунікації в парламенті, вивчають Ю. Ганжуров, І. Підлуська, М. Грачев, М. Вершинін та ін. Міжпартійну комунікацію в контексті теми "Україна–НАТО"

© Костів І., 2012

досліджує О. Шиманова. У працях Д. Растоу, Дж. Каллберга, Дж. Хіглі та Я. Пакульскі, Д. Лінца, А. Степана, Г. О'Доннелла, Ф. Шміттера, С. Гантінґтона, А. Пшеворского висвітлено деякі проблеми консолідації та інституалізації партійної системи, процес вироблення спільних норм та процедур політичної комунікації партій у перехідний період.

Мета статті – проаналізувати особливості міжпартійної комунікації у транзитних суспільствах.

Політичні партії не можуть функціонувати ізольовано одна від одної, вони взаємодіють – конкурують, формують спільні стратегії, обмінюються інформацією. Міжпартійна комунікація – це вид політичної комунікації на основі спільності, часткового збігу або протилежності інтересів, у якому головними учасниками є політичні партії та блоки. Міжпартійна комунікація формує моделі взаємодій між партіями, конституює партійну систему.

Для побудови політичної комунікації використовують різні технології. Відповідно, це стосується і міжпартійної комунікації, як підсистеми політичної комунікації. Щоб обрати оптимальну технологію політичної комунікації, потрібно діагностувати політичну ситуацію, відносини між політичними партіями, подбати про створення індивідуальної стратегії для конкретного політичного актора, зокрема й партійного лідера. Не варто забувати про системне отримання інформації в процесі реалізації технології.

Процедури міжпартійної комунікації залежать від типу відносин між партіями (співпраця, конкуренція, опозиція чи протистояння), від рівня міжпартійної комунікації (міжособистісний чи міжінституційний) та виду діяльності партій (робота у парламенті чи поза ним, співпраця в коаліції чи протистояння в опозиції, робота в комітетах).

Комунікація між партійними лідерами чи пересічними членами партії може відбуватися різними шляхами. Це залежить від того, чи міжособистісна комунікація партійних діячів відбувається на офіційному рівні. Процедура такої міжпартійної комунікації переважно відбувається за однією схемою: запит на проведення зустрічі, підготовка теми та матеріалів зустрічі, відповідно сам акт міжособистісної комунікації та оголошення результатів зустрічі. У більшості міжпартійна комунікація на міжособистісному рівні відбувається не офіційно, часто на світських заходах, випадкових зустрічах, зустрічах "без краваток".

Засоби масової інформації відіграють не останню роль у міжособистісній комунікації між партійними діячами. Партійні лідери роблять заяви, критикують чи використовують некоректну інформацію про свого конкурента (партійного діяча іншої партії) через канали засобів масової інформації (на шпальтах газет, через телебачення чи радіо, інтернет-сайти). Процедура такої комунікації передбачає наступну відповідь "ображеного" політичного діяча зі спростуванням чи відповіддю на попередню заяву в тому чи тому засобі масової інформації.

Комунікацію на міжособистісному рівні можна спостерігати і при роботі депутатів у парламентських комітетах та комісіях. Незважаючи на те, що при такій роботі депутати відстоюють та представляють інтереси своєї фракції, комунікація все ж таки залишається міжособистісною.

Процедура міжінституційної комунікації має більш фіксований характер і переважно відбувається за такою схемою: підготовка матеріалів для проведення зустрічі (орієнтований перелік питань, місце та час зустрічі), розробка порядку денного та регламенту зустрічей, проведення зустрічі, можливе створення робочих груп для розгляду певних питань. Якщо зустріч закрита – підготовка матеріалів до цієї зустрічі, допуск на засідання, оформлення

протоколів, рішень. Кінцевими етапами процедури міжінституційної комунікації є ухвалення рішень, підготовка протоколів зустрічей та реалізація цих рішень.

Для ефективної роботи парламенту має бути налагоджена політична комунікація між усіма депутатськими фракціями. Парламент працює не лише на засіданнях. Наприклад, в Україні робота парламенту поділяється на пленарні засідання, роботу в комітетах і фракціях, день уряду та роботу з виборцями.

Пленарні засідання відіграють важливу роль в прийнятті законів та інших нормативно-правових актів, адже саме тут відбувається доповідь, обговорення та голосування щодо кожного закону чи іншого документа. Законотворчу діяльність можна розглядати як комунікативний процес не лише між громадянами та парламентом, а і як комунікативний процес між партіями, які його опрацьовують та приймають. Комунікативний ресурс політичних партій у процесі законотворення можна виділити в двох аспектах: участь парламентських партій та законодавчі ініціативи партій, які борються за політичну владу та електоральну підтримку.

Законотворча діяльність парламенту відображає міжпартійну, точніше міжфракційну комунікацію. Адже на кожній стадії прийняття закону не можливо обійтись без комунікації. Процедура міжпартійної комунікації у парламенті ідентична процедурі прийняття законів, оскільки прямо пов'язана з нею. Початковою стадією процедури міжпартійної комунікації, пов'язаної з законодавчою роботою партій, є законодавча ініціатива. Згідно з Конституцією України право законодавчої ініціативи мають Президент, народні депутати, Кабінет Міністрів України та Національний Банк України. Законодавчу ініціативу можна розглядати як причину для комунікації між депутатами партійних фракцій. Підготовка проекту для розгляду в парламенті містить у собі такі етапи: ухвалення рішення щодо підготовки проекту, організаційно-технічне та фінансове забезпечення підготовки проекту, підготовка тексту проекту, розробка концепції законопроекту, підготовка тексту та додатків до нього, наукова експертиза, подання закону на розгляд.

На цій стадії міжпартійна комунікація менш помітна, ніж на наступній – коли розглядають та обговорюють проект закону в парламенті. Проект розглядають у трьох читаннях, на основі яких приймається рішення повернути проект закону для доопрацювання із визначенням головних зауважень і терміну доопрацювання; надіслати проект закону на додаткову експертизу; відхилити проект закону із зазначенням причин відхилення; схвалити текст закону в цілому і внести його на всенародний референдум; прийняти закон і визначити порядок уведення його в дію. Завершальною стадією та результатом міжпартійної (міжфракційної) комунікації у парламенті є прийняття закону.

Уся підготовча робота по законопроекту здійснюється в комітетах та комісіях. Ефективна міжпартійна комунікація сприяє швидкому ухваленню рішення, а рішення, ухвалені в комісіях, часто визначають ті рішення, які ухвалять на сесії. Проте комунікація між депутатами в комісіях має свою специфіку. Діяльність комісій відбувається за "зачиненими дверима", її не афішують, цю роботу не демонструють по телебаченню. Тому в такій довірчій обстановці, без зайвої гласності, питання вирішують більш коректно й без зайвого наміру вразити виборців.

Робота в комітетах та фракціях передбачає два рівні політичної комунікації: міжпартійний рівень політичної комунікації при роботі в комітетах та комунікацію в середині фракції. Комунікацію в середині фракції також частково можна назвати міжпартійною, але лише за тією умовою, що до складу фракції входять представники різних партій.

Транзитні суспільства накладають специфіку на міжпартійну комунікацію, оскільки вона відбувається в контексті переходу від звичайної багатопартійності як сукупності значної кількості партій, які, проте, не мають реального впливу на процеси ухвалення рішень, формування урядових стратегій, – до партійної системи як інституалізації політичного плюралізму і змагальності. Власне, міжпартійна комунікація – це один із вагомих чинників розвитку політичної конкуренції і відповідно подальшої демократизації. Політичні партії перехідних суспільств, де здійснюється перехід від однопартійності через атомізовану багатопартійність, зазвичай є малочисельними і слабопов'язаними зі соціальними групами, інтереси яких вони б мали репрезентувати. Адже соціальна структура суспільств, які трансформуються, є аморфною і характеризується розшаруванням населення на бідних та багатих. Відповідно, політичні партії, декларовані ними ідеологічні орієнтації та лозунги часто не мають жодного зв'язку з реальними інтересами суспільства, соціальними групами. Останні ж не мають потенціалу та ресурсів самоорганізації і слабо усвідомлюють свої політичні інтереси в цій аморфній соціально-політичній системі. Тому партійні структури були штучними утвореннями правлячої еліти, групи якої конкурували одна з одною за вплив та ресурси суспільства, і, відповідно, відображали інтереси провладних груп та груп, від яких залежало їхнє перебування у владі – так званого селекторату, за термінологією Б. *Буено* де Мескіта, або в українському варіанті – кланово-олігархічних груп. Політична еліта часто проводить непослідовну політику щодо впровадження демократичних стандартів та інституцій і її прагненням є "перемогти, придушити інші центри сили, захопити верховну владу, позбавити можливих суперників їхніх ресурсів і жити без турбот" [6, с. 80]. Це зумовлює конфронтаційний та тіньовий характер міжпартійної комунікації на початку транзиту і відповідний дискурс комунікації. Постійні протистояння між "старою" та "новою" елітою, коаліцією та опозицією, що набирають характеру "війни без правил", посилюють конфронтаційність у взаємодіях і комунікації між партіями. Проте відсутність ресурсів для монополізації політичного поля, тиск на еліту з боку суспільства поступово формують взаємозалежність груп еліти і політичних партій, які вони створюють, і, відповідно, – передумови для співробітництва між ними, хоча часто ситуаційного, що відповідно поступово трансформує принципи та дискурс комунікації між ними. У цій ситуації міжпартійна комунікація стає інструментом внутрішньоелітних домовленостей (змови еліт) про правила й обмеження в боротьбі за владу, зберігаючи свій переважно тіньовий, неформалізований характер. Але й надалі групи еліт, використовуючи партійні структури, які вони створили, намагаються отримати контроль над політичним процесом, змінюючи правила гри і, відповідно, правила міжпартійної комунікації. Лише коли жодна з груп не зможе подолати інші групи, встановивши нові правила без домовленостей, досягнутих у процесі комунікації на основі торгу та компромісу, формуються та інституалізуються нові домовленості, в межах яких відбуваються взаємодії і конкуренції політичних партій, створюються нові, публічні моделі комунікації між ними.

Чимало дослідників акцентують увагу на міжпартійній комунікації в контексті переходу до демократії як цілеспрямованого, керованого зацікавленою у демократичних перетвореннях елітою процесу поетапних змін недемократичних інституцій демократичними та консолідації останніх [4, с. 23]. Утверджувати демократичні принципи, досягати згоди політична еліта може завдяки міжпартійній комунікації.

Отже, принципи і результати комунікації політичних партій зумовлені інституційною системою суспільства, мірою її консолідованості.

Вагомими ознаками перехідних режимів є неконсолідованість суспільства, відсутність нової системи цінностей, а також правил політичної гри, особливо правил політичної конкуренції, прийнятних для всіх суб'єктів політики й передусім політичних партій. Ці ознаки зумовлюють значною мірою особливість міжпартійної комунікації в таких суспільствах.

Міжпартійна комунікація у транзитному суспільстві пов'язана з нормальними та неформальними правилами (інституціями), адже сама комунікація відображає процес творення та інституціоналізації цих правил. Один із відомих представників неоінституціоналізму Д. Норт вважає, що головними складниками інституцій є формальні правила (закони, адміністративні акти, офіційно закріплені норми права) та неформальні (традиції, звичаї, договори, добровільно взяті на себе зобов'язання, норми та кодекси поведінки), а їхня роль у суспільстві полягає у зменшенні невизначеності шляхом встановлення постійної структури взаємодії [5, с. 14]. Неформальні правила й норми трактують також як інституції, оскільки вони струк-туррують взаємодії суб'єктів. Г. Хелмке і С. Левітські визначають неформальними такі "правила гри", які "створюються, стають відомими і насаджуються поза офіційно санкціонованими каналами" [7, с. 189].

Заміна формальних правил комунікації неформальними здійснюється в транзитних суспільствах, коли політичні партії не можуть досягти своїх цілей у межах формальних інститутів через їхню неефективність. Це можна пояснити тим, що в транзитних суспільствах або відсутні, або нечітко прописані необхідні законодавчі норми, існує велика кількість суперечливих інструкцій, можлива двозначність інтерпретації правил тощо. Формальні правила, втрачаючи свою ефективність та дієвість, поступаються місцем неформальним правилам. Отже, в перехідний період велику роль у міжпартійній комунікації відіграють неформальні правила комунікації, наслідком яких є незафіксовані у жодних документах тіньові домовленості між лідерами, які дуже часто визначають її результат. Публічними є зазвичай загальні декларації про цінності, наміри, які нічого спільного не мають із реальною політикою.

Отже, міжпартійна комунікація спирається на правові, моральні, політичні норми, прийняті у суспільстві. Правові норми не окреслюють чітко міжпартійної комунікації, вони частіше стосуються діяльності партій та політичної конкуренції, проте їх можна спроектувати і на міжпартійну комунікацію. Морально-етичні принципи комунікації між політичними партіями часто мають більше декларативний характер, а політичні діячі їх не дотримуються. Особливо це стосується перехідних суспільств, які відмовились від попередньої системи цінностей, але не сформували чи не адаптували демократичних цінностей.

Вагомими проблемами трансформаційних суспільств є проблеми досягнення згоди та її інституалізації у формі норм та правил політичної боротьби. У цьому контексті важливо формувати нові принципи політичної комунікації та міжпартійної комунікації. Адже процеси демократичних трансформацій характеризуються появою багатьох партій як вияву політичного плюралізму та суб'єктів політичної змагальності, а також процесами формування партійної системи, що зумовлює трансформацію принципів ухвалення рішень і трансформацію політичної системи загалом. Наявність етапів переходу до демократії дає змогу розглядати міжпартійну комунікацію детальніше, зосереджуючи увагу на кожній фазі. Так, "беручи до уваги, на які стратегічні цілі скерована діяльність політичних еліт на певному часовому відрізку переходу і яка її результативність, виділяємо такі стадії":

- перебирання влади реформаторами до своїх рук – "заміна політичної еліти»;
- ухвалення реформаторських рішень про створення нових інституцій –"заміна політичних інституцій";
- звикання суспільства до нових умов, легітимації новостворених інституцій – "демократична консолідація". Нею закінчується перехід і починається демократичний розвиток [4, с. 205].

На кожній стадії транзиту відбувається інтенсивний процес міжпартійної комунікації. На першій стадії транзиту процес переходу від авторитаризму до демократії відбувається за допомогою тривалої та безрезультатної боротьби, учасниками якої є представники різноманітних соціальних груп, а спірні питання мають першочергове для всіх значення. Розглядаючи першу та другу стадії, передусім увагу зосереджують на формах діяльності політичних еліт, тобто чи є зміни, які можуть свідчити про початок переходу від авторитарного режиму до демократії. Таку стадію називають стадією переговорів та укладення угод. Саме на цій стадії важливу роль відіграє міжпартійна комунікація, особливо у переговорному процесі та досягненні консенсусу. За якістю комунікації між партіями та політичними акторами можна судити про наявність демократичних змін, які політична еліта планує впроваджувати у суспільне життя. "Під час другої фази частина політичних лідерів країни ухвалює свідоме рішення визнати наявність багатоманітності у єдності та інституалізувати з цією метою деякі фундаментальні механізми демократії (загальне виборче право, вільні вибори тощо)" [8, с. 308]. Цю стадію називають стадією ухвалення рішень. У фазі звикання відбувається процес засвоєння політичними силами та суспільством нових демократичних правил, процедур та цінностей. Тут акцентують на поведінкових характеристиках еліт, їхній готовності діяти за новими правилами політичної гри. Комунікація відіграє важливу роль у процесі закріплення цих демократичних принципів, а також є засобом поширення їх у суспільстві. Загалом, комунікація – це своєрідний індикатор демократії.

Отже, міжпартійна комунікація є одним зі способів досягнення згоди у суспільстві через формування процедур, норм комунікації і спільної діяльності та, загалом, інституціоналізації нової нормативної (інституційної) системи. Міжпартійна комунікація детермінована домінуючими принципами політичної комунікації та типом інституційної системи. Особливості міжпартійної комунікації у перехідних суспільствах, для яких природна непевність і правил гри, і результатів, зумовлюються впливом неформальних правил на міжпартійну комунікацію в межах постійних змін та трансформацій.

Список використаної літератури

1. *Ганжуров Ю.* Парламент України в політичній комунікації. К.: Україна, 2007.
2. *Ганжуров Ю.* Парламентські дебати в системі політичної комунікації // Віче, 2003. № 4. С. 20–23.
3. Закон України "Про політичні партії в Україні" // Правова бібліотека "Інфодиск" "Законодавство України". К., 2005.
4. *Колодій А.* Політична трансформація в Україні: інституції та люди : збірник наукових праць "Ефективність державного управління". Львів: ЛРІДУ НАДУ, 2007. Вип. 12.
5. *Норт Д.* Інституції, інституційна зміна, та функціонування економіки. К.: Основи, 2000.
6. *Розов Н.* Коллегиально разделенная власть и условия поэтапного становления демократии в России // Полис, 2008. № 5. С. 74–89.

7. *Хелмке Г.* Неформальные институты и сравнительная политика : основные направления исследований // *Прогнозис, 2007*. № 2(10). С. 188–211.
8. *Шипунов Г.* Методологія аналізу суспільств, що трансформуються: транзитологічний підхід // Політична наука в Україні: стан і перспективи : матеріали всеукраїнської наукової конференції (Львів, 10–11 травня 2007 року). Львів: ЦПД, 2008. // <http:// postua.info/shypunov.htm>.

Стаття надійшла до редколегії 18.06.2012
Прийнята до друку 28.08.2012

THE FEATURES OF INTRA-PARTY COMMUNICATION IN TRANSIT SOCIETIES

Iryna Kostiv

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: irynakostiv@mail.ru

Review the features of intra-party communications in transit societies. Review the state study of intra-party communicationsin in ukraine literature. Analizethe basic principles (rules) and procedures of intra-party communication in societies that are transformed.To expose the features of the application neoinstytutsional approach for the analysis of institutional (legal) aspects of inter-party communications in transit societies. analysis of institutional (legal) aspects of inter-party communications in transit societies. Based on the principles of the transitional theory between the place of party communication in the transitional society, its characteristics and influence on the transformation processes.

Key words: intra-party communication, institutions, procedures of intra-party communications intra-factional communication transit.

ОСОБЕННОСТИ МЕЖПАРТИЙНОЙ КОММУНИКАЦИИ У ТРАНЗИТНИХ ОБЩЕСТВАХ

Ирина Костив

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: irynakostiv@mail.ru

Рассмотрено особенности межпартийной коммуникации у транзитных обществах. Раскрыто состояние исследований межпартийной коммуникации в украинской литературе. Проанализировано основные принципы (нормы) и процедуры межпартийной коммуникации в обществах, которые трансформируются. Показано особенности применения неоинституционного подхода для анализа институционных (нормативных) аспектов межпартийной коммуникации в транзитных обществах. На основе транзитологической теории раскрыто роль межпартийной коммуникации в переходном обществе, ее особенности и влияние на трансформационные процессы.

Ключевые слова: межпартийная коммуникация, институты, процедуры межпартийной коммуникации, межфракционная коммуникация, транзит.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 287–296
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 287–296

УДК 32.01/327.3

ПОПУЛІЗМ ЯК ПРОДУКТ ПОЛІТИЧНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Тарас Радь

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: taras.rad@hotmail.com

Розглянуто феномен популізму як продукт політичної комунікації. Зроблено спробу дослідити деструктивні комунікативні практики в політиці як результат свідомого та несвідомого відхилення від конструктивної політики. Проаналізовано різновиди парадоксальної комунікації, що дає глибше розуміння причин негативного побутового ставлення до популізму. Подано етичний вимір маніпуляції свідомістю мас як намагання знайти критерій для ідентифікації популізму.

Ключові слова: популізм, демагогія, політична комунікація, маніпуляція, параполітика, етика.

Через посередництво засобів масової комунікації всі ми так чи інакше перебуваємо у певному інформаційному полі. У силу власних пріоритетів маємо змогу модерувати його структуру та конфігурацію, але незмінною складовою є політична риторика. Найчастіше це погляди, судження, ідеї, які поділяємо/не поділяємо, і дуже рідко – наші власні позиції. Тому постає запитання: наскільки вони можуть бути об'єктивними, якщо загалом доцільно говорити про якусь загальнообов'язковість, та в який спосіб можна уникнути різночитання в процесі політичної комунікації?

Це та обставина, яка є причиною маніпулятивності і спекулятивності комунікативних практик у політиці, оскільки результат їхнього обговорення завжди зумовлений контекстом суб'єктивної інтерпретації. Ніхто, за винятком, можливо, експертів у сфері інформації, не має права стверджувати про існування послідовної ймовірності або порядку символів у мові. Тому будь-який продукт мовлення в політиці завжди формуватиметься за принципом генератора випадкових чисел.

У контексті аналізу явища популізму сформульоване вище риторичне запитання фактично полягає в пошуку критерію ідентифікації цього явища. Ідеться про можливість диференціювати популістський і непопулістський "продукти". Тому розглянемо ситуацію, за якої популізм постійно зазнає етичної оцінки, тоді як морально-етичний підхід не здатний відмежовувати його від інших суспільно-політичних явищ. У цьому разі популізм як форму реалізації масової політики треба трактувати значно ширше, ніж ідею просвітництва народних мас. А демагогія – просто негативна форма вияву цього процесу в інтересах окремого суб'єкта.

Поняття "комунікація" розглядаємо в широкому значенні слова – як сукупність різноманітних – вербальних, невербальних, контекстуальних, тональних тощо – повідомлень, які

© Радь Т., 2012

виникають у процесі інтеракції. Дотримуємося твердження Пауля Вацлавіка про те, що "ніхто не може не спілкуватися" [3], яке є аксіомою прагматичної комунікації між людьми.

На перший погляд, складність побутового розуміння популізму втрачає свою актуальність у рамках наукового аналізу. Фактично, потрібно з'ясувати передісторію становлення феномену та визначити його категоріально-понятійний апарат. Безумовно, це першопричина, що розмежовує його суть за позитивними та негативними ознаками. Натомість досі складним є встановлення критерію для ідентифікації популізму. Можемо визначити популізм як відповідний суспільно-політичний рух, політичну "ідеологію", стратегію влади, тип поведінки та дій тощо або виокремити його з-поміж інших суспільно-політичних явищ, але не маємо підстав однозначно кваліфікувати будь-який зразок комунікації як популістський. Аналогічно щодо демагогії, та все ж через її наперед закладену маніпулятивність і спекулятивність її можна окреслити за допомогою законів формальної логіки та здорового глузду.

Найоптимальніший спосіб відстежити це питання – промоніторити використання поняття "популізм" у засобах масової інформації: його досить часто довільно продукують політики. Інтуїтивно, за допомогою порівняння, інтерпретації або контекстуального аналізу можемо розмежувати обґрунтовані наміри та безпідставні обіцянки.

Ще одна проблема – з'ясувати вплив мови на поведінку людей і те, чи здатна мова бути однозначною спонукою до політичної дії. У цьому разі розглядаємо мову як договірну систему звукових та графічних знаків, що становить матрицю конструювання картини світу людини. Таке розуміння цілком виправдане щодо державної мови або мови науки, проте викликає застереження стосовно суспільно-політичної комунікації, коли суть сказаного залежатиме від способу декодування слів у процесі мовлення. Отже, будь-яке розуміння та оцінні судження промови, виступу, проспекту, програми тощо залежать, фактично, від способу їх інтерпретації. З іншого боку, існує суто політика як сфера діяльності людей, що позбавлена будь-яких загальнообов'язкових канонів комунікації. Щоб довести супротивне, усі люди мали б думати однаково. Та в кращому разі ймовірна відповідна культура спілкування. Парадоксальність політичної комунікації от у чому: якщо цього культурного рівня немає, можемо сформулювати її морально-етичну оцінку, проте вона не здатна бути передумовою інтеракції.

Популізм, як жодне інше явище, – продукт політичної комунікації. Відколи він трансформувався в інструмент та політичну технологію, мова, усна й писемна, є невід'ємним супутником боротьби за владу. Та обставина, що представницька виборна демократія сьогодні – домінантна форма державного правління, фактично легітимізувала плюралізм комунікативних практик у політиці. Отже, правдивим тепер є те, що відповідає принципові більшості. Правдиве як щось договірне й загальнообов'язкове, проте аж ніяк не однозначне.

Як наслідок, весь апарат політичної аргументації популізму є фактом "інфляції слів" (лат. inflatio – роздування). Цей економічний термін як жоден інший здатний влучно передати зміст знецінення мовної одиниці. Слова втрачають свою цінність, первинне значення та однозначність. Безвідповідальне роздування семантичного поля знизило питому вагу слова, залишивши йому тільки знакову функцію в процесі комунікативного акту. Як наслідок, формується суто негативне побутове розуміння популізму, яке ототожнює популізм із демагогією. З цим неодноразово стикаємося в українській політичній практиці, що значно пожвавлюється у передвиборчий період. Безпідставних звинувачень та обіцянок тоді на-

стільки багато, що влада як інститут зазнає суттєвої девальвації. Що більше голослівних тверджень, то важче зрозуміти, що ж насправді відбувається, хто яку позицію захищає, хто каже правду, а хто ні. "Інфляція слів" – результат неоднозначного застосування мови, що унеможливлює встановлення меж популізму як критерію його ідентифікації.

У дослідженні комунікативного змісту популізму доцільно також вдатися до філософських наук, які у ХХ ст. запропонували чимало альтернативних підходів. Напрацювання в рамках аналітичної філософії, логічного позитивізму, екзистенційно-феноменологічних підходів, структуралізму дали змогу сформувати підгалузь філософії мови. Доцільно згадати комунікативну філософію (К. Ясперс, Ю. Габермас), логіко-семантичну програму аналізу мови (Л. Вітґенштайн), лінгвофілософські (К. Кастанеда), антропологічні (К. Леві-Строс), постструктуралістські (Р. Барт) та постмодерні (Ж. Дельоз) підходи.

З погляду методології важливе прикладне значення мають ідеї мовної гри, комунікативної дії і так званого "новоязу". Спробуємо їх означити. Термін "мовна гра" запровадив у теорію мови та лінгвофілософію австро-англійський філософ Людвіг Вітґенштайн. Мислитель визначає його як "процес і результат свідомої лінгвокреативної діяльності індивіда, спрямованої на нестереотипне варіювання форми та змісту мовних одиниць на ігровому регістрі комунікації з метою впливу на емоційну та/або інтелектуальну сферу адресата" [13]. На її основі Юрген Габермас формулює теорію комунікативної дії. Комунікативна дія відбувається в живій та нормативно забезпеченій мовній грі. Під поняттям "комунікативна дія" розуміють здебільшого "акт породження висловлення, хоча багато авторів визнають активність процесу розуміння" [14]. Продукт політичної доцільності – так званий "новояз" [1]. Це *специфічна форма мови та словникового запасу, що через власну лімітованість намагається структурувати думки своїх носіїв згідно з шаблоном, обмежуючи свободу думки. До сфери наукового зацікавлення* "новояз" *увійшов завдяки антиутопії "1984" Джорджа Оруела [11], який подав* "*новояз*" *як прототип штучної мови закритих суспільств.*

Керуючись лінгвістично-комунікативним підходом, популізм можна розгля- дати як політичні зразки вербальних (усне мовлення, текст) та невербальних комунікативних практик. Серед найпоширеніших – політичні промови, виступи, спічі, коментарі, політична реклама, буклети, проспекти, політична програма, платформа, відеоролики. Проте їх потрібно диференціювати за формою та змістом. Залежно від типу зв'язку адресанта й адресата вони бувають діалогічними та монологічними. "Діалог, – пише С. Поцелуєв, – це текст, який створюють два партнери комунікації, один із яких задає конкретну програму розвитку тексту, його інтенцію, а інший повинен брати активну участь у розвитку цієї програми, не маючи змоги вийти за її межі. Натомість монолог – текст, що його хоча й ініціює, явно чи неявно, партнер комунікації, але який розвивається за програмою його творця, проте без (активної) участі партнера. Таким чином, з позиції здорового глузду, якщо мова не є монологом, вона має бути діалогом. Та сама логіка повинна спрацьовувати у зворотному процесі" [9].

Зміст комунікативних практик часто не відповідає своїй вербальній формі, відповідно, потребує контекстуального аналізу. Тому доцільно використовувати напрацювання філософської та політичної думки – герменевтику й контент-аналіз. Герменевтичний метод – сукупність прийомів тлумачення текстів, у його основі – введення текстової інформації в ширший контекст знань з інтерпретацією. Контент-аналіз (від. англ. content – зміст) – метод кількісно-якісного аналізу змісту тексту задля виявлення й вимірювання різноманітних фактів або тенденцій, що в ньому трапляються; метод науково-психологічного дослідження текстів та інших носіїв інформації.

З погляду такого аспекту популізм і демагогію потрібно розглядати як форми мобілізаційних та маніпулятивних комунікативних практик у політиці, що їх реалізують за допомогою діалогічно-монологічної політичної риторики. Серед решти близьких до них форм виокремимо парополітику [6, 15], квазіполітику [8], парадіалог [9] і double bind [10]. Спільною сутнісною ознакою цих понять є негативний зміст; їх здебільшого утворено додаванням префікса із заперечним змістом до конструктивного політичного явища. У словнику іншомовних слів грецьке "пара" і латинське "квазі" (ніби, майже, немовби) тлумачать як префікси, що означають суміжність, переміщення, відступ, відхилення, зміну і які використовують у складних словах для означення чогось "несправжнього", "позірного", "фальшивого".

Для означення відхилення від конструктивної політики в політичній науці застосовують поняття "парополітика". Його поява на пострадянському просторі пов'язана зі спробою описати недоліки трансформаційних процесів у новоутворених політичних системах. Уперше його вжив російський учений Леонід Іонін, який у своїй публікації зазначив, що "характерна риса російської діяльності сьогодні – гранична інтенсивність політичної діяльності плюс відсутність практичних результатів" [6, с. 6]. Основним об'єктом критики є владна верхівка, державний чиновницький апарат або узагальнено бюрократія. Попри курс на лібералізацію та демократизацію, бюрократія надалі номенклатурна. "Ефект парополітики, – пише Іонін, – застій на всіх рівнях суспільства, який супроводжується активною діяльністю у її верхівці… Висновок полягає в тому, що реальне життя в нашій країні дедалі більше поглинає політика. Факти, події і ситуації важливі лише настільки, наскільки вони виконують політичні функції. Успіх політика – не успіх країни, а його особистий успіх у парополітичній сфері" [6, с. 7].

В українській політичній науці поняття парополітики використовують не так давно. Володимир Холод, запозичивши з російських джерел, значною мірою доповнює та розгортає його. Керуючись тією самою логікою, він протиставляє парополітику позитивній політиці. "Політика і парополітика – два антиподи, що їх описують та аналізують у різних означеннях і критеріях" [15, с. 23].

Префікс "пара" (гр. para – біля, при, на противагу) означає або розташування поряд, або відхилення від чого-небудь, порушення, деформацію змісту, зафіксованого в корені слова. За допомогою префікса в складі слова "парополітика" відображено розуміння антипода політики в її усталеному, традиційному розумінні. Близькими за значенням до "парополітики" є "політиканство", "брудні технології", "політична демагогія" тощо. Проте за обсягом семантики термін "парополітика" є пріоритетним у цьому ряді, оскільки акумулює сумарний зміст негативної політики. На думку Холода, він виявляється в різноманітних соціальних недоліках, у невідновлювальних затратах матеріальних ресурсів, різного масштабу руйнуванні соціальної структури і навіть суспільного устрою. "За критерієм функціональності парополітика належить до соціально неефективного, руйнівного та неперспективного типу соціально регульованої діяльності (активності), є дисфункціональною в аспекті соціального споглядання. За ціннісним критерієм вона – антипод публічної етики і моралі об'єднання… За критерієм політичної участі – "інтенсивний" спосіб відчуження індивідів від раціонально усвідомленої співпраці в соціально регульованих взаємодіях на всіх політичних рівнях. За ідеологічним критерієм, парополітика становить політизацію соціальних утопій, ірраціональної соціальної філософії. За соціальним критерієм – технологію досягнення штучної рівності або консервації нерівності… Відповідно до загальногуманістичного критерію, парополітика є ідеологізованою технологією пригноблення людини як найвищої цінності" [15, с. 25].

Прикладом парадоксальної комунікації є "парадіалог". Це "мовна ситуація, коли політика запитують про одне (або він сам імітує ймовірне запитання), а він відповідає про цілком інше" [9]. Він живе в ситуації постійної підміни речей. Етимологія слова "діалог" передбачає розмову, для якої характерна взаємність і змагальність, а також розподіл. Саме тому комунікацію, у якій конкурентність і взаємність позбавлені чітких смислових розмежувань, є пародією щодо себе, цілком правомірно можна називати парадіалогом. Префікс "пара" означає не просто суміжність, а й відхід від істини, переміщення, відступ, зміну. Отже, парадіалог – своєрідний перевернутий догори ногами діалог, його дискурсивна пародія і симуляція. На думку С. Поцелуєва, парадіалог є такою комунікацією "свідомостей", коли вони систематично доводять один одного до об'єктів, позбавлених будь-якого сенсу. Події сприймаємо як ефект, притаманний мові, суть якого позбавлений сенсу. Це завжди подвійний сенс, який унеможливлює тлумачення з погляду здорового глузду. "Він завжди нейтральний, адже не перебуває ні в діалозі, ні в монолозі. Такий сенс є в парадіалозі як потоці "чистого становлення", "дискурсу", який для пересічної буденної свідомості майже не відрізняється від маячні" [9, с. 34].

Для науки "парадіалог" – нове поняття, що перебуває на етапі свого становлення. Однак з парадіалогом стикаємося повсякденно. З погляду стороннього спостерігача, ми часто є свідками беззмістовної, як на здоровий глузд, розмови, і самі не помічаємо, коли безпосередньо беремо в ній участь. Але якщо в побуті це результат непорозумінь та емоційного напруження, то в політиці – здебільшого стратегія політичної комунікації політика.

Парадіалог – не ідеологічний субститут діалогічної за своєю суттю ідеї, а абсурдне шоу ідеологічних спекулянтів. С. Поцелуєв стверджує, що мова учасників парадіалогу є виявом вербалізації автокомунікативного потоку їхньої свідомості. Замість взаємодії "поглядів", "концепцій", "ідеологій" у ньому відбувається елементарне поєднання в просторі і часі двох потоків мислення та мови. У розмові експерти борються за комунікативну владу в контексті предметної суперечки, тому зовні вона справді може бути тихою. Проте в діалозі комунікативна боротьба виходить на передній план, підпорядковуючи собі предметну логіку суперечки. Боротьба домінує, перетворюючи діалог на різновид комунікативно-владного "мистецтва заради мистецтва", а предметну логіку дискусійних тем – на сукупність нісенітниць. Поцелуєв зазначає, що в парадіалозі часто порушено порядковість реплік із теми. Його учасники говорять одночасно, за будь-яких обставин, перебуваючи на своїй хвилі. Тому сторонній спостерігач декодує парадіалог не лише лінійно, наче в книжковому дискурсі, а й просторово, аналогічно до візуального сприйняття. "Сторонній спостерігач здатний, у кращому разі, змістовно інтерпретувати лише окремі фрагменти парадіалогу або зробити узагальнення, що один із учасників видається більш тріумфальним, аніж інший. Однак комунікативну тріумфальність розуміють тут у квазіестетичному сенсі. Стороння людина не в силі долучитися до такого "діалогу" (оскільки немає нитки суджень, якої можна було б дотримуватися), ані однозначно перебувати осторонь будь-якого з опонентів. Діалог долучає сторонню людину в ролі співрозмовника, а парадіалог прирікає її на роль елемента публіки" [9, с. 36].

Публіка – тип політичної маси, який формується під дією засобів пропаганди, маніпуляції та індоктринації. Появу публіки обґрунтовує Серж Московічі, який, відштовхуючись від класичних праць дослідження масового суспільства (Г. Тард, Г. Лебон, Х. Ортега-і-Гасет), дійшов висновку, що у XX ст. натовп під впливом засобів масової інформації та комунікації трансформується. Натовп співвідноситься з публікою, як суспільне тіло із суспільним духом. Французький учений слушно підкреслює, що Тард і Лебон життя маси та натовпу пов'язують із психічними чинниками і все пояснюють з їх допомогою.

Загальним різновидом парадоксальної комунікації є double bind. У перекладі з англійської мови це поняття означає "плутанину понять", "подвійне висловлювання", "пастку спілкування" або "подвійну пастку". Використовуємо варіант "подвійна пастка", оскільки він найкраще відображає суперечливість комунікації. Первинно це поняття з'явилося в теорії комунікації в 1950-х в рамках психології та психіатрії. Згодом double bind адаптували до широкого кола суспільно-політичних взаємодій. На відміну від логічно абсурдного висловлювання, яке є граматично правильним, але містить суперечливі елементи по суті, "подвійні пастки" – приклад абсурдно-суперечливої комунікативної ситуації, коли адресатові одночасно надсилають взаємозаперечні повідомлення. Абсурдне співвідношення взаємозаперечних повідомлень щодо одного й того самого предмета необхідно принципово відрізняти від парадоксального повідомлення. На думку С. Поцелуєва, сутнісна різниця між суперечливою та парадоксальною комунікацією полягає в тому, що в першому разі вибирають якусь одну альтернативу й водночас відкидають іншу. Тому в ситуації суперечливих передумов дій вибір логічно ймовірний. Натомість парадоксальність передумов унеможливлює сам вибір як умову виконання цієї дії, оскільки жодної альтернативи логічно й фактично не допущено.

"Можна стверджувати, що парадоксальне стимулювання до дії – типова формула влади, тоді як сам парадоксальний вибір – невід'ємна ознака будь-якої подвійної пастки як владно-комунікативних відносин" [10]. Згідно з принципом примусового вибору, суб'єкт зобов'язаний обирати необхідність. "Людина, що потрапила в ситуацію double bind, – вважає С. Поцелуєв, – ризикує, що її покарають за правильну оцінку ситуації, щобільше, звинуватять у підступності та божевільності, якщо вона наважиться стверджувати, що між фактичною оцінкою ситуації і тим, як їй це пропонують сприймати, є суттєва різниця. Це один із важливих елементів подвійної пастки – заборона на усвідомлення (артикуляцію) закладеної в ній суперечності. Отже, на такого типу запитання нереально відповісти коректно через їхню парадоксальність, однак мовчання в такій ситуації значно гірше, ніж будь-яка вербальна відповідь" [10]. Ключову роль у політичних подвійних пастках відіграють стереотипи, що є важливим елементом матеріалізації інституційного порядку будь-якої комунікації. Відповідно, double bind заохочує ірраціоналізм у політиці та свавілля як спосіб поведінки, що не має жодного зв'язку з будь-якими формами нормативності, оскільки вони самі собі суперечать.

Дослідники теорії double bind розглядають подвійні пастки як звичний елемент парадоксальної комунікації, у якій явно або імпліцитно наявний владний аспект. С. Поцелуєв пропонує їх типологізувати на основі суттєвих відмінностей, що пов'язані, на його думку, з різною специфікою інституалізації на різних рівнях політичної комунікації. Він виокремлює мікро-, мезо- і макрополітичні ситуації double bind. Приклад сімейної комунікації є класичною моделлю подвійної пастки, а відносини дитини із своєю сім'єю – типовий (шаблонний) зразок інституційної взаємодії. На цій основі запропоновано різновид double bind типу А і Б, які узагальнено можна описати як, з одного боку, розходження між словом і ділом, а з іншого – розходження між словами. Структура цих взаємодій ускладнюватиметься із зростанням рівня політичної комунікації.

Серед способів протистояння double bind С. Поцелуєв виокремлює два типи реакцій – раціональні та авантюрні. Раціональність пропонує розглядати дещо умовно, враховуючи загальну ірраціональність простору подвійних пасток. Хоча "в цих ситуаціях нереально поводитися логічно та послідовно, проте можна намагатися мислити і діяти раціонально,

тобто усвідомлювати абсурдність і парадоксальність наявної ситуації й виходити за її межі в практичному та теоретичному усвідомленні" [10]. До найпоширеніших форм раціональної реакції належать поведінковий автоматизм, який полягає в безапеляційному виконанні наказів, тактика лавірування як спосіб вибіркового стилю поведінки та стратегічне позиціонування, за якого політичний суб'єкт не просто добре розуміє суть ситуації, а й має необхідні ресурси для її зміни. Авантюристські реакції на політику подвійних пасток містять вагомий руйнівний потенціал для сформованих обставин. Серед його основних форм – ультрапарадоксальна акція, що є прикладом неадекватної (примітивної) дії політичного актора, символічний авантюризм, під час якого для жертви double bind є об'єктом спеціального осмислення (міфологізації) та політика катастроф як форма тотального й демонстративного порушення правопорядку, принциповий авантюризм і "освячений егоїзм" у політиці.

Розглянуті зразки політичної комунікації здебільшого деструктивні. Оскільки не маємо змоги дати об'єктивну оцінку цих процесів, спробуємо оцінити їх із допомогою етичної теорії. К. Балестрем розуміє її як "нормативну теорію моралі на противагу дескриптивним моральним теоріям. Дескриптивні теорії намагаються пояснити, чому відповідні соціальні групи мають означені моральні уявлення; нормативні теорії за допомогою загальних принципів прагнуть обґрунтувати уявлення про те, як потрібно поводитися в конкретній ситуації" [2]. Отже, питання "як я маю чинити?" є базовим для етики. Такий варіант політичної етики – своєрідна спроба пошуку "золотої середини" між ідеалістичною та реалістичною відповідями на запитання. Це дві великі конфронтаційні традиції в історії політичної думки, які здебільшого подають як протиставлення поглядів І. Канта й Н. Макіавелі на політику.

Проте "прагматичні" науковці намагаються подолати цю категоричність. "Основний закид моралізму полягає в недостатньому реалізмі і, що основне, у відсутності можливості застосувати його на практиці" [2]. К. Балестрем наводить цитату з Монтеск'є: "Немає потреби безпосередньо бути політиком, щоб переконатися в тому, як кардинально її звичаї суперечать моралі та розуму. Ці слова могли б переконати кожного, проте нікого не могли б змінити…" Недоліком реалізму є його відвертий цинізм, малопереконлива спроба подати безпристрасне дотримання партикулярних інтересів за вищу мораль. Там, де виникають об'єктивні суперечності інтересів, раніше чи пізніше виникає боротьба за владу, в якій перемагає аж ніяк не чиста совість. Щодо форм політичної комунікації, то їхній владний статус зумовлений роллю мовних практик, які є незамінним інструментом зв'язку правлячого класу (еліти, бюрократії) із суспільством. Демагогія і популізм, зокрема, – невід'ємна складова образу політики як брудної справи ("the problem of dirty hands"). Цей підхід перебуває в рамках давно сформованої традиції в історії політичної думки, однак сучасна політична наука свідомо уникає такого розуміння через його тривіальність. Той, хто хоче керувати, має відповідати, а тому, хто бере на себе відповідальність, необхідні власні політичні переконання. Парадоксальність ситуації полягає в риторичному запитанні: чому той, хто відповідає за суспільний добробут, має відчувати дефіцит моралі? Чому ті, кому делеговано реалізовувати державну політику, повинні бути менш чесними, ніж інші громадяни? Політика, можливо, є брудною справою, проте не більше, ніж інші види діяльності. А політики, зазвичай, не аморальніші, ніж суспільство.

Відповідь на ці запитання закладено у способі розв'язання моральної дилеми: чи має право політик, виконуючи свій суспільний обов'язок, в ім'я високої мети ігнорувати принципи моралі? Її кінцевим підсумком завжди буде правда, неправда [4, 5, 7] або напівправда [12], а шляхи їх досягнення в кожного політика різнитимуться. Теорія пропонує

чимало способів розв'язання чистого типу, проте на практиці всі вони – тільки варіант відповіді на дилему, а не її зняття. Дж. Лок відкидає обман як засіб політики, що загрожує суспільному порядку та поверненню до природного стану; І. Кант переносить моральну дилему в площину особистого вибору, закликаючи уникати ситуацій, коли обман був би морально виправданим; утилітаризм Дж. Міля морально виправдовує обман за умови, що його справді допускають в ім'я блага; для Н. Макіавелі обман – засіб досягнення мети; М. Вебер утримується від будь-яких моральних обмежень професії політика.

За спостереженням Станіслава Запасника, "остаточне розмежування економіки та політики від моралі відбулося після Французької революції, унаслідок поширення ідей індивідуалізму. Він призвів до формування нових політичних принципів, відносно відмежованих від ідеології, політичних доктрин та їхніх програм" [5]. Відтепер акцент зроблено на особистості політика. У світі, де від політика вимагають насамперед здатності викликати до себе довіру, проблема підтримки набуває особливого значення. Проте очікування виборців у парламентських демократіях є недостатньою умовою відмови політика від обману. По-перше, соціальна реальність у розвинутих країнах настільки складна, що зрозуміти її буває дуже непросто. Тому політик має змогу маніпулювати виборцем, замовчуючи вагомі обставини, які спонукали б його до ухвалення тих чи тих рішень. По-друге, тепер політикам доступні засоби соціальної інженерії і засоби пропаганди, з допомогою яких завойовують довіру в суспільстві.

Кар'єра політика не залежить сьогодні від обов'язкового виконання програми його передвиборчої боротьби за владу. А залежить, на думку С. Запасника, від способу застосування техніки інформації, дискусії та переконання, від його здатності викликати довіру у виборців. "У демократичному суспільстві, – вважає науковець, – де воля громадянина реалізується за посередництва плебісциту, як правило, програють ті політики, щодо яких існують підозри, що вони приховують інформацію про реальний стан справ, мають альтернативні програми та пропозиції, а також особисті наміри й труднощі їх реалізації" [5]. С. Запасник переконаний, що "ніколи не повертаються у владу ті політики, про яких стало відомо, що вони використовували техніку навіювання". Та чи означає це, що політики, які перебувають при владі, здобули та реалізують її чесно? Не знайдемо жодного політика в історії, який казав би, що маніпулюватиме свідомістю мас, потуратиме їхнім потребам, провадитиме політику соціальної нерівності, захищатиме корпоративні інтереси, толеруватиме корупцію, байдуже ставитиметься до проблем безробіття, інфляції, навколишнього середовища тощо. Проте дотримуючись цієї логіки, темна сторона політика стане предметом публічності лише тоді, коли його позбавлять влади і етичний вибір буде неактуальним для сфери політичних рішень, а тільки дилемою його власного сумління.

У статті зроблено спробу розглянути парадоксальність комунікативних практик у політиці як результат свідомого та несвідомого відхилення від конструктивної політики. Враховуючи специфіку такої інтеракції, використали комунікацію не для спілкування, а спілкувалися на тему комунікації.

В основі аналізу проблеми – розуміння мови як невід'ємного інструмента боротьби за владу та її реалізації, що формує негативний зміст популізму. У цьому контексті мову і владу треба розуміти в широкому значенні. Від первісних форм спілкування мова завжди була виявом владно-ієрархічних відносин, та лише в ситуації сучасної демократії зуміла розкрити весь свій владний потенціал. Принцип рівності, народовладдя, соціальної справедливості, більшості, делегування, плюралізму диверсифікував ті пріоритети, які раніше панували

у сфері політики. На зміну відкритій та прямій боротьбі за політичну владу прийшли конкуренція думок, ідей і поглядів. Змінився статус мови, комунікативні практики тепер – основний інструмент політичної аргументації. Водночас ця обставина не ознаменувала зняття поділу на панівних та підданих, а лише інституалізувала його в площині лінгвістичної ініціативи адресанта (правлячого класу) щодо адресата (суспільства). Через умовно-символічні характеристики мовних практик і політики, і громадяни тепер є заручниками власних інтерпретацій, створивши умови для маніпуляцій і спекуляцій. Інакше кажучи, політична реальність незмінна, але інші правила гри. Відсутність чіткого критерію для ідентифікації однозначності суджень зумовила чимало зразків парадоксальної та абсурдної політичної комунікації. Параполітика, парадіалог, демагогія, антитехнології, індоктринація, double bind є невід'ємною складовою політичної реальності, а ірраціональна та емоційна сутність єдиного джерела влади (народу) не в силі дати їм оцінку з позиції здорового глузду. Саме з цим пов'язане чуже політичній науці, проте небезпідставне побутове трактування політики як "брудної" справи, а популізму – як форми маніпулювання свідомістю мас.

Унаслідок "інфляції слів" пошук варіантів критерію змістився в морально-етичну площину. Однак спроби різноманітних етичних доктрин подати моральні аргументи як пруденціальні істини, які має враховувати у своїй діяльності політик, також зазнали невдачі. Намагання етиків сформувати своєрідні моральні табу на обман для політики, видається, віддалені від реальності. Проаналізувавши ідеалістичні та реалістичні концепції, доходимо висновків тих дослідників, які вважають, що у сфері політики можливий лише прагматизм, позбавлений спроб морально оцінити маніпулятивну сутність політичної реальності. Політик має сам визначати принципи своєї діяльності, зберігаючи за собою право на помилку. А втручання етики повинно обмежуватися постійним нагадуванням йому про те, що ціною його політики є довіра суспільства та гідність особистості.

Список використаної літератури

1. *Базылев В., Сорокин Ю.* О нашем новоязе // Независимая газета. 1998 (25 сентября).
2. *Баллестрем К.* Власть и мораль (основная проблема политической этики) // Философия науки, 1991. №8. С. 83–94.
3. *Вацлавик П., Бивин Д., Джексон Д.* Прагматика человеческих коммуникаций: Изучение паттернов, патологий та парадоксов взаимодействия. М.: Апрель-Пресс, Изд-во ЭКСМО Пресс (Серия "Психология. XX век"), 2000.
4. *Гусейнов Г.* Ложь как состояние сознания // Вопросы философии, 1989. №11. С. 64–74.
5. *Запасник С.* Ложь в политике // Философские науки, 1991. №8. С. 94–107.
6. *Ионин Л.* Параполитика как искусство создания видимости // Новое время, 1993 (июнь). № 27. С. 6–7.
7. *Корнієнко В.* Неправда як конструктивний параметр соціально-політичного ідеалу // Людина і політика, 2000. №4. С. 54–51.
8. *Макаренко В.* Феномен "квазиполитики" и проблема политических обьектов // Вестник Московського университета. (Сер. 12: Политические науки). 1998. №2, 3. С. 31–43, 20–33.
9. *Поцелуев С.* Политический парадиалог // Полис, 2007. № 1. С. 33–61.
10. *Поцелуев С.* Double bind, или двойные ловушки политической коммуникации // Полис, 2008. №1. С. 8–32.
11. *Оруэлл Д.* 1984: роман. Скотный двор: сказка-аллегория. М.: АСТ Москва, 2009.

12. *Свинцов В.* Полуправда // Вопросы философии, 1990. №6. С. 53–61.
13. *Сніховська І.* Механізми, засоби та прийоми мовної гри в сучасній англійській мові: автореф. дис. на здобуття ступ. канд. філол. наук: 10.02.04 / Запоріжжя, 2005.
14. *Хабермас Ю.* Комунікативна дія та дискурс // Першоджерела комунікативної філософії. К.: Либідь, 1996. С. 84–91.
15. *Холод Владимир.* "Ответственная" значимость термина "параполитика // Персонал, 2005. № 4. С. 20–25.

Стаття надійшла до редколегії 12.06.2012
Прийнята до друку26.06.2012

POPULISM AS A PRODUCT OF POLITICAL COMMUNICATION

Taras Rad

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000,
e-mail: taras.rad@hotmail.com

In article reviews phenomenon of populism as a product of political communication. An attempt to consider the destructive practice of communication in politics as the result of conscious and unconscious rejection of constructive policies. Analyzed variations paradoxical communication, which gives a deeper understanding of the causes of negative understanding of populism. Looking indicators to identify the phenomenon of populism ethical dimension of mass manipulation of consciousness.

Key words populism, demagogy, political communication, manipulation, parapolitica, ethics

ПОПУЛИЗМ КАК ПРОДУКТ ПОЛИТИЧЕКСКОЙ КОММУНИКАЦИИ

Тарас Радь

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: taras.rad@hotmail.com

Рассмотрено феномен популизма как продукт политической коммуникации. Предпринята попытка рассмотреть деструктивные коммуникативные практики в политике как результат сознательного и бессознательного отклонения от конструктивной политики. Проанализированы разновидности парадоксальной коммуникации, которая дает более глубокое понимание причин бытового отрицательного понимания популизма. Дано этическое измерение манипуляции сознанием масс, как попытки поиска критерия для идентификации популизма.

Ключевые слова: популизм, демагогия, политическая коммуникация, манипуляция, параполитика, этика.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 297– 302
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 297–302

УДК 321.6

ОСОБЛИВОСТІ ЕВОЛЮЦІЇ ПРЕЗИДЕНТСЬКОЇ СИСТЕМИ В АРГЕНТИНІ

Богдан Юрдига

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: k_polit@franko.lviv.ua

Проаналізовано історію становлення політичної системи в Аргентині, виокремлено етапи її розвитку, окреслено їхні часові рамки та розглянуто вплив кожного з них на формування політичної системи в країні. Досліджено ознаки й особливості політичної системи держави на різних етапах. З'ясовано причини становлення в Аргентині президентської форми правління.

Ключові слова: політична система, президентська форма правління, політична система Аргентини, етапи становлення політичної системи Аргентини.

Президентські вибори в державах, у яких посада президента має політичну вагу, відбуваються в умовах безкомпромісної політичної боротьби, у якій завжди є переможці та переможені. Ця теза вдало характеризує ситуацію в Україні в період виборів глави держави. Згадаймо те суспільне напруження, яке спричинили попередні президентські кампанії, що перетворювалися ледь не на психологічну та ідеологічну громадянську війну. Щоб краще зрозуміти причину цих явищ, а також різноманітні способи їх подолання, доцільно проаналізувати досвід держав, у яких понад 150 років функціонують системи з президентською формою правління – до них насамперед належать країни Латинської Америки. Розглянемо особливості становлення та еволюції президентської системи в Аргентині, щоб на конкретному прикладі з'ясувати проблеми, пов'язані з функціонуванням президентських систем, і способи їх розв'язання, а також імовірні наслідки різних способів розв'язання проблем.

База для написання статті – праці з історії Аргентини, які дають змогу проаналізувати історичне тло становлення політичної системи та окреслити причини змін у політичних системах. Розглянуто різні редакції конституції Аргентини як закону, що встановлює основні параметри політичної системи.

Початком політичної історії країни можна вважати проголошення 1816 р. незалежності Аргентини від Іспанії. Проте формування цілісної держави тривало аж до 1852 р. Серед перших спроб закласти політичну систему – ухвалення конституції 1819 р., яка на практиці так і не набула чинності. Закон передбачав посаду верховного керівника, якому, фактично, надали повноваження, традиційно притаманні посаді президента, а також право призначати губернаторів провінцій. Цю конституцію нази-вають унітаристською, адже її мета – організувати Аргентину як єдину цілісну і неподільну державу, що не подобалося багатьом керівникам провінцій та прихиль-никам федералізму. Тому, попри ухвалення конституції, Аргентина й далі була федерацією.

© Юрдига Б., 2012

Ще одну спробу дати країні конституцію зробили 1826 р. Її автори, фактично, переробили закон 1819 р. Тоді вперше передбачили посаду президента Аргентини як глави держави. Повноваження новоствореної посади нічим не відрізнялися від прописаних 1819 р. для верховного керівника країни. Конституція була чинною лише рік і на її основі обрали тільки одного президента.

Упродовж майже тридцяти років, від 1827 до 1853 р., в Аргентині тривали постійні конфлікти між прихильниками унітарної та федеральної держави, і країна фактично не мала центральної влади. Тогочасна назва держави – Аргентинська Конфедерація. Єдина тодішня посада, яка наближалася до статусу центральної влади, – керівник зовнішніх відносин. Голову затверджували всі провінції, і традиційно посаду обіймав губернатор провінції Буенос-Айрес, з 1835 по 1852 р. – Х. де Росас, який своєю діяльністю всіляко перешкоджав формуванню унітарної держави. Наприкінці терміну його обрали верховним керівником Конфедерації, і він зосередив у своїх руках владу над усією країною. У 1852 р. після воєнних дій Х. де Росас зазнав поразки, і 1853 р. нарешті ухвалили єдину конституцію [4].

Конституція 1853 р., що брала за зразок конституцію США, визначала політичну систему Аргентини як президентську федеративну республіку. Виконавча влада належала президентові, якого офіційно іменували "Президентом Аргентинської Конфедерації". Обирали президента на непрямих виборах у сенаті за результатами голосування виборців від провінцій. Термін повноважень становив 6 років без права переобиратися повторно. До кандидата в президенти, окрім усталених вимог, висували й релігійну – бути католиком. Традиційно для президентських систем, упроваджували і посаду віце-президента, якого обирали разом із главою держави і який, у разі смерті чи відставки президента, заступав його [2].

Президента визнавали за найвищу владу в державі, згідно з конституцією, він не мав відповідати за свої дії перед жодною іншою гілкою влади, а також був керівником військових сил. Традиційно для президентських систем, главі держави надавали повноваження в законодавчій сфері, зокрема право вето, законодавчої ініціативи, видавати декрети (які, однак, відповідали б духові законів). Щодо інших повноважень, то президент мав право призначати міністрів (конституція передбачала п'ятьох членів кабінету), пропонував сенатові на затвердження кандидатури суддів федеральних судів, мав широкі повноваження у зовнішній політиці [2].

Отже, усередині XIX ст. в Аргентині сформувалася президентська політична система, яка відповідала традиційним ознакам політичних систем із президентською формою правління. Глава держави зосереджував у своїх руках усю виконавчу владу й мав чималі повноваження в законодавчій та судовій сферах. Специфіка виборів президента через непряме голосування, а також відсутність загального виборчого права, спричинила ситуацію, коли президент представляв меншість. У такому форматі, але з окремими конституційними поправками, політична система Аргентини існувала до 1930 р.

Назвемо основні нововведення в політичній системі цього періоду. 1860 р. змінили офіційну назву країни – з "Аргентинської Конфедерації" на "Аргентинську Республіку". У 1898 р. кількість міністерств і міністрів збільшили до восьми. 1912 р. ухвалили закон, який упроваджував загальне, вільне й таємне виборче право для чоловіків. Новий підхід до процесу виборів вагомо вплинув на політичну систему Аргентини цього періоду й суттєво перерозподілив сили в аргентинській політиці, розширив соціальну базу не тільки для партій, а й для парламенту [1].

Усередині 20-х рр. XX ст. Аргентина належала до найрозвинутіших держав того часу й перебувала на четвертому місці у світі за обсягом ВВП в розрахунку на одну особу. Проте 1929 р. настала криза, що увійшла в історію як "Велика депресія": вона торкнулася й Аргентини. Криза та її наслідки започаткували нову сторінку політичної історії держави. Далі впродовж 50 років у країні періодично відбувалися військові перевороти, зокрема від 1930 до 1983 р. – 5 таких переворотів, і як наслідок – встановлення різних військових диктатур. У деякі періоди владу в державі мали військові президенти, яким ця посада здебільшого належала de facto. 1930–1943 рр. в історії Аргентини назвали "безславним десятиліттям". За цей час у країні було 4 президенти: перший здобув цю посаду de facto, двох інших обирали як офіційних владних кандидатів із численними фальсифікаціями, ще один, обраний як віце-президент, вступив на посаду після смерті глави держави. У 1943–1946 рр. унаслідок чергового державного перевороту до влади знову прийшли військові. Країною за той період керували три президенти, а фактично – військові диктатори. У 1955–1958 рр., після Визвольної революції, владу вкотре здобули військові, і хоча 1958 р. обрали нового президента, через чотири роки його знову скинули, як і наступного. 1966–1973 рр. – черговий державний переворот, тепер під гучною назвою Аргентинська революція, і знову – правління військових. Держава, яка існувала тоді в Аргентині, на думку науковця Г. О'Доннела, була авторитарно-бюрократичною [5, с. 2]. 1976–1983 рр. – останній наразі в історії Аргентини військовий переворот, що призвів до встановлення військової диктатури, яка називала своє правління Процесом національної реорганізації. Від 1973 до 1981 р. президентом de facto був керівник перевороту Х. Відела [4].

Отже, з 53-х років цього періоду історії Аргентини впродовж 33-х років державою керували військові, які здобували владу внаслідок державних переворотів, або їхні ставленики. Відповідно, політичну систему того часу можна охарактеризувати як систему з військовою диктатурою, яка на різних етапах набувала різних форм. Політична система Аргентини в ті періоди, коли при владі перебували керівники, які прийшли до неї конституційно, має ознаки президентської. Але навіть тоді важливу роль у політиці держави відігравали військові, тому владу президента обмежували не тільки традиційні для президентських систем стримування та противаги, а й військові. Це, звісно, послаблювало роль президентів і зменшувало ймовірність реалізації необхідних реформ.

Попри постійні державні перевороти, у цей період запроваджено низку змін до законодавства і поправок до конституції, які суттєво вплинули на формування політичної системи Аргентини. Одне з найвагоміших нововведень – надання 1948 р. права голосу жінкам. Важливі поправки ухвалено під час президентства Х. Перона в 1949 р., насамперед щоб пристосувати конституцію 1853 р. до вимог часу і демократичних стандартів. Найактуальнішим було запровадження соціальних прав і захисту робітників, а також ухвалили поправки, які вплинули на політичну систему держави. Серед них – прямі президентські вибори та можливість повторно обирати президента. Щодо прямих президентських виборів, то перемогу здобував кандидат, який отримував відносну більшість голосів. Однак поправки 1949 р. скасували відразу після ще одного перевороту – 1955 р., й Аргентина повернулася до непрямих президентських виборів. У 1972 р. чергова хунта знову внесла зміни – про заборону переобирати президента на другий термін, зменшення терміну повноважень глави держави до 4 років і запровадження прямих президентських виборів (якщо в першому турі ніхто не отримав понад 50 відсотків, відбувається другий тур, у якому перемагає той, у кого відносна більшість голосів) [1].

30 жовтня 1983 року відбулися перші за десять років президентські вибори, що ознаменувало повернення Аргентини до демократії. Саме 1983 рік – рік завершення правління в країні останньої на сьогодні військової хунти. Наступні 14 років – перехідні для Аргентини, адже основним завданням було відновлення демократичних процедур та стабільності в усіх суспільних сферах. Тому 1983 р. держава повернулася до конституції 1853 р., і президента обирала колегія виборців на 6 років без права переобрання. У цей період фактично відновилася політична система, яка існувала в країні до 30-х р. XX ст.

У 1994 р. здійснили реформи, покликані модернізувати політичну систему Аргентини з огляду на нові вимоги й розвиток демократії. Нарешті запровадили прямі вибори президента. У конституції передбачено, що в першому турі президентом обирають кандидата, який здобув підтримку більшості виборців і набрав понад 45% голосів, або набрав 40% голосів, але має перевагу над другим місцем на 10% і більше. Також урешті зменшили термін повноважень президента від 6 до 4 років і надали право на одне повторне переобрання. Ухвалили поправки щодо інших питань, аби пом'якшити президентську систему та узгодити політичну систему Аргентини із сучасними демократичними вимогами. Віце-президент одержав додаткову посаду президента сенату, а також функції головування в сенаті (право голосу він має тільки в тому разі, якщо голоси членів сенату розділилися порівну) [2].

Розглянувши історію становлення політичної системи Аргентини, виокремлюємо такі етапи формування сучасної політичної системи країни.

1. Період становлення політичної системи Аргентини. 1816–1852 рр.

Етап формування держави Аргентина, адже попри те, що незалежність від Іспанії проголосили ще 1816 р., до ухвалення у 1853 р. конституції країна реально не була єдиною державою, а радше конфедерацією. Усі спроби створити єдину державу зазнавали невдачі через постійні конфлікти між провінціями, а також суперечки прихильників унітарного та федеративного устроїв. Саме тому до 1853 р. в країні фактично не функціонувала центральна влада і посада керівника зовнішніх відносин була формальною. Висновок: на той час в Аргентині не існувало єдиної політичної системи.

2. Період президентської республіки. 1853–1930 рр.

У 1853 р. ухвалено першу конституцію країни, яка набула чинності і, яка з поправками, фактично діє донині. Ухвалення конституції започаткувало новий етап у політичній історії Аргентини, етап, на якому вона остаточно сформувалася як неза-лежна і єдина держава. Унаслідок прийняття конституції в країні постала класична політична система з президентською формою правління, яка брала початок від кон-ституції США. У такому форматі Аргентина проіснувала до 1930 р., тоді ж держава розвивалася стабільно в усіх суспільних сферах. Ухвалили закон, який надав право голосу всім повнолітнім чоловікам, що суттєво розширило соціальну базу аргентин-ської політики, попри те, що президента й далі обирали на непрямих виборах.

3. Період державних переворотів і військових диктатур. 1930–1983 рр.

У 1930 р. відбувся перший в історії Аргентини військовий переворот, який започаткував 50-річний етап, коли військові чини були однією з вирішальних сил у політичній системі країни. Військові взяли за правило втручатися в політичну сферу й підпорядковувати її своїй логіці. Як наслідок, 5 державних переворотів, а впродовж 33-х років існували авторитарні режими й, фактично, військова диктатура. Водночас ухвалено низку рішень, які згодом вагомо вплинули на політичну систему: загальне виборче право, соціальний захист на рівні конституції, прямі президентські вибори.

4. Період відновлення демократії і становлення сучасної політичної системи Аргентини. 1983–1994 рр.

1983 р. військову хунту усунули від влади, і в історії Аргентини почався новий етап. Відновили редакцію конституції 1853 р., утвердилася класична політична система з президентською формою правління. Нова влада вважала першочерговим завданням стабілізацію економіки та відновлення основних прав, тому процес модернізації й демократизації політичної системи завершився 1994 р., після низки змін і поправок до конституції.

5. Сучасна президентська республіка.

У 1994 р. ухвалили поправки до конституції Аргентини, що ознаменувало завершення формування сучасної політичної системи держави. Нині в країні діє політична система з президентською формою правління, за якої президент і парламент мають традиційні для цієї форми правління повноваження.

Проаналізувавши основні етапи розвитку політичної системи в Аргентині, доходимо таких висновків.

1. Після здобуття незалежності Аргентина пройшла важливий етап, під час якого, унаслідок різноманітних протистоянь прихильників унітарного та федеративного устроїв і протистоянь між провінціями, особливо Буенос-Айресом та рештою частин країни, закладено основні принципи політичної системи держави.
2. У 1853 р. ухвалили першу чинну конституцію Аргентини, яка, з деякими поправками, діє донині. Її джерело – основний закон США. Отже, усередині XIX ст. в Аргентині сформувалася політична система з президентською формою правління.
3. У 30-х рр. XX ст., у відповідь на економічну кризу, військові здійснили перший державний переворот. За 53 роки в Аргентині відбулося 5 державних перево-ротів, і впродовж 33-х років у тій чи іншій формі існували військові режими. Арген-тинський політолог Г. О'Доннел визначив політичну систему, яка постала внаслідок двох останніх переворотів в Аргентині, як авторитарно-бюрократичну державу. У ці періоди демократичні процедури та загальнолюдські цінності неодноразово зазнавали утисків. Тож, процес демократизації країни, розпочатий у 80-х рр. XX ст., спрямували на створення захищеної демократії та її поєднання з ефективною виконавчою владою, а це безпосередньо вплинуло на особливості президентської системи в Аргентині.
4. Унаслідок політичного розвитку наприкінці XX – початку XXI ст. в країні сформувалася досить стабільна система організації влади, яка відповідає демокра-тичним тенденціям світового політичного процесу. Політичній системі Аргентини притаманні традиційні ознаки політичних систем із президентською формою правління, і після панування військових режимів є тенденція до встановлення чітких рамок повноважень президента та створення гнучкої системи стримувань і противаг між різними владними інститутами та гілками влади. Такі процеси є результатом пройдених етапів розвитку політичної системи, і їхня мета – подолати традиційні недоліки президентської форми правління та актуалізувати її переваги.

Список використаної літератури

1. Artículos. Reformas de Constitución de la nación Argentina de 1860, 1866, 1898, 1949, 1957 y 1972 // <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12948322049039384109435/p0000001.htm#I_0_>.
2. Constitución de la Nación Argentina (1853) // < http://es.wikisource.org/wiki/Constituci%C3%B3n_de_la_Naci%C3%B3n_Argentina_%281853%29>.
3. Constitución de la nación Argentina // <http://www1.hcdn.gov.ar/dependencias/dip/congreso/Constitucion%20sola.pdf>.
4. History of Argentina // <http://www.historyworld.net/wrldhis/PlainTextHistories.asp?groupid=2333&HistoryID=ac09&gtrack=pthc>.
5. *O'Donnell G*. Bureaucratic Authoritarianism. Los Angeles: University of California Press, 1988.

Стаття надійшла до редколегії 7.06.2012
Прийнята до друку 26.06.2012

PECULIARITIES OF THE DEVELOPMENT OF POLITICAL SYSTEM OF ARGENTINA

Bohdan Yurdyha

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: k_polit@franko.lviv.ua

The history of development of political systems of Argentina is scrutinized and analyzed in the article. Stages of development of political system of Argentina based on analyzed material are marked out. Time periods of stages are determined and influence of each stage on development of political system of country in general is scrutinized. Features and peculiarities of political system on each of the stages are explored. Reasons of development of the presidential system in Argentina are analyzed.

Key words: political system, presidential system, political system of Argentina, stages of development of political system of Argentina.

ОСОБЕННОСТИ ЭВОЛЮЦИИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ В АРГЕНТИНЕ

Богдан Юрдыга

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: k_polit@franko.lviv.ua

Проанализировано историю становления политической системы Аргентины. Выделено этапы развития политической системы Аргентины. Установлено временные рамки этапов и рассмотрено влияние каждого из них на становление и развитие политической системы Аргентины. Исследованы признаки и особенности политической системы страны на каждом из выделенных этапов. Проанализировано причины становления в Аргентине политической системы с президентской формой правления.

Ключевые слова: политическая система, президентская форма правления, политическая система Аргентины, этапы становления политической системы Аргентины.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 303– 309
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 303–309

П С И Х О Л О Г І Я

УДК 615.851

РОЗРОБКА МЕТОДИКИ ДОСЛІДЖЕННЯ МЕТАТЕОРЕТИЧНОГО РІВНЯ ЗНАНЬ ПСИХОТЕРАПЕВТА

Людмила Щербина

Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
проспект акад. Глушкова, 2, м. Київ, 03187, Україна,
e-mail: psy-univ@ukr.net

Запропоновано модель метатеоретичного мислення психотерапевта. Розкрито основні компоненти моделі: епістемологічний стиль, картину світу та концепти здорового глузду. Метатеоретичний рівень знань представлено як систему координат, у якій розгортається мислення психотерапевта. Зроблено висновок про те, що результатом метатеоретичного мислення психотерапевта є передумови мислення, реалізовані в аксіомах, нормативах та принципах теоретичного мислення, а механізмами – рефлексія, інтелектуальна інтуїція та здоровий глузд. Запропоновано комплекс методів дослідження поданої моделі, зокрема авторські тести "Картина світу", "Епістемологічні стилі", "100 прислів'їв" та "Опори мислення". Описано основні методи вивчення метатеоретичного рівня знань психотерапевта.

Ключові слова: метатеоретичне мислення психотерапевта, епістемологічні стилі, картина світу, здоровий глузд, принципи мислення.

1. ВСТУП

Які відправні точки в мисленні психотерапевта? На що він спирається насамперед, коли ухвалює рішення про стратегію і тактику психотерапевтичної допомоги клієнту? Про психотерапію часто говорять як про справу, яка поєднує науку та мистецтво. Самої науки замало – необхідне ще й мистецтво налагодження та підтримання контакту, організації роботи з пошуку виходу із тупикової ситуації тощо. Однак тільки мистецтва теж недостатньо, бо в такому разі психотерапія перетвориться на справу, орієнтовану на випадковий успіх. Тому відповідь на сформульовані запитання має і наукову, і практичну значущість.

Донині не запропоновано задовільних психологічних методів, які давали б змогу виявити засадничі орієнтири в тієї чи іншої категорії осіб.

Витоки для виявлення та опису метатеоретичних орієнтирів і відповідного рівня мислення психотерапевта є у філософських дослідженнях метатеоретичного рівня знань [4] та психологічних працях з аналізу специфіки й ефективності професійної діяльності психотерапевта [1, 2].

Мета статті – представити модель метатеоретичного мислення психотерапевта та відповідні їй методи дослідження зазначеного феномену.

© Щербина Л., 2012

2. МОДЕЛЬ МЕТАТЕОРЕТИЧНОГО МИСЛЕННЯ ПСИХОТЕРАПЕВТА

Формат статті дає змогу зосередитися лише на обмеженій кількості питань. Тому не висвітлюватимемо шляхів створення моделі (про це йшлося в попередніх публікаціях [7]), натомість коротко розглянемо саму модель і докладніше – методику дослідження метатеоретичного мислення психотерапевта.

Отже, модель метатеоретичного рівня знань психотерапевта базується на уявленні про взаємодію трьох найважливіших компонентів: картини світу, епістемологічного стилю та концептів здорового глузду.

Метатеоретичний рівень знань творить відповідну систему координат, у якій і розгортається мислення фахівця. Між складовими цього рівня існують взаємозв'язки. Епістемологічний (пізнавальний) стиль формується на основі гносеологічних, логіко-методологічних та аксіологічних принципів, якими керується психотерапевт. Це стійка система загальновизнаних методологічних нормативів та узагальнених принципів, на які спирається фахівець. Система тісно пов'язана з його картиною світу. Загалом між картиною світу та стилем мислення психотерапевта – діалектичні відношення: з одного боку, наявна картина світу впливає на формування стилю мислення, з іншого – стиль мислення, властивий фахівцю, специфікує його картину світу.

З епістемологічним стилем і з картиною світу пов'язані концепти здорового глузду. Епістемологічний стиль психотерапевта коригує та значною мірою зумовлює концепти здорового глузду й наявну картину світу. Водночас концепти здорового глузду й картина світу – порівняно стійкі метатеоретичні утворення, у контексті яких відбувається становлення властивого людині епістемологічного стилю.

Емпіричне мислення використовує ситуативно визначувані поняття, теоретичне мислення спирається на точно визначені, уніфіковані за змістом поняття. Емпіричне поняття формується на основі безпосередньо, "ситуативно" спостережуваних зв'язків між предметами та явищами, теоретичне поняття – на основі істотних зв'язків. На що ж спирається метатеоретичне мислення?

З аналізу моделей метатеоретичного рівня знань випливає, що такими "опорами" метатеоретичного мислення є аксіоми, методологічні нормативи та принципи. Отже, результат емпіричного мислення – емпіричне узагальнення (емпіричне поняття); результат теоретичного мислення – теоретичне узагальнення (теоретичне поняття); результат метатеоретичного мислення – передумови мислення, реалізовані в аксіомах, нормативах, принципах теоретичного мислення.

Узагальнювальне поняття для названих передумов, на кшталт "емпіричних понять" та "теоретичних понять", – "установки свідомості", які в кінцевому підсумку втілюються у відповідних аксіомах, нормативах та принципах. Метатеоретичне мислення реалізується за допомогою рефлексії, інтелектуальної інтуїції та здорового глузду.

Аналізуючи метатеоретичне мислення, необхідно врахувати його змістовий та динамічний аспекти, традиційні у вивченні мислення. У дослідженні змістового аспекту метатеоретичного мислення розглянуто "матеріал", з якого "будується" мисленнєвий процес, і результати цього процесу, тобто характер установок свідомості; в аспекті динаміки перебігу – насамперед механізми, що запускають мислення на метатеоретичному рівні, тобто рефлексію, інтелектуальну інтуїцію та здоровий глузд.

Нижче подано опис методичного інструментарію, який входить до загальної методики дослідження.

3. ОПИС МЕТОДИКИ ДОСЛІДЖЕННЯ МЕТАТЕОРЕТИЧНОГО РІВНЯ ЗНАНЬ ПСИХОТЕРАПЕВТА

Тести **"*Картина світу*"** та **"*Епістемологічні стилі*"** автор розробив відповідно до концепції дослідження. В обраному підході використано класифікацію О. Лосєва типів мислення, які існували в історії розвитку людської думки [3]. Усі ці типи, або ж стилі мислення відомі донині і, представлені у свідомості мислячої людини в різних комбінаціях та пропорціях, творять індивідуальний епістемологічний профіль. Тест "Епістемологічні стилі" створено так. Узято 20 варіантів комбінацій із п'яти слів, кожне з яких відповідає одному з п'яти стилів мислення, що їх вивів О. Лосєв. Кожна п'ятірка слів формує систему, всередині якої є "представник" кожного стилю, і таким "представником" слово є лише всередині цієї системи, окремо воно не обов'язково пов'язано з якимсь стилем. Досліджуваному пропонують обрати з кожної п'ятірки по два слова, які характеризують його найбільше. Принцип розробки тесту подібний до використаного у створенні програми "Тест на стиль мислення" [5].

Кількість слів, обраних із кожної категорії, дає уявлення про епістемологічний профіль досліджуваного.

Для перевірки надійності та валідності тесту застосовано метод експертних оцінок і порівняння результатів тесту із самооцінкою епістемологічних стилів. В експерименті брали участь студенти 4 та 5 курсів психологічних факультетів Київського національного університету імені Тараса Шевченка та Університету сучасних знань (загальна кількість досліджуваних – 224 особи). Експертами були студенти тієї самої навчальної групи, до якої належали досліджувані. Їм запропонували обрати слова для характеристики себе і шістьох одногрупників, з якими вони найкраще знайомі. Самооцінка та оцінка епістемологічних стилів збіглися у 79% учасників експерименту, значною мірою збіглися – у 12%, не збіглися – у 9%. Самооцінку епістемологічних стилів за результатами тесту порівнювали з самооцінкою за описом епістемологічних стилів (опис надавали до оголошення результатів тестування). 96% досліджуваних погодилися з результатами тесту. Нижче подано опис виявлюваних епістемологічних стилів.

1. Наївно-реалістичний стиль (розсудливість). Цей стиль мислення первинний щодо решти. Спирається на логіку очевидності: "це так, тому що це так: це очевидно". Людина з таким стилем мислення радше розсудлива, ніж логічно мисляча. У багатьох ситуаціях розсудливість не менш важлива, ніж доказовість: коли є суперечливі висновки, базовані на логіці доказовості, рятує розсудливість. Домінування наївно-реалістичного стилю в епістемологічному профілі мислення свідчить про здатність особи бути вільною від "засилля евристик" й утримувати в полі уваги основоположні ідеї, які були, є і будуть, а не які з'явилися внаслідок дослідження, аналізу, інтуїтивного осягнення чи діалектичного виведення. Мислення, яке не визначає, не вивчає, не виводить, а спирається на вивірені істини. Це непередумовне мислення.

2. Феноменологічний (описовий) стиль. На відміну від попереднього стилю мислення, феноменологічний стиль відображає передумовне мислення. Висновок у ньому залежить від посилки. Це мислення описове, визначене, доказове, дискретне, наукове. Людина, що во-

лодіє цим епістемологічним стилем, не обмежується логікою здорового глузду, очевидності, а любить доказовість і визначеність. Вона так і каже: "Будемо визначатися" або "Визначмо поняття". На відміну від стилю розсудливості, у феноменологічному стилі є чіткі принципи побудови думки – формально-логічні схеми мислення. У промові особа з виразним феноменологічним стилем вживає зв'язки: "якщо, то", "або, або" тощо. Це мислення знаходить межі понять, предметів і явищ, описує, визначає пізнаваний світ.

"Слабкі місця" стилю: сприятливий для маніпуляцій. Ним легко керувати, керуючи посилками. Створюючи ілюзію достовірності посилки, маніпулятор отримує очікуваний висновок.

3. Континуальний стиль (становлення). Це містичне, трансцендентальне, алогічне мислення. Люди з таким стилем бачать світ під кутом зору його мінливості, розвитку, перетворення. Континуальному мисленню не притаманне звичне для доказового мислення спирання на причинно-наслідкові зв'язки. Такий стиль об'єднує чуттєву інтуїцію і логіку, творячи щось третє – інтелектуальну інтуїцію. Континуальне мислення спроможне побачити результат того, що відбувається, зміни, що відбудуться за кілька кроків, не чинячи самих логічних кроків, а зробивши своєрідний стрибок, переліт через невідомі ланки логічного ланцюга.

Людину з цим стилем мислення захоплює все, що виходить за власні межі, усе мінливе, що розвивається, як в ефектах анімації, трансформуючись у щось інше. Її вабить таїнство перетворення, становлення, містика. Серед слабких аспектів стилю – замало уваги до "статичного світу", до фактів і реалій, брак реалістичності, схильність жити у "сфері чистого сенсу".

4. Діалектичний (прагматичний) стиль. Діалектичне мислення – мислення, яке організує, погоджує, зв'язує. Для цього стилю важливе розуміння того, що ціле більше від суми його частин, властивостей, ознак.

Діалектик бачить предмет думки одночасно в безперервному становленні і в організації. А організація передбачає "примирення" наявних протиріч між частинами в цілому. Щоб ціле залишалося цілим, а не розпалося на безліч його складових, потрібно примирити, узгодити суперечливі тенденції, що розривають ціле на частини. У будь-якому оформленому, фактичному, втіленому є організація, у якій примирено протиріччя. Тому діалектичне мислення з великою повагою ставиться до фактичного, втіленого, того, що відбулося, організованого.

Людина з діалектичним стилем мислення не поспішає надавати перевагу одному з полюсних поглядів, а шукає спосіб організувати обидві позиції в щось більше, що їх об'єднує. Пошук третього, яке синтезує суперечливі тенденції, знаходження серединного шляху – шляху між двома альтернативами – головна стратегічна установка діалектичного стилю мислення. Це пошук кращого втілення, кращої організації частин у цілому, незалежно від того, про яке ціле йдеться, – особисте життя, життя організації, колективу, продукт творчості тощо.

Домінування діалектичного епістемологічного стилю характеризує особу, яка нечасто підпадає під маніпуляції, зомбування і т.п. Це пов'язано з наявністю міцного розумового каркасу в психіці. Здатність змінювати кут зору на предмет думки, поєднувати різні погляди дає повноту, цілісність бачення.

Недоліки діалектичного стилю мислення – брак стійкості та чіткості, надто висока критичність. Діалектикові іноді важко зробити вибір між альтернативами, оскільки обидві

видаються однаково привабливими. Критичність до будь-якого вибору може сприяти радше руйнівним процесам, аніж процесам творення.

5. Міфологічний (аритмологічний) стиль. Цей стиль мислення ще можна назвати художнім. Головна його особливість – вихід за рамки зрозумілого, незаперечного, усталеного. У цьому аспекті він протилежний до діалектичного стилю мислення, орієнтованого на розуміння організації знайомих, сформованих елементів у єдине ціле. Міфологічний стиль передбачає відкриття організаційного, смислоорганізаційного принципу і пов'язує воєдино незрозумілі аспекти.

Людина з міфологічним стилем мислення насамперед знаходить ідею – принцип осмислення складного феномена. Цей епістемологічний стиль осягає дійсність художніми засобами. Герой твору, як і герой міфу чи казки, є символом якогось принципу, наприклад, уособлює абсолютну свободу, безмежну силу і т. д. Цілісний сюжет для цього стилю важливіший, ніж окремі деталі; ідея, сенс, принцип важливіші за реалістичність сюжету. Міфологічний стиль мислення пов'язаний із смисловим багатством, живить, наповнює смислами реальність, яка "оживає" і змінюється в міфологічному, художньому просторі. Людина з цим епістемологічним стилем бачить реальність повніше, нестандартніше, іменує її незвично для більшості, але йдеться саме про реальність. У багатьох представників професії психотерапевта виразним є цей стиль.

Кожний стиль мислення діалектично пов'язаний із відповідною картиною світу, яка є фактичним виявом стилю. Наївно-реалістичний стиль мислення пов'язаний із наївно-реалістичною картиною світу; феноменологічний стиль – з причинно-наслідковою картиною світу; континуальний стиль – з містичною картиною світу; діалектичний стиль – із діалектико-алгоритмічною картиною світу, міфологічний стиль – із міфологічною картиною світу.

Тест **"*Картина світу*",** відповідно, виявляє тип сформованої в досліджуваного картини світу. Учасникові експерименту пропонують для ранжування 25 визначень світу – по 5 визначень із кожної картини світу. Визначення розміщено за принципом випадкової організації. 1-й ранг надають найвдалішому, на думку досліджуваного, визначенню, 25-й – найменш вдалому. Під час опрацювання результатів перший ранг одержує 25 балів, останній – 1. Підрахунок балів за кожною із п'яти шкал дає змогу оцінити представленість характеристик тієї чи іншої картини світу в кожного учасника експерименту.

Щоб докладніше проаналізувати епістемологічний стиль та картину світу психотерапевта, використано й інші методи. У вивченні картини світу застосовано також ***графічний варіант семантичного диференціалу*** (30 пар графічних об'єктів, які мають вербальні еквіваленти), що його запропонував В. Петренко [6, с. 107–113]. Учасники експерименту мають обрати по одному графічному об'єкту з кожної пари, який більше відповідає їхнім власним уявленням про світ. Вибір методу зумовлений можливістю одержати відомості про доконцептуальний рівень картини світу, оскільки досліджуваним не дають варіантів концептуалізації і не формулюють вимогу реалізувати концептуалізацію самостійно.

Результати методу порівнюють і вивчають разом із результатами описаного вище методу вивчення картини світу.

У дослідженні стилю мислення застосовано також тест К. Альбрехта **"*Thinking styles*"** [8]. Він спрямований на виявлення двох способів мислення залежно від анатомічної організації мозку: лівопівкульне "холодне", аналітичне мислення – BLUE та правопівкульне "гаряче", емоційне, чуттєве – RED. Крім того, розрізняють два напрями мислення: від за-

гального до конкретного – SKY та від конкретного до загального – EARTH. Отже, ідеться про чотири стилі мислення: RE; BE; RS; BS.

Щоб виявити концепти здорового глузду, використано ще один тест – **"*100 прислів'їв*"**, який автор розробив на основі методу семантичного диференціалу. Досліджуваному пропонують оцінити ступінь своєї згоди із 100 прислів'ями за шкалою від -3 до +3. У створенні тесту взято до уваги, що прислів'я – це зосередженість концептів здорового глузду, які формувалися, "відшліфовувалися" впродовж тривалого часу. Якщо учасник експерименту погоджується з ними, то, очевидно, вони близькі до його власних концептів здорового глузду. Згодом, у разі достатньої кількості обстежень, виокремлюють чинники, на основі яких формують відповідні шкали.

Ще один метод у дослідженні – тест **"*Опори мислення*".** Учасникові експерименту дають для ознайомлення опис клієнтської ситуації. Тоді просять уявити, що йому необхідно зробити первинний аналіз цієї ситуації до зустрічі з клієнтом і відповісти на такі запитання: "1. Що Ви думаєте про сутність психологічної проблеми клієнта та стратегії її розв'язання, якій треба надати перевагу? 2. Як Ви дійшли такого висновку? 3. Які опори (принципи, теорії, здоровий глузд тощо) Ви використали, щоб сформулювати думку про сутність проблеми клієнта?" Мета застосування цього методу – дізнатися результати метатеоретичного мислення, на які спирається психотерапевт, та задіяні в цьому процесі механізми.

4. ВИСНОВКИ

Отже, для аналізу метатеоретичного мислення психотерапевта обрано комплекс психодіагностичних методів, які дають змогу вивчити змістові та динамічні аспекти досліджуваного феномену.

Наступний етап роботи, результати якого буде відображено в наступних публікаціях, – емпіричний аналіз метатеоретичного мислення психотерапевта.

Список використаної літератури

1. *Бондаренко А.* Психологическая помощь: теория и практика. К.: Освіта України, 2007.
2. *Завьялов В.* Смысл нерукотворный: Методология дианалитической терапии и консульт ирования. Новосибирск: Издательский дом "Манускрипт", 2007.
3. *Лосев А.* Типы античного мышления // Античность как тип культуры. М.: Наука, 1988. С. 78–105.
4. *Микешина Л.* Философия науки: Современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования: учеб. пособие. М.: Прогресс-Традиция: МПСИ: Флинта. 2005.
5. Тест на стиль мышления // <http://fsweb.info/tests/mymentalstructure.html>.
6. *Петренко В.* Основы психосемантики. СПб: Питер, 2005.
7. *Щербина Л.* Гносеологічний аспект професійної діяльності психотерапевта // Наукові записки Інституту психології ім. Г. С. Костюка АПН України. К.: Ніка-Центр, 2010. Вип. 38. С. 369–377.
8. *Albrecht K.* Brain Building: Easy Games to Develop Your Problem Solving Skills. Prentice Hall. 1984.

Стаття надійшла до редколегії: 21.11.2011
Прийнята до друку 20.02.2012

DEVELOPMENT OF RESEARCH METODS FOR STUDY OF PSYCHOTHERAPIST META-THEORETICAL KNOWLEDGE

Lyudmyla Shcherbyna

Taras Shevchenko National University of Kiev,
prospect acad. Glushkov, 2, Kyiv, 03187, Ukraine,
e-mail: psy-univ@ukr.net

In the article briefly presented a model of meta-theoretical thinking of the therapist. The main components of this model such as epistemological style, picture of the world and concepts of common sense are revealed. Meta-theoretical knowledge is represented as a coordinate system in which therapist thinking is unfolds. It is concluded that the result meta-theoretical thinking of therapist is thinking preconditions realized in the axioms, norms and principles of theoretical thinking, and mechanisms are reflection, intellectual intuition and common sense. Proposals set of methods research in accordance with the presented model: author's tests "World picture", "Epistemological Styles", "100 proverbs", "Supports of thinking". The description of the main methods of research of meta-theoretical level of knowledge of the therapist is provides.

Key words: meta-theoretical thinking of the therapist, epistemological styles, picture of the world, common sense, principles of thinking.

РАЗРАБОТКА МЕТОДИКИ ИССЛЕДОВАНИЯ МЕТАТЕОРЕТИЧЕСКОГО УРОВНЯ ЗНАНИЙ ПСИХОТЕРАПЕВТА

Людмила Щербина

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко,
проспект акад. Глушкова, 2, г. Киев, 03187,
e-mail: psy-univ@ukr.net

Предложена модель метатеоретического мышления психотерапевта. Раскрыты главные компоненты этой модели: эпистемологический стиль, картина мира и концепты здравого смысла. Метатеоретический уровень знаний представлен как система координат, в которой разворачивается мышление психотерапевта. Сделан вывод о том, что результатом метатеоретического мышления психотерапевта являются предпосылки мышления, реализованные в аксиомах, нормативах и принципах теоретического мышления, а механизмами – рефлексия, интеллектуальная интуиция и здравый смысл. Предложен комплекс методов исследования в соответствии с представленной моделью, в том числе – авторские тесты "Картина мира", "Эпистемологические стили", "100 пословиц" и "Опоры мышления". Представлено описание основных методов исследования метатеоретического уровня знаний психотерапевта.

Ключевые слова: метатеоретическое мышление психотерапевта, эпистемологические стили, картина мира, здравый смысл, принципы мышления.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 310–317
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 310–317

УДК 159.923.2.072

ОСОБЛИВОСТІ ПСИХОЛОГІЧНОЇ РЕСУРСНОСТІ ОСІБ ЗРІЛОГО ВІКУ

Олена Штепа

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Дорошенка, 41, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail:helenwillow3@gmail.com

Проаналізовано особливості психологічної ресурсності осіб зрілого віку. Теоретично доведено, що формування психологічної ресурсності пов'язано з конгруентністю Я-концепції особистості. Висвітлено проблему дефініції понять "психологічні ресурси" та "психологічна ресурсність" особистості. Наведено результати емпіричного дослідження компонент психо-логічного ресурсу осіб зрілого 20–79 років. З'ясовано компоненти психологічного ресурсу осіб ранньої, середньої та пізньої дорослості. Виявлено, що у період зрілості психологічна ресурсність людини трансформується від значущості самореалізування у професії до цінності віри у добро.

Ключові слова: дорослість, Я-концепція, психологічна ресурсність, психологічні ресурси, зрілий вік

1. ВСТУП

Психологічні особливості осіб дорослого віку дослідники аналізують, як правило, за напрямами особливості Я-концепції та конструктивність проживання нормативної кризи. Так, у період ранньої дорослості – 20–40 років (вікова періодизація за А. Реан [6, с. 44–45]), що згідно з Е. Еріксоном супроводжується конфліктом "чуття інтимності–ізольованість" [цит. за 3, с. 375–376], в особистості формується константне ядро Я-концепції, яке містить відкритість для досвіду, раціональність, персональну відповідальність, чуття власної гідності [6, с. 95]. У цей віковій період формується тип життєвої спрямованості особистості, а саме: гедоністичний та егоїстичний, що характеризують особистість незрілу, або духовно-моральний, що свідчить про гармонійність особи [4, с. 381–385]. На думку Б. Лівехуд [13, с. 99], саме у 20–40 років людина отримує доступ до власних духовних сил, тобто може саморозвиватися.

У віці середньої дорослості (40–60 років) нормативна криза полягає у розв'язанні конфлікту "продуктивність–стагнація", за Е. Еріксоном [див.: 3, с. 376–377]). У цей віковий період Я-концепція особистості характеризується формуванням концептуального ядра особистості, що відображає здатність особистості до особистісного самопророкування щодо цілей та сенсу життя, позитивної або негативної самооцінки [6, с. 186].

К. Юнґ [3, с. 429] пов'язував переоцінку людиною у зрілому віці ставлення до себе та до власного життя з поняттям психологічної трансформації. На думку засновника аналітичної психології, особистість розвивається по-різному впродовж першої і другої половини

© Штепа О., 2012

життєвого циклу. Перша половина життя, приблизно до 35 або 40 років, є часом зовнішньої експансії, коли для людини важливо самоствердитись та завоювати високий соціальний статус та престиж в очах навколишніх. Після 40 років людина починає відчувати, що цілі і прагнення, які колись здавалися важливими, раптом втратили своє значення. Людина відчуває необхідність у роздумах про сенс власного життя та у самоаналізуванні. Особистість, яка прожила психологічну трансформацію, К. Юнґ характеризує як таку, що продемонструвала найбільш повний потенціал та цілісність особистості, яка є мудрою, далекоглядною, більш інтровертованою, та духовною [10, с. 99].

На погляд А. Реана криза середини життя найчастіше загрожує тим, хто схильний уникати самоаналізу та намагається не зауважувати перемін, які відбуваються у його житті [5, с. 152].

Сучасний юнґіанський психоаналітик Холіс Д. [13, с. 62–83] вважає, що людина, яка проходить так званий "перевал у середині шляху", відчуває страх перед психологічними змінами, які з нею відбуваються, і на які вона не може впливати. Цей страх особа відчуває як неможливість повернути відчуття свого знайомого та прий-нятного Я. Внаслідок переживання втрати ілюзій та хибних сподівань особистість відчуває безсенсовність власного життя. Дослідник переконаний, що повернути чуття сенсу особа може лише за допомогою саморозкриття у значущих взаєминах.

Після прожитої кризи середини життя, екзистенційної кризи для особистості важливо знайти нові шляхи та засоби самоактуалізування, щоб самостійно та відповідально розв'язувати духовні завдання, які пов'язані з професійним самореалізування та чуттям власної необхідності іншим [10, с. 403].

У віці пізньої дорослості (60 років і далі) за конструктивного розв'язання конфлікту "цілісність его – відчай", за Е. Еріксоном [див.: 3, с. 377–378]), Я-концепції особистості характеризується конгруентністю [6, с. 260]. У цьому віковому періоді життя людина може стати мудрою та цілісною, вона розуміє відносність цінностей та життєвих шляхів, є важливим збереження власного чуття гідності [10, с. 412], уміє поважати себе та інших, тому характеризується духовною зрілістю [13, с. 141].

2. ХАРАКТЕРИСТИКА РЕСУРСІВ ОСОБИСТОСТІ

У період дорослості в Я-концепції людини формується певна духовна константа, концепт, що зумовлює цілісність та просоціальність особистості навіть після екзистенційної кризи. Ми припустили, що таким концептом є психологічна ресурсність особистості.

Ініціативність, відповідальність, прагнення до сенсу – внутрішні сили, які необхідні для конструктивного долання кризи життя – В. Розенберг [7] називає ресурсами. У концепції "консервування" ресурсів (COR-теорія) С. Хобфола особливу увагу акцентовано на двох принципах: 1) люди прагнуть отримати, зберегти та використати свої психологічні ресурси якнайкраще; 2) люди прагнуть інвестувати свої зусилля у накопичення власних ресурсів: захистити від втрачання, або відновити ресурси, а також набути нові ресурси для підвищення впевненості у майбутньому (екзистенційної надійності). Втім, С. Хобфол називає ресурсами те, що є цінним для людини та допомагає їй адаптуватися до стресових ситуацій. Він поділяє їх на зовнішні – соціальні та внутрішні – "душевні" (психологічні). Втрата зовнішніх та/або внутрішніх ресурсів переживається людиною як суб'єктивне неблагополуччя і стан психологічного стресу, вважає К. Макпаден [16]. Є. Рязанцева доводить, що внутрішнім

екзистенційним ресурсом, який допомагає людині некризово долати складні життєві ситуації, є віра [9, с. 223–224]. І. Рибкін виокремив рівні психологічних ресурсів особистості: вищий рівень, який характеризують самооцінка, самоактуалізація, ідентичність життєвий сенс, та базовий рівень – емоційна врівноваженість, впевненість та лідерство, автономність, відповідальність, цілеспря-мованість, адаптивність та психологічна гнучкість [8, с. 55–60]. На погляд Л. Завалкевич, ресурсність є показником мотивації "можливостей" [2, с. 24].

У моделі SKORE (Symptoms, Causes, Outcomes, Resources, Effects) (відповідно: симптоми, причини, результати, ресурси, ефекти) – структурній моделі психоло-гічного аналізу проблем, яку розробили Р. Ділтс та М. Епштейн, компонента ресурсів є чи не найважливішою. Автори переконані, що ресурсом є все, що може призвести до відчуття людиною щастя, сили, впевненості, необхідних для розв'язання проблем [див.: 5, с. 13–16]. Водночас, вважаємо, що для ефективної консультативної роботи, психологічного забезпечення та супроводу особистості необхідно з'ясувати вікові особливості психологічних ресурсів.

За результатами проведеного нами дослідження [14] з'ясовано, що самороз-виток, особистісний потенціал та компетентність є складовими психологічного ресурсу особистості. Саморозвиток ми визначили як прагнення людини сформувати у себе певні властивості, за наявності яких, на її думку, вона зможе більш повно розкрити свій потенціал. Особистісний потенціал, на наш погляд, – це неактуалізовані психологічні можливості людини, що за її самоактуалізування виявляються як зв'язок обов'язку, віри та сенсу. Психологічні можливості розкриваються у здатності людини мати або бути, а їхнє реалізування зумовлює автентичність буття особистості. Компетентність – це здатність особистості успішно розв'язувати проблемні ситуації, що зумовлене її здібностями, інтересом до діяльності та вмінням ефективно взаємодіяти з іншими [14].

Компонентами психологічного ресурсу особистості є такі [14]: впевненість у собі, доброта до людей, допомога іншим, успіх, любов, творчість, віра у добро, прагнення до мудрості, робота над собою, самореалізування у професії, відповідальність.

У структурі особистості головні компоненти психологічного ресурсу особистості утворюють "Я-екзистенційне" – конструкт, що відображає уявлення людини про себе, як про людину, яка прагне сенсу та здатна саморозвиватися [14].

Отримані дані дали змогу точніше та обгрунтованіше охарактеризувати поняття "психологічні ресурси" та "психологічна ресурсність" особистості. На наш погляд, психологічними ресурсами особистості є індивідуальні екзистенційні можливості людини, що виявляються у її прагненні до самовизначення.

Відповідно психологічна ресурсність особистості – це здатність людини актуалізувати власні психологічні ресурси з метою саморозвитку, саморозкриття у взаєминах та надання підтримки іншим. Саме у психологічній ресурсності розкривається автентичність особистості. Психологічна ресурсність особистості виявляється у її здатності саморозвиватися, умінні бути компетентною у життєвих та професійних питаннях, автономною у прийнятті рішень, самодостатності у доланні складних життєвих ситуацій, умінні підтримувати та надихати інших, умінні бути творчою та досягати успіху.

Характеристиками психологічної ресурсності, на наш погляд, є знання людиною власних психологічних ресурсів, уміння оновлювати та використовувати свої психологічні ресурси.

Нами було складено опитувальник психологічної ресурсності особистості (методика пройшла відповідну перевірку надійності, що дало змогу використовувати її як діагнос-

тичний інструментарій), за допомогою якого було виокремлено особли-вості психологічної ресурсності осіб віку ранньої, середньої та пізньої дорослості [15].

3. РЕЗУЛЬТАТИ ЕМПІРИЧНОГО ВИВЧЕННЯ ПСИХОЛОГІЧНИХ РЕСУРСІВ ОСІБ 20–79 РОКІВ

У дослідженні взяли участь 355 осіб віком 20–79 років (студенти, аспіранти, лікарі, волонтери, вчителі, викладачі, приватні підприємці, вихователі, домогосподарки, пенсіонери), 65% досліджуваних мали вищу освіту. Відповідно до мети дослідження, загальну групу досліджуваних було розділено за віковим критерієм, а саме: до першої групи зачислено осіб віку ранньої дорослості (20–40 років), до другої – осіб віку середньої дорослості (41–60 років), до третьої – осіб віку пізньої дорослості (від 61 року і старше).

Результати дослідження отримали обґрунтування за допомогою методів багатофакторного, регресійного та порівняльного аналізу, а також методу аналізу причин та ефектів.

За результатами багатофакторного аналізу з'ясовано, що у групі осіб 20–40 років психологічна ресурсність пояснюється шестифакторною моделлю. До першого фактора, який пояснює 35% дисперсії даних у групі, увійшли шкали власне ресурсності "знання власних психологічних ресурсів", "уміння оновлювати власні психологічні ресурси", "уміння використовувати власні психологічні ресурси". До другого фактора, який пояснює 14% дисперсії даних у групі, увійшли шкали психологічних ресурсів "творчість", "робота над собою", "самореалізування у професії". За даними регресійного аналізу встановлено почерговість компонентів психологічної ресурсності, яка є такою: 1) уміння використовувати власні психологічні ресурси, 2) самореалізування у професії, 3) доброта до людей, 4) впевненість у собі, 5) робота над собою, 6) допомога іншим, 7) любов, 8) прагнення до мудрості, 9) творчість, 10) віра у добро. Аналіз причин та ефектів, за методом Ішикави, виявив, що ефектом психологічної ресурсності осіб 20-40 років є творчість.

За результатами багатофакторного аналізу з'ясовано, що у групі осіб 41–60 років психологічна ресурсність пояснюється чотирифакторною моделлю. До першого фактора, який пояснює 39% дисперсії даних у групі, увійшли шкали "допомога іншим", "творчість", "прагнення до мудрості", "самореалізування у професії". До другого фактора, який пояснює 15% дисперсії даних у групі, увійшли шкали "любов" та "відповідальність". За даними регресійного аналізу встановлено почерговість компонентів психологічної ресурсності, яка є такою: 1) допомога іншим, 2) самореалізування у професії, 3) любов, 4) впевненість у собі, 5) віра у добро, 6) успіх, 7) робота над собою, 8) творчість. Аналіз причин та ефектів, за методом Ішикави, виявив, що ефектом психологічної ресурсності осіб 40–60 років є любов.

За результатами багатофакторного аналізу з'ясовано, що у групі осіб 60 років і старше психологічна ресурсність пояснюється чотирифакторною моделлю. До першого фактора, який пояснює 37% дисперсії даних у групі, увійшли шкали "доброта до інших", "допомога іншим", "віра у добро". До другого фактора, який пояснює 16% дисперсії даних у групі, увійшли шкали "успіх", "любов" та "відповідальність". За даними регресійного аналізу встановлено почерговість компонентів психологічної ресурсності, яка є такою: 1) віра у добро, 2) допомога іншим, 3) любов, 4) творчість, 5) впевненість у собі, 6) прагнення до мудрості, 7) робота над собою, 8) самореалізування у професії, 9) доброта до інших, 10) відповідальність, 11) успіх. Аналіз причин та ефектів, за методом Ішикави, виявив, що ефектом психологічної ресурсності осіб старше 60 років є віра у добро.

Порівняльний аналіз дав змогу з'ясувати, що особи віком 40–60 років характеризуються вищим рівнем сформованості психологічних ресурсів "успіх", "любов", "віра у добро", "робота над собою", порівняно з особами віком 20–40 років. У осіб старше 60 років вище рівень сформованості психологічних ресурсів "любов" та "віра у добро", ніж у осіб 20–40 років.

За результатами аналізу причин та ефектів, за методом Ішикави, виявлено, що ефектом психологічної ресурсності осіб зрілого віку є "творчість", "любов" та "успіх"; а за даними регресійного аналізу саме ці ресурси є головними психологічними ресурсами. Такі дані дали підстави стверджувати, що творчість, любов та успіх є механізмами психологічної ресурсності особистості.

4. ПСИХОЛОГІЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ РЕЗУЛЬТАТІВ ДОСЛІДЖЕННЯ ПСИХОЛОГІЧНИХ РЕСУРСІВ ОСІБ 20–79 РОКІВ

Результати дослідження ми проінтерпретували у контексті психологічного супроводу та мотивування особистості.

Люди різного віку переконані, що їхнім головним ресурсом є впевненість у собі, натомість результати дослідження стверджують, що головним психологічним ресурсом особистості є любов, що виявляється в умінні сприяти саморозвитку близької людини, підтримувати її у складних ситуаціях, співрадіти її успіхам, а також у відкритості до взаємин та життя. З віком для людини ресурси самореалізування у професії та успіх перестають бути значущими, водночас віра у добро та допомога іншим набувають більшої значущості.

Особи віку ранньої дорослості вбачають своє щастя головно у самореалізації у професії – задоволенні та успіху у самостійно обраній та цікавій роботі за покликанням, умінні скеровувати власні здібності та знання на користь суспільству. Їхнім шляхом вияву та оновлення психологічних ресурсів є творчість, що як психологічний ресурс означає здатність чинити по-своєму у ситуаціях, які потребують адаптації, відмову від типових життєвих сценаріїв. Відповідно ситуації стресу та кризи є найбільш критичними для осіб 20–40 років (класифікація критичних життєвих ситуації за Ф. Василюком [1, с. 4–18]), адже за неуспіху у професії вони можуть відчувати труднощі самоактуалізування. Тому їх необхідно навчати прийомам самоорганізування, а також у них необхідно актуалізовувати резервну мотивацію, щоб виявити й інші шляхи досягнення успіху, окрім творчості.

Особи віку середньої дорослості черпають духовну силу не тільки у самореалі-зуванні у професії, а й у можливості допомагати іншим (домінування цінностей співпраці й толерантності; уміння підтримувати та надихати, надавати впевненості у собі) та прагненні до мудрості (прагнення за допомогою знань побудувати свою картину світу та стати більш освіченим, зрозуміти сенс через прагнення до істини). Любов та відповідальність як психологічні ресурси дають їм змогу бути щасливими у сім'ї. Їхнім шляхом вияву та оновлення психологічних ресурсів є успіх, що як психологічний ресурс означає здатність організовувати ситуації, що сприятимуть найбільш повному саморозкриттю. Для них найкритичнішими є ситуації конфлікту та кризи, оскільки неприйняття іншими їхньої допомоги, відповідальності та порад, вони можуть болісно сприйняти як натяк на те, що вони непотрібні. Тому через актуалізування ресурсу прагнення до мудрості їм слід обґрунтувати важливість саморозвитку, адже людина, яка є цікавою для себе, є авторитетною і для інших.

Особи віку пізньої дорослості вбачають можливість долати проблеми та бути щасливими у ресурсах віри у добро (переконаність у наявності справедливості та уміння бути милосердним, віра у Бога та уміння сподіватися; відсутність відчаю та амбівалентності у сприйманні життя, себе та людей, а також уміння співстраждати, розділяти та зменшувати горе близьких людей), допомоги іншим і любові. Їхнім шляхом вияву та оновлення психологічних ресурсів є віра у добро. Відповідно для осіб після 60 років найкритичішними є ситуації фрустрації та конфлікту. Тому важливо допомогти їм вийти зі стану демотивованості шляхом актуалізування резервної мотивації та ресурсів віри у добро й любові. Людям віку мудрості важливо відчувати толерантність та повагу до себе, тоді вони можуть бути конгруентними.

Отже, у період зрілості людини її психологічна ресурсність трансформується від значущості самореалізування у професії до цінності віри у добро.

5. ВИСНОВКИ

Відповідно психологічна ресурсність особистості – це здатність людини актуалізувати власні психологічні ресурси з метою саморозвитку, саморозкриття у взаєминах та надання підтримки іншим. Психологічна ресурсність осіб ранньої дорослості характеризується здатністю до творчого самореалізування у професії, осіб середньої дорослості – здатністю відповідати за інших та допомагати їм, осіб пізньої дорослості – здатністю підтримувати інших власною вірою у добро.

З'ясування вікових особливостей психологічної ресурсності особистості є важливим для консультативної роботи психолога, саморозвитку особистості. Психологічна ресурсність особистості, на наш погляд, є вектором зрілості та принципом інтегративної психології. Науковий інтерес можуть становити подальші розвідки щодо ґендерних особливостей психологічної ресурсності.

Список використаної літератури

1. *Василюк Ф.* Психология переживания (анализ преодоления критических ситуаций). М.: Изд-во МГУ, 1984.
2. *Завалкевич Л.* Развитие психологической гибкости как фактор эффективности менеджерской деятельности // Практична психологія та соціальна робота, 2004. №1. С. 15–29.
3. *Крэйн У.* Теории развития. Секреты формирования личности. СПб.: прайм-ЕВРОЗНАК, 2002.
4. *Кулагина И., Колюцкий В.* Возрастная психология: Полный жизненный цикл развития человека. М.: ТЦ Сфера, 2008.
5. *Майленова Ф.* Выбор и ответственность в психологическом консультировании. М.: "КСП+", 2002.
6. Психология развития личности. Средний возраст, старение, смерть. М.: АСТ; СПб.: прайм-ЕВРОЗНАК, 2007.
7. *Розенберг В.* Как найти достойный выход // Psychologies, 2012. № 72.
8. *Рыбкин И.* Коучинг Социального Успеха. М.: Изд-во "Институт общегуманитарных исследований", 2005.
9. *Рязанцева Е.* Вера как экзистенциальный ресурс личности в преодолении кризиса // Актуальні проблеми психології: Психологія особистості. Психологічна допомога особистості. Київ, 2011. Т. 11. Вип. 4. Ч. 2. С. 218–225.

10. Сапогова Е. Психология развития человека. М.: Аспект Пресс, 2001.
11. Фрейджер Ф., Фэйдимен Д. Личность: теории, эксперименты, упражнения. СПб.: прайм-ЕВРОЗНАК, 2001.
12. Холлис Д. Перевал в середине пути: Как преодолеть кризис среднего возраста и найти новый смысл жизни. М.: Когито-Центр, 2008.
13. Хухлаева О. Психология развития: молодость, зрелость, старость. М.: Изд-кий центр "Академия", 2002.
14. Штепа О. Емпіричне вивчення психологічних ресурсів особистості // Актуальні проблеми психології: Психологія особистості. Психологічна допомога особистості. Київ, 2011. Т. 11. Вип. 4. Ч. 2. С. 335–361.
15. Штепа О. Ресурс-менеджмент // У кн.: Самоменеджмент (самоорганізування особистості) : [навч. посібник]. Львів: ЛНУ імені Івана Франка, 2012. С. 294–329.
16. McPadden K. Hobfoll COR-theory // <http://wfnetwork.bc.edu/encyclopedia_entry. php>.

Стаття надійшла до редколегії 18.09.2012
Прийнята до друку 8.10.2012

THE PARTICULARLY OF A RESOURCE'S PERSONALITY OF ADULT PERSONS

Olena Shtepa

Ivan Franko National University of Lviv,
Doroshenko Str., 41, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail:helenwillow3@gmail.com

In article a represented results of analyst the particularly of a resource's personality of adult persons. In theoretical is a ground a bond of psychological resourcefulness and congruence of self-concept a person. Is a place of problem of definition and a concept "psychology resources" and "psychological resourcefulness". In empirical is a ground the components of psychology resources of a person 20-79 ages. Is defining a component of psychological resourcefulness of person of early, middle and late adult. Is reveal transformation of psychological resourcefulness on a period of adult from significance of self-realization to value of belief on a good.

Key words: adult, self-concept, psychological resourcefulness, psychology resources, adult

ОСОБЕННОСТИ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ РЕСУРСНОСТИ ЛЮДЕЙ ЗРЕЛОГО ВОЗРАСТА

Елена Штепа

Львовский национальный университет имени Івана Франко,
ул. Дорошенко, 41, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail:helenwillow3@gmail.com

Проанализировано особенности психологической ресурсности людей зрелого возраста. Теоретически обосновано, что формирование психологической ресурсности связано с конгруэнтностью Я-концепции личности. Акцентировано внимание на проблеме дефиниции понятий "психологические ресурсы" и "психологическая ресурсность". Приведены результаты эмпирического исследования компонент психологического ресурса людей 20–79 лет. Выделены компоненты психологического ресурса людей ранней, средней и поздней взрослости. Выявлено, что в период зрелости психологическая ресурсность человека трансформируется от значимости самореализации в профессии к ценности веры в добро.

Ключевые слова: взрослость, Я-концепция, психологическая ресурсность, психологические ресурсы, зрелый возраст

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 318–326
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 318–326

УДК 159.9 : 316.37

МОТИВАЦІЙНІ АСПЕКТИ ПОДАННЯ МИЛОСТИНІ

Галина Михальчишин

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Дорошенка, 41, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: alinaM62@ukr.net

Проаналізовано мотиваційні особливості милосердя. Проведено емпіричне психологічне дослідження. Опитано жителів м. Львова та проведено експеримент для визначення причин подання милостині прохачам. Дослідження здійснено у три етапи. З'ясувалося, що настрій людини не є тим визначаючим чинником, який впливає на прийняття нею рішення подати милостиню. Досліджувані остерігаються жебрацтва і вважають його шкідливим для психіки людини. Вони схильні скоріше надавати допомогу тій людині, яка є активною і не маніпулює жалістю до себе. Пожертва допомагає не лише потребуючому жебраку але й тому, хто робить пожертву. Недостатньо вивченими є соціальні та психологічні чинники такого явища як бідність, жебракування та милосердя.

Ключові слова: милосердя, милостиня, експеримент, психологічне дослідження, мотивація, прийняття рішення, допомога.

1. ВСТУП

З проповіддю милосердя вперше виступили релігійні вчення, серед них – християнство. Ісус навчав бути милосердним, сам ставився до бідних з любов'ю та жалістю. В радянській моралі милосердя довгий час ігнорувалося. Нехтування милосердям негативно впливало на формування духовності, співчуття та взаємодопомоги, на благополуччя стосунків між людьми загалом. Милосердя – безкорисна, діяльнісна участь людини в долі іншої людини. Сьогодні недостатньо вивчені соціально-психологічні чинники бідності, жебракування та милосердя.

Метою наших пошуків було визначення того, що спонукає людину до подання милостині та що найбільше впливає на прийняття такого рішення.

Вивченням мотивації процесу надання людині допомоги займались ряд психологів. Так, С. Занюк виділяє низку факторів, які можуть спонукати людину надавати милостиню, чи іншу допомогу [1, с. 190–197] :

1. Вплив соціальних норм. Надання милостині може бути викликане бажанням людини виконувати певні соціальні норми співжиття.

2. Вплив співпереживання.

Вчений описує морально-мотиваційну концепцію допомоги С. Шварца. В ній виділяються наступні компоненти цього процесу:

1. Усвідомлення наслідків. Це – розуміння наслідків власних дій чи власної бездіяльності для благополуччя інших людей.

© Михальчишин Г., 2012

2. Приписування собі відповідальності. Якщо дії людини певним чином торкаються життя іншої людини, то вона може відчувати відповідальність за свої дії.

3. Моральні норми. Дані норми визначаються суспільством і частково або повністю приймаються людиною як внутрішні стандарти.

4. Самооцінка. Сприйняття важкого становища іншої людини актуалізує відповідні очікування щодо самого себе, і саме вони викликають переживання моральної відповідальності.

С. Шварц створив модель поведінки людини, яка надає допомогу іншій. Він виділив чотири стадії в цьому процесі:

1. Стадія актуалізації: усвідомлення необхідності й особистісної відповідальності.
2. Стадія зобов'язань: актуалізація норм і виникнення переживання моральних зобов'язань.
3. Стадія захисту: передбачення можливих реакцій, їх оцінка і переоцінка.
4. Стадія реакції.

С. Занюк описує дослідження Б. Латане та Д. Дарні щодо проблем мотивації надання допомоги та милостині. У цьому експерименті дослідники виявили, що на надання допомоги, чи подання милостині людині впливає ефект дифузії відповідальності. Це означає, що коли людина сама, то вона більш схильна надавати допомогу іншому, аніж тоді, коли вона перебуває у товаристві інших осіб. У цій ситуації людина може задавати собі запитання: "Чому саме я повинен допомагати, нехай допомагають і ті, хто поряд?"

Всі вище описані психологічні дослідження з проблем надання допомоги людині є дуже важливими для психології. Вивчення психологічних аспектів процесу допомоги, милосердя є сьогодні актуальними, дуже потрібними суспільству загалом і людині зокрема. Можна вважати, що виділені С. Шварцом чотири складові процесуальної моделі допомоги, є тими етапами, які проходить людина від моменту зустрічі з ситуацією надання допомоги і до її вирішення.

Поряд з тим є ще дуже багато аспектів у цій проблемі, які вимагають глибоких, тривалих досліджень. Відомо, що допомога людині може бути нематеріальна – порада, підтримка, розуміння, співчуття, інколи просто бажання допомогти може вже бути допомогою. В контексті допомоги можна розглядати такі феномени, як доброчинність, спонсорство. Потребують психологічних досліджень етнічні, культурні, релігійні аспекти милосердя. Очевидно, що вище описані концепції не враховують усіх цих моментів.

2. ІДЕЇ ДОСЛІДЖЕНЬ

Ми намагалися виявити основні причини, які спонукають людину подати милостиню. Дослідження відбувалось у кілька кроків. На першому етапі ми експериментально перевіряли як гарний настрій впливає на кількість пожертвувань. Потім припускали, що наявність дрібних грошей впливатиме на прийняття людиною рішення подати милостиню. І на третьому етапі розглядали подавання милостині як можливий акт "відкупу". На нашу думку, її мотивація може бути озвучена такими словами: "Я даю частину своїх грошей бідному, прохачу, жебраку як пожертву, щоб зі мною, моїми близькими, моїм бізнесом чи справою нічого поганого не сталося, щоб у скрутну хвилину у мене чи моїх близьких теж знайшлася милосердна людина". З допомогою психологічного експерименту ми спробували визначити, якими саме міркуваннями послуговуються люди, даючи милостиню.

Досліджуваними були жителі м. Львова. Спостереження, експерименти та опитування проводилось на вулицях міста Львова з допомогою студентів-психологів 3–4 курсів, оскільки дослідниками паралельно ставилось завдання навчити студентів проводити психологічні дослідження в природному середовищі (адже часто студенти психологічних відділень опановують методи психологічних досліджень в аудиторіях, тестуючи своїх товаришів). Експеримент і спостереження відбувалися в природних умовах, щоб зберегти реальний вплив середовища. Для врівноваження впливу різних районів міста на місце перебування жебраків, дослідження розподілялось по його території рівномірно.

Спостерігачі знали мету, гіпотезу дослідження. Записи в експерименті велись непомітно і жодного разу, жоден досліджуваний не зреагував на присутність психологів-дослідників. Дослідження проходило в три етапи.

3. ЕКСПЕРИМЕНТ НА ПЕРШОМУ ЕТАПІ ДОСЛІДЖЕННЯ

Для проведення дослідження формувались команди, які працювали одночасно в різних куточках міста. Вони знаходили те місце, де інваліди, немічні, бідні люди просили милостиню (умовою дослідження було наявність реальної, очевидної потреби людини у допомозі, яка просила милостиню, наприклад, інвалідність). Кожну команду дослідників ділили на 3 групи, а в кожній групі було по 3–4 особи.

Перша група дослідників роздавала перехожим (саме тим людям, що йшли у потоці біля жебрака) квіти (букет прекрасних хризантем). Друга група дослідників спостерігала, чи подадуть милостиню прохачу ті люди, що отримали в дарунок квіти (від першої групи дослідників). Третя група опитувала перехожих з квітами вже після того як вони пройшли повз жебрака. Перевірялась така гіпотеза:

H_1 – перехожі, яким подарували квіти подаватимуть милостиню частіше, аніж інші люди на вулиці.

Досліджуваним, яким дарували квіти, – люди віку 25–35 років із зовнішніми ознаками фінансового благополуччя. Дослідники вручали таким перехожим квіти і на запитання "З якого приводу цей дарунок?" і "Хто Ви?" – відповідали на зразок: "Ця акція приурочена до всесвітнього дня "гарного настрою", "ми зі студентського братства".

Дарування квітів відбувалося серіями: п'ять хвилин роздавалися квіти, десять хвилин перерви. Це для того, щоб поставити в одинакові умови всіх перехожих, і щоб експериментальна ситуація найбільше відповідала реальності.

Відстань між першою та другою дослідницькими групами була приблизно 12–15 м. Дослідники другої групи фіксували кількість жінок та чоловіків з квітами та без квітів, які подавали милостиню людині, яка її просила. Якщо перехожих з квітами спостерігати було легко, то фіксування пожертви у перехожих без квітів викликало питання: "В який час спостерігати? " і "Як довго вести спостереження?"

Дослідники вирішили регулювати експеримент часом. Перша група роздавала квіти перехожим 5 хвилин. Друга група психологів фіксувала кількість пожертвувань за цей час і людьми з квітами, і інших перехожих. Тобто спостереження і фіксація даних відбувалась продовж таких серій.

Третя група дослідників, здійснюючи опитування людей з квітами, намагалася визначити чи насправді у них змінився настрій на кращий, чи погіршився, чи залишився незмінним після дарунку квітів. Вони також просили назвати причини подання милостині у тих людей, допомогу яких спостерігали.

Результати експерименту №1.

Дослідники першої групи, роздаючи квіти перехожим, спостерігали за їхньою реакцією і зафіксували такі результати (респондентами були 80 чоловіків та 80 жінок):

Табл.1

Реакція досліджуваних, яким дарували квіти

Перехожі	Кількість позитивних реакцій на квіти	Кількість негативних реакцій на квіти	Кількість нейтральних реакцій на квіти
Чоловіки	62,0 %	5,5 %	32,5 %
Жінки	87,7 %	2,5 %	10,8 %

Позитивні реакції, які спостерігались у дослідженні: радість, вдоволеність, приємне здивування, посмішка, обійми. Проявлялись такі негативні реакції як невдоволення дарунком; обурення від того, що зупинили; роздратованість; похмурий вираз обличчя. Дослідники фіксували і прояв нейтральних реакцій, тобто беземоційне, байдуже ставлення до дарунку квітів.

Спостерігаючи значно більшу кількість позитивних реакцій, аніж всіх інших, ми вважали, що у досліджуваних був дійсно піднесений хороший настрій, тим паче, що на це робилась установка і в легенді-пояснені дарунку.

Дослідники з третьої групи працювали як контрольна група, аби ще раз зафіксувати забарвлення настрою у перехожих з квітами. Вони також задавали досліджуваним запитання: чому Ви подаєте милостиню потребуючій людині (найголовніша причина)?

Третя група дослідників, провівши опитування, виявила, що всі досліджувані почували себе лише в гарному, дуже гарному і чудовому настрої. Хоча більшість з них не подали милостиню під час експерименту, але визнали, що найбільше їх спонукає надати милостиню почуття жалю до потребуючої допомоги людини.

Ми також припускаємо, що, можливо, в окремих випадках, несподівано подаровані незнайомими людьми квіти, викликали у перехожих і гарний настрій, і романтичну замріяність. Це могло навпаки відволікати від думки про подачу милостині. Отож, експериментальна гіпотеза не підтвердилась. Покращення настрою людини не збільшує емпатії до потребуючих допомоги і подання милостині не відбувається, не пожвавлюється. Виявилось, що визначальним є почуття жалю, яке переживається стосовно бідної людини жителями Львова для того, щоб подати милостиню.

Другою групою дослідників було виявлено велику кількість пожертвувань збоку молодих чоловіків (без квітів) із зовнішніми ознаками значного матеріального достатку. На нашу думку, цей ефект можна пояснити ще недостатньо вивченим явищем "відкупу". Воно спостерігається як відпрацювання людиною власного почуття провини за свій статок, заможність, якого у інших немає. Якщо б озвучити подачу милостині в цьому випадку, то мабуть прозвучали такі слова: "Даю Вам милостиню, жертвую гроші, а Ви помоліться за мене Богу, вимоліть пробачення моїм гріхам". Милостиня постає немовби платою за цю роботу. Поряд з тим, можливо, існують ситуації, в яких ці люди переживають не тільки за себе. Тоді вони подають милостиню за своїх близьких, як застереження, щоб ті не опинились в ситуації жебрака. Чи таке може бути – ми перевірили в наступних етапах дослідження.

Виявилось, що дослідникам було дуже приємно брати участь у процедурі безкорисного вручення квітів незнайомим людям. Така робота допомогла зрозуміти, що часом для щастя людині потрібно зовсім мало, а добро може повернутись сторицею до доброї людини. Досліджувані здебільшого були приємно здивовані і вдячні за дарунок.

Експериментатори виділяли присутність в експерименті ефекту вдячності. Більшість людей не звикли отримувати щось просто так. Вони відчували потребу віддячити. Це були спроби заплатити, щось подарувати, сказати теплі слова.

Досліджувані практично не демонстрували недовіри до дій дослідників і не вимагали більш точного пояснення для чого їм дарували квіти. Спостерігалася здебільшого безпечна і довірлива поведінка людей під дією позитивних впливів.

4. ЕКСПЕРИМЕНТ НА ДРУГОМУ ЕТАПІ ДОСЛІДЖЕННЯ

Здійснюючи аналіз першого експерименту, ми ще раз критично переглянули його процедуру. У нас виникла думка провести ще одне дослідження. В ньому квіти замінити на гроші. На наш погляд, у першому експерименті існувала своєрідна асиметрія між експериментальним впливом і реакцією на нього: перехожим дарували квіти (вплив), а натомість очікувався дарунок грошей (реакція).

Необхідною умовою у першому експерименті була б наявність у досліджу-ваних грошей для подання милостині. Тому для дарунку квітів вибирались перехожі, які справляли враження заможних, матеріально забезпечених людей. Звісно, зовні-шність може бути оманливою, тому достовірно не було відомо: чи досліджувані були спроможні матеріально допомогти жебраку.

У другому експерименті вплив наявності кишенькових грошей на подання милостині був контрольований, забезпечений експериментальною ситуацією. Кожна особа, яка знайшла "експериментальні" гроші, вона мала змогу подати їх бідній людині. Перевірялась така гіпотеза:

H_2 – перехожі, які знаходили гроші, частіше подаватимуть милостиню ніж ті, яким дарували квіти.

Остаточна схема другого експерименту визріла з кількох пілотажних експери-ментувань. Спочатку після кількох спроб роздати людям на вулицях міста Львова 50 копійок, ми зрозуміли – слід діяти по іншому. Люди не брали гроші. Було вирішено під час експерименту "губити" гроші, залишати їх на тротуарі. Сума грошей була мінімально значимою для досліджуваних і вони могли використати її для задоволення власних потреб (придбати, наприклад, квиток на проїзд у міському транспорті). Схема експерименту № 2 стала аналогічною схемі, за якою відбувалося перше експериментування. Лише процес дарування квітів був змінений на знаходження грошей.

Отже, в результаті майже таких самих тривалих досліджень як і в першому експерименті, в цьому дослідженні вдалося спостерігати реакцію лише 32 людей. З них 27 осіб подали милостиню жебраку, що становить 84,4% від загальної кількості.

Висунута нами гіпотеза підтвердилась – значна кількість перехожих давала милостиню саме після підняття "експериментальних" грошей.

До цього результату у нас є певні критичні зауваження. Вони пов'язані з характеристикою наших досліджуваних. Вважаємо, що результат отриманий більше на перехожих, які не поспішали, які були більш уважнішими, спостережливіші, імовірно менш заможж-

ніші та ін. Це виявились люди різної статі (57% чоловіків та 43% жінок), віку та з іншими особливостями.

Знову ж таки, як і у першому експерименті, ми виділили лише перехожих, штучно виключивши тих, які пересувались (на час експерименту) на автомобілях, велосипедах чи іншому транспорті. Але у другому експерименті виключався вплив психолога-експериментатора на досліджуваних. На нашу думку, підчас другого етапу також не вдалося чітко зафіксувати, що саме впливає на прийняття людиною рішення подати милостиню. Можливо людиною керувала жалість, можливо щось інше, а наявність грошей дала можливість реалізувати ці небачені оку експериментатора мотиви.

Отож, більш слушним на нашу думку є висновок, що наявність дрібних грошей дає можливість зреалізувати свої прагнення допомогти людині, чим би вони не були викликані: чи настроєм, чи співпереживанням, чи християнським обов'язком.

5. ОПИТУВАННЯ НА ТРЕТЬОМУ ЕТАПІ ДОСЛІДЖЕННЯ

Для контролю результатів перших двох експериментів, для того, щоб чітко визначити, що спонукає людину до пожертви, ми вирішили провести опитування жителів м. Львова. Це знову ж таки були молоді люди такого віку як і в експерименті № 1. Перевірялась така гіпотеза:

H_3 – мотивація "відкупу" присутня при прийнятті людиною рішення подати милостиню.

Було опитано 175 львів'ян також віку як у першому експерименті, середньої заможності, чоловіки і жінки. Результати опитувань, їхній аналіз та інтерпретація:

А). На перше запитання про можливість колись просити милостиню, львів'яни відповіли:

1 – 52,6% досліджуваних ніколи, ні при яких обставинах не просили б милостиню у інших;

2 – 18,9% львів'ян, на час опитування, не могли визначитись у цьому питанні, дати однозначну відповідь, вони відповіли – "не знаю";

3 – 14,9% респондентів відповіли "так, я зміг би просити милостиню", пояснюючи так: "просити – не красти". Приблизно п'ята частина досліджуваних аргументувала свою відповідь тим, що лише у випадках дуже важливих, коли їхнім близьким буде загрожувати небезпека, вони зможуть просити когось про пожертву;

4 – "можливо", "хто знає...", "від суми і тюрми не зарікаються" і тому подібно відповіли 9% досліджуваних;

5 – всі інші досліджувані (4,6%) не відповіли на це запитання.

Найбільше досліджуваних ствердили, що вони ніколи, ні при яких обставинах не просили би милостині у інших. Можливо це можна пояснити:

По-перше людина не може, або не хоче, ставити себе у ситуацію того, хто просить у зв'язку з низьким рівнем емпатії.

По-друге, людина може виключити можливість попадання у настільки скрутну ситуацію, яка би змусила її просити милостиню. Вона живе за принципом: "це не може статися зі мною!"

По-третє, можливо із-за стереотипного ставлення у суспільстві до цієї категорії людей (як до принижених, брудних, нещасних, подекуди хворих, інколи як звичайних людей, які таким чином "заробляють" гроші).

Б). Наступним для респондентів було запитання: “Уявіть, якби Ви себе почували, коли б просили милостиню?”

Відповіді були поділені на чотири напрямки:

Табл. 2.

Почування респондентів в уявній ситуації жебракування

Позитивні – 5%	Негативні – 90,2%	Нейтральні – 1,5%	Динамічні – 2,3%
задоволено, гордо, супер, добре...	сором, приниження, незручність, розпач, біль, покору, спустошеність, нікчемність, жахливо, незручно, в почутті провини...	спокійно, нормально, нічого, просто... .	спочатку соромно, а потім – ні, звиклося... .

Спостерігається переважаюча кількість негативних оцінок почування респондентів в уявній ситуації жебрацтва. Мабуть і для тих, хто просить милостиню, це неприємні переживання. На нашу думку, така ситуація є шкідливою не тільки для фізичного, а й для психічного здоров’я людини.

В). “З якої причини Ви найчастіше подаєте милостиню?” – запитали ми у львів’ян.

Вказані причини ми поділили на три групи:

1) Причини з емоційним забарвленням (жаль – 45% досліджуваних, співчуття – 10,3%, настрій – 1,5%, любов до себе – 4,3%).

2) Причини раціонального змісту (коли є реальна потреба у людини – 7,5% досліджуваних, щоб допомогти – 5,7%, обов’язок – 3,4%, з наявності дрібних грошей – 2,3%, “відкупу” – 1,5%).

3) Причини невизначеного та нейтрального типу (бо звучить прохання – 2,3% досліджуваних, не знаю – 2%, просто дають милостиню – 1,5%, не відповіли на запитання – 5,0%).

Відповіді респондентів на ці запитання підтверджують результати першого експерименту. Лише 1,5 % опитаних подають милостиню в тих випадках, коли мають хороший настрій. Отож, підтверджено переважаючий вплив жалю та співчуття на прийняття людиною рішення про допомогу.

Підтверджується також основна гіпотеза висунута перед опитуванням – виявлено таке явище як “відкуп”. Воно також спонукає людину до подання милостині, хоча в незначній кількості.

Яскраво спостерігається перевага емоційних процесів, які контролюють прийняття людиною рішення допомогти жебраку – бідній, немічній, старшій людині. Раціональний підхід у такій ситуації допомагає визначити чи справді цій людині потрібна допомога і яка саме.

Г). З опитувань нам вдалось створити зовнішньо-поведінковий портрет людини, яка просить милостиню і викликає цим найбільший жаль, спонукає до подання милостині. “Яка людина більше спонукає Вас до пожертви?” – ставилось запитання респондентам.

Отримано такий зовнішньо-поведінковий портрет людини, яка найбільше викликає бажання подати їй милостиню. Це людина, яка стоїть, просячи милостиню. Мабуть, стоячи людина прикладає більше зусиль, ніж сидячи, а тому викликає більший жаль у людей.

Людина, яка співає, грає..., а не тільки бездіяльно сидить, більше спонукає респондентів до пожертви. Мабуть, люди дають милостиню, не просто так, а за певну роботу, усвідом-

люючи, що ця людина не просто просить милостиню, вона заробляє її. Отже, підтримують активних. Крім того, людина, яка співає, грає, танцює тощо, мабуть, хоче зробити приємне іншим людям, а не лише собі, і респонденти це оцінюють.

Людина з фізичними вадами частіше мотивує львів'ян до подання милостині, оскільки вони, по-перше, бачать реальну потребу у наданні милостині (більш впевнені у тому, що їх милостиня буде потрібна), по-друге, людина з фізичними вадами викликає більше жалю.

Скоріше спонукають до милостині старенькі люди, ніж юнаки, зрілі люди чи дитина. Це можна пояснити тим, що коли люди бачать стареньких, немічних людей, вони сумніваються у їх здатності заробляти гроші, припускають, що милостиня для них – це єдиний засіб для виживання. Коли ж люди бачать юнаків, людей зрілого віку, вони, мабуть, вважають, що ці люди здатні самостійно заробляти гроші.

Милостиню скоріше дають жінці, ніж чоловіку. Жінки частіше не спроможні знайти роботу, ніж чоловіки. Жінка традиційно вважається слабшою, аніж чоловік.

Частіше дають милостиню людині, яка просить без дитини (не використовуючи дитину для маніпуляцій). Респонденти здебільшого незадоволені, що деякі жебраки не шанують своїх дітей, не піклуються про них, а заставляють страждати, просячи милостиню.

Люди схильні частіше давати милостиню тим, які мовчать, ніж тим, які вислов-люють прохання. Можливо, коли людина бачить, що її починають просити, вона більш схильна сприймати це як маніпуляцію або сприймати це як виправдання. Коли ж допомагають людині, яка не вербалізує своє прохання, у перехожого створюється враження, що він здійснює пожертву вже за своїм бажанням, не під дією цих аргументів.

Дають пожертву скоріше тій людині, в якої очі опущені, аніж тій, яка дивиться прямо в очі. Людина з опущеними очима може викликати більше жалю, враження страждання, сорому, тому більше мотивує людей до подання милостині.

ВИСНОВКИ

Прийняття людиною рішення подати милостиню залежить від того на що чи на кого спрямована людина, яка подає допомогу. Чуттєва людина буде співчувати, жаліти, потребуючих допомоги людей і таких досліджуваних переважаюча більшість. Частина людей – спрямовані на себе і будуть бажати та переживати, щоб жебрацтво не сталось ні з ними, ні з їхніми близькими, а не перейматися проблемами потребуючих допомоги. Таких осіб є значно менше. Досліджувані остерігаються жебрацтва і вважають його шкідливим для психіки людини, бо воно викликає біль, сором, приниження, почуття провини.

На нашу думку, надання допомоги не є однозначно позитивним явищем для прохача, бо воно робить людину, що просить бездіяльною, не дає їй можливості самій собі допомогти. Респонденти схильні скоріше надати допомогу хоч якось працюючій людині, оцінюючи та підтримуючи її старання.

Частина причин пожертвування є егоїстичними, бо частково спрямована на заспокоєння переживань людини, її совісті. Пожертва допомагає не лише потре-буючому жебраку, але й тому, хто робить пожертву (це свого роду психологічна допомога самому собі). Хороший настрій не є визначальним у прийнятті людиною рішення подати милостиню. Такими спонуками є жалість та співчуття. Існує ефект "відкупу" у мотивації подати допомогу людині, яка її потребує.

Наявність статку, грошей у людей дає їм змогу реалізувати свої прагнення допомогти людині, незалежно від того, чим вона викликана: чи настроєм, чи співпереживанням, чи християнським обов'язком.

Список використаної літератури

1. *Занюк. С.* Психология мотивации. К.: Ника-Центр, Ельга-Н, 2001.

Стаття надійшла до редколегії 14.09.2012
Прийнята до друку 8.10.2012

MOTIVATED ASPECTS OF ALMS

Halyna Mykhalchyshyn

Ivan Franko National University of Lviv,
Doroshenko Str., 41, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: alinaM62@ukr.net

It was realized the theoretical analysis motivated peculiarities of alms. It was performed the psychological research. It was asked, experimented and observed the inhabitances of Lviv to definite the aims of alms. The research had done into three stages. It turned out that human mood is not influenced on human decision to make alms. The men are researched beware of beggarly and believe in this healthless for human psychic. They are disposed to give a help to the active man which is not manipulated by grief. The sacrifice are not only helped a needed beggary but those who are done it. There are not quite studied social and psychological factors of poverty, beggarly and mercy.

Key words: compassion, alms, experiment, psychological research, motivation, to make decision, help.

МОТИВАЦИОННЫЕ АСПЕКТЫ МИЛОСЕРДИЯ

Галина Михальчишин

Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Дорошенко, 41, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: alinaM62@ukr.net

Проанализировано мотивационные особенности милосердия. Проведено эмпирическое психологическое исследование. Осуществлено анкетирование жителей г. Львова и проведено эксперимент для выявления причин подачи милостыни побирающимся людям. Исследование проведено в три этапа. Оказалось, что настроение человека не есть определяющим фактором, который влияет на принятие решения подать милостыню просящему. Люди считают, что побирание не благоприятно влияет на психику просящего человека. Чаще помогают тем, кто стремится помочь себе сам, а не тем, кто манипулирует жалостью к себе. Ещё недостаточно изучены социальные и психологические детерминанты таких явлений как бедность, попрошайничество, милосердие.

Ключевые слова: милосердие, милостыня, эксперимент, психологическое исследование, мотивация, принятие решения, помощь, сострадание.

ISSN 2078 6999. Вісник Львівського університету. Серія філософські науки. 2012. Випуск 15. С. 327–335
Visnyk of the Lviv University. Series Philosophical science. Issue 15. P. 327–335

УДК 159.923

КЛАСИФІКАЦІЯ ВИДІВ ДІЯЛЬНОСТІ: СПРОБА АНАЛІЗУ ТА ОПТИМІЗАЦІЇ

Юрій Вінтюк

Національний університет "Львівська політехніка",
вул. Квітнева 6, м. Львів, 79044, Україна,
e-mail: yurvin@ukr.net

Розглянуто проблему створення науково обґрунтованої і максимально повної класифікації видів діяльності. Здійснено огляд наявної у фаховій літературі інформації на дану тему: відомих класифікацій видів діяльності, підходів до їхнього створення та використаних критеріїв для поділу проявів діяльності на види. В результаті опрацювання отриманої інформації з'ясовано недоліки, притаманні відомим спробам створити класифікацію видів діяльності. Виходячи з необхідності усунення виявлених недоліків розроблено раціональний підхід, який може бути покладено в основу створення такої класифікації та оцінено можливості його реалізації. В результаті проведеного дослідження зроблено спробу створити класифікацію видів діяльності, шляхом синтезу з наявної інформації з даної проблеми в межах цілісного, раціонального підходу. Запропонована класифікація є достатньо повною і придатною для вирішення практичних завдань, у різноманітних сферах діяльності.

Ключові слова: класифікація, критерії, види діяльності.

1. ВСТУП

Діяльність, як специфічний, властивий лише людині різновид активності, потребує ретельного вивчення, оскільки знання її обумовлюючих чинників, законо-мірностей перебігу та інших особливостей дозволяє пояснити процеси, що відбуваються в соціумі. Дане завдання набуває особливої актуальності з огляду на ті явища, що відбуваються у нашому суспільстві в період стрімких соціальних змін. Вивчення діяльності, своєю чергою, потребує створення науково обґрунтованої і максимально повної класифікації її видів, оскільки значно спрощує завдання дослідження її різноманітних проявів.

Розглядаючи дану тему, необхідно згадати, що психологічна теорія діяльності була створена радянськими науковцями Л. Виготським, О. Леонтьєвим, О. Лурією, П. Гальперіним та ін. Основними категоріями, на яких вона базується, є свідомість та особистість. Найповніше дана теорія викладена в працях О. Леонтьєва, зокрема, в останній його книзі, присвяченій розгляду даної проблеми [2]. Натомість західні науковці не визнавали наявності у людини такої специфічної форми активності, як діяльність, і пояснювали її проявами поведінки. На жаль, полеміка з даної проблеми була неконструктивною, оскільки була зумовлена ідеологічним протистоянням двох світових систем. Тепер, коли це протистояння втратило актуальність, настав час розібратися у даній проблемі. Одним із кроків до цього може ста-

© Вінтюк Ю., 2012

ти створення науково обґрунтованої класифікації видів діяльності, що значно полегшить процес вивчення її можливих проявів.

Психологи, що займалися вивченням діяльності, неодноразово робили спроби реалізувати різні підходи до поділу її проявів на види і пропонували розроблені ними на основі цих підходів класифікації (див., напр.: [1–10] та ін.). Однак до сьогодні цю роботу не можна вважати завершеною. Так, згідно з поширеними уявленнями, діяльність переважно поділяють на три основні види: гру, навчання і працю. Іноді до цього переліку додають також інші види. Проте ні один перелік не є достатньо повним, оскільки не охоплює всю різноманітність проявів діяльності, що спостерігаються в реальному житті. Відповідно, це створює ряд труднощів у практичній діяльності, пов'язаній як з вивченням діяльності, так і керуванням нею. Все це зумовлює актуальність створення науково обґрунтованої і максимально повної класифікації видів діяльності.

Мета статті: вивчити та проаналізувати наявну інформацію із даної проблеми, на цій основі здійснити спробу створити максимально повну класифікацію видів діяльності, придатну для широкого практичного застосування.

2. ОГЛЯД ЛІТЕРАТУРНИХ ДЖЕРЕЛ

Огляд відомих видів діяльності можна знайти у спеціальній літературі. Згідно з наявною інформацією, найчастіше можна знайти дані про поділ діяльності на наступні види [8, с. 66–67].

1. Традиційно прийнято вважати, що головним поділом діяльності на типи є її диференціація на *трудову, навчальну й ігрову*. Трудова діяльність передбачає одержання певного суспільно значущого результату. Натомість для ігрової та навчальної діяльності цей результат є не суспільно, а індивідуально значущим і полягає в засвоєнні суб'єктом суспільно набутого досвіду, знань і т. ін.

2. Фундаментальним і загальним є також розрізнення *індивідуальної та сумісної* діяльності. Сумісна діяльність, на відміну від індивідуальної, реалізується колективним суб'єктом, тобто двома або більше людьми, які мають спільний мотив та мету. Сумісна діяльність також внутрішньо неоднорідна, і поділяється на підтипи: безпосередньо сумісну – "*діяльність разом*" і опосередковано сумісну – "*діяльність поряд*".

3. Найтрадиційнішою є класифікація видів діяльності за їх *предметною сферою,* тобто за професійною приналежністю. В результаті виділяються всі наявні сьогодні професії, а також спеціалізація в межах цих професій.

Відома також класифікація Є. Кмімова, в якій виділено п'ять основних типів професійної діяльності: "*людина – техніка*", "*людина – людина*", "*людина – природа*", "*людина – знаковий образ*" і "*людина – художній образ*".

4. Прийнято розрізняти також діяльність *виконавчу* та *управлінську* (організаційну). Перша характеризується тим, що суб'єкт праці безпосередньо впливає на його предмет, хоча і контактує при цьому з іншими суб'єктами. Друга не передбачає такої прямої взаємодії, натомість вона передбачає організацію одним суб'єктом діяльності інших людей, а також ієрархію їхнього підпорядкування.

5. У прикладному відношенні важливим є поділ діяльності на *безпосередню* та *опосередковану*. В першому випадку людина безпосередньо впливає на предмет, і так само безпосередньо одержує інформацію про нього. В другому випадку інформація про предмет праці передається людині через опосередковуючі ланки: механізми, прилади тощо.

Згадується також про *провідну* діяльність – виконання якої визначає виникнення і формування основних психологічних новоутворень людини на певній стадії її розвитку [8, с. 67]. Проте, в даному огляді наведено далеко не всі можливі підходи до поділу діяльності на види, які зустрічаються у спеціальній літературі. Не завжди також вказано критерії, за яким було здійснено поділ на види. Отже, пошук необхідної інформації потрібно продовжити.

В інших джерелах справедливо відзначається, що крім трудової, навчальної та ігрової до основних видів діяльності відносять також *спілкування* [4, с. 153]. Спілкування розглядається як вид діяльності, спрямований на обмін інформацією між людьми. При цьому, на відміну від комунікативної поведінки, воно переслідує цілі встановлення взаєморозуміння, добрих особистих та ділових стосунків, надання взаємодопомоги та навчально-виховного впливу на людей.

Своєю чергою, спілкування може бути *безпосереднім* або *опосередкованим*, *вербальним* та *невербальним*. При безпосередньому спілкуванні люди перебувають у прямих контактах один з одним, напряму обмінюються вербальною або невербальною інформацією. При опосередкованому спілкуванні прямих контактів між людьми немає, і для здійснення спілкування вони користуються допоміжними засобами.

Ігрова діяльність теж поділяється на підвиди, відповідно, існує кілька типів ігор: *індивідуальні* та *групові*, *предметні* та *сюжетні*, *рольові* та *ігри за правилами* [4, с. 154]. Предметні ігри передбачають використання в ігровій діяльності певних предметів; сюжетні ігри розвиваються за певним сценарієм, відтворюючи його в головних деталях. Рольові ігри передбачають виконання певних ролей, які їх учасники беруть на себе. Ігри з правилами регулюються певною системою правил поведінки їх учасників. Нерідко в житті зустрічаються також змішані типи ігор: предметно-рольові, сюжетно-рольові, сюжетні за правилами і т. ін.

Навчання розглядається як вид діяльності, метою якого є надбання людиною знань, вмінь та навичок. Воно може бути *організованим* і здійснюватися у спеціальних освітніх закладах; а також може бути *неорганізованим* і відбуватися попутно, в інших видах діяльності, як їх побічний, додатковий результат. Навчання може набувати характеру *самоосвіти* [4, с. 154].

Відомий також поділ діяльності на *зовнішню* та *внутрішню*. Внутрішні дії підготовлюють зовнішні, вони економлять зусилля людини, надаючи можливість обрати необхідну дію уникнувши грубих помилок. Внутрішня діяльність має ту ж структуру, що і зовнішня, та відрізняється лише формою перебігу. Це означає, що вона так само, як і зовнішня, спонукається мотивами, супроводжується емоційними переживаннями і має свій склад, тобто складається з послідовності дій та операцій, що їх реалізують. Різниця між ними полягає в тому, що дії відбуваються не з реальними предметами, а з їх образами. Крім цього, внутрішня діяльність походить зі зовнішньої, практичної діяльності, завдяки процесу інтеріоризації (перенесення відповідних дій в розумову сферу) [6].

Також можна знайти інформацію про класифікацію видів праці. Розмаїття характеристик трудової діяльності визначає можливості багатофакторної системати-зації її видів за різноманітними класифікаційними ознаками [6]:

1. За характером робочого навантаження суб’єкта праці та його зусиль у реалізації трудових завдань розрізняють працю *фізичну* і *розумову*.

2. За характеристиками мети праці, робочого навантаження, організації трудового процесу розумову працю поділяють на:
- *оперативну* (керівну), *операторську* (інформаційна взаємодія з технікою), *творчу* (стандартна – викладання, лікувальна справа, та ін., нестандартна – наукова праця, створення музичних, літературних творів та ін.), *евристичну* (винахідництво);
- *динамічну* і *статичну*;
- *одноманітну* (монотонну) і *різноманітну* (за змістом, темпом і т. ін.).

3. Залежно від умов діяльності розрізняють працю *в комфортних умовах* (гігієнічні параметри середовища в межах нормативних значень), *у незвичних умовах* за постійного впливу несприятливих чинників (підвищений тиск, низькі температури, інформаційне перенавантаження тощо), *в екстремальних умовах* (при підвищеній відповідальності за успіх у роботі, здоров'ї людей і збереження техніки, а також при небезпеці для життя, шкідливості для здоров'я тощо.

4. За формою організації діяльності розрізняють наступні види праці:
- *регламентовану* (з певним розпорядком роботи), *нерегламентовану* (з вільним розпорядком) і *змішану*;
- індивідуальну і колективну (сумісну).

Нерідко можна знайти згадки також про інші види діяльності: *суспільно корисну*, *інформаційну*, *мовленнєву* та ін., які не включені у будь-яку з відомих класифікацій.

Як видно з наведеного огляду, незважаючи на значні напрацювання з даної тематики, достатньо повної і придатної для широкого практичного застосування класифікації видів діяльності не створено. Про наукове обґрунтування запропонованих підходів інформація практично відсутня. З огляду на це видається доцільною спроба створити таку класифікацію, синтезуючи з наявного.

Аналіз наявної інформації дозволяє засвідчити, що відомим спробам класифікації видів діяльності властиві наступні недоліки:

1. Відсутність зв'язку з потребами. Якщо діяльність спрямована на задоволення певних потреб, то класифікація повинна відображати цей зв'язок. Встановити таку відповідність складно через те, що достатньо розробленої класифікації потреб також немає.
2. Відсутність зв'язку з мотивами діяльності. Якщо діяльність спонукається певними мотивами, в класифікації повинен бути відображений цей зв'язок. На жаль, завдання створення науково обґрунтованої класифікації мотивів на сьогодні теж далеке від вирішення.
3. Відсутність чіткого розмежування з проявами та видами поведінки. Нерідко прояви поведінки спонукаються тими ж мотивами і переслідують певну мету, оскільки можуть включатися у процес діяльності як його складові елементи.
4. Часто не вказані критерії для поділу проявів діяльності на види. Наявність чітко означених критеріїв є необхідною умовою науково обґрунтованої класифікації.
5. Відсутність достатньо повних класифікацій, які б відображали реально наявну різноманітність діяльності. Оскільки різноманітних проявів діяльності існує дуже багато, достатньо повна їхня класифікація повинна бути досить об'ємною, а її створення вимагає аналізу великої кількості емпіричних даних.

На жаль, подолання всіх вказаних недоліків, як і створення максимально повної та вичерпно науково обґрунтованої класифікації видів діяльності не видається реальним, оскільки

це потребує масштабних і тривалих досліджень. Проте, наявна інформація дає змогу зробити таку спробу, що дозволить здійснити наступний крок до вирішення даного завдання.

3. РЕЗУЛЬТАТИ ДОСЛІДЖЕННЯ

В основі підходу до створення науково обґрунтованої класифікації видів діяльності повинна бути психологічна теорія діяльності. Разом з цим, використаний підхід реалізується в результаті спостереження за реальними проявами діяльності, що зустрічаються у повсякденному житті. На жаль, виклад міркувань, які супроводжували кожен крок побудови запропонованої класифікації видів діяльності, не може бути наведеним в обмеженій за обсягом статті (в основному це доопрацювання відомого до максимально повного – виходячи з можливого – усунення виявлених недоліків). Тому далі наведено лише загальні засади використаного підходу.

Відтак, при укладанні класифікації видів діяльності в основу було покладено підхід, що базується на наступних положеннях:

- діяльність включає ряд специфічних видів активності, не характерних для тварин, які притаманні лише людині, завдяки наявності у неї свідомості, і є проявами її особистості;
- сутність діяльності, як і поведінки, зводиться до вдоволення потреб людини, відповідно, вона зумовлюється внутрішніми спонуканнями: потребами і мотивами, але при цьому детермінується внутрішніми чинниками;
- в процесі діяльності відбувається адаптація наявних умов перебування людини до наявних у неї запитів, тобто забезпечення оптимальних умов життєдіяльності;
- оскільки існує багато різних потреб, на вдоволення яких може бути спрямована активність, і багато різних ситуацій, в яких вона відбувається, існує велика кількість різних видів діяльності;
- вся сукупність проявів діяльності може бути зведена до певного скінченного числа за рахунок поділу на види, за певними критеріями;
- в якості таких критеріїв доцільно застосувати найважливіші, характерні ознаки діяльності, при цьому в межах одного виду її прояви будуть максимально однорідними.

Синтезуючи з наявного, можна запропонувати наступну класифікацію видів діяльності. Отже, діяльність можна поділити за наступними критеріями, на такі види.

1. *За характером активності:*

- трудова (праця);
- комунікативна (спілкування);
- ігрова (гра);
- навчальна (учіння);
- фізично-тренувальна (фізкультура).

1.1. Трудова діяльність теж поділяється на види.

1.1.1. *За характером робочого навантаження:* фізична і розумова.

Якщо в праці переважає м'язеве навантаження, її відносять до фізичної; якщо мислительне – до розумової.

1.1.2. *За змістом:* оперативна, операторська, творча.

1.1.3. *За засобами:* ручна, механізована, автоматизована й автоматична.

1.1.4. *За умовами:* комфортні, екстремальні, шкідливі (небезпечні).

1.1.5. *За організацією праці:* статична, динамічна, монотонна та ін.

1.1.6. *За вимогами до суб'єкта праці:* рівень здібностей, освіта, досвід, стан здоров'я і фізичний розвиток.

1.2. Спілкування, своєю чергою, теж має свою систематизацію:

1.2.1. *За змістом переважаючих контактів*: виробниче, навчальне (або когнітивне), побутове, сімейне, науково-теоретичне, матеріальне, кондиційне і мотиваційне.

Виробниче спілкування пов'язане з певними організаційно-техноло-гічними процесами, в ході реалізації яких люди вступають у взаємодію.

Навчальне (або когнітивне) – спілкування, в процесі якого відбувається обмін знаннями, способами їх інтерпретації і застосування до аналізу конкретних життєвих явищ.

Побутове спілкування передбачає підтримання стосунків та регулювання процесів у побуті.

Сімейне спілкування передбачає підтримання і регулювання процесів у сім'ї.

Науково-теоретичне спілкування наявне при організації і здійсненні наукової діяльності.

Матеріальне спілкування наявне, коли люди обмінюються продуктами і предметами діяльності.

Кондиційне спілкування, що здійснюється як односпрямований вплив або обмін емоційними чи функціональними станами.

Мотиваційне спілкування – полягає в передачі іншому установок, переконань, готовності до діяльності, локальних спонукань.

1.2.2. *За метою:* цільове та інструментальне.

Цільовим називається спілкування, що має власну мету; натомість інструментальне спілкування підпорядковується меті діяльності, складовою компонентою якого воно є.

1.2.3. *За засобами:* вербальне і невербальне.

Вербальне спілкування передбачає використання мови для передачі інформації; натомість невербальне здійснюється за допомогою жестів, міміки, пантоміми, через прямі сенсорні або фізичні (тілесні) контакти, а також за допомогою різних образів.

1.2.4. *За складом учасників*: міжособистісне, групове і соціальне.

У міжособистісному беруть участь люди, не поєднані в момент взаємодії якимись структурними зв'язками.

Спілкування є груповим, якщо його учасники становлять певну групу, об'єднану спільною діяльністю.

У соціальному спілкуванні бере участь велика кількість людей.

1.2.5. *За типом зв'язків, що встановлюються між учасниками спілкування*, воно буває односпрямованим і двоспрямованим.

1.2.6. *За формою*: особистісне (неофіційне) і ділове (офіційне).

В одні ситуації взаємодії учасники спілкування можуть входити як цілісна особистість, таке спілкування є особистісним; а в інших виступати лише офіційно, як фахівець у певній галузі чи уповноважений з певних питань, виконавець певних посадових обов'язків тощо, тоді спілкування є діловим.

1.2.7. *За результатом*: результативним – якщо поставлену мету досягнуто, або нерезультативним.

1.2.8. *За наявністю проміжних ланок:* безпосереднє і опосередковане.

В першому випадку партнери взаємодіють безпосередньо, а в другому – в акт комунікації включаються проміжні ланки (третя особа, пристрій, річ).

1.3. Ігрову діяльність теж можна поділити на види. Відповідно, розрізняють наступні види гри: *конструкторська; сюжетна; рольова; інтелектуальна; спортивна; ділова, побутова, акторська*. (Нерідко в сучасній літературі можна знайти інформацію також про інші види ігор: електоральні, маркетингові та ін.)

Конструкторська – гра, в якій у ході маніпулювання предметами створюються образи певних об'єктів.

Сюжетна гра наявна, якщо її учасники в грі відтворюють ті чи інші життєві ситуації, відносини між людьми.

Рольова гра наявна, якщо її учасники обирають певні ролі і виконують їх.

Інтелектуальна гра відбувається за допомогою розумових дій, тобто протікає в інтелектуальних формах.

Спортивна гра має місце тоді, коли в гру внесено елемент змагання, крім цього, у спортивній грі переважає фізична активність.

Гра ділова – форма відтворення предметного та соціального змісту професійної діяльності, моделювання систем відносин, характерних для даного виду практики.

До побутових відносяться ігри, в які грають люди у повсякденних стосунках з іншими.

Акторська – специфічний різновид гри у сфері мистецтва що полягає у відтворенні явищ дійсності за допомогою художніх образів. Може бути як аматорською, так і професійною (де наявне поєднання гри і праці).

1.4. Види навчальної діяльності:

1.4.1. *За формою організації*: організована та неорганізована.

Організована навчальна діяльність передбачає наявність процесу її підготовки та організації; натомість неорганізована наявна у тих випадках, коли відбувається побічно, в процесі виконання інших видів діяльності.

1.4.2. *За ступенем формалізації:* формалізована та неформалізована.

Формалізована навчальна діяльність передбачає навчання у навчальному закладі, де всі процедури чітко регламентовані відповідними законодавчими нормами, положеннями та інструкціями. Неформалізована навчальна діяльність не передбачає навчання у таких закладах, може відбуватися як організовано, в групі, так і у формі самоосвіти.

1.4.3. *За рівнем:* загальноосвітня, професійно орієнтована і науково орієнтована (підготовка магістрів, аспірантів та докторантів).

2. *За суб'єктом діяльності:* індивідуальна і групова.

3. *За формою перебігу:* внутрішня та зовнішня.

4. *За сферою суспільної активності:* педагогічна, наукова, спортивна, політична, промислова, сільськогосподарська, мистецька, військова, суспільно-масова та ін.

5. *За предметною сферою:* існують види, що відповідають кількості навних професій та спеціальностей професійної сфери.

6. *За специфікою стосунків з іншими учасниками та об'єктами:* керівна, виконавча і операторська.

7. *За метою:* виробнича, організаторська, раціоналізаторська, винахідницька, оздоровча, агітаційна, провокаційна, терористична та ін.

8. *За суспільною значимістю:* суспільно-корисна (доброчинна) і антисуспільна (злочинна).

9. *За рівнем виконання:* непрофесійна і професійна.

10. *За ступенем новизни:* репродуктивна і творча.

Творчою називається діяльність, у результаті якої створюється новий, оригінальний продукт.

11. *За умовами перебігу:* ритмічна, аритмічна, синхронна, напружена, монотонна, екстремальна та ін.

12. *За результатом:* непродуктивна і продуктивна.

Незважаючи на наявність певних суперечностей, недостатнього обґрунтування і не вичерпну повноту, дана класифікація є достатньо повною і придатна для вирішення широкого кола практичних завдань. Проте роботу над її вдосконаленням необхідно продовжувати.

4. ВИСНОВКИ

1. В літературі з даної теми наявні лише неповні класифікації, часто не вказано критерії для поділу діяльності на види; а також фрагментарна інформація про використані підходи і окремі види не включених у систематизацію проявів діяльності. Наявна інформація потребує осмислення, впорядкування і доопрацювання.

2. З огляду на наявне, можна сформулювати раціональний підхід до створення максимально повної класифікації видів діяльності, що базується на психологічній теорії діяльності та відповідає вимогам практики. В результаті його реалізації можна створити достатньо обґрунтовану і повну класифікацію.

3. Незважаючи на те, що запропонована класифікація видів діяльності не позбавлена всіх виявлених в інших класифікаціях недоліків, а тому не може вважатися завершеною, вона максимально повно охоплює всі можливі її прояви, відповідає вимогам теорії діяльності і може використовуватися для вирішення широкого кола завдань практичної роботи психологів.

Список використаної літератури

1. *Ительсон Л.* Типы и уровни деятельности // Лекции по общей психологии. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 150–201.
2. *Леонтьев А.* Деятельность. Сознание. Личность. М.: Смысл; Изд. центр “Академія”, 2004.
3. *Лурия А.* Лекции по общей психологии. СПб.: Питер, 2007.
4. *Немов Р.* Психология. Учеб. для студ. высш. пед. учеб. завед. В 3-х кн. М.: Владос, 2003. Кн. 1.
5. Психология. Учебник. М.: Проспект, 1999.
6. Психология. Учебник для технических вузов. СПб.: Питер, 2000.
7. *Рубинштейн С.* Основы общей психологии. СПб.: Питер, 2007.
8. *Тертель А.* Психология. Курс лекций. М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2006.
9. *Титарчук М.* Поведінка особистості як діяльність: соціально-філософський погляд // Філософський альманах. К.: Центр духовної культури, 2006. № 58.
10. *Шадриков В.* Психология деятельности и способности человека. М.: Логос, 1996.

Стаття надійшла до редколегії 24.09.2012
Прийнята до друку 8.10.2012

A CLASSIFICATION OF THE TYPES OF ACTIVITIES: AN ATTEMPT OF ANALYSIS AND OPTIMIZATION

Yuriy Vintyuk

National University "L'viv Polytechnica",
Kvitneva Str., 6, Lviv, 79044, Ukraine,
e-mail: yurvin@ukr.net

A problem of creation is considered scientifically ob"rountovanoi and maximally complete classification of types of activity. The review of information present in professional literature is carried out on the given theme: known classifications of types of activity, approaches to their creation and used criteria for the division of displays of activity on kinds. As a result of working of obtained information failing inherent to the known attempts to create classification of types of activity are found out. Coming from the necessity of removal of the exposed failing rational approach which can be fixed in the basis of creation of such classification and possibilities of his realization are appraised is developed. As a result conducted research an attempt to create classification of types of activity is done, by the synthesis from present information from the given problem within the limits of approach integral, rational. The offered classification is enough complete and suitable for the decision of practical tasks, in the various spheres of activity.

Key words: classification, criteria, types of activity.

КЛАССИФИКАЦИЯ ВИДОВ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ: ПОПЫТКА АНАЛИЗА И ОПТИМИЗАЦИИ

Юрий Винтюк

Национальный университет "Львовская поиітехника",
ул. Квитнэва 6, г. Львов, 79044, Украина,
e-mail: yurvin@ukr.net

Рассмотрена проблема создания научно обоснованной и максимально полной класси-фикации видов деятельности. Осуществлен обзор имеющейся в профессиональной литературе информации на данную тему: известных классификаций видов деятельности, подходов к их созданию и использованных критериев для деления проявлений деятельности на виды. В результате обработки полученной информации выяснены недостатки, присущие известным попыткам создать классификацию видов деятельности. Исходя из необходимости устранения выявленных недостатков, разработан рациональный подход, который может быть положен в основу создания такой классификации и оценены возможности его реализации. В результате проведенного исследования сделана попытка создать классифи-кацию видов деятельности, путем синтеза из имеющейся информации по данной проблеме в пределах целостного, рационального подхода. Предложенная классификация является достаточно полной и пригодной для решения практических заданий, в разнообразных сферах деятельности.

Ключевые слова: классификация, критерии, виды деятельности.

З М І С Т

Ф І Л О С О Ф І Я

Володимир Мельник
НАУКА В СУЧАСНОМУ СВІТІ: ПРОБЛЕМИ ОБ'ЄКТИВНОСТІ І РЕЛЯТИВНОСТІ 3

Ігор Захара
ФІЛОСОФІЯ І ЛІТЕРАТУРА: СОЮЗ В ІМ'Я ДУХОВНОСТІ 14

Василь Лисий
КАТЕГОРІЇ І ПОНЯТТЯ, ЇХНЄ СПІВВІДНОШЕННЯ 22

Андрій Дахній
ДЕСТРУКЦІЯ ЯК МЕТОД ГЕРМЕНЕВТИЧНОЇ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ
МАРТИНА ГАЙДЕҐЕРА 29

Марія Альчук
ФІЛОСОФІЯ ПРАВА В КОНТЕКСТІ УНІВЕРСИТЕТСЬКОЇ ОСВІТИ 38

Лідія Сафонік
ПОШУК НОВОЇ ОНТОЛОГІЧНОЇ ВКОРІНЕНОСТІ ЛЮДИНИ У БУТТІ ЯК СЕНС ЖИТТЯ 45

Валерій Стеценко
ОСОБЛИВОСТІ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ 52

Андрій Синиця
ПРАГМАТИКО-СЕМАНТИЧНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ПОНЯТТЯ ІСТИНИ
В СУЧАСНІЙ АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ 63

Ірина Пухта
ТРАНСФОРМАЦІЯ КЛАСИЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ СУБ'ЄКТА
В ГЕРМЕНЕВТИЧНІЙ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ М. ГАЙДЕҐЕРА 70

Марина Лазарева
ЕТИЧНІ ДИЛЕМИ МАСОВОГО СУСПІЛЬСТВА
В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ВИКЛИКІВ 82

Тетяна Яковенко
СТАНОВИЩЕ HOMO ECONOMICUS У СУСПІЛЬСТВІ СПОЖИВАННЯ:
ВІД КОМФОРТУ ДО ЕКОЗАГРОЗИ 89

Наталія Чоловська
ГЛОБАЛЬНА САМООРГАНІЗАЦІЯ ЛЮДСТВА НА ЗАСАДАХ СТАЛОГО РОЗВИТКУ 96

Уляна Лущ
"ТЕОРЕМА СЕКУЛЯРИЗАЦІЇ": ХРИСТИЯНСЬКІ ВИТОКИ
ЧИ ДЕЛЕГІТИМАЦІЯ НОВОГО ЧАСУ? 103

Ольга Соболь
СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНЕ СТАНОВИЩЕ ЖІНКИ В ЕПОХУ
ЄВРОПЕЙСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ 112

Олена Бочуля
ПОВСЯКДЕННІСТЬ: ЗАГАЛЬНИЙ АНАЛІЗ ПРИРОДИ І СТРУКТУРИ 120

Сніжана Мамчак
КРИТИЧНА СОЦІАЛЬНА ТЕОРІЯ Ю. ГАБЕРМАСА: ТИПОЛОГІЧНА РЕКОНСТРУКЦІЯ ... 129

Оксана Сарабун
ЕКЗИСТЕНЦІЯ ЯК ШЛЯХ ВІД УСВІДОМЛЕННЯ АБСУРДУ
ДО ЗДІЙСНЕННЯ СВОБОДИ У ФІЛОСОФІЇ А. КАМЮ 137

Наталя Саноцька
ФЕНОМЕН ТВОРЧОСТІ В КОНТЕКСТІ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ 145

Тетяна Власевич-Хоркава
ОСОБЛИВОСТІ СУЧАСНОЇ ТЕХНОГЕННОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ
ТА ВИЯВИ КРИЗИ ДУХОВНОСТІ ЛЮДИНИ 154

Володимир Боднар
КОНЦЕПТ ЖИТТЯ: ПЕРСПЕКТИВА КОНСТРУКТИВІСТСЬКОГО ПЛЮРАЛІЗМУ 162

К У Л Ь Т У Р О Л О Г І Я

Тетяна Ярошенко
МОРФОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ УКРАЇНСЬКОЇ МОДЕЛІ
ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО РОЗВИТКУ 171

Ольга Ліщинська
ЕТНОКУЛЬТУРНИЙ ВИМІР УКРАЇНСЬКОГО АВАНГАРДИЗМУ 182

Оксана Дарморіз
ОСОБЛИВОСТІ РОЗВИТКУ ІНФОРМАЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ В ДОБУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ 190

Ігор Колесник
КАРТИНА СВІТУ БУДДИЗМУ ТА СУЧАСНОГО ПРИРОДОЗНАВСТВА:
ТОЧКИ ПЕРЕТИНУ СВІТОГЛЯДІВ 197

Богдана Брилинська
КОЗАЦТВО ТА ПОГРАНИЧНІСТЬ УКРАЇНСЬКОГО ТИПУ КУЛЬТУРИ 204

Соломія Плахта
ІМПРЕСІОНІЗМ ЯК ВИЯВ ХУДОЖНЬОГО СВІТОГЛЯДУ КІНЦЯ ХІХ СТ 213

Ольга Голубович
ВПЛИВ МІСТА НА ЖИТТЯ ЛЮДИНИ В ДОБУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ 219

Роман Галуйко
СОФІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ДОГМАТУ ІКОНОШАНУВАННЯ
У КОНЦЕПЦІЇ СЕРГІЯ БУЛГАКОВА 227

Михайло Кобрин.
ЗАМОЙСЬКИЙ СИНОД І ФОРМУВАННЯ ТРАДИЦІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УГКЦ 235

Віталіна Ковальчук.
АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ Ж.-П. САРТРА 243

Андрій Мочурад.
СУЧАСНИЙ МІФ ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ФЕНОМЕН
У МОЛОДІЖНОМУ СЕРЕДОВИЩІ 250

П О Л І Т О Л О Г І Я

Геннадій Шипунов.
ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ МОНОЦЕНТРИЧНОГО ПОЛІТИЧНОГО
РЕЖИМУ ОЛЕКСАНДРА ЛУКАШЕНКА 262

Андрій Гарбадин.
КОНЦЕПТ ЧУЖИНЦЯ В ПОЛІТОЛОГІЧНОМУ ДИСКУРСІ 273

Ірина Костів.
ОСОБЛИВОСТІ МІЖПАРТІЙНОЇ КОМУНІКАЦІЇ У ТРАНЗИТНИХ СУСПІЛЬСТВАХ 280

Тарас Радь.
ПОПУЛІЗМ ЯК ПРОДУКТ ПОЛІТИЧНОЇ КОМУНІКАЦІЇ 287

Богдан Юрдига.
ОСОБЛИВОСТІ ЕВОЛЮЦІЇ ПРЕЗИДЕНТСЬКОЇ СИСТЕМИ В АРГЕНТИНІ 297

П С И Х О Л О Г І Я

Людмила Щербина.
РОЗРОБКА МЕТОДИКИ ДОСЛІДЖЕННЯ МЕТАТЕОРЕТИЧНОГО
РІВНЯ ЗНАНЬ ПСИХОТЕРАПЕВТА 303

Олена Штепа.
ОСОБЛИВОСТІ ПСИХОЛОГІЧНОЇ РЕСУРСНОСТІ ОСІБ ЗРІЛОГО ВІКУ 310

Галина Михальчишин.
МОТИВАЦІЙНІ АСПЕКТИ ПОДАННЯ МИЛОСТИНІ 318

Юрій Вінтюк.
КЛАСИФІКАЦІЯ ВИДІВ ДІЯЛЬНОСТІ: СПРОБА АНАЛІЗУ ТА ОПТИМІЗАЦІЇ 327

CONTENTS

PHILOSOPHY

Volodymyr Melnyk.
SCIENCE IN THE MODERN WORLD: PROBLEMS OBJECTIVITY AND RELATIVITY 3

Ihor Zakhara.
PHILOSOPHY AND LITERATURE: UNION FOR THE SAKE OF THE SPIRITUALITY 14

Vasyl Lysyy.
CATEGORIES AND NOTIONS, THEIR CORRELATION 22

Andriy Dakhniy.
DESTRUCTION AS A METHOD OF THE HERMENEUTICAL
PHENOMENOLOGY OF MARTIN HEIDEGGER 29

Mariya Alchuk.
PHILOSOPHY IN THE CONTEXT OF THE UNIVERSITY EDUCATION 38

Lydija Safonik.
SEARCH OF NEW ONTOLOGICAL ROOTING OF THE PERSON
IN BEING AS A MEANING OF LIFE 45

Valerij Stetsenko.
THE PECULIARITIES OF PHILOSOPHICAL THEOLOGY OF HRYHORIY SKOVORODA 52

Andrij Synytsya.
PRAGMATIC-SEMANTICAL INTERPRETATION OF TRUTH
IN CONTEMPORARY ANALYTIC PHILOSOPHY 63

Iryna Pukhta.
TRANSFORMATION OF THE CLASSICAL CONCEPT OF SUBJECT
IN MARTIN HEIDEGGER'S HERMENEUTICS PHENOMENOLOGY 70

Maryna Lazareva.
ETHICAL DILEMMAS OF MASS SOCIETY IN THE CONTEXT
OF GLOBALIZATION CHALLENGES 82

Tetyana Yakovenko.
THE SITUATION OF HOMO ECONOMICUS AT THE CONSUMPTION
SOCIETY: FROM THE COMFORT TO THE ECO-THREAT 89

Nataliya Cholovska.
GLOBAL SELFORGANIZATION OF MANKIND ON THE BASIS OF SUSTAINABLE
DEVELOPMENT 96

Ulyana Lushch.
"THEOREM OF SECULARIZATION": CHRISTIAN ORIGINS
OR DELEGITIMIZATION OF MODERNITY? 103

Olha Sobol.
SOCIAL-POLITICAL POSITION OF WOMAN IN THE EPOCH
OF THE EUROPEAN MIDDLE AGES 112

Olena Bochulia.
DAILY OCCURRENCE: GENERAL ANALYSIS OF NATURE AND STRUCTURE 120

Snizhana Mamchak.
CRITICAL THEORY OF J. HABERMAS: TYPOLOGICAL RECONSTRUCTION 129

Oksana Sarabun.
EXISTENCE AS THE WAY FROM UNDERSTANDING THE ABSURD
TO THE REALIZATION OF FREEDOM IN THE PHILOSOPHY OF A.CAMUS 137

Natalia Sanotska.
PHENOMENON OF CREATIVE THOUGHT IN THE CONTEXT
OF MEDIEVAL PHILOSOPHY 145

Tetiana Vlasevych-Khorkava.
THE FEATURES OF MODERN TECHNOLOGICAL CIVILIZATION
AND MANIFESTATIONS OF SPIRITUAL CRISIS 154

Volodymyr Bodnar.
CONCEPT OF LIFE: PERSPECTIVES OF CONSTRUCTIVIST PLURALISM 162

THEORY AND HISTORY OF CULTURE

Tatyana Yaroshenko.
MORPHOLOGICAL ANALYSIS OF UKRAINIAN MODEL OF HISTORICAL
AND CULTURAL DEVELOPMENT 171

Olha Lishchynska.
ETHNO CULTURAL DIMENSION OF THE UKRAINIAN VANGUARD 182

Oksana Darmoriz.
FEATURES OF DEVELOPMENT OF INFORMATIVE CULTURE
IN TIMES OF GLOBALIZATION 190

Igor Kolesnyk.
MAP OF THE WORLD IN BUDDHISM AND MODERN NATURAL
SCIENCE: INTERSECTIONS OF WORLDVIEW 197

Bogdana Brylynska.
THE COSSACKS IN THE CONTEXT OF UKRAINIAN TYPE OF CULTURE BORDERLAN ... 204

Solomia Plakhta.
IMPRESSIONISM AS AN EXPRESSION OF THE ARTISTIC WORLDVIEW
OF THE END OF THE XIX CENTURY ... 213

Olga Holubovych.
AN INFLUENCE OF A CITY ON THE HUMAN LIFE IN THE EPOCH OF GLOBALIZATION.. 219

Roman Galuiko.
SOPHIOLOGICAL ASPECT OF THE DOGMA OF ICON
VENERATION PRESENTED BY SERGIUS BULGAKOV'S ... 227

Mykhaylo Kobryn.
ZAMOYSKI SYNOD AND TRADITIONAL IDENTITY FORMATION OF UGCC ... 235

Vitalina Kovalchuk.
THE ANTHROPOLOGICAL ASPECT OF THE PHENOMENOLOGY OF J.-P. SARTRE ... 243

Andrij Mochurad.
CONTEMPORARY MYTH, AS A SOCIAL AND CULTURAL
PHENOMENON IN THE YOUTH SOCIETY ... 250

P O L I T I C A L S C I E N C E

Gennadiy Shipunov.
THE PECULIARITIES OF FORMATION MONOCENTRIC
POLITICAL REGIME OF ALEKSANDR LUKASHENKO ... 262

Andriy Garbadyn.
CONCEPT OF ALIEN IN POLITOLOGICAL DISCOURSE... 273

Iryna Kostiv.
THE FEATURES OF INTRA-PARTY COMMUNICATION IN TRANSIT SOCIETIES... 280

Taras Rad.
POPULISM AS A PRODUCT OF POLITICAL COMMUNICATION... 287

Bohdan Yurdyha.
PECULIARITIES OF THE DEVELOPMENT OF POLITICAL SYSTEM OF ARGENTINA... 297

P S Y C H O L O G Y

Lyudmyla Shcherbyna.
DEVELOPMENT OF RESEARCH METHODS FOR STUDY
OF PSYCHOTHERAPIST META-THEORETICAL KNOWLEDGE... 303

Olena Shtepa.
THE PARTICULARLY OF A RESOURCE'S PERSONALITY OF ADULT PERSONS..... 310

Halyna Mykhalchyshyn.
MOTIVATED ASPECTS OF ALMS..... 318

Yuriy Vintyuk.
CLASSIFICATION OF TYPES OF ACTIVITIES: ATTEMPT
OF ANALYSIS AND OPTIMIZATION 327