

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2008

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(16–17 КВІТНЯ 2008 РОКУ)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА VI

Редакційна колегія: **А.Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України (голова); **В.А. Бугров**, канд. філос. наук, доц. (відповідальний секретар); **Л.В. Губерський**, д-р філос. наук, проф., академік НАН України; **І.С. Добронравова**, д-р філос. наук, проф.; **А.М. Лой**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Лубський**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Панченко**, д-р філос. наук, проф.; **О.М. Приятельчук**, канд. філос. наук, доц.; **М.Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **В.Ф. Цвих**, д-р політ. наук, проф.; **П.П. Шляхтун**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Ярошевець**, д-р філос. наук, проф.

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 6 від 31 березня 2008 року)*

Дні науки філософського факультету – 2008 : Міжнародна наукова конференція (16–17 квітня 2007 року) : Матеріали доповідей та виступів. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2008. – Ч. VI. – 143 с.

Адреса редакційної колегії: 01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, філософський факультет; ☎ (38044) 239 31 94

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

Секція
"УКРАЇНЬКА ФІЛОСОФІЯ:
ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ"

Ю.В. Бабкіна, студ., ДонДУШІ, Донецьк

ФІЛОСОФІЯ СЕРЦЯ ЯК УКРАЇНСЬКИЙ ВАРІАНТ РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ
(Г. СКОВОРОДА, П. ЮРКЕВИЧ)

Одними з найяскравіших представників української релігійної філософії були Г. Сковорода та П. Юркевич. Їх внесок у формування та розвиток української філософії не можна не помітити. Погляди цих філософів у деяких моментах мають спільні риси. "Червоною лінією" крізь філософію цих представників проходить ідея "філософії серця" та взаємозв'язок людини-буття-Бога. Обидва філософи рухаються від християнської свідомості до розуміння людини та буття. Із релігійної зосередженості складається розуміння і сприйняття людини.

Сковорода розробляє вчення про світ, що складається з двох натур. Реальність буття різна, на поверхні та в глибині. Видима – це тварне, видимість, наружність речей. Вона минуча і не може бути істинною. Інша, невидима – Бог. Бог мислиться як безначальне начало світу. Він голова творіння, являє собою розлитий в універсумі дух, космічний розум, добро. Ці дві натури перебувають у постійній боротьбі. Сковорода говорить про чуттєве знання, від нього необхідно підійматися до знання духовного. Шлях до такого знання може бути знайдений через самопізнання. Самопізнання відкриває для людини дві натури. За психотелесними переживаннями відкривається духовне життя. Самопізнання спрямовано всередину людини й налаштовано на пізнання власної сутності та на осягнення Бога в ній. Надприродна реальність пізнається в переживанні, тому самопізнання – це життєвий процес. Органом цього процесу є серце.

Основне поняття, котре Г.Сковорода розгортає в своєму вченні про людину, є поняття серця. Серце він розуміє, передусім, як духовну субстанцію, вона є основою людського буття і життєдіяльності. Оскільки невидиму, духовну діяльність утворює в людині Бог, Сковорода порівнює серце з Богом.

При характеристиці "серця" Сковорода згадує поняття – "іскри Божої", котра захована у людині. Сковорода говорить, що в людині є не тільки "іскра Божої", але й "ховається Дух Божий". Суттєва дуальність проходить крізь людину, через усю його індивідуальність. У глибині кожної людини є "Царство Боже" та "царство зла". Ці два царства в кожній людині створюють вічну боротьбу. Це і є момент індивідуальності, котрий присутній у кожній людині. Людина через непослух серцю може відійти від "Царства Божого" до "царства зла".

Сковорода поділяє універсум на три частини. Три види буття він ще називає світами: великий (макрокосм), малий (мікрокосм) та символічний (Біб-

лія). Григорій Сковорода тримається християнської метафізики, котра лишається вихідною основою його філософського пошуку. Біблія є символічним світом, це вияв надприродної реальності, через неї стає можливим осягнення невидимої природи, тобто Бога. Великий світ – це світ речей. Він вміщує у собі ще два світи: старий та новий. Старий світ – безмежний, мінливий, тілесно відображається у воді, вогні, повітрі та землі. Новий світ – вічний та незмінний. Мікрокосм (людина) – це центр, у якому сходяться і набувають свого значення всі символи макрокосму і Біблії. Біблія надихає Сковороду на противиління тлумачення її буквально. Буквальне тлумачення Біблії – це лише зовнішня оболонка, необхідно за нею побачити духовний, невидимий зміст, котрий досягається через символічне (алегоричне) тлумачення.

Згідно із вченням П.Юркевича, філософія пов'язана з життям духу, вона спрямована на осмислення душі. Дух є основою дійсності. Він вважає, що в ідеї мислення й буття тотожні. Пізнання через ідею є найвищою діяльністю розуму, за допомогою якого синтезуються результати розсудкового пізнання в один цілісний світогляд, що доповнює набуті знання вірою у вищий світ – вірою в Бога, в безсмерття душі і в призначення людини. Розуміння людини і філософія серця невід'ємні. Ідея добра є суттєвою. Пошук істини добра не обмежується зусиллями пізнавальної діяльності розуму. Творення добра, це акт щирої душі, щирого серця. Орган духовної діяльності та осередок духовного життя людини – серце. У серці відкривається значення розуму. У своїх міркуваннях Юркевич спирався на авторитет Святого Письма. Виявлення істини пов'язано з релігійним прагненням людини. У процесі підняття до істини знання поєднуються з вірою. Без любові неможливо пізнати Бога. Духовне життя людини – це вираження неповторної, індивідуальної особистості. Його розуміння сутності значення людини, її духовного світу базується на Біблії. Він намагається переконатись, що знанню все доступне, все прозоре.

Отже, у поглядах українських філософів значну роль відігравала Біблія. Інтерпретація Біблії через призму "філософії серця" є надбанням української філософії. "Філософія серця" уточнює для них розуміння буття, вона поглиблює їх розуміння людини і допомагає у дослідженні "істинного буття". Ця концепція, яка були розроблена Григорієм Сковородою та Памфілом Юркевичем відіграла значну роль у розвитку подальшої, не тільки української, але й російської філософії.

Г.І. Будз, студ., ЦСД, ПНУ ім.В.Стефаніка, Івано-Франківськ
budzhalya@mail.ru

ХРИСТІЯНСТВО ЯК ОСНОВА УКРАЇНСЬКОЇ ІСТОРІЇ В ІСТОРІОСОФІЇ М. КОСТОМАРОВА

В історіософських поглядах М.Костомарова ми виявляємо ґрунтовний аналіз феномену християнства та його вплив на формування світогляду та суспільного життя давніх українців. Проте така проблема є актуальною й на даний час, оскільки християнські принципи поведінки закорінені в ментальності українського народу, що ми повинні враховувати у сучасних суспільних взаємодіях та подіях теперішньої українській історії.

Аналізуючи дохристиянський світогляд слов'янських племен, історик вважає, що вони "...мали неясні погляди про єство чоловіка по смерті... Вони віддавали честь умершим прародичам... Вірили також в чародійство... Особливо сильно вірували в тайну мочучість слова... Такому духовому розвитку відповідали роботи для потреб життя" [Костомаров М. Історія України в житеписях визначніших єї діячів. – Львів: НТШ, 1918. – Репринтне відтворення видання 1918 року. – К.: Україна, 1991. – С. 2]. У цілому слов'янські "...племена обожали природу, признавали умову людську силу предметам і появам зверхньої природи, поклоняли ся сонцю, небу, воді, землі, вітрови, деревам, птицям, каменям... а на основі того обожання природи складали всякі перекази..." [Там само. – С. 1]. У цьому сенсі "...давнє русько-словянське поганство не мало означеного характеру, загального для всіх, в розумінні позитивної релігії, і оснувало ся на многих забобонах і виображенях, що при невіжі й опісля легко зберегали ся по явнім прийняттю християнства" [Там само. – С. 6].

Зміна світогляду давніх українців пов'язується в історіософських поглядах М. Костомарова із прийняттям християнства. У цьому аспекті дуже вагомою, на наш погляд, є історіософська ідея, згідно із якою у давніх українців попередній "...варварський лад громадського життя зміняє ся з прийнятєм християнської релігії; з нею перейшли з Візантії – найбільш осьвіченої держави тогочасної – до нас правні і державні розуміння та засновки умової й літературної діяльності. Приняте християнства було переворотом, що обновило і оживило Русь та вказав їй історичну дорогу" [Там само. – С. 4]. У цьому випадку феномен християнства інтерпретується Костомаровим із тих історіософських позицій, що воно із часу його прийняття стає підґрунтям історичного процесу українського народу, визначає його сенс та спрямованість, обновляє і оживляє всі форми державного, суспільного, громадського, правового, культурного, цивілізаційного співжиття давніх українців. Прийняття християнства оцінюється істориком як своєрідний світоглядний переворот, який закладає підґрунтя для ментальності та життєдіяльності українського народу, який із варварського перетворюється у цивілізаційний, стає причетним до надбання загальноцивілізаційних істин та знань.

З точки зору історика слов'яни "...жили невеликими громадами... Не було ніяких постанов, котрі би лучили племена між собою. Признак державного життя не замічасмо" [Там само. – С. 1]. У цьому випадку М.Костомаров вважає, що лише із прийняттям християнства на Русі починають формуватися громадські, правові та державні принципи співжиття давніх українців.

М. Костомаров веде мову про те, що у Київській Русі князівська влада "...не мала державних примет..." [Там само. – С. 3]. Навіть за князювання Володимира Великого "не треба однак думати, щоби се панованє мало державний характер: воно обмежало ся на збираню данини..." [Там само. – С. 5]. Таким чином, М.Костомаров констатує факт громадянського життя русичів поза межами будь-яких державних утворень. Історик висловлює важливе історіософське твердження, де обґрунтовує думку, що "...український нарід, подібно іншим північно-європейським народам, з християнством одержав дійсні і тривкі основи для дальшого вироблення горожанського і державного життя, без котрих властиво для народу не має історії" [Там само. – С. 1].

Важливою також є історіософська думка М. Костомарова про те, що Володимир Великий "для сильного скріплення новопринятої віри, постановив... розширити книжну просвіту і тому казав... брати дітій у знатних людей і віддавати їх в науку. Таким побитом на Русі за яких двацять літ вирросло покоління людей, котре що до висоти понятій і що до круга відомостей далеко сягнуло вперед від сего стану, в якім находились їх родичі; сі люди стали не тільки основниками християнської суспільности на Русі, але також провідниками просвіти, що переходила wraz з релігією, борцями за державні і горожанські засновки" [Там само. – С. 7]. Звідси на переконання мислителя цивілізований, державницький спосіб життя давніх українців був досягнутий внаслідок прийняття християнства, яке змінило структуру і спосіб їхнього життя.

Історіософські погляди М. Костомарова дають підстави для твердження про вирішальну роль в українській історії феномену християнства, яке визначило сенс і напрям української історії, стало підґрунтям стійких та істинних світоглядних, громадських та ментальних принципів соціальної взаємодії.

Г.В. Вдовиченко, доц., КНУТШ, Київ

КОНЦЕПЦІЇ В. ЛИПІНСЬКОГО І Д. ДОНЦОВА ЯК ПРЕДМЕТ АНАЛІЗУ В ПРАЦІ І. МАЗЕПИ "ПІДСТАВИ НАШОГО ВІДРОДЖЕННЯ"

Важливим внеском у розвиток українських історичної, політологічної та філософської думок протягом пер.пол.ХХ ст. став ще донедавна маловідомий і недосліджений внаслідок офіційної заборони в УРСР творчий доробок визначного вітчизняного вченого та громадсько-політичного діяча Ісаака Мазепи (1884–1952). Один із провідних учасників українських Визвольних змагань 1917–1920 рр., а саме: співзасновник УСДРП і секретар її ЦК, депутат Всеукраїнського Трудового Конгресу, міністр, а згодом і голова уряду УНР, – І. Мазепа після Зимового походу армії УНР емігрує в 1920 р. до Львова, а з 1923 р. – до Чехословаччини, де стає професором Української господарської академії в Подєбрадах. Після переїзду в 1945 р. до Західної Німеччини І. Мазепа бере участь у заснуванні в 1948 р. Української Національної Ради та протягом 1948–1952 рр. очолює Уряд Державного Центру Української Народної Республіки у екзилі. Чільне місце в розкритті суті ідейної позиції І. Мазепи як авторитетного теоретика вітчизняної соціал-демократичної думки посідає розвиваюче і підсумовуюче висновки його попередніх праць, насамперед розвідок "Большевизм і окупація України" (1921) та "Україна в огні бурі революції" (1941), капітальне дослідження "Підстави нашого відродження" (1946–1949). Головним предметом наукового, в тому числі – й історико-філософського, аналізу і, водночас, гострої політичної полеміки у його другій частині під заголовком "Проблема відродженої України" стали теорія "класократії" В. Липинського й теорія "націоналізму" і "гієрархізованої суспільності" Д. Донцова, як, за словами І.Мазепи, дві поважніші протидемократичні спроби дати теоретичне обґрунтування української ідеології у ХХ ст. Окрему велику групу теоретичних джерел цієї праці складає яскравий перелік ґрунто-

вних наукових досліджень з політології, соціології, філософії, правознавства, релігієзнавства, фольклористики, історії видатних українських вчених др. пол. XIX – пер. пол. XX ст., головним чином – професорів українських вищих навчальних закладів і співробітників наукових установ 1920-х – 1940-х рр. у діаспорі, як-от: Українського соціологічного інституту у Відні, Українського вільного університету, Українського наукового інституту в Берліні та ін. Звертаючись до класичних праць визначних діячів громадівського руху М. Драгоманова ("Нові українські пісні про громадські справи (1764–1880)" (1881), "Політичні пісні українського народу ХVIII – ХІХ ст. з увагами" (1883, Т. 1; 1886, Т. 2)) та М. Зібера ("Нариси первісної економічної культури" (1879)), І. Мазепа широко залучає до розгляду останні наукові здобутки провідних тогочасних українознавців діаспори, зокрема: Ю. Охримовича ("Розвиток української національно-політичної думки" (1922)), І. Огієнка ("Історія української церкви" (1941)), Д. Чижевського ("В. Липинський як філософ історії" (1943)) та М. Шлемкевича ("Українська синтеза або громадянська війна" (1946)). Водночас, особливу увагу І. Мазепа привертає низка вагомих національнознавчих досліджень його колег-професорів Українського вільного університету й Української господарської академії в Подєбрадах, засновників ідейно близького І. Мазепі "національно-державницького напрямку" в українській політичній думці пер. пол. XX ст. у діаспорі: С. Дністрянського ("Загальна наука права і політики" (1925)), визнаного І. Мазепою "нашим найвизначнішим соціологом" В. Старосольського ("Теорія нації" (1922), "Держава і політичне право" (1924)) та найчастіше цитованого з них у праці "Підстави нашого відродження" О. Бочковського ("Національна справа" (1920), "Національне пробудження кольорових рас та Європа" (1927), "Національне пробудження, відродження, самоозначення" (1931), "Вступ до націоналізму" (1934)). У багатоаспектних аналізі феномена демократії та історіософському прогнозуванні перспектив демократичного устрою пострадянської України І. Мазепа також спирається на низку наукових праць сучасних йому західноєвропейських і північноамериканських істориків, соціологів, філософів, як-от: М. Бона ("Про сутність та розвиток американського світу" (1927)), Г. Ласкі ("Революційні зміни у наш час" (1945)), В. Ліпмана ("Суспільство вільних людей" (1945)), Й. Шумпетера ("Капіталізм, соціалізм і демократія" (1946)) та ін. Крім того, на особливу увагу І. Мазепа заслуговує науковий доробок першого президента Чехословацької республіки, переконаного прибічника українського національно-культурного відродження Т. Масарика ("Чеське питання" (1894), "Соціальне питання" чи "Філософські та соціологічні основи марксизму" (1898), "Нова Європа" (1918)).

Визначаючи на початку другої частини своєї праці, а саме в об'єднаних під заголовком "Чого вчить нас наша історія?" розділах "Вплив історичного оточення на розвиток українського народу" та "Наші традиції і наш національний ідеал", за головну причину української бездержавності "нещасливе географічне положення" та "несприятливе історичне оточення", І. Мазепа так визначає, за його словами, народжену під час Хмельниччини і остаточно скрісталізовану в огні й бурі великої української революції "ідею самостійної української держави": "Наш національний ідеал – вільна, незалежна Україна, з орієнтацією на культурний демократичний Захід, а не на деспотичний Схід.

Тільки зах.-європейська культура, з її засадами свободи людини, ініціативи і самодіяльності суспільства, може забезпечити нашому народові всебічний розвиток і належний опір згубному для нас впливу московських деспотичних традицій. Борючись за цей ідеал, ми боремося за перемогу ідеалів цілого культурного людства і тим самим здобуваємо собі право бути рівними серед інших вільних народів світу" [*Мазепа І. Підстави нашого відродження. Ч. 2: Проблема відродженої України. – Мюнхен: Прометей, 1949. – С. 33*]. Присвячуючи об'єднані під заголовком "Українська національна ідеологія" п'ять наступних розділів дослідженню ідейних позицій В. Липинського і Д. Донцова, І. Мазепа вдається в заключному сьомому "Проблема демократії і еліти на Україні" та "Кінцевому слові" до розгорнутого політологічно-філософського обґрунтування "демократичного методу організації" пострадянського українського суспільства. Стверджуючи, що за умов післявоєнної господарсько-політичної кризи майже всіх сучасних цивілізованих суспільств на зміну системі неконтрольованого капіталістичного господарства йде "урегульоване" чи "планове" – демократичне, а не "тоталістичне", диктаторське, І. Мазепа наголошує на виключному пріоритеті, зокрема для пострадянської України, демократичного суспільного устрою як найвідповіднішого національній вдачі українського народу "контрольованого правління" і "вільного розвитку всіх активних творчих сил нації". Водночас, І. Мазепа вбачає серйозну перешкоду цій перспективі в "деструктивному впливі" на українське суспільство концепцій В. Липинського і Д. Донцова: "Заслуга Липинського і Донцова в тому, що вони перші після революції 1917 року поставили на ширшу платформу обговорення проблеми українського визволення, зокрема проблеми української еліти... Але обидва вони підійшли до вирішення цих проблем не з погляду фактичного стану й потреб нашого суспільства, а головню під впливом різних відірваних від нашого життя і чужих нам теорій ... своєю безоглядною несправедливою критикою усього новочасного українського руху вони підривали й ослаблювали наші молоді національні сили..." [Там само. – С. 113]. Третій розділ "Протидемократичні ідеї в Західній Європі і їх вплив на українське суспільство після першої світової війни" І. Мазепа присвячує докладному аналізу низки, за його словами, протидемократичних головніших західно-європейських теорій сер. ХІХ – поч. ХХ ст., як основних теоретичних джерел концепцій В. Липинського і Д. Донцова, а саме: расових вчень Ж. Гобіно та Ж. Лапужа, "філософії життя" Ф. Ніцше і А. Бергсона, ідеології анархізму П. Прудона та М. Бакуніна. В той же час, у центрі уваги І. Мазепа постали такі, на його думку, головні ідейні попередники В. Липинського і Д. Донцова, як: Ж. Сорель ("Думки про насильство" (1906)), В. Парето ("Трактат із загальної соціології" (1916)), Р. Міхельс ("Соціологія політичної партії за умов сучасної демократії" (1911)) та О. Шпенглер ("Загибель Європи" (1918, Т.1; 1922, Т.2)). Піддаючи у четвертому розділі "Теорія клясократії" В. Липинського засвідченій вже самими назвами його основних пунктів ("Внутрішні суперечності і загальна необоснованість клясократичної теорії", "Тенденційне освітлення нашого минулого", "Штучність і нереальність концепції "Трудова Монархія") гострій критиці постулати у цілому, за його словами, написаних з патріотичним піднесенням, місцями оригінальних і цікавих "Листів до братів-хліборобів", І. Мазепа закидає цій праці переповненість далеким від життя

теоретизуванням та визнає концепцію В. Липинського за абстрактно-еклектичну консервативну протидемократичну ідеологію. Наголошуючи, що для сучасного суспільства є характерним не поділ на розмежовані стани, а політична рівноправність усіх громадян з повною свободою вибору професії, а отже, є неприйнятною "класократія", як встановлювана виключно "шляхом примусу й насильства", І. Мазепа зауважує: "Липинський все таки своєю класократичною теорією фактично намагається відновити стару форму політичної організації українського суспільства, коли боролися між собою стани чи класи, а не політичні партії чи організації... *З упадком натурального господарства, замість політичної боротьби станів чи клас, стає можливою тільки боротьба партій.*" [Там само. – С. 78]. Визнаючи за основу в класократичній теорії ідею корпоративізму і неодноразово підкреслюючи, що сучасне суспільство, окрім як шляхом диктатури, ніколи добровільно не піде на встановлення корпоративного устрою, І. Мазепа наголошує на засвідченій самим В. Липинським тотожності його вчення про "Трудову Монархію" ідеології італійського фашизму, "корпоративній системі італійської фашистської держави." Переходячи у п'ятому розділі "Теорія "націоналізму" і "ієрархізованої суспільності" Д. Донцова" до аналізу його праць "Націоналізм" і "Дух нашої давнини", зокрема закидаючи першій з них націоналізм без національного змісту, повну відірваність від реального українського життя, І.Мазепа піддає критиці такі, на його думку, дві основні тези "нового світогляду" Д. Донцова, як визнання головним рушієм людських вчинків не розуму, а "спонтанної безмотивної волі до життя" та проголошення підставою розвитку історії людства "творчого насильства й ініціативної меншості". Наголошуючи на взаємозумовленості "стихийної" і "свідомої" волі, тобто інстинкту й розуму, у особистісному та суспільному бутті й на "будуючій" ролі розуму, зокрема і в національно-визвольних рухах, І. Мазепа так окреслює антидемократичну сутність як обох цих тез, так і концепції Д. Донцова: "Тепер вже не свобода і демократія, що завжди йдуть в парі з ідеями гуманності, людяності, а навпаки "творче насильство" і безоглядна диктатура "меншости" над більшістю, дух національної виключності і нічим необмеженої національної експансії, разом з винищенням всіх сучасних рухів, зв'язаних з ідеями волі, рівності, вселюдського добра, правди ..." [Там само. – С. 98]. Підбиваючи у шостому розділі "Що є спільне в ідеологіях В. Липинського і Д. Донцова" підсумки аналізу їх ідейних позицій, як, на його думку, придатних лише для встановлення в Україні диктатури, І. Мазепа зауважує: "... обидва вони врешті опиняються в таборі тих, що звеличували чини Леніна, Мусоліні та інших сучасних диктаторів" [Там само. – С. 115].

Т.О. Грицюк, студ., ДонДУШІ, Донецьк
religio@iai.donetsk.ua

ПРИКЛАДНЕ МИСТЕЦТВО УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

Читаючи художні твори, можна знайти багато інформації про життя українського народу. Це описи народного житла, одягу, звичаїв, обрядів, церковних споруд, витворів народного мистецтва та ін. Без цих картин уявлення

про героїв та події, в яких вони беруть участь, не була б повною. Багато з народних традицій сьогодні втрачено, і те, що для письменників минулого було зрозумілим, зараз сприймається поверхово. Тому-то й виникає необхідність звернутися до призабутого народознавства, без якого неможливе відродження народної духовності.

Масовим було розмалювання фарбами коників, птахів, ромбів і квадратів на віконницях, дверях. Жінки ткали, крім звичайного полотна і ряден, ще й різнокольорові дорожки, а також вишивали рушники, скатертини, жіночий і чоловічий одяг.

Не менш помітними були успіхи давніх українців у будівництві традиційного народного житла, церков, які сьогодні відбудовуються. Різноманітні історико-етнографічні регіони – Карпати, Полісся, Поділля, Південь України і Слобожанщина – мають свої характерні риси в побудові народного житла, в орнаменті і одязі.

Впродовж віків історія виробила багато спільних для всіх українців звичаїв, обрядів і традицій. Їх знаходження і на Донеччині, що розташувалась серед двох великих історично-етнографічних регіонів України – Слобожанщини і Півдня України. До спільних традицій всього українського народу можна віднести і те, що хати в усіх регіонах України білились і ззовні й усередині. А сімейний обід чи вечеря носили ознаки чогось святого, що об'єднує родину.

Дивлячись на житло та одяг, бачимо особливості північних та південних районів краю. Це перш за все дерев'яні колонки, що оперізують по периметру будівлю. Частіше всього даху над ганком називають піддашками. А колонки – "сішками". Характерною ознакою такої хати є віконниці. Часто вони бувають оздоблені традиційними українськими орнаментами: вазоном чи візерунками рослинного стилізованого характеру. Обов'язково перед хатою був розташований невеликий "палісадник". Звичайно хата обмазувалась глиною. Частина її – комора – залишалась не обмазаною. Цього вимагало призначення такого посібного приміщення: щоб збіжжя чи якісь продукти харчування не псувалися, провітрювались... У дворі розташовувались амбар (винбар), повітка, саж, погріб і клуня. Хата вкривалася солом'яною "у натруську". Усередині хата прикрашалась рушниками, густо вишитими "тамбурним швом" червоною і синьою ниткою іконами на покуті.

Слід відзначити, що, на відміну від інших регіонів України, слобожанами люблять і часто використовують разом з червоним і чорним кольорами синій, голубий і жовтий. Так, у селах і зараз зустрічаються хати, пофарбовані у синій колір. На хатах можна бачити своєрідний орнамент – три гілкове дерево, часто стилізоване у вигляді тризуба, на якому сидять два птахи. Цей тризуб має глибокий філософський зміст. Він втілює в собі давньослов'янський образ дерева життя, яке було першопричиною усього живого на землі.

Яскраво передає особливості народного одягу Слобожанщини весільне вбрання. У ньому поєднуються особливості одягу всієї України. Так, сорочка молоді має особливість – вона додільна та цільна (пошита з одного шматка матерії, щоб життя подружжя було цілним). Але на відміну від інших регіонів, низ сорочки оздоблений плетеним мереживом. Голову молоді пов'язували шовковою хусткою, зверху накладали весільний вінок із штучних квітів

та барвінку, а з лівого боку вплітали павину пір'їну. Молоду обов'язково оперизували весільним рушником. Шію прикрашали низками намиста, коралів.

На молодого поверх весільної сорочки, вишитої обов'язково молодого, одягали безрукавку. На бриль сестра молодой пришивала весільну квітку.

Не менш колоритно виглядало народне житло та одяг південних районів України. Відсутність будівельного дерева і можливість використовувати каміня, лозу та інші засоби, формували неповторний вигляд української хати півдня України.

Однією з характерних рис було те, що хата і господарські будинки розташовувались в один ряд на садибі. Стіни обмазувались глиною та білились, прикрашались орнаментом. Частіше всього в розписі проявлявся орнамент – стилізоване дерево життя. Традиційно прикрашались орнаментом або кольоровою смугою вікна та двері хати. Дахи, часто двосхилі, вкривались соломною або очеретом, а зверху притискались дерев'яними козликками.

Внутрішня побудова житла була подібна загальноприйнятій українській традиції: розташування печі в кутку біля вхідних дверей, шафи для посуду в протилежному кутку і лави під вікнами чільної стіни хати. Піч мала закритий стінками комина припічок. Стіни, піч розмальовувались рослинним орнаментом. Найчастіше в розписах зображувався "вазон". В зовнішньому оформленні житла і в його інтер'єрі, давні українці прагнули втілити народні уявлення про красу і зручності побуту. Побудовані в специфічних умовах півдня чи сходу України, ці помешкання набрали оригінального вигляду, характерного саме цим історико-етнографічним регіонам.

В.М. Даренська, доц., СНУ ім. В. Даля, Луганськ
v_darenska@mail.ru

КУЛЬТУРОЛОГІЧНА ХРИСТОДИЦЯ М. КОСТОМАРОВА

Завжди чітко розрізняючи специфіку біблійного і язичницького світобачення, М. Костомаров разом з тим ставив собі за мету аналітичним чином виявити у глибинній смисловій структурі слов'янської міфології як певної світоглядної системи не її зовнішні специфічні ознаки, а елементи універсального духовного досвіду, – і формулює ключовий методологічний принцип свого дослідження наступним чином: "Ця ідея втілення, страждання і торжества божественної істоти на землі була чудесним передчуттям пришестя сина Божого, сонця правди, світла істини, і служить найбільшим історичним підтвердженням істини нашого Св.Писання. *Це була ідея, вкладена Творцем у рід людський: людина, яку б релігію вона не створила собі... відірвати від неї думку про втілення божества було би настільки ж важко, як винищити віру у свою душу.* Підступні розуми не раз уже хотіли доводити підробленість історії Ісуса Христа видимою подобою з віруваннями народів, не раз уже вказували і на Созіаша, і на Адоніса, і на Аполона як на прототипи Боголюдини; *але всі їхні вказівки можуть служити тільки великим підтвердженням і зміцненням того, що вони хочуть спростувати.* В усіх міфологіях, хоч би як вони були перекручені людським мудруванням і фантазією, *приховані*

істини, відкриті надприродним чином у найглибшій стародавності дитинства людства. Хоча євреї зберегли їх у найчистішому виді, але й інші народи не втратили їх зовсім, тому що всі, по премудрому приреченню Провидіння, повинні були зробитися учасниками спасіння. За всіх умер Христос, і тому був сподіванням усіх народів. У блукаючих образах народи шукали Його; Він, за словами Св. Писання, у світі був, але світ його не впізнав, і коли знайшлися ті, котрі пізнали Його, коли подібно завісі, розідраної в храмі в хвилину Його смерті, впали перед світлом Його темні примари і символи" [Костомаров М.І. Слов'янська міфологія: Вибрані праці з фольклористики й літературознавства. – К.: Основи, 1994. – С. 226] (Підкреслено нами – Авт.). Отже, хоча перед світлом християнського вчення про Боголюдину образи міфології для віруючого розуму самі по собі виявляються лише "темними примарами і символами", – але ж тим важливішою виявляється їхня функція бути дійсними *прообразами* подій, засвідчених у Біблії.

Саме тому міфологічні образи і язичницькі свята пізніше у народній свідомості легко трансформувалися у схожі на них за своїм загальним символічним змістом образи і події церковного життя, а також інколи навіть безпосередньо використовувалися в якості елементів символічної "мови" християнського богослужіння. Зокрема, "свято народження сонця, що згодом, з прийняттям... християнства, збіглося у своїх залишках із християнським святом Різдва Христового... У піснях, що належать винятково часу свята Різдва Христового, помітне прославляння небесних світил, тому що в них безупинно згадуються сонце, місяць і зірки"; серед прикладів входження колишніх елементів міфу в "мову" християнського фольклору М.Костомаров називає колядки, які "відносяться також до події Різдва Христового, але і вони представляють такі переробки, які відкривають собою залишки давніх міфічних представлень, так що в цих піснях ім'ям Ісуса Христа замінилося колишнє язичеське божество сонця, що народжується, а ім'ям Пресвятої Діви Марії замінилася давня мати сонця" [Костомаров М.І. Несколько слов о славяно-русской мифологии в языческом периоде, преимущественно в связи с народной поэзией // Костомаров М.І. Слов'янська міфологія: Вибрані праці з фольклористики й літературознавства. – С. 264-265]. Загалом, у своєму аналізі М. Костомаров дуже коректно підходить до міфологічного матеріалу, і дослідника не можна звинуватити в тому, що він його штучно "християнізує". Головна мета його роботи, очевидно, полягала в тому, щоби показати, яким чином у формі системи міфологічних образів певної етнічної спільноти містяться і яскраво відтворюються *елементи універсальної духовної космології*, які є спільними у слов'янського язичництва із духовною космологією Біблії.

В цьому контексті актуалізується сучасне методологічне значення роботи М. Костомарова. Ця актуалізація зумовлена тим, що після духовних деструкцій ХХ століття, розриву фундаментальних традицій і, зокрема, втрати базових навичок духовного життя, багато людей повертається до релігійного життя саме у його первісних, архаїчних формах, які є набагато легшими і ближчими для розуміння "пострадянської" людини. На цьому ґрунті з'являються спроби повного перетлумачення релігійного розвитку людства у неоязичницькому напрямку. Для подолання згаданих непорозумінь потрібне

відродження певної *культури інтерпретації* культурних феноменів, зокрема, і язичницької спадщини. В рамках такої культури, блискучий зразок якої показує робота М. Костомарова, правильно буде казати, наприклад, не про "фольклор у Старому Заповіті" (Дж. Фрезер), але навпаки, про "Старий Заповіт у фольклорі" – у тому сенсі, що фольклор будь-якого народу містить у собі універсальне духовне знання про Універсум, без якого сприйняття змісту Біблії було би неможливим, оскільки без нього не було би елементарних способів розуміння, про що там взагалі йдеться.

М.В. Дойчик, доц., ПНУ ім. Василя Стефаника, Івано-Франківськ
mvdoichyk.if@rambler.ru

ПРОБЛЕМА ТЕОДИЦЕЇ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ ДОБИ ВІДРОДЖЕННЯ

Розуміння проблеми теодицеї у філософській думці України доби Відродження було зумовлено передовсім боротьбою між двома поглядами на людину, як втілення гріхопадіння і порочності, неспроможної власними силами досягти вічного спасіння, і новим – про індивідуальну і автономну людську особистість.

Аналізуючи основні положення християнського откровення, античної філософської традиції та духовного досвіду західноєвропейського Ренесансу і Реформації, українські гуманісти намагались збагнути причини морального падіння людини, його наслідки для особистості у її ставленні до Бога, до інших людей та до самої себе.

Серед найбільш відомих і вагомих українських гуманістів і подвижників цього часу можна згадати Станіслава Оріховського, Юрія Рогатинця, Кирила-Транквіліона Ставровецького, Касіяна Саковича, Лаврентія Зизанія, Івана Вишеньського, Ісайю Копинського, Віталія з Дубна, Йова Княгиницького та багатьох інших, що виявляли небайдужість, як до особистісних, так і суспільних проблем, намагались віднайти алгоритм їх розв'язання.

Принциповою особливістю української філософської думки доби Відродження є зміщення акцентів у розумінні християнського міфу про гріхопадіння та спасіння людини в контексті вчення про свободу волі, безсмертя душі. Згідно із християнським міфом, розпад первісної цілісності людської душі має своїм початком акт гріхопадіння, який раціонально тлумачиться представниками української філософської думки доби Відродження як наслідок "безумства", що проявилось у спотворенні, відхиленні розумових та вольових здібностей душі від їх належної спрямованості до абсолютної мети. Такою метою в антропоцентричній концепції мислителів українського Відродження було уподібнення Творцеві, обоження людини, або іншими словами наслідування Христа у земному бутті, що свідчить, власне, про пом'якшення теоцентричних настанов середньовіччя, сприйняття в певній мірі античного уявлення про людину, що має здатність досягти моральної довершеності у межах прекрасного космосу.

Український ренесансний гуманізм кінця XVI – першої третини XVII ст. спробував поєднати релігійно-креаціоністське світорозуміння з ідеєю свобо-

ди людського духу. Поряд із суверенітетом божественної волі й божественного провидіння ним визнається суверенітет людини і особливо її право на вибір між добром і злом, право послухатись Бога. Як явище християнської, зокрема європейської духовної культури доби Відродження український гуманізм кінця XVI – першої третини XVII ст. утверджував право людини самій визначати свій життєвий шлях.

На думку більшості українських гуманістів, залежність людини від вищих сил сприяла б знеціненню її як особистості, перетворила б на "мертвий камінь" в руках Творця, затьмарювала б "образ Божий" в людині, не враховуючи вже того, що в усіх недосконалостях світу і самої людини був би винуватий Бог. Тобто свободі волі приписувалося не тільки походження зла, вона мислилася і як головна умова моральної відповідальності людини. Людина в своїй свободі розглядалася як самостійне, творче начало, співтворець Богу, як першопричина у своїй особистій діяльності. Українські гуманісти намагалися розуміти моральний світ людини не з точки зору гріхопадіння і майбутнього спасіння, а як проблему гідності людини, що визначається моральною вартістю її вчинків. Таким чином вони доводили також і несубстанціональність зла, притримуючись в основних рисах лінії Плотіна у цьому питанні.

М.М. Закала, здобувач, ЛНУ ім. І. Франка, Львів
maryzakala@mail.ru

"СПОРІДНЕНА ПРАЦЯ" Г. СКОВОРОДИ ЯК ПРАКТИЧНА РЕАЛІЗАЦІЯ СВОБОДИ "ІСТИННОЇ ЛЮДИНИ"

Вся філософія Г. Сковороди починається з людини як "мікрокосму" поряд з символічним світом (Біблією) та "макрокосмом". Вона відповідно є єдністю тіла і душі, наділеною розумом та свободою волі. Звідси філософ ставить питання про пізнання своєї невидимої духовної природи, істини, Бога, і використання її у реальному житті, що веде передусім до устанавлення "Пізнай себе" і "Живи згідно з пізнаними істинами" (відомими максимами представників античності – Сократа та Епікура).

У кожної людини є вроджені здібності, які закладені від природи, наголошує філософ. Через їх пізнання і реалізацію спорідненої нам праці, що закладена в кожному від природи, ми проходимо другий, практичний шлях, на меті до досягнення свободи поряд з першим теоретичним ("Пізнай себе"). Робимо вибір і тому можемо бути вільними від нелюбої справи, натомість придушуючи в собі "невидиме добро", здатність до улюбленої справи, ми зазнаємо неволі і страждаємо від власної нереалізованості в житті.

Людина, що йде шляхом неспорідненості, керується лукавими помислами і підкоряється своїй "скотській натурі": "Боже царство скрізь присутнє, і щастя у всякому стані живе, коли входиш у нього за керівництвом свого творця, адже саме на те він у світ тебе народив і сторицею блаженніший пастух, що вівці й свині за природою пасе, аніж священник, що підіймає супроти Бога війну" [Сковорода Г.С. Твори : у 2 т. – К.: АТ "Обереги", 1994. – Т. 1. – С. 421].

Найменша наша справа без Бога, приречена на невдачу, – веде мову Г. Сковорода в байці "Соловей, жайворонок та дрізд", – а хто знає Бога, той знає й план й шлях свого життя. "... Той, хто пізнав природу все своє розуміє" [Там само. – С. 129]. Біблія нас вчить Богопізнання, і це дає нам духовні очі і розум. Найвища мудрість полягає не в тому, щоб пізнати весь світ, а в тому, щоб знати все, що людині необхідно: "Передивившись всі планети і придбавши весь світ, не маючи й не знаючи того, що потрібне для тебе, будеш бідний і незнавець і невеселий так само, як перейшовши всі дороги, але не побачивши своєї, нічого не знатимеш, і не матимеш, і не збадьоришся" [Там само. – с. 129].

Тому, у вихованні, завданням тих, хто навчає є допомагати природі. Навіть необов'язковими є навчальні заклади, головне, потрібне в житті людини, можуть дати їй батьки. Справжнім вчителем дитини є не шкільні вчителі, а "премудра", "блаженна" природа і головним є допомагати природі у формуванні людини, знищуючи перешкоди: "Клубок сам від себе покотиться згори: забори лише камінь, що лежить на перепоні. Не вчи його котитися, а лише допомагай. Не вчи яблуню родити яблука: вже сама природа її навчила. Загороди її лише від свиней, зрїж будяки, почисть від гусені..." [Там само. – С. 108]. Тому, вибір повинен робитися на протиположності багатству в сторону чесного ремесла як джерела не розкоші, а небагатого, радісного існування. Найбідніші раби народжуються від предків, що жили "в калюжі великих статків".

У байці "Зозуля та косик" Григорій Савич зазначає: "Щасливий той, хто поєднав любов собі роботу із загальною" [Там само. – С. 115]. Тобто, знайшовши своє покликання в житті і таким чином знайшовши своє місце в суспільстві, людина стає корисною для інших. Бо праця – це джерело радості, а якщо вона людину не звеселяє (завдає їй зла) – то не має з нею спорідненості. Те, що неспоріднене людині – її скочує: "Не слід приневолювати товариша до того, що тебе звеселяє, а його ні" [Там само. – С. 126]. Що для одного може бути злом, для іншого є добро. Тому, ідеал суспільства є таким, де кожна людина реалізує свої природні здібності у виборі "спорідненої праці" і дістає насолоду від цього. А для цього, легкість у потрібності, а потрібність у природженості.

Дуже часто люди вірять лише в речеву реальність і живуть, працюючи за неспорідненістю, звідси не згодні долати труднощі заради вільного життя та погоджуються бути рабами як ізраїльтяни, що блукали по пустелі, не бачачи світла на шляху до волі.

Тому, пізнаючи в собі "істинну людину", та здійснюючи своє покликання в "спорідненій праці" людина відвертається від згубних плотських бажань і стає щасливою та свобідною.

Л.С. Кондратюк, асп., КНТШУ, Київ
lesya-kondratyuc@mail.ru

ДЕЯКІ АСПЕКТИ РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОЇ ДУХОВНОЇ МУЗИКИ В ІСТОРИКО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНОМУ ВИМІРІ

Ще з дохристиянських часів музика і спів були невід'ємним атрибутом культурної практики. Ще більше значення вони набули з прийняттям христия-

янства східного ґатунку. Згідно з євангельською оповіддю перший християнський піснеспів: "Слава у вишніх Богу і на землі мир в людях благовоління!" – було принесено на землю ангелами у віфлеємську ніч (Лк., 2, 13 – 14).

Більшість дослідників дотримується тієї думки, що церковний спів з'явився на території київських полян через південних слов'ян за посередництвом болгарів, однак був перетворений і значно модифікований українськими обрядовими піснями і навпаки. Тогочасний церковний спів був одноголосий. Вчили його спеціальні вчителі та співаки – "демественники"; у церквах застосовували музичні книги, в яких ноти було написано спеціальними знаками – "знаменами", тому й сам церковний спів по тих книгах у нас називався "знаменним розспівом", багато із знаменних книг залишилися нерозгаданими до сьогодні. Київ був осередком поширення "демественного" співу по всій території України.

В добу ренесансу українське суспільство ближче знайомиться із культурними здобутками Заходу, тому українські братства намагалися підняти мистецтво церковного співу. Так, у другій половині XVI ст. на Україні швидко ввійшов до вжитку поліфонічний спів, так званий "партесний", його розвиток досягнув таких успіхів, що був кращим за спів у римських костьолах, де поліфонія з'явилася набагато раніше. Були створені чудові хори при братських школах у Луцьку (1604), Львові (1558–1586), а пізніше у Києві. Хоч поліфонію було запозичено на Заході, але партесний спів, поширюючись на Україні, використовував мелодії київського знаменного розспіву. Ми бачимо, що вплив перших піснеспівів не полишав українську духовну музику, знаходячи собі місце навіть у шестиголосих творах. За своїм музичним змістом партесний спів був нічим іншим, як мелодіями давніх церковних пісень знаменного київського, болгарського, грецького та інших розспівів, гармонізованих трьох-та чотирьохголосно, спершу для чоловічого, а потім і для мішаного хору.

Спів Києво-Печерських ченців приваблював навіть чужоземців. За козацьких часів доби бароко український народ мав високий рівень культури. Проте в цій же добі такий розвиток привів до того, що українська музична традиція підкорила собі й сусідню Московщину. І вже після 1654 року до України почали надходити вимоги за українськими співаками. Відомості про це можемо знайти у чернетці царської грамоти печерському архімандритові Йосифові, де знаходимо похання царя та воєвод. Треба було мати відвагу, щоб відмовити їм. Під Москвою патріарх Никон побудував Новоєрусалимський монастир і встановив там службу божу з "київським співом"; боярин Федір Ртищев заложив теж коло Москви другий монастир і заселив його ченцями з України. Навіть у московському Ново-девічєм монастирі співали "старіци-києвлянки". Українські старці і співаки мусили тікати і ховатися від посланців за ними.

У період рококо почали з'являтися канти та псалми, котрі писалися із використанням мелодій церковних та народних, пізніше, точно не відомо коли саме, було введено співи, що й досі називаються "концерт", вони виконувалися під кінець літургії, а на Московщині звичай концертів довго заборонявся і переслідувався. Вербування співаків на Україні для російських столиць, для придворної капели, згодом для придворної опери, стало правилом і продовжувалось навіть тоді, як уже зі столичного музичного репертуару італійська музика витіснила українську. Щоб організувати справу набирання співаків,

була створена спеціальна школа у зручному близькому до Москви місці – у Глухові. Ця школа виконала своє завдання, між іншими з України з її допомогою було експортовано до Петербурга двох геніальних композиторів – Максима Березовського (1745–1777) та Дмитра Бортнянського (1751–1825). Відомими українськими діячами того періоду стали також Артем Ведель (1767–1806), Михайло Вербицький (1815–1870).

Згодом італійські впливи і "романсовість" відійшли з України, нові народні діячі зрозуміли вищість старих народних пісень і, щоб вони не загинули, кинулися їх збирати і записувати, на жаль це не дало нового творчого поштовху для розвитку. Власне кажучи, подальший розвиток музики в Україні мав на меті створення оркестрово-інструментальної музики та опери, і твори духовного характеру стали історією.

Ми фіксуємо, що попри динамічний розвиток української церковної музики не зникали мелодії знаменних одноголосих розспівів – київських, болгарських, грецьких та інших. Вплив перших пісень співів не полишав українську духовну музику. Цей спів зачаровував не лише самих українців, а й сусідніх слухачів так сильно, що вони переймали повністю українську школу і традицію створення церковних піснеспівів та духовної музики.

Українські професійні хори і досі користають доробки Березовського, Бортнянського та їх сучасників. І досі їх здобуток зачіпає серця та розум багатьох людей, тому ми налаштовані на дослідження та аналіз саме української духовної музики, дзвонарства, піснеспівів, аби зрозуміти та філософсько осмислити її виокремленість та особливість.

Г.О. Косенко, член ДОВ УАР, ДонДУІШІ, Донецьк
utaspirit.don@mail.ru

ГАРМОНІЗАЦІЯ БУТТЯ – ДІАЛОГ З БОЖЕСТВЕННИМ У ФІЛОСОФІЇ Г.С. СКОВОРОДИ

У сучасному інформаційному просторі все відчутнішим стає заклик до усвідомлення кожною людиною не випадковості її існування у Всесвіті та відповідальності не тільки за свої дії та слова, але й за думки. Людина кожної миті свого життя обирає і від її вибору залежить чи буде вона розвиватись, чи обере занепад. Тому актуальним стає вивчення особистого досвіду людини, що знайшла свій метод, свій шлях (грецьк. *metodos* – путь) гармонізації Буття.

Гармонізація (від грецьк. *harmonikos* – співзвучність, співвідношення, сповненість гармонії) – це процес, у якому метою є сама гармонізація. Тобто людина входить у коло постійного руху, що є не тільки ознакою сучасності, але й характерною рисою епохи Бароко. Це не тільки естетично-філософська категорія, але й дія, що спрямована на розвиток та розкриття потенціалу людини. Гармонізація – це процес пошуку резонансу та консонансу для створення нового досконалого звучання, що структурує простір Буття.

Для доби українського Бароко притаманне активне освоєння простору внутрішнього та зовнішнього. Людина доби Бароко прагне нового і не має страху перед ним, намагається сполучити нове зі старим у органічну, гармо-

нійну єдність. Це досягається експериментами з формою, та образом, введенням парадоксу в осмислення Буття. Тому освоєння простору слова, та розуміння цього простору як тайнства, що постійно змінюється, набуваючи інших сенсів, і водночас залишається незмінним, знаєме межі з можливістю особистого діалогічного спілкування з Богом. Людина стає мандрівником у безмежному просторі відкриття нових сенсів. Філософські трактати та діалоги Г.С. Сковороди є прикладом переживання захоплення відкриттям того, що знаходиться по за межами розуміння і несе насолоду гармонійним Буттям. Як зазначає І.В. Іваньо, "відмовившись від чисто логічного розвитку ідей, Сковорода обрав такий спосіб їх викладу, який давав йому змогу максимально наблизити свої ідеї до індивідуального досвіду людей, розкрити складність розуміння уявлень про сенс життя і щастя" [Іваньо І.В. Філософія і стиль мислення Григорія Сковороди. – К, 1983. – С. 297] Слово в його творах стає багатовимірним, за для того, щоб наблизитись до Слова Святого Письма та стати тим чинником, що гармонізує та зцілює людину. Гармонія поряд з любов'ю та мудрістю серця стає базовим принципом його філософії.

Глибоко-інтимне переживання "єднання" з Богом у спілкуванні неможливо описати, тому символами та метафорами, людина створює образ-опис того досвіду, що здобув. Та як що образ це лише системно розгорнута метафора (грецьк. – meta+phora – перенесення, слідування за чимось, що несе; перехід; зміна; переображення), можна зробити висновок, що це система, яка служить для дослідження та описування інших систем, що не можливо або складно описати (зближення розуміння слів на ґрунті внутрішнього сенсу). "Біблія, – пише Сковорода у "Потопі зміїному", є символічний світ, тому що у ній зібрані небесних, земних і глибинних створінь фігури, щоб вони були монуменстами, які ведуть нашу думку у поняття вічної природи, прихованої у тліні так, як малюнок у фарбах своїх" [Сковорода Г. Потоп зміїний // Сковорода Г. Твори : в 2 т. – К., 2005. – Т. 2. – С. 143].

Та перш ніж міряти та досліджувати оточуючий нас світ, на думку Г.С. Сковороди, ми повинні в першу чергу виміряти глибини себе і повинні заглянути в "сердечну безодню". "Кардіогносія"(знання серцем), як визначає В.В. Ільїн, це специфічна риса української філософської думки, що обумовлена історичним розвитком і менталітетом нашого народу. Оскільки саме духовність ("правда Божа") визначає сутність істинної людини, то "серце як "орган думки", любові, як "шлях" досягнення істини має світооб'ємлююче значення" [Ільїн В.В. Апологія ірраціонального. Філософія для тебе. – К., 2005. – С. 90–95]

У творах філософа гармонійно поєднані містичний досвід внутрішнього пошуку істини та життєвий досвід людини. Він постійно перебуває у діалозі зі світом, собою та Богом і тому знаходить свою унікальну мову у цьому спілкуванні, а основу щастя людини – у внутрішній гармонії, спокої і зціленості душі, в осягненні глибин серця та зосередженості волі і розуму на наслідванні Христу – шляху любові. Справжня людина, як вважає Г.С. Сковорода, є "сонцем", що випромінює світло серцем. А.М. Колодний що до релігійної духовності українців на прикладі Г.С. Сковороди зазначає: "Своє особисте життя Сковорода розглядав не як якоесь просте існування, а як життя Мудреця, що постійно перебуває у зв'язках з Богом, у спілкуванні з Ним. Саме тому

мікрокосм мислителя не можна зрозуміти за допомогою готових філософських схем. Ключ до нього – сама Біблія" [*Колодний А.М.* Україна в її релігійних виявах. – Львів, 2005. – С. 122].

Ніщо не є розтлумаченим до кінця у творах Г.С. Сковорода, тому що автор передбачає зацікавленість та самостійне дослідження читача. Це водночас і дидактичні твори і містичні. Він залишає право вибору – на яку глибину зануритись у пізнанні утаємниченої істини. А шлях до свободи і істини проходить у серці. Тому тип мовлення, який він винайшов – це провокаційний поштовх для здійснення переходу "від ученості до мудрості": від загально знаного й беззаперечно прийнятого до здобутого ціною власного досвіду, глибоко інтимного, особистого переконання. Діалог з божественним стає методом гармонізації Буття та досягнення стану щастя, а камертоном стає Святе Письмо.

Тому звучання, що народжується у творчому спілкуванні людини з божественним стає ланцюгом безперервних обертонів, що роблять існування Світу гармонійним, сповненим світла – адже природа звуку і світла є спільною. Саме тому, на думку Г.С. Сковорода людина повинна взяти на себе відповідальність в першу чергу за реалізацію "внутрішньої людини", гармонії та щастя (співучасті з божественним задумом), а світ буде продовжувати "ловити" відлуннями.

І.В. Кравчук, асп., КНУТШ, Київ
arctik83@mail.ru

СПОСОБИ ПІЗНАННЯ ТА ЇХ ХАРАКТЕРИСТИКА ЗА П. ЛОДІЄМ

П. Лодій вказує, що існують два найголовніших способи досягнення істинності: розум або доказ і досвідність. Крім того в Лодія допускається безпосереднє одержання знання шляхом чуттєвого споглядання й інтелектуального розсуду, що вказує на близькість його концепції поглядам Локка. Але Лодій допускає апіорізм у доказах і елементи апіорізму в безпосередній умовиводи й цим зберігає вірність раціоналістичному напрямку.

Раціональний, дискурсивний спосіб одержання знання припускає наявність готового знання, що втримується в початках доказу: визначеннях, аксіомах, справжніх досвідах і очевидних судженнях, і так само в раніше доведених судженнях. Лодій не принижує ролі розуму: "усякий доказ схиляється до того, щоб істина не явна зробилася очевидною, відповідно мета доказу, є переконання й знання" [*Лодій П.Д.* Логічні настанови, які скеровують до пізнання та розрізнення істинного від хибного. – СПб., 1815. – С. 326]. Звертання до ідеалізму пов'язане в нього з думкою про інтуїтивно-апіорну сутність філософії. Але Лодій не послідовний, тому що стверджує далі, що метафізика, чиста логіка (у кантіанців) і математика все-таки користуються умовляними доказами (а priori). Фізика ґрунтується на досвідних доказах.

Апостеріорні докази спрямовані на пізнання чуттєвих речей та їхніх властивостей. Початком і підставою речової достовірності є досвідність. Досвідне знання, що має перед собою безліч явищ і предметів дійсності згідно із концепцією метафізичного матеріалізму, сполучене з випадковостями, а тому виступає як можливе, імовірне знання. Тут висновки проводяться від окремих предметів і

властивостей до загального, котре має лише порівняльний характер. Порівняльна повсюдність виступає у формі іменної ймовірності, що так само вимагає правильних і точних визначень понять про речі, тому що це гарантує пізнання причини яка більше підходить до істини, ніж та, по якій стверджується протилежна думка про предмет не існуючий поза нашим розумом. Отже, сенсуаліст Лодій має більшу довіру до іменної ймовірності, заснованої на узагальненні досвіду, ніж до іменної достовірності заснованої на апіорних доказах. Якщо апіорні й апостеріорні докази виявляються в пізнанні роз'єднаними, то апостеріорне осягнення істини органічно пов'язане з досвідним шляхом пізнання.

XIX століття, що незмірно розширило межі емпіричного знання, гіперболізувало значення індуктивних методів в очах частини натуралістів і породило течію "індуктивізму" у середовищі логіків і філософів. Але в Росії й Україні першої чверті XIX століття була ще дуже слабка науково-експериментальна база. Досвідний матеріал збирався головним чином шляхом спостережень, тобто пасивно. Лодій близько підходить до обґрунтування наукової індукції. Головним моментом індуктивного умовиводу була проблема обмеження кількості предметів досліджуваного класу, які перераховуються. За таке твердження постійно чіплялися ідеалісти-дедуктивісти, які доводили неможливість достовірного узагальнення знання з досвіду. Лодій має це на увазі, коли пише, що загальні висновки, засновані на неповних висновках іноді бувають справжні, іноді лише ймовірні, а іноді помилкові, залежно від властивості сказаного, котре є істотне, або природне, або, нарешті, випадкове. Отже, дійсність висновків за неповною індукцією Лодій пов'язує з істотністю узагальненої ознаки. Критерієм індукції через просте перерахування є час, у плінні якого точне випробування тих же перерахованих випадків, підтвердить свою подібність із ствердженням законом, тобто, не буде виявлено суперечних випадків.

Важливе місце в теорії пізнання Лодія займає досвідне знання – другий спосіб досягнення достовірності: "досвідність – це пізнання предметів, що осягається за посередництвом чуттів, які ми одержуємо, звертаючи увагу нашу на ті зміни, які відбуваються в чуттєвих органах дією на них зовнішніх предметів" [Там само. – С. 355].

Для історії вітчизняної філософії особливу цінність представляють узагальнення та висновки вченого стосовно матеріальності першоджерела наших знань, а також, віри в єдність чуттєвого й раціонального пізнання, які закладені в його концептуалістсько-сенсуалістичній теорії про "підстави й достовірність у вищому або розумовому пізнанні". Абстрактно-логічне пізнання походить від чуттєвого, утворюється за істотними законами нашої душі та її силами.

Н.І. Курпіль, асп., НПУ імені М.П. Драгоманова, Київ
kypil@ukr.net

В. КАРПОВ: ПОЛЕМІКА З І. КАНТОМ ЩОДО СУТНОСТІ ЄВРОПЕЙСЬКОГО РАЦІОНАЛІЗМУ

При вивченні предмету філософії, Карпов спирається на ідею створення всеосяжної системи, яка повинна охоплювати всі науки. Такий системний

підхід при дослідженні предмету філософії формулює певні методологічні принципи, які забезпечують системну спрямованість наукового дослідження, в тому числі й дослідження філософії. На думку українського філософа кожна філософська система не зникає в історії, зберігаючись як момент єдиного цілого. Частково Карпов погоджується з Гегелем в тому, що послідовність філософських систем обумовлена внутрішньою логікою виведення філософської ідеї. Для нього філософствування є вираженням загальної ідеї про світ у вигляді єдиної та цілісної системи. Можливо, О.Лосев кажучи, що "... майже вся російська філософія являє собою до-логічну, до-систематичну або, краще сказати над-логічну, над-систематичну картину філософських течій і спрямувань" [*Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. – Свердловськ, 1991. – С. 67*] під словом "майже" і мав на увазі саме філософську систему Карпова, для якого фактором науковості філософії якраз і є її системність. І це чи не єдине положення в якому Карпов цілком дотримується західноєвропейської традиції.

Розкривати поняття раціоналізму Карпов починає з характеристики язичницького світу, кажучи про *язичницький раціоналізм*, який виробив не багато позитивних істин і не багато вирішив питань, які постали перед розумом. Однак, основна заслуга язичницького раціоналізму полягає в усвідомленні свого власного безсилля, яке примусило людей зрозуміти необхідність небесної мудрості. І настав час слави Господньої на землі, але "...ця ж Віра, відновила всі сили душі і збуджувала її спогляданням вічної істини, тим самим знову відкривала місце для розуму" [*Карпов В.Н. Философский рационализм Новейшего времени // Христианское чтение. – СПб., 1860. – С. 289–290*] Розум часткові явища у світі підводив під загальні Божі закони буття, через це пояснював їх значення в ланцюжку речей і указував на цілі до яких вони прямують. Саме так, на думку В.Карпова, виникла християнська Віра. Після цього прояснення український філософ задає питанням: як саме виник філософський раціоналізм в Германії якщо він не узгоджується з духом християнської Віри? І зразу ж дає відповідь: що серед християнського суспільства виникає погляд на Віру з позиції язичницького розуму.

М. Лютер який виступив проти зловживання владою римського першосвященника, спирався на абсолютне панування розуму, що і породило *релігійний раціоналізм*. Під його егідою і виникає *раціоналізм філософський*, який ставить собі за мету пізнати звідки виходить наше пізнання і, що може вказувати на його достовірність. Відповідь на ці питання намагалися дати Юм, Локк, Декарт та інші мислителі Нового часу. Їх вчення щодо походження чуттєвого пізнання та вроджених ідей сіяло лише сумнів і скептицизм. Саме тому Карпов доходить висновку, що Кант вирішує розпрощатися з досвідом і відстояти самостійність та незалежність розуму, він не звертаючись до досвіду виводить синтетичне судження. В самому розумі намагається знайти основи для істини яка мала б отримуватись досвідом.

Для того щоб показати хиткість та недовірність результатів раціоналізму, В. Карпов вдається до його системного опису. І перше питання яке виникає у В. Карпова до І. Канта: *яким чином його форми простору і часу є нескінченними?* Якщо нескінченність у І. Канта постає як щось рухоме і, те, що не має кінця в русі, то це визначення виражає не нескінченність, а лише невизначенність цих форм, і

показує, що вони виникли від обмеження нескінченного кінечним. Якщо ж духовне начало людини буде началом Божественним, то для людини не існувало б просторових чи часових відношень. На думку В. Карпова хіба, що самих ненавистних собі ворогів І.Кант бачить по-перше, в самостійному бутті зовнішньої природи, яка дає йому не формальні, а реальні предмети, що існують за власними своїми законами. І по-друге, в самостійному бутті духовного світу, який існує поза формами простору і часу, і потребує надкатегоріального пізнання.

Друге питання українського філософа стосується походження ідей. Карпов приходить до висновку, що всі спроби І.Канта перервати зв'язок душі із метафізичним світом і спробувати закрити людський дух від впливу ідей, не могли досягнути своєї цілі. Якщо його раціоналізм і тримався довгий час, то це здобуток Нового часу, сильний розвиток особистого та суспільного егоїзму. "Скільки б розум не здавався домінуючим в області науки, він обов'язково вносить божевілля та суспільний розбрат. Справді, *що може бути безглуздіше тієї впевненості, що не зір залежить від світла, а світло від зору, або, не бажання виходить від предмета, а предмет від бажання?* Що ж поставило людину в боротьбу з самим собою і вказує їй на якогось вищого господаря, перед яким вона усвідомлює свою слабкість?" [Карпов В.Н. Философский рационализм Новейшего времени // Христианское чтение. – СПб., 1860. – С. 403, 456]. Саме нездатність відповісти на ці запитання і змусили Канта побудувати свою критику практичного розуму. Але і тут, на думку В. Карпова, німецький раціоналіст приходить до суперечностей. Карпов висуває третє своє питання: *за яким правом створена розумом добра воля може бути названа доброю, якщо вона не досягає цілі, яка вказана законом? Чи можна назвати волю громадянина правильною, якщо він не виконує своїх обов'язків?*

Таким чином, ставлячи низку таких питань, український філософ приходить до висновку: якщо релігійний раціоналізм ставив розум вище віри, то філософський раціоналізм, насамперед раціоналізм І. Канта, тільки в одному розумі покладає не лише пізнання навколишнього світу, а й релігії та моралі. Однак мислитель вважав, що раціоналізм для співвітчизників є чужим світоглядом, оскільки він суперечить православній вірі, а саме тим особливостям, які приховані в національних та психічних началах нашого слов'янського єства. Тобто, філософія вирізняється своїм характером залежно від особливостей того народу, серед якого вона виникає. На нашу думку саме через критику раціоналізму І.Канта, який не в змозі привести до сравного пізнання сущого, Карпов, одним із перших у Росії, розробляє підвалини світоглядної доктрини слов'янофільства. Яка якщо й бере за основу пізнання розум, то лише такий, що сягає за межі часових та просторових обмежень.

Л.І. Наточій, асп., НаУКМА, Київ
L_natochy@mail.ru

МЕТОДОЛОГІЯ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ЕСХАТОЛОГІЧНИХ ІДЕЙ У ДАВНЬОРУСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

Початок поступового становлення вітчизняної філософської думки нерідко пов'язують з киево-руською добою, періодом, за якого на наших теренах

розпочиналося формування власної інтелектуальної традиції. Величезну роль в цьому процесі відіграло прийняття християнства: ретрансляція здобутків світової культури спонукала давньоруських любомудрів до осмислення смисложиттєвих питань у світлі Христового Одкровення.

У ході засвоєння істин православ'я відомою на Русі стала й есхатологічна доктрина – вчення про скінченність земної історії та життя кожної окремої людини, а також набуття ними остаточного смислу в постісторичному вимірі.

Теоретико-методологічною основою для досягнення історичної й метаісторичної проблематики виступає метафізика: звернення до базових метафізичних проблем дозволяє "розшифрувати" есхатологічні сюжети релігійних та релігійно-філософських систем [Лебедев В.Э. Философия истории и метаистории. – Екатеринбург, 1997. – С. 30]. Будучи центральним елементом християнського богослов'я, есхатологія зумовлювала специфіку християнської етики, космології, антропології, історіософії.

Виявлення особливостей рецепції есхатологічної доктрини на східнослов'янському ґрунті може бути здійснене шляхом дослідження того, в який спосіб традиційні язичницькі уявлення зазнавали змін під впливом нової релігії, які саме ідеї з широкого спектру тем, мотивів та сюжетів християнського вчення про "останні речі" були засвоєні давньоруськими книжниками.

При цьому пошук не повинен бути спрямованим до віднайдення принципово нових і неординарних рішень. Середньовічний автор прагне не до оригінальності, а до відповідності його слів авторитету священних текстів – адже джерелом усіх смислів виступає Бог. Творчим методом інтелектуала стає поетика центону, спосіб побудови тексту, базований на використанні біблійних, апокрифічних формул, або цитат з патристичних текстів. Відтак, аналізуючи давньоруську книжність, потрібно дослідити не лише експліцитно виявлені есхатологічні сюжети, але й, наскільки це можливо, віднайти усі можливі парафрази й алюзії до текстів, які пов'язані з есхатологічною проблематикою.

Тут виникає питання, а чи має такого роду розвідка стосунок до історико-філософського дослідження? Безперечно, при зверненні до киево-руської доби має бути врахована специфіка середньовічного мислення, в межах якого філософування здійснювалося в царині християнських істин, а отже, можна не проводити чіткої демаркаційної лінії між любомудрієм і теологічними розмірковуваннями.

Проте, потрібно визнати, що й богословська думка на Русі не набула розвинених форм. Серед перекладної літератури переважали тексти не так богословські, як богослужбові, лише фрагментарно була репрезентована патристична спадщина. Далеко не всі давньоруські тексти розглядають теологічну, на разі – есхатологічну – проблематику на теоретичному рівні, стверджуючи її як необхідний компонент метафізичної картини універсуму. Серед причин такої ситуації можна назвати і мовну ізольованість Русі, яка не давала можливості безпосередньо долучитися до грецьких античних та християнських джерел, і те, що східні слов'яни отримали православ'я у формі кодифікованої системи: необхідність апології християнства й догматичні суперечки, що стимулювали розвиток релігійного логосу, залишилися позаду, а отже і метою церковних авторів ставав не так розвиток системи християнських цінностей, як її збереження.

Чи не підходимо ми до невтішного висновку, згідно з яким в давньоруській культурі для історика філософії просто немає предмета дослідження? Не може ж бути з філософією (навіть із любов'ю до мудрості як *боголюбством*) ототожнена неусвідомлена релігійна стихія, середньовічний менталітет.

Однак, як видається, увагу історика філософії може привертати не лише, хоч як це не парадоксально звучить, *філософський текст*, а й історія *поступового формування певних ідей*. Тобто, давньоруська доба може бути предметом дослідження як *дофілософський* період, в який розпочинався досвід осмислення граничних проблем, які лише згодом стануть об'єктом філософської рефлексії.

До таких проблем цілком може бути віднесено есхатологічний аспект питання про співвідношення людини, історії та Бога. Адже такі сюжети, як вибір віри, здійснений князем Володимиром і його духовне переображення, земна загибель і небесне торжество Бориса і Гліба, духовний подвиг Феодосія Печерського і його відмова від земних благ на користь Царства Небесного, ідеал відлюдництва, втілений печерськими іноками, настанови Володимира Мономаха у праведному житті в перспективі відповіді в потойбічному світі, розкривають пошук людиною своєї ідентичності перед лицем Вічності. Моральний вибір людини в історії, перебіг історичного буття як провіденційно скеровуваного процесу в напрямку до його фіналу – Страшного Суду й остаточної винагороди – розкриваються в історіософії Іларіона, розповідях літопису, оповідях Кирила Туровського.

І.В. Пушкар'єв, асп., КНУТШ, Київ
pushkarev_igor@ukr.net

МОНОДУАЛІЗМ М.Я. ГРОТА

Микола Якович Грот, як професійний філософ, формувався під впливом ідей античної філософії, якій була присвячена його перша робота "Спростування Платона і піфагорійців по метафізиці Арістотеля", Дж. Бруно, Б. Спінози, І. Канта, А. Шопенгауєра.

Людина, як частина космосу, виступає у Грота поєднанням двох начал: духовного, божественного та природного, матеріального. Грот реалізує тут платонівську ідею про єдність души і тіла та ідею Соловйова про двоприродність людини. Як і Соловйов, в двоприродності людини він вбачає зв'язок між кінцевим, матеріальним світом і світом вічним, безкінечним, божественним, трансцендентним.

Досліджуючи проблему Бога, Грот піднімає питання про зв'язок існування божественного, духовного початку у всесвіті з існуванням духовного початку в людині. Він стверджує, що завдяки цьому вічному духовному початку, людина наповнює матеріальну частину своєї природи, тобто своє тіло, духовним змістом, отримуючи можливість реалізовувати в собі найвищі цінності та ідеали буття. В божественному началі, стверджує Грот, укорінена сутність людини. З його розвитком душа людини набуває гармонічного змісту, а людина досягає свого найвищого призначення в світі.

Єдина душа світового божественного начала укорінена, на думку Грота, у всьому існуючому. Але в природі, як вона дана нашій свідомості, вона має подвійний початок, який розпадається на дві протилежні сили: "силу-дух" і "силу-матерію".

Матеріальний першопочаток, стверджує Грот, є дещо пасивним, не творчим, затримуючим розвиток і прогрес, що веде до застою, смерті. "Сила-дух" навпаки є активною, її пов'язують з духовним, нематеріальним, обов'язково творчим. Таким чином, мислитель намагається примирити два протилежних начала – світ духа і світ матерії. Для цього в свою концепцію метафізики для позначення першопочатку світу він вводить новий термін – "монодуалізм".

В процесі свого розвитку, стверджує Грот, "сила-дух" здійснює значний вплив на світ, одухотворяючи собою все матеріальне і нетворче, вона веде до нового, до прогресу, до свободи волі, добра, краси.

Звернення М. Грота до етичної проблематики є логічним і закономірним завершенням його концепції монодуалізму. В її розбудові крім усього ставилося завдання через осмислення взаємовідношення духу і природи розкрити сутність моральних законів та моральних цінностей в орієнтації людини і людства.

В центр етико-моральної проблематики М. Грот ставить проблему свободи, мотивуючи це тим, що природним станом сили-духу є стан свободи, а метою буття і розвитку всесвіту – повне звільнення духу в самій матерії шляхом її пристосування і підкорення силі-духу. Особливу увагу Грот приділяє питанню свободи волі, визначаючи її як "поширене звільнення утисків, що накладаються на неї самою матерією".

Отаже, варто сказати, що вцілому концепція монодуалізму Грота постала як неklasичний тип філософування, в якому філософія розглядалась не просто як знання про світ, а як раціональна форма взаємозв'язку людина-світ, де людина розкриває уявлення про світ і саму себе.

О.М. Решмеділова, асп., КНУТШ
aleksandra_d@ukr.net

ТВОРЧИСТЬ І.Я. ФРАНКА: АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР

Для дослідження історії духовної культури України важливим є глибоке розуміння головних тенденцій в історичній еволюції гуманістичних ідей взагалі, та проблеми людини – зокрема. Звернення до минулого допомагає глибше зрозуміти сутність української духовної культури, становлення, утвердження й еволюцію у ній антропологічної проблематики, яка відображає історичні зміни суспільної свідомості. Людина є складним, цілісним утворенням, котре належить певним чином і до природи, і до суспільства, і які б науки не вивчали людину, вони не обходять своєю увагою такі теми як походження людини, сенс її життя, її долю та призначення, можливості та межі свободи і творчості індивіда.

На зламі століть (XIX – XX ст.) розгортається небачений протягом останнього часу культ творчості та культурний синтез як основа виникнення прин-

ципово нової культури. Розпочинаються мистецькі пошуки нових ідейно-естетичних критеріїв та нових шляхів їх реалізації. Література знаходилась на роздоріжжі між сталою народницькою традицією й модерністськими віяннями європейської думки.

Яскравим представником модернізму в літературі є її корифей Іван Якович Франко. Досить нещодавно у своїй статті "Великий Каменяр – модерніст?" Василь Омелянчук зосередив увагу на новому дослідженні про письменника "Іван Франко: тяжіння до модернізму" М. Насенко. Дослідник показав, що більша частина художніх творів письменника – це справді модерна творчість, якою жила на рубежі XIX – XX ст. фактично вся європейська література. Іван Франко, добре обізнаний з літературним процесом європейських країн, не міг залишатися в межах "старого" реалізму, який на той час уже майже скрізь себе вичерпав. На початку XX ст. до нього ще могли звертатися деякі старші письменники, пізніше реалізм штучно утримувався (зокрема в радянській літературі) із суто ідеологічних міркувань, але світова література, як знаємо, на ідеологію не дуже зважає. Вона розвивається разом із розвитком людської свідомості, а XX ст. – це свідомість переважно модерністська [Омелянчук В. Великий Каменяр – модерніст? // Урядовий кур'єр. – 2006. – 7 лип. (№ 124). – С. 8–9].

Поетична творчість І. Франка – явище майже суцільно модерністське, вона сповнена символіки і того, що в модернізмі іменується "внутрішнім голосом" ліричного героя. У творах Каменяра майже всюди присутня масштабність художніх узагальнень, на що й орієнтувався модерністський тип художнього мислення.

Звичайно, І. Франка в різний час пробували трактувати як різкого критика модернізму і борця за таку літературу, в якій на першому плані не стільки естетика, скільки громадські завдання творчості. І. Франко часом гостро за-суджував твори і декларації деяких модерних авторів, то це був осуд не модернізму, а просто "поганих" віршів, які маскувалися під модернізм.

Не можна оминати власну естетичну концепцію творчості Івана Франка. Він зумів, абстрагуючись від власного творчого досвіду, об'єктивно проаналізувати та пояснити глибинні механізми творчого процесу митця. В естетичному, психологічному та літературно-критичному трактаті "Із секретів поетичної творчості" (1898-1899 рр.) [Франко І.Я. Із секретів поетичної творчості. – К.: Рад. письменник, 1969] повною мірою відображені результати наукових пошуків І. Франка у царині філософсько-естетичних знань щодо ролі свідомих та неусвідомлюваних психічних явищ процесу творчості, дії законів асоціації ідей та зміслової перцепції (спорідненість поетичної фантазії з фантазіями сну), ролі особистості митця у літературній творчості і його психічних особливостей, значення еруптивності та ресорпційної сили для креативної діяльності та багатьох інших важливих чинників. У зв'язку з цим у своїй студії І. Франко вводить цілу низку нових теоретичних понять, не вживаних до нього, яких бракувало на той час естетичній та психологічній науці.

Усе вище зазначене й робить доречним сьгодні звернення до теоретичної спадщини Івана Франка, зокрема до його наукових розробок проблеми творчості, як найменш досліджених. Прагнучи до об'єктивного розв'язання проблем художньої творчості, І. Франко дав науково-виважений аналіз і ґрунтовне вирішення найважливіших естетичних проблем, розгорнувши власну концепцію творчості. Вона постала як результат студіювання ученим най-

більш суттєвих літературознавчих, естетичних, психологічних та психофізіологічних вихідних сучасної йому теоретичної думки. У трактаті "Із секретів поетичної творчості" подані філософські узагальнення тих наукових пошуків, тієї ідейно-творчої боротьби, яка особливо гостро розгорнулася у літературі наприкінці ХІХ століття. Це дослідження є нетрадиційним як за самою проблематикою та підходами до її розв'язання, так і за результатами визначення об'єктивних, найзагальніших і найважливіших законів творчості в аспекті, якого не бачили ні попередники, ні сучасники Івана Франка. Воно поставило ім'я автора на рівень естетиків світового значення. Проблеми, порушені у ньому, були на той час проблемами не лише галицького, загальноукраїнського чи європейського, а світового масштабу. Усе це свідчать про нове бачення завдань літератури І.Я. Франком.

В.С. Рожнов, студ., МГУ ім.М.В. Ломоносова, Москва, Росія
vr1987@list.ru

СЛОВО У А.Ф. ЛОСЕВА І Г.Г. ШПЕТА

В современных исследованиях русской философии существует подход, предлагающий "определить историю русской философии не как поле брани между представителями различных философских течений и группировок, которые могут быть "более философичны" или "менее философичны", а как некое единое поле философии, включающее в себя не только совокупность "сбывшихся событий", "но и всю полноту и полнозвучие того, что осталось неявленным, скрытым, недоосуществленным. Общность рецепций и форм опыта; некий общезначимый тогда метафорический ряд, своего рода скрытый язык" [*Резниченко А.И.* Густав Шпет в русском философском сообществе начала XX века // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 355].

Следуя такой установке, мы видим, что у двух столь разных мыслителей, как Лосев и Шпет, может быть принципиально общий смысл конкретного философского высказывания.

Лосев и Шпет имеют несколько общих точек соприкосновения: 1) в своем отношении к слову-символу как раскрывающему последнюю конкретность мира, как выражающему идею, смысл вещи во-вне, 2) в применении методов немецкой философии, в частности феноменологии, для выявления структуры слова, 3) в вовлеченности в дискуссии представителей символизма (Лосев считал Вяч. Иванова своим учителем, Шпет долго общался с Андреем Белым).

Шпет обосновывает необходимость изменения познавательного отношения к действительности, признающего ее *знаковой, символической характер*: "Слово – незаменимый и неизменный образ действительности как внешности: все, без остатка, действительное бытие – во-вне, все внутреннее – только идеально" [*Шпет Г.Г.* Сочинения. – М.: Правда, 1989. – С. 364]. В таком понимании идеи Лосев и Шпет сходятся. Например, в "Философии имени" он пишет: "Слово есть сама вещь, но в аспекте ее уразуменной явленности" [*Лосев А.Ф.* Философия имени. – М., 1927. – С. 194].

"В метафизическом аспекте ничто не мешает и космическую вселенную рассматривать как слово. Везде существенные отношения и типические формы в структуре слова – одни" – пишет Шпет [*Шпет Г.Г. Сочинения.* – С. 381]. И Лосев понимает мир болюцентрично: "именем и словами создан и держится мир", без имени в бытии "было бы только бессмысленное и безумное столкновение глухонемых масс в абсолютной темноте" [*Лосев А.Ф. Философия имени.* – С. 181–182].

Оба мыслителя подчеркивали структурность слова. Шпет писал: "Под *структуру* слова разумеется <...> органическое, вглубь [построение – *В.Р.*]: от чувственно воспринимаемого до формально-идеального (эйдетического) предмета, по всем ступеням располагающихся между этими двумя терминами отношений" [*Шпет Г.Г. Сочинения.* – С. 382]. А Лосев говорил: "Структура – это самое главное. Ведь без структуры нет никакой раздельности" [*Студенческий меридиан.* – 1988. – № 8. – С. 22].

Следует сказать, что Лосев и Шпет почти не общались и, более того, Лосев недолго любил Шпета. Сохранилось всего несколько отзывов Лосева о Шпете и одно его письмо к Шпету, да и то по основной теме как к директору Института философии. В послесловии к книге А. Хюбшера "Мыслители нашего времени" (М., 1962) Лосев рисует буквально отталкивающий портрет "провинциального Шпета" и обвиняет его в создании "еще небывалого в мире соединения нигилизма и идеализма". В другой раз, Лосев снова вспоминает о Шпете, но теперь уже как о ораторе: "Шпет мог любую теорию разрушить. И часто злоупотреблял этим. Поэтому когда он выступал в прениях, то доводил свою критику до беспощадного смеха. И аудитория считала: "Ну, какой же слабак – докладчик, против которого выступал Шпет". Шпет был для меня отвратителен этим" [*Студенческий меридиан.* – 1984. – № 10. – С. 34].

Наибольшее влияние на разработку проблемы слова у Лосева оказало имяславие и его философско-богословская разработка, а не феноменология, как у Шпета. Хотя феноменологические идеи существенны для построений обоих философов. Недаром В.В. Зеньковский поместил их в своей "Истории русской философии" вместе как "гуссерлианцев".

Помимо феноменологического метода, Лосев и Шпет объединены просто своим отношением к символу-слову, как раскрывающему мир в его предельной конкретности.

Истоки философии слова и символа у Лосева и Шпета во-многом различаются, но они оба стремились к созданию философии, которая могла бы выйти к познанию действительного мира через слово.

В.В. Семикрас, студ., КНУТШ, Київ
semvv@ukr.net

ОСНОВНІ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВІ ІДЕЇ БОГДАНА КІСТЯКІВСЬКОГО

Актуальність освоєння творчої спадщини Богдана Кістяківського у філософській думці сучасної України зумовлена насамперед низкою проблем, які український вчений осмислив у своїх філософських та соціально-політичних

дослідженнях. Це проблеми розбудови правової соціально-справедливої держави, реального утвердження у суспільному житті моральних цінностей та правових норм, вшанування гідності та прав людини, соціальних гарантій, задоволення її економічних, політичних, культурно-національних потреб.

Практика розбудови української держави на рубежі ХХ та ХХІ століть зіткнулася з такими проблемами, як правовий нігілізм громадян, корупція в усіх ешелонах державної влади, "дика" приватизація, безробіття, різка диференціація соціуму на заможних громадян і переважну більшість тих, що опинилися поза межею прожиткового мінімуму тощо. Українське законодавство на сьогоднішній день не надає реальних гарантій, рівних можливостей усім суб'єктам економічної діяльності в країні. Саме тому повільно надходять зарубіжні інвестиції, не використовуються у повній мірі внутрішні можливості розвитку вітчизняного підприємництва. Отже, питання розбудови правової соціально справедливої держави, яке стояло перед Б. Кістяківським — продовжує для України бути актуальним.

Проблема розбудови правової соціально-справедливої держави цікавило Кістяківського як у практичному, так і в теоретичному аспектах. Обидва аспекти стверджували одну істину – кожній конкретній правовій емпіричній державі, чи є вона буржуазною, чи соціалістичною, властиві базові моральні цінності, правові норми, що є обов'язковими для усіх громадян. Обов'язковою є також підзаконність державної влади. Основною теоретичною засадою кожної європейської держави, за переконанням Кістяківського, є морально-філософський принцип індивідуальності, який стверджує недоторканість громадянина, свободу і гідність кожної особи в суспільстві. Визнання особи вищою цінністю, на його думку, передбачає не лише наявність у державі законів і норм, які б гарантували в економічній сфері життя гідне людини, що передбачає й задоволення національно-культурних потреб особистості.

Для визначення практичних шляхів розбудови правової соціально справедливої держави Кістяківський звертається до соціального ідеалу, яким для нього є соціалізм, позаяк він, встановлюючи суспільну власність на засоби виробництва, унеможлиблює формування майнових магнатів і кланів. У сучасному українському суспільстві, в середовищі якого, з цілком зрозумілих причин, соціалістична ідея залишається однією з найпопулярніших; осмислення спадщини Кістяківського спонукає замислитися над поліваріантністю підходів до соціалістичної ідеології, над можливостями її реалізації у європейському розумінні.

Яким чином можна поєднати дві сторони людського досвіду – необхідність та доцільність? Цю проблему намагались розв'язати німецькі філософи в дусі кантіанства (В. Зомбарт, Р. Штаммлер), вона ж така стала джерелом, з якого постав критичний марксизм, а згодом і етичний ідеалізм у російській філософії, скерувавши інтерес частини колишніх марксистів (С. Булгакова, М. Бердяєва, П. Струве та ін.) у бік ідеалізму кантівського чи релігійно-містичного гатунків. Кістяківський вписав свою оригінальну сторінку в історію цієї філософської еволюції: єдність причиново-наслідкових зв'язків і незалежності подана в нього як сутнісна характеристика суспільного буття. Як най-

відповідніший предмет для дослідження визначальної ролі незалежності він визнавав теорію права та правові стосунки.

Основу міцного правопорядку становить свобода особистості та її недоторканість – із цього розпочинає Кістяківський, коли йому доводиться констатувати нерозуміння інтелігенцією природи конституційної держави, значення компромісу між різними інтересами, і то не тільки в конституціях, а також і в статутах окремих спілок, політичних організацій, що для таких утворень відповідають значенню конституції для держави.

Яке ж сьогодні ставлення нашої інтелектуальної еліти до двох головних, як визначив їх Кістяківський, видів права – до прав особистості і до об'єктивного правового порядку? Як її правосвідомість відображається у розв'язанні питань конституційного права в широкому розумінні? – В кого нині вистачить бойового духу і здібностей вияснити це і подати в такій формі, щоб воно набуло суспільного значення і захопило якнайширший загал ідеями права? Адже Кістяківський попереджав, що старе право не може бути просто скасоване, бо його скасування може мати силу тільки тоді, коли його замінено новим. Доки ж цього не зроблено, то старе право тимчасово немовби не діє, але потім відновлюється на всю силу.

Д.В. Стоян, асп., КНУТШ, Київ

ФЕНОМЕН Т.Г. ШЕВЧЕНКА В ТВОРЧОСТІ Ю.І. ВАССИЯНА

У своїй статті "Назад до Шевченка" Ю. Вассиян аналізує з точки зору історико-філософської методології проблему геніальності та історичного значення Т.Г. Шевченка для становлення та розвитку української нації

Дослідник засуджує традиційне тлумачення творчості Т.Г. Шевченка, звинувачуючи дослідників його спадщини в тому, що вони забули справжню історичну роль спадщини Шевченка, зробивши його сентиментальним "поетом-лірником. Розробляючи свою історіософську концепцію та обґрунтовуючи природу української нації, мислитель відводить Т.Г. Шевченку особливе місце.

Якщо детально розглянути історіософську концепцію Вассияна, то можна побачити його зосередженість на "внутрішніх" питаннях української нації – питаннях української духовності, української психології та української ментальності. Лише аналіз психологічних особливостей дає змогу відповісти на ряд питань, присвячених підйому чи кризі нації, історичний процес, на думку Ю.І. Вассияна, є таким, що формується активною волею особистості, що є суб'єктом історичного процесу. Історія постає тут як постійно відкритий проєкт, в межах якого відбувається змагання окремих вольових зусиль.

Нація у Вассияна визначається як найвища форма соціальної спільності, в якій людина, як окрема індивідуальність, здійснює найбільший розвиток своєї моральності та духовності, щоразу піднімаючись на вищий і найвищий щабель. Там, де йде мова про національну єдність, йдеться про духовну єдність і соборність, про національну ідею.

Ю. Вассиян дуже велику увагу приділяє тим непересічним особистостям, які являють своїм життям і своєю творчістю національну ідею, доводячи на

своєму прикладі єдність ідеї вольового зусилля та мети, до якої спрямоване це зусилля.

В даному контексті Вассиян вбачає Т.Г. Шевченка як геніального творця, який виразив життя української нації в усій своїй повноті.

Стихійність – основна і визначальна риса боротьби української нації. Лише в окремих ситуаціях спостерігається сплеск творчої енергії у особі своїх найяскравіших представників. Лише геній є здатним творити історію. Геній-творець своїм завзятим запалом і душевним поривом активно творить історію, залишаючись із своїм народом, але водночас будучи значно вищим за нього. Таким Ю.І. Вассиян бачить Т.Г. Шевченка, називаючи його "мессією" українського народу.

Особистість Т.Г. Шевченка, вважає Ю.І. Вассиян, повинна аналізуватися з урахуванням безпосереднього зв'язку його спадщини з українською національною ментальністю. Для української культури Т. Шевченко є генієм в тому сенсі, що його твори є оформленням національної ідеї, є підставою української національності.

Дослідник відводить Т.Г. Шевченку роль людини, яка своєю творчістю фактично обґрунтувала ідеологічний базис української нації, дав змогу відчутти себе такою. Саме в Шевченку можна спостерігати оформлення національного прагнення українства, обґрунтування ідеї українства, безпосередній вияв українського духу.

Особливість Шевченка полягає в тому, що він був генієм саме українського народу, прямим і безпосереднім виявом самої української національності. Його спадщина не потрапила до скарбниці світової культури, його не визнали генієм загальносвітового масштабу саме тому, що головний предмет уваги поета – Україна. В його творах піднімаються не загальнолюдські проблеми, а формулюються проблеми і ідеї української душі.

У творчості Шевченка Вассиян вбачає своєрідний стимул для активізації вольового зусилля кожного українця. Його авторитетні ідеї, які відізналися в серці кожного, повинні по-новому переосмислитися, синтезуватися сучасною свідомістю і послугувати поштовхом для зміцнення слабкої української душі.

Історіософський підхід Ю.І. Вассияна, який наділяє Т.Г. Шевченка ознаками символу українства та вбачає в його творчості безпосередній прояв українського духу дає набагато більше можливостей в обґрунтуванні сутності української нації та визначенні закономірностей її функціонування.

І.О. Суржик, студ., КНУТШ, Київ
per-lashez@rambler.ru

ЕТНОГЕНЕЗ УКРАЇНЦІВ В ІСТОРИКО-КУЛЬТУРНОМУ ВИМІРІ

Історія України й історія етносу українців суттєво не співпадають в хронологічних рамках. Перша бере початок від Конституції Пилипа Орлика (1710), в той час як етнос сформувався і досяг акматичної, кульмінаційної фази ще в період Київської Русі. Таким чином, нинішня Україна знаходиться в періоді цивілізації – завершення спаду системи і близькості обскурації – повного

занепаду, після якого відбувається відновлення біоценотичної системи, "єдність з природою".

З'ясувавши, що Україна бере початок не раніше XVIII ст., коротко розглянемо історичне становлення в межах наших земель та під дією зовнішніх впливів.

(Необхідне уточнення: згідно з вищезазначеними тезами про старіння етносу впливає, що історія України – це історія регресивного розвитку)

Україна, а точніше – Малоросія, вперше постала в об'єднанні Лівобережжя й Правобережжя Мазепою. Наша угода з Карлом XII стала першим міжнародним договором, а Полтавська битва – першою військовою операцією. Далі, державність ліквідована: Малоросійські колегії носили контрольний характер, Київське генерал-губернаторство автономії не мало, а з ліквідацією Запорозької Січі, взагалі, мова про суверенну Україну припинилась. Але ідея запалена Мазепою зажеврила в XIX ст. на території Австро-Угорщини – в королівстві Галиції та Лодомерії. Ця територія була значно більше втягнута в процес західноєвропейського етногенезу, тому суттєво відрізнявся від Малоросії, що була практично унітарною з Великою Росією.

Початок XX ст. ознаменувався крахом обох імперій, до складу яких входила Малоросія-Україна, проте за відсутності конструктивної ідеї, окрім збережених етнічних традицій, які не були здатними до творення держави "нового зразка" – республіки, розвал вищезазначених імперій ще більше знекровив наші землі. Справа в тім, що населення цих земель було вкрай пасивним і бажало лише одного – аби його не чіпали, оскільки енергія була вичерпана півтисячі років тому.

Послуговуючись теорією етногенезу, можна віднайти відповідь у поступовому згасанні напруження українського етносу, народження якого припадає ще на середину IX ст., коли почала зароджуватись Київська держава. Сил додали норманнські найманці, що захопили владу у 882 році. Перегрів системи наступив наприкінці XI ст., а відразу після нього – фаза надлому, розподіл Київської Русі, а ще через століття – монгольський рейд в Європу, який поставив крапку на незалежності східнослов'янських земель аж до початку XIV ст., коли внаслідок нового пасіонарного поштовху почала швидко формуватись Московська держава та князівство Литовське. Пращури ж українців, що жили на південь від Прип'яті, між Сіверським Дінцем на сході, Тисою на заході й Диким полем, повторили долю англосаксів, завойованих норманнами у 1066 році. Свідомість наших попередників законсервувала пам'ять з часів Київської Русі та ще раніших часів. Росія стала правонаступницею розгромленої Візантії та об'єднала майже все православне населення світу створивши православний суперетнос, що включив у себе і перших українців, які так само сповідували східне християнство з часів Ольги та Володимира Великого.

В душах сучасних українців оселився страх розпрощатись із традиційною культурою, із давнім минулим, яке є не більше ніж стереотипом, пам'яттю, що вже вичерпала абсолютно всю свою потужність і здатність до боротьби. Недавнє героїчне минуле може стати сюжетом чудового епосу, який закладе підвалини нової свідомості.

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я ТА НАРОДНОЇ КУЛЬТУРИ

Характерною ознакою будь-якої епохи є ламання старих стереотипів мислення і становлення нових духовних підвалин розвитку, гостра постановка проблеми винайдення духовних початків, з'ясування особливостей менталітету, своєрідність своєї історії і культури. В цьому аспекті релігія і народна культура, їх взаємозв'язок, а точніше – місце релігії у духовній культурі України є важливою проблемою дослідження. Важливістю дослідження цих феноменів є також потреба з'ясування шляхів духовного розвитку особистості людини.

Існують різноманітні підходи до оцінки ролі і місця релігії у системі національної культури. Історія кожного народу супроводжується своєрідним розвитком його релігійності. Можна помітити зв'язок між закономірностями історії і релігійності кожного етносу. Для повнішого розуміння зародження суспільної свідомості і релігійності у наших далеких пращурів потреба звернутися до історії.

Спогадуючи бінарну опозицію патріархальної первісної громади "ми-вони", можна побачити підставу для релігійності у вигляді культури природи. Адже це "ми" має на увазі не тільки свою громаду, але і всю оточуючу природу. Ці зародки культури природи – ще не релігія. З цього часу починається ера тисячолітнього панування міфологічної свідомості. Релігія виникає з міфа, коли в результаті розвитку абстрактного мислення люди стали відрізняти небесне від земного, потойбічне від поцейбічне. Але культ природи явно простежується в міфах тієї епохи. Повна залежність людини від природи пояснює обожнення її сил і невіддільність від неї. До найперших форм релігійної свідомості поширених на території сучасної України відноситься тотемізм – уявлення про спорідненість громади з якою-небудь рослиною або звіром. Людини цього часу ще не виділяє себе з природи. З'являється культ природних стихій, у міру подальшого розвитку суспільства виникає багатобожжя. А з моменту зміцнення єдино владності вождів, князів і королів виникає єдинобожність. З цим етапом розвитку природної релігійності ми зустрічаємося в язичницьких віруваннях Київської Русі.

Хрещення Русі було важливою подією – створюється певна система мислення, яка, адаптуючись до умов життя слов'янських племен, зазнала відповідних змін і склала особливий його напрямок. Виникає феномен Київського християнства. Складається синкретизм язичництва з православ'ям, релігією церкви. Протягом всієї історії відбувався процес взаємопроникнення елементів релігійного культу і успадкованої від східних слов'ян побутової культури. Однак православ'я повільно проникало в народні маси. Процес прискорився із встановленням монголо-татарського ига. Християнство, релігія страждальчих, було дуже співзвучне настроям людей. Зображення Христа було ухвалено змученим народом. Православна церква з часом стала надихати на боротьбу проти монголо-татарського ига та інтервентів, що при-

ходили із заходу. Синкретизм язичництва з християнством перетворюється на синкретизм канонічного православ'я з селянською релігійністю.

Зміст релігії церкви (православ'я) і селянської релігійності того періоду складався з двох компонентів: з уявленнями про Бога та норми людських взаємовідношень з божими силами і норми людських взаємовідношень. Як вже говорилося, уявлення народу про Бога, божественні сили і взаємини людини з ними в селянській релігійності відрізнялися від релігії церкви, культом природи. Щоденне трудове спілкування з нею породжувало прагматизм (розумну практичність) селянської релігійності. Цей прагматизм породжує "окрестянивание" православного пантеону, справедливість, переконаність у нормах всередині громадських взаємин.

Визначаючи значення селянської релігійності для долі селянства, не треба залишати поза увагою роль і православ'я, яке виконувало функцію державної ідеології. Проста людина щиро почитала храм Божий, а в "батецьку" бачила слугу Господа. Доброго "батецька" глибоко поважали і посильний брали участь в його службах. Церква широко використовувала язичницьку селянську обрядову культуру для своїх християнських свят. А селянство всією душею приймало Різдво, Великдень, засвоювало елементи християнського віровчення. Чимало значила естетика храмів, їхній інтер'єр, ікони – це синтетичне мистецтво літургії. Церква підтримувала релігійні традиції, об'єднуючи всі верстви населення.

Розглядаючи питання народної культури і її взаємозв'язків з сучасним православ'ям, доцільно використовувати соціокультурологічний підхід, пов'язаний з розумінням культури як певної системи життєдіяльності етнічної (соціальної) спільноти. Зазначений підхід включає наступні компоненти:

- ✓ соціальні норми, цінності, які регулюють та орієнтують діяльність членів спільноти;
- ✓ знаково-символічні форми, де ці елементи знаходять традиційне закріплення в ідеальному та матеріалізованому вигляді;
- ✓ соціальні механізми, за допомогою яких відбувається формування норм, цінностей, смислів, знань, символів, а також практичне оперування ними, підтримка та передача їх нащадкам;
- ✓ селянська релігійність має багато спільного з канонічним православ'ям, але значно відрізняється від нього як в уявленнях о Богі і взаємовідношеннях людини з надприродними силами, та розуміння суспільних відношень.

Синкретичний характер народної культури, де всі вказані компоненти взаємопов'язані чи змінюють свій смисл, за умови відокремлення їх з первинного контексту, допомагають більш раціонально підійти до вивчення народних знань, вірувань, магічної практики. Співставлення народної культури і її ролі у сучасному православ'ї має практичне значення, а саме: з'ясування того, наскільки ця культура з її соціальними, моральними, релігійними уявленнями здатна зацікавити і збагатити сучасну людину, зокрема соціальну, етнічну спільноту взагалі.

ЛЮДСЬКЕ БУТТЯ: ТІЛЕСНЕ І ДУХОВНЕ, СПІЛЬНЕ І ВІДМІННЕ В ФІЛОСОФІЇ ПЕТРА АВСЕНЄВА

Людське Я, внутрішній початок нашого життя і діяльності, підпорядковується нашим почуттям, бажанням, думкам, воно тому і супроводжує всі внутрішні зміни і засвоює їх в собі. Воно незмінне серед всіх перемін у його бутті; "при всій різноманітності своїх відправлень (по відношенню до життя тілесного, тваринного чи розумного) очевидне і просте; серед постійної взаємодії з буттям зовнішнім від нього незалежне і самостійне" [Із записок по психології Архимандрита Феофана Авсенева // Сборник лекций бывших профессоров Киевской духовной академии. – К., 1869. – С. 39]. Саме Я пізнається внутрішнім духовним чуттям. Це наше Я і є тим, що в поєднанні з тілом ми називаємо душа, а в чистій власній його природі – духом.

В самій глибині нашої душі, в відчутті істини, краси і добра, ми відчуваємо деяку подвійність, – розрізняємо деяке навіювання ззовні і орган сприйняття. Органом сприйняття саме наше Я визначає себе, але навіювання воно сприймає, як таке що приходить ззовні. Таке навіювання в нашому розумі – про буття безначальної причини світу, – в серці – про буття верховного блага, у волі – про буття найвищого законодавця. За своєю властивістю вони не можуть приходити не звідки, "як від самої нескінченної сутності і повинні бути власними її, як у всьому присутнього до духу, голосом про Себе в нашому дусі, ми виконуємо в відношенні до Неї засвідчуючи про своє буття, невеликим благоговінням, страхом, покірністю, охоче або неохоче передаємо себе в знаряддя її влади" [Там же]. Ми відчуваємо її духовним, змішаним, – частково внутрішнім, а частково зовнішнім почуттям. Таким чином наше Я, наша душа складає перехідний елемент між буттям нижчої природи і буттям Божественним. Щоб побачити сутність нашого Я, необхідно відрізнити їх від ніякої природи і показати відношення обох до Божественного.

Духовне і тілесне різняться наступними рисами. Перш за все формою існування, буття тілесне існує у просторі, сторони і сили, які є його складовими, існують вже в один той самий час, "дійсно, перебуваючи одна окремо від іншої під виглядом окремих часток, з яких кожна знову складається зі своїх часток у нескінченність" [Там же. – С. 40]. Тому для цього буття характерним є зовнішність, реальність, певна протяжність. Буття духовне існує у формі часу, сторони і сили, які складають його, не існують в один той самий час дійсно одна поза межами іншої і перебувають в ньому у стані можливості, в дійсне буття переходять в одному тому просторі одна за одною, послідовно у часі. В наслідок цього духовному буттю належить внутрішній світ, ідеальність, не відчутність, розвиток в певному часі.

По-друге різняться своєю сутністю. Складові частини і сили матеріально-го буття існують кожна окремо, сама по собі, їх взаємовідношення залишається закритим і дізнається тільки розумінням: єдність сутності втрачається в множинності часток. В бутті духовному складові його частини і сили існують

не окремо самі по собі, а утримуються як можливі, в своєму підґрунті, яке здатне одне за одним розкривати їх з себе, множинність часток втрачається в єдності сутності.

По-третє достоїнством своїм. Буття тілесне і несвідоме і нерозумне, воно не охоплює множинність свого складу єдністю своєї сутності, а навпроти своєю сутністю втрачається в частках, тому існує не в самому собі і не для себе, а поза собою і для іншого, являє собою предмет для пізнання, а не усвідомлюючий себе розум. Життя духовне навпаки усвідомлене і розумне перебуває в собі і для себе, усвідомлює себе і в відношенні до іншого, що називається розумністю.

По-четверте своєю діяльністю. Тілесне буття само по собі не діє, до діяльності збуджується лише зовнішніми причинами і підпорядковується їм, воно в дійсності є лише тим, чим і належить йому бути, а тому байдуже до всіякого іншого образу власного буття. Духовне буття є дієвим, лише для існуючого роду діяльності потребує відомих збудників ззовні, але сприймає і виконує їх з свідомістю і свободою. За власною сутністю воно не є чимось дієвим, а лише може зробитися тим чи іншим, і тому носити в собі не перестане спонукання до того, щоб свої сили і властивості переводити зі стану можливості в дійсність, або розвивати себе.

Цю протилежність між буттям матеріальним і духовним не можна сприймати як абсолютну, в такому випадку між ними неможливим було б ніяке спілкування. Тому між ними повинні бути і окремі спільні риси.

Хоч буття тілесне, як існуюче, перебуває у просторі всіма своїми частинами і силами і не розвивається у часі; однак не можна стверджувати, щоб всередині не зосереджувалося вже нічого, щоб не потребувало ще проявів; всередині нього залишаються ще сили, котрі відчиняють себе в часі. Навпаки дух, неначе призначений до розвитку, існує під формою часу, однак неможливо сказати, щоб він був лише чистою можливістю і не був чим не будь дійсним: він повинен належати до дійсного світу, а потім мати визначений пункт і міру самооткровення, яку не будь опору і орган в просторі.

Буття тілесне роздроблене, розділене і не має єдності, але неможна стверджувати, щоб його частини не мали, хоч скритого, між собою союзу і тому не складали певної єдності сутності. Дух у просторі одиничне і не складається з частин, однак в самим відношенням до тілесного органу він розрізняється на визначені сторони і сили, які перебувають одна поза другою. Так "розум людський перебуває в голові, серце – в крові, воля в м'язах" [Там же. – С. 42].

В бутті тілесному зосереджено, в крайньому випадку, прагнення зосередитися і прийти в себе. Так наприклад, "і в світі зірок, або вже є, або шукають центри свої; сонячна система має свій центр в сонці; земля і всіляке тіло її має свій центр тяжіння" [Там же. – С. 42]. І хоч дух зосереджений в собі і свідомий, однак і в ньому сили і можливості не зовсім підпорядковані домінуючому центру, – основа його буття і діяльності недосяжні його свідомості, "і численні таємні і тонкі нитки зв'язують його із зовнішнім світом повз його свідомість" [Там же. – С. 43].

Тіло саме по собі несвідоме і підпорядковується зовнішнім спонуканням, однак і саме має свою силу буття і дійсності, навіть має початки власної дії і

руху. З іншого боку і дух не завжди і не цілковито дієвий, а з часом слабшає в напрузі і схиляється до спокою, – дієвість духу не чисто самостійна: для пробудження вона потребує зовнішніх вражень і спонукань, в розкритті визначається законами його природи і в кінцевому випадку підпорядковується порядку речей, який визначається Промислом.

Таким чином і тілесне буття повністю не відчужується від якостей духовного буття, духовне не цілком позбавлене якостей тілесного. "І речовина не є лише речовина, і дух обмежений не є чистий дух" [Там же. – С.44]. З духом обмеженим Бог має не тільки спільне буття, але і образ буття, – і Бог є як і людина по суті дух, сутність проста, розумна, вільна. Відрізняється від всіякого обмеженого духу досконалістю буття. Дух обмежений заключає досконалість лише можливості і потребує розкриття, щоб обернути їх на дійсну досконалість, і при цьому має межу своїх можливостей, так і по розкриттю їх залишається обмежено досконалим. Навпроти Дух нескінченний від вічності і в найдосконалішій дійсності зосереджує в собі всі можливі досконалісті. Бажанням же людського духу є наближення, скільки можливо, до довершеності Духа нескінченного.

*Т.В. Цимбал, доц., КЕІ КНЕУ, Кривий Ріг
ttsymbal@rambler.ru*

ФІЛОСОФІЯ "СЕРЦЯ" У ТВОРЧОСТІ ОЛЕКСАНДРА ДОВЖЕНКА

Проблема "відповідального серця" – провідна тема роздумів діячів української культури 20-х років ХХ століття, а саме: П. Тичини, М. Хвильового, В. Винниченка, О. Довженка та інших. Філософування діячів "розстріляного відродження" пов'язане не стільки з поясненням світу взагалі, скільки з розумінням істинного буття людини, думки про яке "приходять із серця" і укорінюються в серці. Поза "сердечної думки" слід боятися думати про світ, Бога, самого себе, тобто, треба боятися думки "без участі серця".

Уся духовно-філософська біографія одного з найяскравіших представників культури "розстріляного відродження" Олександра Довженка є певною налаштованістю на подолання хиткості та роздвоєності людського буття і свідомості, налаштованістю на сприйняття буття як цілісності в контексті національно-культурної автентичності. Образи-символи у творах О. Довженка вивещені до рівня філософських категорій. Головні з них – це земля як лінія, що розділяє буття і небуття; зерно як генетичний код життя; корінь, який підтримує глибинні традиції народу; хата як осереддя людського буття та всього світу; дощ як передвісник національного духовного відродження. Категорія-образ "серця" втілює смислову єдність світу, зумовлює моральну відповідальність, суверенність, обов'язок та сумління людини. "Серце" є центром безмежної душі людини як земної та небесної істоти. Від неба "серце" має здатність давати оцінки з точки зору найвищих ідеалів блага, добра, правди, краси, любові та спонукати людину до високого. Земля дає "серцю" людини досвід, глибинний зв'язок з родом, передчуття та здатність до прийняття важливих рішень. Як і в інших українських філософів (кириломедодіївців, Сковороди, Юркевича), у О. Довженка "серце" – це орган моральності, совіс-

ті, це "внутрішня людина", яка пізнає сенс буття. "Серце" – аксіологічний центр світу, що об'єднує минуле та майбутнє в нинішньому. Звичайно, "серце" не може бути холодним, байдужим, бо воно відповідальне за життя людини і буття як таке. Особливим завданням людини є "відповідальним серцем" стає вимога подолати зло, дисгармонію, узгодити своє життя зі світом, прийти до рівноваги та душевної злагоди. "Відповідальне серце" з його діалогічністю, інтерсуб'єктивністю має можливість ототожнювати себе з "Іншим", радіти та страждати від цього, вболівати за "Іншого" як за власне "Я". Така можливість злиття-діалогу з іншою людиною, з усім світом є можливістю визначення свого місця та призначення у світі. "Серце" як орган пізнання синтезує підсвідоме та розумне начала в людині, надаючи тим самим аксіологічного змісту відношенням з "Іншим" та з буттям взагалі.

Традиційно в українській культурі та філософії "серце" слугує основою одухотворення: тільки очима "серця" ми можемо побачити в "Іншому" смисл власного буття. Особливо чутливим, з точки зору О.Довженка, є "серце" митця, що своєю творчістю, всім своїм існуванням освічується в любові рідній хаті, землі, річці, небу, жінці, вбачаючи в кожному з персонажів-символів загальний сенс, несучи відповідальність за долю країни, буття в цілому, палаючи високими ідеалами та освітлюючи шлях іншим [Див.: *Довженко О. Твори* : в 5 т. – К., 1966. – Т. 5. – С. 294]. Якщо, говорячи про людську душу, ми найчастіше вдаємося до характеристики "широти душевної", то, на думку О.Довженка, для "серця" більш придатними будуть характеристики глибини і висоти. Глибина дозволяє "серцю" проникати у найпотаємніші куточки душі, пізнавати сутність речей, а висота надихає людину до душевного зростання, дозволяє піднятися до вищих ідеалів, рятуючи себе від життєвої ницості: "Треба правду життя піднести до рівня серця, а серце нести високо" [Там само. – Т. 4. – С. 263]. Людина "серцем", а не розумом відповідає за світ і мусить здійснити головне покликання – знайти своє місце в бутті, гармонізуватися зі світом, або, як ми вважаємо, укорінитися в ньому [Див.: *Цимбал Т.В. Буттєвісне укорінення людини*. – К., 2005].

Проте ситуація, в якій жив і працював О. Довженко була дуже далекою від гармонійної. Тому митець змушений був в глибинах свого серця приховувати справжні думки та почуття, протиставляючи непримиренності сьогодення симфонію всеєдності та всепрощення, що породжується "м'яким" християнським серцем, для якого узгодження та гармонія цілого найвищі. Вершиною ж "осердеченого" відношення до світу, вважає О. Довженко, є досягнення антиномічної тотожності людського "Я" та всесвіту як частини та цілого, або, за нашим визначенням, досягнення стану буттєвісної укоріненості людини.

Н.В. Шакун, канд. філос. наук, ЧДІЕУ, Чернігів

ОСОБЛИВОСТІ РЕНЕСАНСНО-РЕФОРМАЦІЙНИХ ІНТЕРПРЕТАЦІЙ ІСТОРІЇ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ

Ренесансно-реформаційний період в Україні, що тривав протягом XIV-XVIII ст., у світоглядно-філософському плані був пов'язаний з культурою

українського (козацького) бароко. Специфіка цієї культури й модифікувала філософське розуміння історії в Премодерний період.

Під впливом провідних ідей гуманізму, теоретики Ренесансу спрямовують свої зусилля на аналіз та оповідь про проблеми людини та світу. Історія в цьому аспекті набуває надзвичайної актуальності для українських інтелектуалів в умовах несприятливої зовнішньо- та внутрішньополітичної ситуації в Україні (польсько-литовська експансія, татарські набіги, зазіхання Росії, суспільно-політичні чвари). Причому методологічні пошуки способів вирішення проблем історії здійснюються в цей час на ґрунті синтезу давньоміфологічних уявлень та християнської теології.

Попри те, що спеціальних праць, присвячених питанням філософського осмислення історії в ренесансно-реформаційний період в Україні, не було, народний епос, агіографічні, мемуарні, літописні, полемічні, публіцистичні праці даного періоду являють собою не тільки сукупність оповідей (історію), але включають і спроби її філософської інтерпретації. Висвітлення подій та явищ суспільного життя у творах українських гуманістів набуває переважно форми локальних описів "славетних діл", "звитяжств", "тріумфів", "героїчних діянь" тощо (поєми Аноніма "Про вибиття татар перекопських під Вишнівцем", "EPICEDION" та ін.). Історія тут витлумачується як правдива оповідь про події, котра створена "спількою" людей (того, хто писав, та друкарями), "народилась" та "живе своїм життям". Водночас, в методологічно-пізнавальному плані автори усвідомлюють штучність її походження, тобто, по суті, висловлюють сумніви в можливості повної реконструкції і репрезентації минулого, наполягають на необхідності розрізнення правди та вимислу. Це значить, що з XVI-го ст. в історії починають вбачати не тільки моральне повчання, що підтримує традицію, а й репрезентанта істини.

Загалом в творах цього періоду зустрічаємо й нове філософське сприйняття світу. Якщо в XI-XV ст. в Україні дієписці "складали" події, то в "EPICEDION'і", наприклад, автор акцентує динамізм буття, плинність часу, характеризуючи світ як "нетривкий", "оманливий", "хиткий", а людську долю як невизначену. Разом з тим лінійна парадигма інтерпретації історії в цьому творі зберігає свої позиції, вписуючись в контекст есхатологічної версії світо-сприйняття. Людина, зокрема, інтерпретується у творі як "гість", "посол в світі правовірним", однак її шлях у житті ніким жорстоко не передвизначений. Життя людини є її власним вибором.

Своєрідний апогей ренесансного осмислення українськими філософами історичного пізнання в XV ст., на наш погляд, репрезентований доробком Ю. Дрогобича. Подібно до києворуських літописців, які внутрішні уособиці, нашеста чужинців пов'язували астрологічно з дією небесних світил (скажемо, Київський літопис мовить про появу знамення на небі, як сигнал кровопролиття), Ю. Дрогобич причини речей у світі також пов'язує із силою та взаємовідносинами зірок. Отже, історія, як оповідь про життєвий шлях людей, виявляється, неможливою без уміння узгоджувати свою мету із подіями на небі, урахувати небесні впливи.

Одночасно з цим посилюється в середовищі українських гуманістів і увага до вітчизняного філософського розуміння історії, що проявлялося в актуа-

лізації киеворуського літописно-філософського спадку. Останній, в умовах пошуку в XV-XVI ст. шляхів збереження ідентичності українського народу, активно залучається до творчого доробку мислителів. Тому український Ренесанс в світоглядних питаннях історії проявився у повороті думки до спадку Київської Русі, в той час як західний Ренесанс акцентував звертання ("відновлення") до греко-римських наук і мистецтв.

Якщо в країнах Західної Європи історія в реформаційній інтерпретації набувала форми повернення або боротьби за відновлення первісного християнства, то в Україні реформаційність в розумінні історії проявилася в акцентуванні оповідей та поширенні "казань" (проповідей) в межах православно-релігійного руху за відновлення киеворуського сповідання віри, боротьби проти уніатства й католицизму, спротиву польсько-литовській владі та у відстоюванні права на власну державність та національну гідність.

Д.М. Шевчук, канд. філос. наук, НаУОА, Острозь
dshevchuk@gmail.com

КОНЦЕПЦІЯ ФІЛОСОФІЇ ЯК ЧИСТОГО ЗНАННЯ В ПРАЦЯХ ГУСТАВА ШПЕТА

Важливе місце у творчості Густава Шпета (1879-1937) займає метафілософська проблематика. Розмірковуючи над суттю філософії проблематикою, філософ намагався представити певний "взірець" філософії, який, зрештою, прагнув реалізувати у власних працях. Розгляд даного аспекту творчості Густава Шпета дає можливість пояснити, до яких філософських традицій відсилався Густав Шпет, а також встановити, які філософи мали на нього вплив. Аналіз метафілософських поглядів Густава Шпета має також більш широке значення, оскільки дозволяє окреслити один з важливих аспектів розуміння філософії в російській філософській думці початку ХХ ст.

Для Густава Шпета характерним було переконання, що філософія у своєму розвитку має дві основні форми – "негативну" і "позитивну". Можна ствердити, що саме проблема відношення між цими двома формами є головним аспектом метафілософських роздумів Густава Шпета. Свої погляди на філософію мислитель представив передусім у працях "Мудрість чи розум?" (1917) та "Робота по філософії" (1914-1916). Також до даної проблематики він звертався у працях: "Явище і смисл" (1914), "Історія як предмет логіки" (1916), "Свідомість і її власник" (1916), "Скептик і його душа" (1918), "Нарис розвитку російської філософії" (1922).

Погляди Густава Шпета на філософію тісно пов'язані із його феноменологічними зацікавленнями. Філософію він розумів як строгу науку [Шпет Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. – М.: Гермес, 1914. – С. 1]. Таке розуміння, без сумніву, має безпосередній зв'язок із феноменологією Едмунда Гуссерля та його поглядами на філософію. При цьому слід звернути увагу, що гасло "філософія як строга наука" в філософській думці кінця ХІХ – початку ХХ ст. пов'язане не лише із феноменологічною традицією, але й неопозитивізмом. Практично в один і той же час, виходячи із різних

позицій, феноменологи і неопозитивісти виголошували подібні "гасла" щодо філософії. Густав Шпет детально орієнтувався в європейських дискусіях щодо суті філософії, що чітко відобразилося в його метафілософських працях.

Розвиваючи власне розуміння філософії Густав Шпет стверджує у праці "Мудрість чи розум?", що філософія у своєму історичному і діалектичному розвитку проходить три стадії: (1) мудрості; (2) метафізики і "світогляду"; (3) строгої науки. Філософія як строга наука, згідно з мислителем, є найвищою стадією розвитку філософії, вона постає як чисте знання. Філософія як чисте знання характеризується Г. Шпетом як позитивна філософія.

Важливим аспектом Шпетівських поглядів на філософію є питання значення логіки для філософії як чистого знання. Густав Шпет вказував передусім на те, що позитивна філософія виокремила із себе логіку як окрему дисципліну. Логіка була "покликана" філософією як чистим знанням для того, щоб перевіряти та встановлювати напрямки, способи і методи вираження істини [*Шпет Г. Мудрость или разум? // Шпет Г. Философские этюды.* – М.: Прогресс, 1994. – С. 295–296].

Визначаючи значення логіки для філософії, Густав Шпет визначив напрямок розвитку самої позитивної філософії, яка повинна розвиватися як "герменевтична філософія". Терміном "герменевтична філософія" Густав Шпет визначає філософію, яка на перший план висуває розуміння.

Герменевтична філософія є раціональною філософією ("філософією розуму"). Визначаючи герменевтичну філософію, Густав Шпет стверджує, що кожне слово має певну внутрішню форму, складається з "ейдетичної форми". Дістатися до цієї "ейдетичної форми" можна за допомогою "інтелектуальної інтуїції", яка дає "розуміння відповідного значення слова". Слово постає перед нами як знак, який потребує розуміння. Саме це має своїм завданням герменевтична філософія.

Загалом погляди Густава Шпета на філософію можна оцінити як оригінальні в російській філософській думці початку ХХ ст. Оригінальність стосується передусім способу окреслення позитивної філософії. Виходячи з метафілософських поглядів Густава Шпета, можна ствердити, що він був прихильником європейського раціоналізму, який бере свій початок від платонізму. При цьому Густав Шпет пропагував філософію як чисте знання в російській філософії, яка традиційно вважається світоглядною філософією.

О.О. Шморгун, студ., КНУТШ, Київ
4727311@itm.net.ua

І. ФРАНКО ТА В. ВИННИЧЕНКО В КОНТЕКСТІ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ФІЛОСОФСЬКОГО МОДЕРНУ

Постаті Івана Франка (1856–1916) та Володимира Винниченка (1880–1951) є великою мірою знаковими для української літератури, філософії, політології. Не дивлячись на велику кількість робіт, присвячених обом цим видатним українцям, важко говорити про те, що на сьогоднішній день вироблена якась однозначна і вичерпна концепція щодо оцінки їхньої творчої спад-

щини. Це пов'язано як і з неординарністю та багатогранністю творчого обдарування кожного з них, яка значно ускладнює вписування їхніх доробків у заздалегідь розроблені стандарти, так і з тими історичними реаліями, в яких знаходилась Україна протягом останнього півстоліття.

Адже за часів радянської влади ставлення як до І. Франка, так і до В. Винниченка було далеким від об'єктивної оцінки їхньої творчості. В. Винниченко, перебуваючи у вимушеній ізоляції, взагалі був вирваний із контексту культурного життя рідного народу. "На початку 30-х років, з посиленням сталінського режиму, праці В. Винниченка і його ім'я були забуті, а якщо і згадувалися, то тільки з негативними характеристиками" [Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні : Курс лекцій. – К.: Вища школа, Знання, 1999. – С. 492]. Що ж до І. Франка, то визначення його творчості радянського взірця можна коротко звести до декількох слів: "матеріаліст", "атеїст", "стихийний революціонер", який все ж "не дотягає" до автентично марксистського "матеріалістичного розуміння" історії.

На жаль, зі здобуттям Україною незалежності ситуація не значно покращилася. Хіба що знаки в оцінках різко змінилися на протилежні. В. Винниченко із "буржуазного націоналіста" перетворився чи-то на героя-пророка, чи-то на головного винуватця втраченої Україною незалежності, пов'язаної із діяльністю Центральної Ради, а І. Франко – із богоборця та революціонера-еволюціоніста, матеріалістичний світогляд якого розглядається радше як данина часу (епос позитивізму та соціалізму), а не як підґрунтя філософської позиції.

Все це, на мій погляд, робить звернення до творчої спадщини І. Франка та В. Винниченка дуже актуальним передусім для глибшого і змістовнішого осмислення недавнього українського минулого, що дасть можливість краще зрозуміти сьогодення і робити прогностичні оцінки майбутнього. З іншого боку, продовжує залишатися на часі побудова цілісної концепції розвитку української філософської думки з прив'язкою до європейського контексту, що, враховуючи стійке прагнення України посісти гідне її місце в європейському просторі, матиме велику практичну державотворчу користь.

Порівняльний аналіз доробків І. Франка та В. Винниченка в площині спільних екзистенційно-антропологічних та етико-гуманістичних вимірів їхньої творчості дозволив виокремити ряд спільних філософських ідей, що є актуальними для подальшого дослідження в контексті як української, так і західноєвропейської філософських традицій.

Це, передусім завдання "еманіпації людської особистості" (І. Франко) та творення нового типу "людини-конкордиста" (В. Винниченко), яка, зберігаючи свої індивідуальні сутнісні риси, одночасно змогла б органічно "вписатися" в новий гуманістичний тип соціуму. Найважливішою передумовою для реалізації цієї мети як для І. Франка, так і для В. Винниченка є творення такої моделі соціуму, де досягався б максимально можливий ступінь свободи кожної окремої особистості, забезпечувався б розвиток і реалізація її творчих потенцій, що, своєю чергою, вимагає підходу не лише політекономічного, а й духовно-гуманістичного, а, отже, переосмислення морально етичних засад світогляду "нової людини", що пережила "смерть бога", але прагне зберегти аксіологічний вимір власного буття. На цьому шляху І. Франко та В. Винни-

ченко зіткнулися із необхідністю ґрунтовного вивчення не лише свідомих, а й підсвідомих механізмів функціонування людської психіки, виділення певних підсвідомих поведінкових архетипів, дослідження механізмів людської творчості, що дало поштовх для активної рецепції в їхній творчості смислового поля фрейдизму, намітивши шляхи його переосмислення в напрямку позбавлення від механіцизму, соціобіологізму, редукціонізму до примітивних форм міфології, що є дуже близьким до філософських ідей школи гуманістичного психоаналізу (Е. Фромм, В. Франкл, Г. Маркузе).

Філософські та світоглядні проблеми, що постають в літературній творчості І. Франка та В. Винниченка, в цілому знаходяться в руслі загального розвитку західноєвропейської атеїстичної екзистенційної філософії (Ж.-П. Сартр, А. Камю, А. Мальро) і в той же час мають ряд специфічних ознак, пов'язаних із своєрідністю трактування атеїстичного виміру екзистенціалізму, ролі мистецтва в розумінні екзистенційної неповторності особистості, приділенням значної уваги особливостям менталітету і національної культури, які потребують подальшого дослідження.

Я.О. Яценко, студ., ДонДУІШ, Донецьк
religio@iai.donetsk.ua

АНТРОПОСОФСЬКА КОНЦЕПЦІЯ М.П. ДРАГОМАНОВА

Михайло Драгоманов належить до числа чільних постатей українського суспільного, наукового й громадсько-культурного життя 60 – 90-х рр. ХІХ ст.

Головна ідея, що пронизує творчість Драгоманова, – ідея вільного розвитку індивідуальності, і в ній відбиваються його позиції: критичність у науковому дослідженні, особиста точка зору в політиці, вищість самовизначення будь-якої суспільної індивідності за класові, релігійні чи національні принципи. Вільний розвиток і виявлення індивідуальності є основною цінністю суспільної культури: неприєднання до загалу, до обоженюваних "національних святощів", оскільки в такому розумінні і культура перетворюється на всепоглинаючого монстра, від якого людина прагне звільнитись, не пошук теоретичної схеми чи ідеології, до якої можна було б приєднатися, а вічний рух, в якому людина може покласти лише на себе, на свій розум і волю.

Найвищий прояв мудрості – осягнути закон об'єктивного розвитку історії, відчувати його, підлаштуватися під нього, відповідати його вимогам і потребам, а це значить – єдино правильно визначити свої можливості і докласти максимум зусиль для їх реалізації. У цій мудрості концентрується увесь віковий досвід нації, а тому надзвичайно важливо скористатися ним якомога повніше. Звісно, розуміння і пізнання цих законів М. Драгомановим позначалося як зовнішніми обставинами, так і внутрішнім відчуттям.

Джерело соціального прогресу – об'єктивний хід історії, потреба суспільства у соціальних змінах. Мета прогресу – здійснення ідеалів лібералізму і соціалізму, а вищий ідеал людства – добровільна асоціація гармонійно розвинутих особистостей, безначальство.

Найсуттєвішою рисою філософії М.П. Драгоманова є те, що він розглядав історичний процес у всій його різноманітності як результат дії багатьох фак-

торів і різних комбінацій суспільних сил; визнавав велику роль філософії в історичному процесі, підкреслюючи, що без філософії, без глибоких теоретичних узагальнень неможливе не тільки з'ясування основних законів історичного розвитку, а й розумна організація всіх суспільних і державних порядків.

При розгляді соціальних питань М. Драгоманов користувався не суб'єктивним методом, а порівняльно-історичним, який вимагав конкретно-історичного розгляду всіх суспільних явищ у їхньому взаємозв'язку з іншими явищами та в історичному розвитку. Цей метод передбачав також врахування не тільки фактору часу, а й усіх тих суспільних умов, за яких відбувається розвиток того або іншого явища. М. Драгоманов досить цікаво визначав суспільно-політичний ідеал, що ґрунтувався на філософському плюралізмі, а також суперечності між ідеєю самоуправління, автономії, федерації та ідеєю антидержавності, анти-центризму. Драгоманов вважав, що втілення в життя першої ідеї сприятиме вирішенню багатьох суспільних проблем, зокрема проблеми національних та міжнародних відносин у майбутньому суспільстві.

Сила історичного методу М. Драгоманова в тому, що вчений і публіцист умів органічно сприймати в єдності конкретного історичного процесу загальне й особне, національне і вселюдське, індивідуальне й суспільне у їх найтіснішому взаємозв'язку. Керуючись принципами культурного синтезу національного та інтернаціонального, Михайло Петрович Драгоманов показав, теоретично обґрунтувавши, що в такому поєднанні нема суперечності, і провів цей принцип через проблеми конституціоналізму, політичної свободи, прав людини, національного самовизначення, місцевого самоврядування, політичної боротьби, подав порівняльний нарис політичних ідей, намітів віхи поступу на майбутнє і створив всебічну і повну картину свого сьогодення.

Центральне місце в суспільних поглядах Драгоманова посідає ідея поступу: вищого ступеня соціальної справедливості та духовної культури. Обґрунтування її вчений вважав найважливішим досягненням європейської науки.

Бачучи, "головним ділом" у людській історії – невіддільний суспільний розвиток, Драгоманов визнавав найважливішим "поступ людини й громади, поступ політичний, соціальний...". Соціальний устрій суспільства на думку мислителя гармонійно повинні розвивати особистості, об'єднані в асоціації на добровільних засадах. Саме вільний індивід, з його нічим не обмеженою волею, є для М.П. Драгоманова атомом соціуму, фундаментом соціального й міжнародного порядку. М.П. Драгоманов невтомно досліджував та осмислював можливості реформування та розбудови існуючих суспільств, їх розвиток у соціальному та національному напрямках.

У своїх суспільних поглядах М.П. Драгоманов саме у поступі соціальному, політичному вбачав запоруку і національно-просвітницького розвитку, де національність є лише своєрідним ґрунтом соціальної еволюції.

Наукові розвідки М. Драгоманова, видатного українського історика, літературознавця, фольклориста, економіста й філософа, зробили вагомий внесок в дослідження історії, літературознавство, етнографію і фольклористику, політологію й соціологію, філософію політики і філософію історії.

Секція "УКРАЇНОЗНАВСТВО"

Н.М. Авер'янова, канд. філос. наук, мол. наук. спіроб., КНУТШ, Київ

МИСТЕЦЬКИЙ КОМПОНЕНТ В СИСТЕМІ ЧИННИКІВ ФОРМУВАННЯ ЦІЛІСНОЇ ОСОБИСТОСТІ

Проблема формування цілісної особистості є доволі складною, її ґрунтовне вирішення – справа майбутнього. Проте сучасна наука може запропонувати базові засади для розв'язання цієї актуальної проблеми. Оскільки в реальному житті людина постає як єдине ціле, як тілесно-душевно-духовна цілісність, то особистість є вищою системною цілісністю усіх її складних якостей, психічних процесів, властивостей і станів, свідомості і несвідомого. Цілісну особистість можна сформувати лише за умови цілісного її розвитку.

Розвитку цілісної особистості сприяє гармонізований навчально-виховний процес, який не порушує природного балансу між раціонально-логічними та емоційно-образними складовими навчання і виховання. Така збалансованість має базуватися на концептуальних положеннях: 1) про історичний перехід людства від наочного до абстрактного мислення; 2) про велике значення наочно-образного мислення; 3) про важливу когнітивну роль дитячого малювання (яким діти активно займаються до оволодіння письмом); 4) про зародження мислення в перцептивній діяльності людини (проведені дослідження довели, що нові ідеї можуть виникати шляхом "візуального проникнення" в поставлену проблему через складні комбінації просторових образів, через візуальне представлення інформації тощо; 5) про функціональні відмінності між правою та лівою півкулями головного мозку людини (основними функціями лівої півкулі є оперування вербально-знаковою інформацією і логіка, а основними функціями правої півкулі – оперування образами, орієнтування у просторі, розпізнавання складних об'єктів).

Процес розв'язання будь-якого завдання або проблеми кристалізується спочатку на невербальному (правопівкульному) рівні, а потім вербалізується, входячи в сферу лівопівкульного мислення. Однак формування загальної смислової структури свідомості особистості відбувається при умові спільного функціонування обох півкуль. Потрібно також враховувати, що саме права ("образна") півкуля забезпечує цілісність сприймання і взаємодію образів у кількох смислових площинах, що не тільки уможливорює творчу діяльність людини, але й зумовлює формування цілісної особистості (адже ураження правої півкулі пов'язані з порушенням "образу світу", "образу Я" та зі станом деперсоналізації, тобто неусвідомленням себе як особистості [Хомская Е. Сознание как проблема нейропсихологии // Вестник Московского университета. – Серия 14. Психология. – 1999. – № 4. – С. 12–13]).

Отже, мистецтво (впливає на реципієнтів опосередковано, через художні образи, які є носіями духовного змісту, мають світоглядне, смислове й емоційне навантаження, втілюють певні ідеї, ідеали, уявлення, цінності тощо) може стати засобом формування "симетричного" смислового контексту, який уможлиблює подолання дисбалансу між абстрактно-логічним і образним способами відображення й пізнання дійсності та каталізує створення смислових зв'язків між "вербальною та невербальною обізнаністю" [Симонов В. Созидающий мозг. – М.: Педагогика, 1993] особистості. Таким чином, використання мистецтва як чинника формування цілісної особистості дозволить "гармонізувати" правопівкульний та лівопівкульний способи пізнання картини світу.

На жаль, гуманітарні навчальні предмети, які спрямовані на розвиток емоційно-образної сфери та духовної зрілості особистості (зокрема, предмети художньої культури) повноцінно не використовують свій пізнавальний, комунікативний, гармонізуючий та виховний потенціали. У зв'язку з цим постає питання про посилення їхнього впливу на процес становлення цілісної особистості, яке неможливе без духовного освоєння світу. Тому для її формування необхідна оптимізація духовного буття – введення у "духовну майстерню" своєї нації, створення умов для її духовного формотворення, стимулювання "духопровідності" між полем національної культури та особистістю. Виконанню цих завдань має сприяти мистецтво як важливий компонент системи навчально-виховного процесу. У зв'язку з цим мистецтво має розглядатися як важлива образно-смислова опора і для становлення цілісної особистості, і для її повноцінного національного виховання.

Отже, цілісну особистість можна сформувати шляхом "духовної роботи", яка починається змалечку і триває протягом усього життя. Становлення і розвиток цілісної особистості вимагає особливо пильної уваги до розвитку тих параметрів, які спроможні забезпечити цілісність особистості (образ світу, світогляд, свідомість, самосвідомість, "Я-концепція", спрямованість, життєва позиція тощо) і тих механізмів, які каталізують цей процес (ціннісно-смислова сфера особистості).

Л.В. Божук, здобувач, наук. спієроб., КНУТШ, Київ

ОСВІТНЯ ДІЯЛЬНІСТЬ СТЕПАНА СІРОПОЛКА

Степан Онисимович Сірополко (15.08.1872 – 21.12.1959), будучи людиною від природи обдарованою, енергійною, працелюбною, виявив свій талант та організаторські здібності і як учений-педагог, і учений-бібліограф, а також як авторитетний громадський діяч. Вагоме місце у науковій діяльності С. Сірополка посідає педагогічна спадщина. Розробки вченого-педагога з питань національної освіти та національного виховання стали важливою складовою концепції національної школи в Україні.

Сірополку належить теоретичне обґрунтування ідеї національної освіти та виховання української молоді, яке педагог започаткував ще працюючи на ниві народної освіти в Московській губернії. Будуючи власні погляди на рідну школу вже в перших педагогічних творах, які публікував в часописі "Світло"

(1910–1914 рр.), зокрема в статі "Школа і книжка", Сірополко головну причину "лихого становища українського народу на полі елементарної просвіти" вбачав у відсутності на Україні національної школи. А далі – обґрунтовує необхідність створення нової, національної школи, яка б відповідала потребам держави. На думку вченого-педагога нова школа "повинна бути зв'язана з життям, з ґрунтом, з душею народу". Метою такої школи є підготовка дитини до "самостійного трудового, розумового, морального та громадського життя. Для того, щоб реалізувати поставлену мету, школа повинна бути національною" [Сірополко С. Школа і книжка // Світло. – К., 1910. – Кн. 4. – С. 3–6]. Визначивши національний принцип одним із пріоритетних у розбудові нової школи, вчений підкреслює, що головною умовою національної школи є навчання "материнською мовою". Наступним важливим принципом розбудови рідної школи педагог вважає принцип єдиної школи, яку він бачить як цілісну систему взаємозв'язаної і взаємозумовленої дошкільної, шкільної та поза-шкільної освіти, підпорядкованих єдиній меті – вихованню справжнього громадянина своєї держави.

Повернувшись в Україну у 1917 р., долучається до процесу українізації освіти й розбудови українського шкільництва, що проводилися українськими урядами часів національно-визвольних змагань 1917–1921 рр. Тим самим Сірополко не лише теоретично, а й практично утверджує ідею національної освіти та виховання. Спочатку, як радник у справах освіти при Генеральному Секретаріаті Центральної Ради, долучається до розробки "Плану управління народної освіти на Україні" [Васькович Г. Шкільництво в Україні (1905–1920). – К., 1996. – С. 300–301]. В часи Директорії, перебуваючи на посаді товариша міністра Освіти УНР, працює над Проектом єдиної школи в Україні, офіційне утвердження якого відбулося уже в 1921 р. на еміграції. На жаль, у той час і в тій ситуації втілити в життя Проект єдиної школи було неможливим. Хоча сама теоретична завершеність цього документу має величезне значення в історії української педагогічної думки, адже ідеї, які були покладені в основу створення єдиної національно-державної школи в Україні, актуальні й сьогодні. Зокрема, звернення першочергової уваги на національно-патріотичне виховання молоді, піднесення ролі моралі, фізичного загартування у процесі виховання майбутніх громадян держави, здійснення основного педагогічного принципу – школа рідною мовою учнів. "Що торкається питання про державну мову, – зазначає С. Сірополко, – то при розв'язанні його необхідно різко розрізнати дві сторони сього питання – культурну й політичну... найбільш природною загальнодержавною мовою стає та, якою говорить переважаюча своєю спільністю народність. Держава повинна зробити все, щоби державну мову змогли вивчити всі ті меншості, які живуть в державі" [Сірополко С. Завдання нової школи. – Нова-Ушиця на Поділлі, 1991. – С. 11].

В еміграції: спочатку (1921–1925 рр.) – в Польщі, а з 1925 по 1959 – в Чехословаччині очолює Міністерство освіти, проводить значну роботу з організації діяльності двох українських гімназій у таборах Тарнова і Ченстохова, де перебували інтерновані вояки українських армій та цивільна еміграція. Крім того, Міністерство освіти відкриває ще декілька середніх шкіл, організовує різноманітні курси, а в таборі Шепіорно – школу пластунів. Навчання в цих

українських установах проводилося за програмою та статутом єдиної школи [Сірополко С. Історія освіти в Україні. – К., 2001. – С. 8–9]. Культурно-освітню працю, яку розгорнула у 20-30-і рр. в країнах Європи передова частина української еміграції, передовсім українські педагоги, а серед них і Степан Сірополко, допомагала не лише виживати на чужині, але й сприяла згуртуванню українців та мала величезне значення у справі національно-патріотичного виховання молоді на свідомих борців за незалежну Україну.

Особливо діяльним був празький період, коли наукові розробки вченого поєднуються з безпосередньою педагогічною діяльністю. Сірополко спочатку стає професором педагогічних дисциплін Російського педагогічного інституту, згодом – Українського Високого Педагогічного Інституту ім. М. Драгоманова, Українського Вільного Університету. Наукову, педагогічну діяльність С. Сірополко вдало поєднує з громадською роботою. За його ініціативи у 1921 р. було створено Товариство прихильників книги, яке об'єднало в умовах еміграції понад 70 науковців, митців, педагогів [Наріжний С. Українська еміграція. Культурна праця української еміграції 1917–1939. – К., 1999. – С. 10–11]. У 1930 р. Сірополко обирають головою ново-заснованого Українського педагогічного товариства.

В цей період С. Сірополко значну увагу в своїх дослідженнях приділяє питанням загальних основ педагогіки, теорії та методики виховання й навчання. Публікує низку праць з книгознавства та бібліотекознавства. Та найбільш ґрунтовним стало дослідження "Історія освіти на Україні", яке вчений писав понад двадцять років. Ця праця була першою в українській історії спробою подати огляд освітнього процесу на українських землях з найдавніших часів і до 20-х рр. XX ст.

У педагогічному доробку Степана Сірополка еміграційної доби були продовжені теоретичні розробки концепції національної школи та виховання, яка в цей час набуває чітко окресленого державницького характеру.

***Н.Р. Бойко, здобувач,
Інститут політичних та етнопонаціональних досліджень НАН України,
Київ
natakvitka@mail.ru***

ВПЛИВ МЕНТАЛЬНИХ ОЗНАК НА ФОРМУВАННЯ ПОЛІТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНЦІВ

Життя будь-якої нації залежить від національної культури та всіх її особливих елементів, до складу яких входить і політична культура. Вона поширюється на усі сфери політичного життя суспільства і містить культуру політичної свідомості, політичної поведінки суб'єкта та функціонування політичних інститутів.

Політична культура і менталітет мають діяльну природу. Політичні ідеали, традиції, стереотипи мислення та поведінки формуються у процесі політичної діяльності і є її результатом. Політична культура виступає складним системним витвором, у якому функціонують нормативно-ціннісні, світоглядні, поведін-

кові та інституційні компоненти. Вони близькі до ментальних настанов нації і є їх конкретним втіленням і проявом у політичному житті суспільства.

Сучасною наукою національний характер трактується як сукупність найбільш стійких та основних для певної національної спільноти особливостей світосприйняття і форм реакцій на нього. Ментальність відбиває сутність колективної свідомості. Вона долає історичні епохи, зберігаючи генетичний код нації, виступає як цілісне духовне утворення, тому часто підміняється іншим визначенням – "душа народу". Вона є найстійкішою характеристикою народу. Формується століттями, а змінюється щонайменше упродовж кількох десятиліть. Саме ментальність нації дозволяє їй зберегти свою самоідентичність, вона постійно оновлюється і формує політичну поведінку народу.

Для того, щоб зрозуміти політичну культуру українців і суть українського суспільства, треба звернути увагу на джерела впливу, які впродовж тривалого історичного періоду стимулювали чи гальмували розвиток української політичної культури. У формуванні національної самосвідомості та національної ідентичності беруть участь як універсальні, так і суто національно-культурні елементи. Досліджуючи зв'язок політичної культури й політики, можна прийти до висновку, що причини не тільки у несприятливих зовнішніх обставинах, але й у ментальності самої нації.

Політична культура українців формувалась як результат самобутнього укладу народного життя під впливом насамперед індивідуальних рис української ментальності. Менталітет як об'єднавчий чинник утворює особливу політико-психологічну неповторність світогляду й життєдіяльності кожної нації. Національна вдача (менталітет) українців становить і особливе джерело комплексного образу українця. Йому властиві насамперед: сентиментальність, чутливість, яскрава обрядовість та фольклорність, культуротворчість, партикулярне прагнення до особистісної свободи, перевага морального буття над інтелектуальним, емоційно-суттєвого над волею й інтелектом, насамкінець – меншовартість – особливий тип самооцінки, пов'язаний з визначенням недостатності своїх національних особливостей у порівнянні з іншими націями та народами. М'якість, співчутість, схильність до компромісу, вибухова емоційність, яка швидко сходить нанівець, не є негативними ознаками по суті, але є руйнівними для українства, оскільки у загальній характеристиці особливих ознак вони брали гору над раціональним та вольовим. А бездержавний розвиток українського соціуму сприяв формуванню у свідомості відчуття відстороненості від "великої політики". Як і закладений віками менталітет українця-індивідуаліста, а не члена громади. Традиція аполітична виховала в українця звичку "не висуватися".

Найбільш характерний для українців комплекс меншовартості завдав і донині завдає руйнівних впливів і перешкод на шляху формування майбутнього ідеального цілого. Ця ментальна ознака була сформована попередніми віками внаслідок тривалого бездержав'я та впливу інших культур і політичних систем, насамперед російської, на характер, свідомість та соціальну основу українців. Обмеженість чи відсутність прав і свобод не минули марно, як і цілеспрямована політика іншої держави по знеціненню власне українського "я" шляхом викоринення історичної пам'яті, періодичного знищення елі-

ти, постійного приниження звичаїв, мови, культури, намагання українські здобутки перевести у спільні надбання. Результатом стала нездатність українців раціонально оцінювати ситуацію і планомірно діяти та досягати мети, обмежуючись індивідуалістським підходом "моя хата з краю".

Деякі особливості національного світосприйняття породжують як позитиви, так і негативи в політичній культурі українства. Найбільшим негативом такої планомірної політики стало те, що хворобою меншовартості було уражено інтелігенцію – провідну соціальну верству, яка виконує роль мозкового центру нації, продукує ідеї й окреслює шляхи їх реалізації. Цією "хворобливою" ментальною ознакою вражене й сучасне суспільство, яке й досі перебуває у стадії "втечі від свободи" за Еріхом Фроммом. Усвідомлене відчуття своєї неповноцінності, другорядності спонукало українство доводити свою "неукраїнськість", втрачати мову, культурно-національну самобутність і при цьому намагались приєднатись до інших цивілізаційних систем. Ці негативні прояви ментальності й донині виражаються у суспільстві, особливо серед старшого покоління українців. А тому головним засобом подолання негативних проявів і деформацій української ментальності й політичної культури повинно стати здійснення спільної для всієї нації мети – побудови громадянського суспільства та формування демократичних відносин у соціумі.

Попри пережиті страхи й лихоліття, особливо ХХ ст., українці зберегли свою генетичну енергію, свою здатність до творчого й інтелектуального відновлення, однак зазнали жакливих колонізованих впливів, що, відповідно, уповільнює як процес становлення культурної самоідентифікації в суспільстві, усвідомлення смислу власне національного існування, так і самоствердження в європейському просторі. А тому розвиток політичної культури як частини цілісної національної культури насамперед буде залежати від позитивних рис української ментальності, їх продукування.

С.М. Бойко, канд. філос. наук, викл., ВМУРОЛ "Україна", Київ

НАЦІОНАЛЬНА САМОСВІДОМІСТЬ ЯК ЧИННИК ОПТИМІЗАЦІЇ ОСВІТНЬОГО ПРОЦЕСУ В УКРАЇНІ

Розробка теоретичних засад і визначення сутності національної самосвідомості як важливого соціального феномена та чинника оптимізації освітнього процесу в Україні на сьогодні є одним з пріоритетних завдань українознавства. Філософсько-світоглядний аналіз праць Й. Гердера, Й. Фіхте, А. Армстронга, Е. Гелнера, А. Сміта; М. Костомарова, М. Грушевського, М. Драгоманова, В. Липинського, О. Бочковського, М. Міхновського, Д. Донцова, І. Лисяка-Рудницького; В. Андрущенко, А. Бичко, І. Бичка, Ю. Бромлея, Н. Гончарової, В. Горського, Я. Грицака, Я. Дашкевича, В. Євтуха, В. Жмири, Г. Касьянова, О. Картунова, І. Кресіної, С. Кримського, В. Лісового, Л. Нагорної, О. Нельги, Б. Попова, С. Пролєєва, Ю. Римаренка, М. Розумного, М. Степико, В. Табачковського, Л. Шкляра, М. Шульги, Н. Яковенко та інших відомих вчених дозволив узагальнити основні принципи й закономірності етнонаціонального розвитку людства та з'ясувати найсуттєвіші характерис-

тики українських націєтворчих процесів і закономірності розвитку й функціонування національної самосвідомості українського народу. Але незважаючи на досить великий дослідницький інтерес до проблеми становлення національної самосвідомості українського народу, багато аспектів залишаються недостатньо вивченими та проаналізованими. В нинішніх суспільно-політичних умовах розвитку України необхідне глибоке теоретичне осмислення ціннісного фактора, який має істотний вплив на специфіку національного буття. Однією з особливостей сучасного гуманітарного дискурсу є активне обговорення проблеми ціннісного підходу до вивчення національного буття. Ціннісний підхід є надзвичайно продуктивним для розуміння сутності національної самосвідомості та культури тієї чи іншої історичної епохи. Для сучасного українознавства ціннісна проблематика багато в чому є системоутворюючою і предметоутворюючою.

Визначено методологічну базу цілісного українознавчого дослідження процесу становлення й розвитку національної самосвідомості, що вимагає застосування комплексного підходу, який синтетично поєднує прийоми історичного, діалектичного, феноменологічного, системно-структурного, аксіологічного та герменевтичного методів. Здійснено аналіз різних концептуальних підходів до вивчення національної самосвідомості: культурологічних, соціологічних, політологічних, соціально-філософських. Аналіз особливостей становлення й розвитку національної самосвідомості українського народу як відображення динаміки його національного буття дозволив з'ясувати, що національна самосвідомість має різні рівні розвитку та різні модифікації у просторових і часових координатах, в процесах колективного та індивідуального розвитку вона проходить послідовні етапи ускладнення, диференціації, трансформації своєї структури та функцій.

Національна самосвідомість має складну структуру, що складається з чотирьох компонентів (між якими існують нерозривні діалектичні взаємозв'язки та взаємовпливи): 1) пізнавального; 2) емоційно-оцінного; 3) регулятивного; 4) ціннісного. При цьому ціннісний компонент є стрижневим, оскільки він інтегрує інші компоненти в системно оформлену цілісність (з пізнавальним компонентом він пов'язується через ціннісні уявлення, з емоційно-оцінюючим – через ціннісне ставлення, з регулятивним – через ціннісну позицію). У зв'язку з цим, аксіологічна складова стає "стрижневим" компонентом (який здатний "центрувати" та ієрархізувати всю представлену структуру) і виступає системоутворюючим фактором національної самосвідомості, а остання саме через свою аксіологічну складову активізує внутрішні механізми спільнотної самоорганізації та регулює суб'єктну активність нації в цілому. Аксіологічна складова національної самосвідомості – це своєрідна система базових та національних цінностей, яку свідомо чи підсвідомо сповідують члени національної спільноти. Ці цінності, норми та ідеали є підґрунтям мотивації їхньої діяльності, основою для становлення й розвитку національної самосвідомості як на індивідуальному, так і на колективному рівні. Базові цінності – це ті фундаментальні норми і принципи, які забезпечують цілісність соціальних систем та національних спільнот, оскільки в них виражається особлива значущість певних матеріальних та духовних благ для існування й розвитку да-

них систем. Базові цінності здійснюють досить значний вплив не тільки на особистість та її соціальні відносини, самосприйняття, емоції, почуття, навички взаємодії з іншими, але й на процес відбору інформації під час спілкування, вибору мотиваційних стратегій, стилю поведінки, способів врегулювання конфліктів тощо. Сутнісні характеристики національної самосвідомості проявляються в основних її функціях: пізнавальній, оціночній, регулятивній, ідентифікаційній, легітимаційній, світоглядній, інтегративній, комунікативній, консолідуючій, виховній, адаптивній, захисній.

В умовах глобалізації національна самосвідомість виконує конструктивну роль, оскільки на сучасному етапі суспільно-історичного розвитку вона стає визначальним чинником не тільки націєтворчих і державотворчих процесів у світі, але й опірно-захисних заходів. Аксиологічний підхід до національного виховання молоді передбачає обґрунтування ціннісного прогнозування в системі національної освіти, включення цінностей українського народу в систему педагогічної практики. Основними напрямками оптимізації процесу формування національної самосвідомості у молодих громадян України є зміцнення національної ідентичності особистості; впровадження базових та національних цінностей в освітньо-виховний процес; популяризація української національної ідеї; розширення комунікативного простору державної мови; формування відповідальної національної еліти як суб'єкта відтворення національної самосвідомості та "катализатора" національної консолідації суспільства.

О.В. Вовк, асп., КНУТШ, Київ

ОСНОВНІ АСПЕКТИ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ПРОЦЕСІВ В УКРАЇНСЬКОМУ СЕЛІ У 20–30-Х РОКАХ ХХ СТОЛІТТЯ

Протягом кінця 20-х – початку 30-х років ХХ століття загострюється соціально-економічна ситуація в українському селі. Це пов'язується з переходом радянської економіки на прискорену індустріалізацію і посиленням економічного тиску на селянство. Вказаний період характеризується посиленням політичних репресій щодо селянства, головним чином, щодо статечної, економічно незалежної його частини. Метою таких заходів було отримання коштів для держави а також налагодження перманентного процесу отримання продукції з аграрного сектору, що вбачалося не в налагодженні взаємовигідної з селянством схеми купівлі-продажу продукції, а в цілковитому підпорядкуванні селян державі для необмеженого економічного визиску. Насильницький характер соціально-економічних заходів радянської влади призвів до пошуку селянством шляхів протидії радянській політиці як у мирній формі (продаж майна, забиття худоби, втеча з села та ін.), так і в формі прихованої чи відвертої антирадянської діяльності (антибільшовицька агітація, індивідуальні та колективні акти непокорі, замах на радянських та компартійних діячів, масові виступи аж до організації повстань включно). Будь-які прояви протидії селянства державним заходам в аграрній сфері влада поборює, а для усунення протиріч застосовує репресивні методи впливу.

Політика радянської влади щодо українського села була спрямована на розшарування і розбрат селянства. Попри утвердження у 20-х роках ХХ ст. в

Україні тоталітарної влади, селянство, яке зазнало поразки у збройній боротьбі проти більшовиків, не залишило спроб досягти згуртування для відстоювання своїх цілей мирним шляхом. Попри заборону діяльності селянських спілок, ідея їх створення побувала серед українського селянства до кінця 20-х років. Не маючи можливості організувати селянські об'єднання, українське селянство було змушене брати участь в суспільно-політичному житті лише через легальні структури, узаконені владою. Такі організації як сільські ради, комнезами, свою діяльність здійснювали відповідно до інтересів влади. Селянські конференції 20-х років, що не мали законодавчої ініціативи, були єдиною узаконеною можливістю висловлювати селянством свої потреби, проблеми. Остерігаючись того, що конференції об'єктивно сприяють згуртуванню селянства, що може стати на заваді заходам радянської влади в українському селі, наприкінці 20-х років ці зібрання припинили скликати.

Однією з нагальних проблем для вивчення соціокультурних процесів українського села є взаємодія та вплив міста і села. Місто і село в часі утвердження більшовицької відрізнялися одне від одного за національним, соціальним, побутовим характером. Протягом 20-х років радянській владі не вдалося не лише зменшити ці відмінності, а й поглибити взаємне нерозуміння, і, навіть, антагонізм, між містом і селом. Радянським законодавством було сформульовано, по-суті, пріоритетний розвиток робітничого класу, що негативно позначалося на взаємовідносинах міста і села. Більшовицький режим поставав в уяві селянина як влада міста, яке все забирає, а натомість дає мало або нічого. Радянська влада тривалий час залишалася в селі чужою, насильно накиненою силою. Керуючись політикою протиставлення одних соціальних верств іншим для досягнення певних політичних результатів, більшовики використовували робітництво для здійснення натиску на село, щоб прискорити процес колективізації. Це призвело наприкінці 20-х років до загострення соціально-політичної ситуації у селі. Вихідці з міста робітники-двадцятип'яти тисячники стали знаряддям в руках комуністичної партії для приборкання села. Результатом подібної політики стало те, що процес розвитку і взаємодії між містом і селом рухався в напрямку антагонізму, всупереч об'єктивному розвитку подій.

Т.С. Воропаєва, канд. філос. наук, ст. наук. співроб., КНУТШ, Київ

СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ІНТЕГРАТИВНИЙ ПІДХІД

Сучасне українознавство утверджується не тільки як комплексна наукова галузь української гуманітаристики, але й як цілісна інтегративна наука (потрібно правильно розуміти поняття "інтеграція", "інтегративність" та розрізняти різні рівні інтегративного підходу: комплексоутворення, синтезування, інтегрування). Відомо, що вивчення інтеграційних процесів у науковій сфері було започатковано Платоном, Аристотелем, Г. Гегелем, І. Кантом, Д. Менделєєвим, Г. Спенсером, А. Ейнштейном та ін. У 80-90-х роках ХХ ст. Б. Кедров, Е. Маркарян, М. Каган, Н. Депенчук, Б. Ахлібінський, Ю. Борєв, А. Урсул, М. Чепіков та інші відомі вчені поглибили поняття "наукова інтеграція", виді-

ляючи різні форми інтеграції наук – від "цементациї" (постання нової наукової дисципліни на базі об'єднання двох наук) та "перетину" (утворення нового наукового напрямку на основі взаємодії кількох наук) до вищої форми інтегративності, коли передбачається тісна взаємодія кількох наук, які всебічно і одночасно вивчають один і той самий предмет або об'єкт (Б. Кедров). Прикладом такої інтегративної соціогуманітарної науки є сучасне українознавство, що має власний об'єкт і предмет дослідження (які не перетинаються з жодною науковою дисципліною, що створили підґрунтя для окреслення відомих галузей українознавства), своє проблемне коло досліджень і власну систему знань, цілісність якої не вичерпується вузькодисциплінарними підходами. Українознавство передбачає не тільки тісні взаємозв'язки, але й глибинну органічну взаємодію між своїми галузями. Подібна взаємодія приводить до піднесення організованості й впорядкованості різних складових, до появи якісно нових цілісних утворень, що відрізняються від простої суми своїх складових. Тобто галузі (або напрямки) українознавства інтегруються у певну науково-світоглядну цілісність, яка є не тільки досконалішою і універсальнішою, але й має значний потенціал перспективного розвитку.

Відомо, що поняття "комплекс", "синтез" та "інтеграція" тісно пов'язані між собою. Але поняття "комплекс" репрезентує інтегративні процеси нижчого рівня, поняття "синтез" – інтегративні процеси середнього рівня, а поняття "інтеграція" – інтегративні процеси вищого рівня. Досягнення найвищого рівня інтегрованості пов'язане з проходженням усіх ступенів розвитку цілісності (сукупність, взаємопов'язаність, впорядкованість, сумативність, організованість, системність, інтегрованість). Отже, сутність інтегративного підходу полягає в можливості створення такої цілісності, яка передбачає наявність найвищого якісного рівня взаємодії між елементами певної системи. Науково-дослідницька діяльність багатьох установ, які належать до так званого "Себе-знавства", репрезентує загальносвітову тенденцію – підвищення значення інтегративних наукових дисциплін. Інтегративність була визнана суттєвою перевагою сучасного українознавства багатьма відомими українськими філософами – С. Кримським, М. Поповичем, В. Горським, М. Розумним, Л. Шклярюм та ін.

Застосування інтегративного підходу при дослідженні становлення української ідентичності передбачає врахування наступних теоретико-методологічних засад: 1) врахування системного бачення поступового розгортання таких стадій еволюції універсуму як геогенез, біогенез, психогенез, антропогенез, глотогенез, соціогенез, культурогенез, суб'єктогенез, ноогенез, етногенез тощо; 2) обов'язкова концептуалізація міждисциплінарних узагальнень (історіософських, культурно-антропологічних, етнолінгвістичних, соціально-психологічних, етнополітологічних тощо) з дотриманням принципів вертикальної та горизонтальної інтеграції; 3) інтегративне вивчення як України, так і українства можливе на основі дослідження різних форм активності української спільноти і "української людини" (поведінки, діяльності, ментальної активності тощо), які забезпечують різноманітні взаємозв'язки українців зі своєю країною; 4) обов'язковий розгляд української ідентичності як динамічної структури, для якої характерний нелінійний і нерівномірний розвиток; 5) врахування того факту, що українці в ході свого історичного розвитку змі-

нили власний етнізм (зміна етнізмів найчастіше відбувається саме в межах усталених етнічних спільнот, коли народ знаходиться на порозі націєтворення і шукає найбільш давні й глибинні підстави для своєї національної самоназви), але при зміні етнізму народ залишається самим собою, і збереження колективного "Ми" та самоідентичності зумовлюється спадкоємністю історичної пам'яті, етнічної ментальності та свідомості; 6) вивчення процесу становлення і розвитку української ідентичності в контексті етногенетичних і націєтворчих процесів; 7) дослідження української нації як повномасштабної (яка за відомою міжнародною класифікацією Я. Крейчі та В. Велімські є одночасно і етнічною, і політичною), не розриваючи племінний, етнічний і національний етапи розвитку українства; 8) врахування того, що без завершення процесів націєтворення і без збереження власної ідентичності Україна не буде конкурентоздатною державою у світі; 9) обов'язкове поєднання теоретичних та емпіричних досліджень, що унеможливить продукування неадекватних тверджень про нібито суцільну інтровертованість і меланхолійність українців та про неможливість їхньої однозначної цивілізаційної самоідентифікації; 10) врахування того, що для України властивий синтезуючий тип міжцивілізаційної взаємодії.

Проведені в 1993 – 2007 рр. теоретико-емпіричні дослідження показали, що для україномовних та російськомовних українців властиві чотири типи етнічної ідентичності: а) моноетнічна ідентичність з власною етнічною групою (відповідно – 78 % і 26 %); б) змінена ідентичність, що постала на основі самоідентифікації з чужою (російською) етнічною групою (відповідно – 0 % і 28 %); в) біетнічна ідентичність (17 % і 10 %); г) маргінальна етнічна ідентичність (5 % і 36 %). Порівняльний аналіз цих двох груп показав, що україномовні українці становлять більш однорідну спільноту, ніж російськомовні; що ідентифікаційні пріоритети російськомовних українців є більш нестабільними; що україномовні українці є більш змобілізованими, ніж російськомовні. При цьому для російськомовних українців більш властивим є досуб'єктний (61 %), ніж суб'єктний (39 %) тип політичного самовизначення.

О.Б. Готра, доц., НУДПСУ, Ірпінь
Dima_gotra@ukr.net

ВНЕСОК М.Ф. КАЩЕНКА В РОЗБУДОВУ УКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ НАУК

На думку професора В.А. Вергунова є всі підстави оголосити 2008 рік – роком академічної науки в Україні (90-річчя створення Національної академії наук України). Актуальним у даному контексті є аналіз наукової біографії відомого вченого-природознавця, академіка Української академії наук, одного з її фундаторів Миколи Феодановича Кащенко.

М. Кащенко (1855–1935 рр.) – вчений-біолог, ембріолог, зоолог, основоположник сибірського садівництва. Його перу належать понад 200 наукових праць. Відомий М. Кащенко і як педагог вищої школи, лектор, популяризатор наукових знань, літератор, громадський діяч.

Характерною рисою М. Кащенко як вченого є широкий спектр його наукових інтересів. У 1926 році академік М. Кащенко писав: "Мені доводилося

працювати в декількох галузях біології, але головним чином в чотирьох: в мікроскопічній техніці, в ембріології, в мамології та в акліматизації, і в кожній галузі від моєї праці залишився деякий тривалий вклад, яким часто-густо користуються відповідні досліджувачі, як російські й закордонні, так і українські" [Кашценко М.Ф. Коротка записка про наслідки моєї наукової діяльності. // Ін-т архівознавства Нац. бібл. України ім. В.І.Вернадського. – 1926. – Ф. 11. – Оп. 2. – Од. зб. 65. – Арк. 11–12].

Багатолітня наукова діяльність М. Кашценка, доктора медицини і зоології, принесла йому широку популярність в Україні. Серед перших він був запрошений до роботи в Комісію по створенню Української академії наук, підготував ряд важливих документів, брав участь в організації та роботі різних академічних структур. 14 листопада 1918 року, за наказом гетьмана Павла Скоропадського, М. Кашценка було затверджено дійсним членом (академіком) УАН. Вчений активно працював над створенням II фізико-математичного відділу, керував його діяльністю до 1921 року. Найбільшим досягненням академіка було заснування Акліматизаційного саду та Зоологічного музею УАН. Акліматизаційний сад спочатку був створений на приватній території (1912). Потім вчений отримав право тимчасово користуватися територією колишнього інститутського помологічного саду. У 1918 р. Акліматизаційний сад увійшов до складу наукових установ УАН. Вчений розробив теоретичні, методологічні та наукові основи акліматизації. Видатною заслугою М. Кашценка у розвитку акліматизації було виведення нових сортів персиків, абрикосів, винограду та інших плодкових рослин. У 1928 р. Акліматизаційний сад було виділено в окрему установу, в ВУАН створено кабінет акліматизації. З ініціативи М.Кашценка у 1929 р. відкрито музей акліматизації. Відмітною участю М. Кашценка у роботі Комісії по вивченню природних багатств України, Комітету по вивченню фауни України, Зоологічного музею УАН, який згодом було перетворено на Зоологічний кабінет. М. Кашценка обирали почесним головою першої та другої Всеукраїнських зоологічних конференцій (1922). Він очолював біологічну секцію (Комісію для вивчення біології тварин), яку zorganizував Комітет по вивченню фауни України. М. Кашценко разом з академіком В. Липським очолював секцію "Лікарських рослин та лікарсько-технічних рослин і акліматизації" в Комісії ВУАН для вивчення продукційних сил України. Вчений ініціював створення ряду наукових видань. У Києві, як і в Сибіру, академік М. Кашценко брав участь у роботі різних наукових товариств. Чільне місце в діяльності займала педагогічна діяльність, якій він присвятив 37 років свого життя.

Аналіз життя та творчої діяльності академіка М. Кашценка в роки "українізації" дали підстави стверджувати про піднесення української науки, хоча вчений жив і працював у досить складних і неоднозначних суспільних умовах. У науковому середовищі це проявилось у безкінечних реорганізаціях, чистках, репресіях. М. Кашценко протягом багатьох років прагнув ухилитися від адміністративних посад, навіть уникав контактів з владою. Він формально не належав до певної політичної партії або суспільно-політичного об'єднання, що значною мірою пов'язано з його безмежною відданістю науці, широтою його поглядів, постійним пошуком найбільш ефективних шляхів розв'язання наукових проблем. Національно-просвітницька позиція українського біолога була невід'ємна

від демократичних принципів і підходів, на основі яких передбачалось перебувати освіту, науку і суспільство. Творчий шлях академіка М. Кащенко увібрав у себе типову характеристику професорів того часу. Він цікавився всім, що стосувалось природи та людини. М. Кащенко не був "кабінетним" вченим. Великих зусиль він докладав для популяризації наукових знань серед широкого загалу громадськості. Його широка ерудиція і ґрунтовні знання знаходили свою реалізацію в активній просвітницькій діяльності. Значний інтерес виявляв М. Кащенко до художньої літератури, його перу належать літературні твори: чотири п'єси (1870–1880), вірші "Признание" (1886), оповідання "Паштет", "Два Попова", "Щеколда" (недатовані), "Таинственное" (1921), "Библийская семья" (1926) та дві фантастичні повісті "Миражи" і "Через тысячу лет" (1922). Таким чином, М. Кащенко належав до плеяди вчених, які не обмежувались вивченням наукових проблем та академічною працею. Громадська і просвітницька діяльність свідчать про масштабність його особистості. Своєю невтомною багатогранною діяльністю вчений сприяв розвитку вітчизняної науки і культури, історичному поступу українського суспільства.

Я.М. Гурич, асп., КНУТШ, Київ
hyrych@ukr.net

ОСОБЛИВОСТІ РОЗВИТКУ МІСТ УКРАЇНИ В 50-Х РОКАХ ХХ СТОЛІТТЯ

Міське господарство України у середині минулого століття зіткнулось із цілою низкою проблем комплексного характеру. Головними з них стали повсюдна відбудова зруйнованого війною житлового фонду та міської інфраструктури, іншою – безпосередньо подальший розвиток міст відповідно до планів радянського керівництва держави й партії.

Головну увагу відбудові житлового фонду зруйнованого війною було приділено Києву, Севастополю, Тернополю, Харкову та Чернігову. Так у Севастополі, кількість зруйнованих об'єктів досягала 97 %. У Тернополі (до 1944 р. – Тарнополь) руйнації були настільки значними, що на деякий час адміністративний центр Тернопільської області переносився до Чорткова. Для реалізації відбудовчої програми міст УРСР впродовж 1946–1954 років для них розроблялись генеральні плани. Передбачалось їх втілити до середини 1960-х рр., здійснивши при цьому заходи не лише відбудовного, а й перспективного характеру.

Час реалізації повоєнного генерального плану розвитку Києва (1949–1965/1967рр.) увійшов до аналізів історії під назвою "період творчої перебудови міста". Вже 1952 року житловий фонд міста досяг довоєнного рівня [Дьомін М.М., Наймарк Й.І., Фомін І.О. Містобудівництво в Українській РСР у семиріччі. – К., 1961. – С. 17]. Згідно генерального плану в 1957 р. розпочато будівництво житлових масивів: Першотравневий, Дарниця, Відрадний. Дещо пізніше почалась забудова нових житлових масивів на Нивках, Воскресенській слободі, Русанівці, Новобіличах, Березняках, Микільській Борщагівці [Історія міст і сіл Української РСР. Київ. – К., 1972. – С. 326]. Серйозно вдосконалювалась транспортна інфраструктура Києва. У 50-х було введено в експлуатацію б. Дружби Народів, вул. Кіквідзе, б. Л.Українки. Велике значення

мало спорудження двох мостів через р. Дніпро. У 1953 р. міст ім. Є.О. Патона став першим у світі цільнозварним мостом. Велике значення мало будівництво метрополітену, розпочате 1949 р., та безпосередньо введення в експлуатацію перших п'яти станцій у листопаді 1960 р. [Київ : Енциклопедичний довідник. – К., 1981. – С. 379].

Після війни будівництво і реконструкція Харкова велась згідно нового Генерального плану міста 1946 р., який передбачав реконструкцію центральної частини міста. Вже наприкінці 1950-х років було завершено будівництво основного міського ансамблю – площі ім. Дзержинського (нині – площа Свободи, яка є однією з найбільших площ світу (11 га) та найбільшою в Європі) разом з прилягаючими до неї проспектами Леніна та Правди. Докорінної реконструкції зазнала система вуличних транспортних магістралей, промислові і житлові райони міста. На кінець 1958 р., порівнюючи з 1913 р., житловий фонд Севастополя збільшився в 3 рази, а з довоєнним (1940 р.) – в 1,5 рази [Народне господарство УРСР 1970 р. : Статистичний щорічник. – К., 1971. – С. 460]. В 1953–1954 рр. був розроблений генеральний план Тернополя з урахуванням можливості комплексного ведення будівництва, передбачав перехід до забудови за типовими проектами. Для розвантаження центру міста від транспортного руху збудовано обвідну автомагістраль. У Чернігові велику увагу було приділено відновленню історичного центру міста [Ком С.І. М.С. Хрущов і історико-культурна спадщина України // М.С.Хрущов і Україна. Матеріали наукового семінару, присвяченого 100-річчю від дня народження М.С. Хрущова (Київ, 14 квітня 1994 р.). – К., 1995. – С. 130].

Активний розвиток промислових районів, особливо в період відбудови та подальшої індустріалізації, створив сприятливі умови для містобудівництва. Багато міст і селищ виникли на нових територіях при будівництві великих промислових підприємств (Северодонецьк, Новогеоргіївськ, Нова Каховка тощо). Інші міста створювались внаслідок адміністративно – територіальних перетворень об'єднання кількох селищ або росту селищ міського типу до розмірів міст. Так, наприклад, утворилось багато нових шахтарських міст та робітничих селищ.

Важливою частиною розвитку міського господарства України наприкінці 1950-х рр. стала реалізація нової житлової політики. Впродовж 1957–1959 рр. урядовим та партійним керівництвом було ухвалено ряд нормативних актів, що мали на меті швидке забезпечення населення масовим дешевим житлом. Повоєнна відбудова житлового фонду українських міст та активна містобудівна та житлобудівна політика керівництва країни призвели до зростання рівня урбанізованості республіки. Якщо на початку 1950-х рр., у 1951р. абсолютна чисельність міського населення складала 13,4 млн осіб (36 %), то у 1959 році вона досягла 19,147 млн осіб (45,8 %) [УРСР у цифрах в 1974 році : Короткий статистичний довідник. – К., 1975. – С. 7]. Ще 1939 р. частка міського населення в УРСР складала 33,6 % [СССР в цифрах в 1971 году. – М., 1972. – С. 11].

Отже, впродовж 50-х років ХХ століття українські міста пройшли етап відбудови житлового господарства та інфраструктури зруйнованих війною та перейшли в стадію подальшого розвитку – активно зводились житлові масиви, будувались та утворювались внаслідок адміністративно-територіальних перетворень нові міста і селища, зростає рівень урбанізованості України.

ВИЗНАЧНІ ПОСТАТІ УКРАЇНОЗНАВСТВА

Українознавство як галузь наукового пізнання не могло розвиватись в умовах політики денационалізації за часів СРСР. Здобуття Україною незалежності закономірно викликало бурхливий розвиток українознавчих досліджень. Стала очевидною проблема незрілості молодшої науки, зокрема, відсутність історіографії українознавчих досліджень. Для розробки останньої вкрай важливим є аналіз становлення та розвитку українознавства шляхом висвітлення здобутків визначних представників цього напрямку наукових досліджень. Адже це дозволить використати надзвичайно широкий масив матеріалів, що стосуються як спадщини цих постатей, так і особливостей епохи їх діяльності. Компаративістський аналіз позицій вчених-українознавців минулого прискорить становлення методологічної бази сучасного українознавства як галузі наукового пізнання.

Даній проблематиці присвячені праці дослідників з різних наукових сфер. Для розвитку історіографії українознавства багато зробив історик Я. Калакура. Етнополітолог О. Гринів в своїй концепції націоналії використав аналіз позицій видатних діячів української культури [Гринів О. Українська націоналія: ХІХ – початок ХХ століття : Історичні нариси. – Львів: Світ, 2005]. Філософ В. Крисаченко долучив до наукового обігу численні українознавчі праці від найдавніших джерел до сьогодення [Крисаченко В.С. Українознавство : Хрестоматія-посібник: у 2 кн. – К.: Либідь, 1996].

Дотепер українознавство не має загально визнаного підходу до етапізації процесу формування українознавства як галузі наукового пізнання. Деякі дослідники відносять початки його до епохи Київської Русі (П. Кононенко, І. Крип'якевич). Інші вчені наполягають на аналізі кінця ХІХ – початку ХХ століть (Я. Ісаєвич, В. Крисаченко, О. Мостяєв).

Позиція останніх обґрунтовується тим, що саме в цей період набув оформлення процес українського націєтворення. Як писав О. Бочковський – одночасно з іншими європейськими націями. Підтримують цю позицію і сучасні українознавці В. Крисаченко та О. Мостяєв, які зазначають, що "європейські націєспецифічні науки [виникли] як елемент національного відродження та раціонального системного осмислення національного буття. Це допомогло інтелектуальній еліті усвідомити місце свого народу у тій чи іншій культурно-цивілізаційній спільності та у світі у цілому" [Крисаченко В.С., Мостяєв О.І. Україна: природа і люди – К.: НІСД, 2002. – С. 11].

Формування української ідентичності стало виявом самоусвідомлення народу. Розпочався цей процес через творчість видатних українців ХІХ століття. М. Костомаров, Т. Шевченко, О. Потебня, В. Антонович, М. Драгоманов, І. Франко – це не лише яскраві діячі української культури, але й засновники національного самопізнання. Продовжили їх роботу М. Грушевський (Історія України-Руси), Д. Дорошенко (Розвиток науки українознавства у ХІХ – на початку ХХ ст. та її досягнення), С. Єфремов (Українознавство), Д. Бага-

лій (Нарис української історіографії), Ю. Липа (Призначення України), С. Рудницький (Українська справа зі становища політичної географії), О. Бочковський (Вступ до націології), Є. Маланюк (Малоросійство) та багато інших науковців, політиків, національних митців початку ХХ століття.

Слід окремо відмітити значення для національного відродження українців у ХІХ – ХХ століттях самовідданої праці тисяч рядових членів численних громадських об'єднань науковців. Специфіка національного відродження українців в російській та австро-угорській імперіях не дозволяла сподіватись на державну підтримку українознавчих досліджень. Тому й з'явилась ініціатива видання історичного місячника "Кіевская старина", який на 20 років став "справжнім громадським центром українських наукових студій" [*Грушевський М.* Три академії // Хроніка-2000. – Вип. 49–50. – К., 2002. – С. 351]. До українознавчих слід також віднести в окремі періоди діяльності Церковно-археологічне товариство при Київській духовній академії, Історичне товариство Нестора Літописця, Історико-філологічне товариство при Харківському університеті та ін. Безперечно, до українознавчих організацій належало Наукове Товариство імені Т. Шевченка у Львові. Воно збирало різноманітні відомості про Україну та українців в якнайширшому колі наукових дисциплін. Товариство формувало українофільне середовище та виховувало українознавчі кадри, всією своєю діяльністю формувало українську ідентичність, реально впливало на процес націєтворення. А також – Українське Наукове Товариство в Києві. "Головним підсумком діяльності УНТ стало формування національної спільноти учених, які зосередили свої зусилля на проведенні досліджень у галузі українознавства" [*Онопrienko B.I.* Історія української науки ХІХ-ХХ століть : Навч. посіб. – К.: Либідь, 1998. – С. 114].

Також слід відзначити роль українців, що змушені були залишити рідну землю після поразки визвольних змагань 1917–1921 рр. За кордоном ними були створені наукові інституції у Празі, Подєбрадах, Берліні, Варшаві, Відні та ін. Діаспорою були відновлені Наукові Товариства ім. Т. Шевченка у США, Канаді, Австралії, Європі. Серед багатьох українознавців діаспори слід назвати В. Кубійовича, головного редактора Енциклопедії Українознавства, Л. Винара, голову Українського Історичного Товариства, історика О. Субтельного.

Сучасні дослідники українознавчої проблематики (Я. Грицак, Л. Залізняка, В. Піскун, О. Прицак, М. Рябчук та багато інших) розробляють різноманітні концепції українознавства: як комплексу наук про Україну; як системи концепцій; як науки про Україну як геополітичну реальність та про спільноти, що перебували на її теренах; як системну науку про локальні культурно-цивілізаційні спільноти тощо.

Українознавчі дослідження є не лише фактом сучасної української дійсності, а й значним націєтворчим чинником. Але як галузь наукового пізнання українознавчі дослідження не можуть обмежуватись лише націєтворчими проблемами. Виходячи на рівень світової науки українознавство сприятиме входженню української спільноти до світового культурного простору.

ЕМАНСИПАЦІЯ В МЕЖАХ ПАНІВНОЇ ІДЕОЛОГІЇ: РАДЯНСЬКІ ЖІНКИ У ФІЗИЧНІЙ КУЛЬТУРІ ТА СПОРТІ У 1920–1930 РОКАХ

Норми та типи поведінки, прийнятні для представників різних статей, а також пов'язані з ними уявлення про красу та моду змінювалися в різні історичні епохи. Часом вибір стилю поведінки та вбрання мав ідеологічне підґрунтя. Одним з найяскравіших прикладів такого цілеспрямованого "гендерного конструювання" поведінкової сфери може бути радянська політика в питанні жіночої емансипації у 1920–30 рр., а формою її найпотужнішого вияву – фізична культура та спорт, які становили одну із стратегічно важливих ланок суспільного життя СРСР взагалі.

Фізична культура та спорт у перші десятиліття існування радянського ладу оголошувалися важливою складовою "культурної революції". Адже це був чи найефективніший спосіб об'єднання громадян у великих колективах, де спортивна робота поєднувалася з ідеологічно-антирелігійною пропагандою, боротьбою з алкоголізмом та іншими "суспільними недугами", регулюванням міжстатевих стосунків. Та найголовніше – це був найефективніший спосіб підтримки значних мас народу, в основному молоді, у добрій фізичній формі та "бойовій готовності" на випадок війни. У зв'язку із цими особливостями масового радянського спорту 1920–30 рр. був пріоритетний розвиток колективних та групових видів спорту, розповсюдження командних та естафетних змагань. Індивідуальним видам спорту намагалися надати характеру масових занять (колективні лижні прогулянки). Прагнення "чемпіонства" засуджувалося як наслідування "буржуазного спорту": переможці мали уособлювати збірний образ масової "радянської людини". Іншою важливою рисою радянського спорту був його воєнізований характер, та включення військової підготовки до фізкультурних занять ("всеобуч"), що особливо посилювався на початку 30-х рр. ХХ ст. Це виявлялося передовсім у широкому розвитку стрілецького, а з кінця 20-х років ХХ ст. – ще й кінного, авіаційного, а також лижного спорту, навички яких могли прислужитися під час військових дій. Сферу фізкультурних занять було означено як "спортивний фронт". Кульмінацією такою політики в галузі спорту стало введення у 1931 р. Всесоюзною радою фізкультури нормативів та значка ГТО ("Готов к труду и обороне").

Усі ці особливості не меншою мірою стосувалися й жіночого спорту. Спорт в СРСР у 1920–30 рр. був важливим виявом рівності (не рівноправ'я) статей. Заняття спортом – "шлях від плити до спортзали" – було оголошено формою жіночої емансипації. З середини 20-х рр. розпочинається активна пропагандистська робота із залучення жінок у фізкультурний та спортивний рухи. Якщо в першій Всеукраїнській Олімпіаді 1921 р. брали участь самі чоловіки, то вже у 1928 р. лише в УРСР на 205 тис. дорослих чоловіків-фізкультурників припадало 90 тис. жінок [Буценко А. V-річчя радянської фізкультури на Україні. – Харків, 1928. – С. 12]. Проте поняття "жіночий спорт" не використовувалося, майже всі види спорту вважалися доступними й для жінок – від виробничої гімнастики до спортивних змагань. У пресі обговорю-

валися шкідливі умови роботи та засоби профілактики й відновлення шляхом спеціальних вправ. Гімнастика стала стосуватися широких мас жінок-країні були потрібні здорові робітниці. Статева диференціація у військових питаннях була незначною: "Робітнице, вчися стріляти!" – закликав один з пропагандистських плакатів того часу. За даними на 1935 р. з 2035 тис. радянських жінок-учасниць фізкультурного руху 350 тисяч або 17 % склали норми ГТО першого ступеня [Женщина в СССР : Статистический сборник. – Изд. 2-е. – М., 1937. – С. 142].

Образ жінки-фізкультурниці, підтримуваний спортивною пресою, відбивав характерні риси цього типу радянської жінки: міцної статури – добра працівниця, а в разі потреби – захисниця й здорова мати. Цей збірний образ відповідав соціальному типові робітниці чи селянки ("класовий підхід"). І якщо в образі чоловіка-спортсмена переважно робився наголос на фізичній підготовці, то "типовий образ" жінки-фізкультурниці найчастіше віддавав належне будові тіла й іншим природним даним. Поняття "жіночої краси" майже не вживалося, будучи заміненим характеристиками здоров'я та гарної фізичної форми. Спроби косметичного чи іншого догляду за тілом розглядалися як витівки "буржуазних дам", чужі радянським жінкам. Звичайно, що фактично однакова з чоловіками спортивна форма вважалася доцільною, а більш закритий та менш зручний жіночий спортивний одяг попереднього часу розглядався як прояв "міщанських забобонів". З кінця 1920-х рр. серйозніше постало питання про співвідношення спорту та жіночого здоров'я та необхідності враховувати фізіологічні та анатомічні особливості жіночого організму. Проте основним висновком, який робився з таких спостережень був той, що при задовільному стані здоров'я жінкам підвладні більшість видів спорту.

Участь радянських жінок у спортивному та фізкультурному русі у 1920–30 рр. мала неоднозначний характер. З одного боку, рівність статей, задекларована як принцип державної політики, відкрила можливість широкої реалізації у цій області, що було важливою складовою процесу емансипації взагалі. Для частини молодих жінок робітничого або селянського походження спортивні успіхи стали запорукою просування в освітній чи професійній сферах. З іншого, держава, використовуючи значною мірою потужний інструмент ідеологічної пропаганди, спрямовувала спортивні успіхи жінок у потрібне їй (переважно військове) русло. В результаті, чимало жінок несвідомо залишалося у заданих рамках спортивної активності, а також під впливом сильних стереотипів, що визначали поведінку і навіть зовнішній вигляд "радянської жінки". Останні часто будувалися на протиставленні образу "буржуазних дам" та наслідуванні чоловічих рис у поведінці та зовнішності, а також сприяли "розмиванню" індивідуальності, її уніфікації з членами колективу.

Л.І. Ковтун, здобувач, КНУТШ, Київ
uaznavstvo@univ.kiev.ua

ДОСЛІДЖЕННЯ КОЛОРИСТИЧНИХ УЯВЛЕНЬ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

На початку XXI ст. людство вступило в епоху системних, глобальних зрушень і змін, кардинальної переоцінки цінностей і продукування якісно но-

вих соціокультурних парадигм. В цих умовах соціокультурних і цивілізаційних трансформацій загострюється криза людської духовності як ціннісно-смыслові форми людського буття. Тому відродження і оновлення духовності людства є однією з головних передумов уникнення як екологічної, так і антропологічної катастрофи. Оскільки ціннісно-смысловий континуум духовності принципово не може бути уніфікованим і монокультурним, то доволі актуальними стають пошуки національно-специфічних знаково-символічних засад і антропокультурних обривів, які б уможливили утворення адекватних передумов для конститування духовності як на рівні особистості, так і на рівні суспільства. Колористичні уявлення українців є особливою соціокультурною реальністю, що має світоглядне значення і виступає засобом репрезентації соціальних, економічних та владних відносин, а також природних, часо-просторових, морально-етичних, художньо-естетичних та інших явищ в індивідуальній свідомості етнофорів. Ні в українознавстві, ні в сучасній науці загалом дослідженню колористичних уявлень ще не було приділено достатньої уваги. Аналіз публікацій свідчить, що навіть проблемі сприймання кольорів приділяється непропорційно мало уваги (див. наукові дослідження Ф. Біррена, З. Богуславської, А. Боярського, Л. Венгера, І. Венєєва, О. Запорожця, Ч. Ізмайлова, Ж. Іттена, А. Мелік-Пашаєва, О. Обозова, Ч. Педхема, Є. Соколова, Ж. Сондерса, Ю. Фоїної, А. Черноризова, П. Яньшина та ін.). В межах соціальної та культурної антропології були досліджені системи колективних уявлень про людське тіло (Д. Жоделе), про здоров'я і хвороби (К. Херзліш), про жінку і дитинство (М.-Ж. Шомбар де Лов), про місто (Ст. Мілгрем), про психоаналіз (С. Московічі) тощо.

Уявлення – це чуттєво-наочний, узагальнений образ предметів, подій чи явищ дійсності, який зберігається і відтворюється в свідомості і без безпосереднього впливу самих предметів на органи чуття. Уявлення виникають у суб'єкта на основі пригадування або ж продуктивної уяви. На відміну від сприймання, уявлення можуть мати узагальнений характер. Якщо сприймання функціонує лише в теперішньому часі, то уявлення можуть стосуватися як минулого, так і можливого майбутнього. Уявлення відрізняються від сприймання меншим ступенем ясності й чіткості. Опора на уявлення про якісь події чи предмети є доволі ефективним мнемонічним засобом. Перетворення уявлень відіграє важливу роль в процесі вирішення мислительних задач, особливо тих, які потребують нового "бачення" ситуації. Чуттєво-предметний характер уявлень дозволяє класифікувати їх за модальностями (уявлення зорові, слухові, тактильні та ін.). Колористичні уявлення базуються на зоровому сприйманні. Основою колористичних уявлень є минулий досвід людини, її попередні сприймання та відчуття. Колористичні уявлення подібні до сприймань: і ті й ті дають нам чуттєво-наочні образи реального світу. Але колористичні уявлення суттєво відрізняються від відчуттів і сприймань, оскільки такі уявлення є якісно новими утвореннями – узагальненими образами дійсності. Колористичні уявлення тісно пов'язані з мовою. Мова є необхідним моментом існування цілої системи колористичних уявлень і передумовою вільного оперування ними в людській свідомості, саме у мовній формі фіксуються колористичні уявлення. Колористичні уявлення людини розвиваються від

першого знайомства з відповідним предметом, який є носієм певного кольору (наочно-чуттєвий образ), до результуючого, узагальненого знання про предмет чи явище (наочний образ на основі всієї сукупності знань про даний предмет). Через колористичні уявлення реалізується синтез чуттєвих і раціональних моментів людського пізнання.

Колористичні уявлення українського народу можна вивчати на базі концепції соціальних уявлень, що була розроблена такими відомими вченими як С. Московічі, Ж. Абрик, К. Херзліш, Д. Жоделе, М. Плон та ін. Концепція соціальних уявлень – це теорія "середнього рівня", спрямована на виявлення структур повсякденної свідомості в сучасному суспільстві. Головна ідея цієї концепції полягає у твердженні: ментальні та духовні структури суспільства покликані зміцнювати психологічну стабільність соціальних суб'єктів (індивідів і груп) та орієнтувати їхню поведінку в змінних ситуаціях. Колористичні уявлення людини виробляють шляхом комунікації для пояснення різних об'єктів або явищ. За допомогою таких уявлень суб'єкти інтерпретують явища оточуючого світу, надають смисл невідомим об'єктам, подіям, феноменам, роблячи їх зрозумілими і вписуючи їх у вже існуючу систему смислових координат. Колористичні уявлення є тим інструментом, за допомогою якого "українська людина" якісно переосмислює різноманітні світоглядні схеми, стаючи важливою ланкою у "ланцюжку", який зв'язує в єдине ціле індивідуальні та групові "осмислені знання" (за С. Московічі). Колористичні уявлення можуть виступати моделлю багатовимірного відображення суб'єктом дійсності. Центр світу праукраїнці уявляли жовтим або золотим (ці кольори символізують вічний вогонь, з якого все походить і в який все повертається). Схід співвідносився з синім кольором, з небом, весною і ранком. Південь співвідносився з червоним кольором, з повітрям, літом і днем. Захід співвідносився з білим кольором, із землею, осінню і вечором. Північ репрезентував чорний колір, співвідносячись з водою, зимою та ніччю. М.Попович наголошував, що "у слов'ян, як і в загальноєвропейській традиції міцніше збереглися кольорові символи для вертикальних координат: верх – білий, середина – червоний, низ – чорний" [*Попович М. Нарис історії культури України. – 2-е вид., випр. – К.: АртЕк, 2001. – С. 35*].

У процесі генези колористичних уявлень українців та їх специфіки колористичної категоризації світу, яка забезпечує орієнтування суб'єктів у нових ситуаціях, зумовлюється пізнавальна активність суб'єктів (за схемою уявлення – ставлення – світогляд – позиція – поведінка (діяльність)).

В.П. Корнієнко, студ., НУДПСУ, Ірпінь

УКРАЇНСЬКА НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ ЯК ОСНОВА ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ

У сучасній Україні упродовж кількох років не вщухають теоретичні дискусії щодо того, чим є нинішнє українське суспільство, у якому напрямку воно розвивається і яким повинно бути у найближчому майбутньому.

Процес суспільних дискусій точиться не на порожньому місці й зумовлений не абстрактними міркуваннями. Точкою відліку в таких дискусіях є доко-

наний факт – факт існування незалежної Української держави, що законодавчо закріплений у її Конституції.

Українська національна ідея виникає разом з появою на світовій арені самої України і проходить низку етапів розвитку, зберігаючи в основному свою сутність, але змінюючи форму, сферу дії, функціональне призначення і глибину вираження. Вона виступає складним соціально-культурним, політичним феноменом, що слугує консолідації нації для найефективнішої реалізації завдань українського національного відродження, яке має комплексний характер і є цілісним процесом становлення і розвитку власної національної державності, пробудження національної самосвідомості і гідності, розвитку національної культури і мови, утвердження економічної незалежності. Суть цього феномену полягає в реалізації національної ідеї та втіленні в ній національного інтересу у всіх сферах життєдіяльності нації. Пріоритетним національного відродження є досягнення національної незалежності і побудова української соборної демократичної держави [Медвідь Ф.М. Українська національна ідея як детермінанта державотворчих процесів // Політичний менеджмент. – 2005. – № 1. – С. 35–42].

Дослідження української національної ідеї безпосередньо пов'язане з низкою загальнодержавних програм, зокрема тих, які стосуються зміцнення суверенітету й незалежності України, забезпечення прав і свобод людини, поглиблення демократії та народовладдя, розбудови правової держави, розширення сфери функціонування української мови як державної мови, утвердження державної символіки України. Опрацювання української національної ідеї служить справі розробки ідеології державного будівництва в Україні.

Поняття "українська ідея" першим запропонував П. Куліш, саме він вкладав у нього усвідомлення, розуміння людиною належності до свого народу, його культури і віри. Пізніше цей термін використовували М. Драгоманов, С. Рудницький, інші українські мислителі, але вже в значно ширшому розумінні.

Національна ідея – складне і багатогранне явище. Вона спроектована на практично усі сфери буття того чи іншого етносу, певним чином зумовлюється ними, випливає з них і впливає на них. Вже через це неможливо дати одне-єдине універсальне визначення цього духовного феномена. Національна ідея – багатоаспектне явище. Під різними кутами зору вона розкривається у різних гранях. Саме тому необхідно прийняти як належне наявність у сучасній науковій та суспільно-політичній літературі значної кількості визначень національної ідеї, які суттєво відрізняються між собою, але їх можна згрупувати у певні блоки, пов'язані з тим чи іншим аспектом (баченням, виміром) цього складного духовного утворення, головніші серед яких, такі: онтологічний, гносеологічний, соціальний, політичний, аксіологічний, культурологічний, тощо. Всі вони (у більшості випадків) узгоджуються у принципових питаннях, взаємодоповнюють одне одного і взяті разом дають достатньо повне – синтезуюче – уявлення про національну ідею [Фартушний А.А. Українська національна ідея як підстава державотворення : Монографія. – Львів: Видавництво Національного університету "Львівська політехніка", 2000].

Українська національна ідея має ряд особливостей, основні з яких слідуючи: вона є історичним явищем і має своїм засадничим принципом твер-

дження про автохтонність української нації; вона селянська за походженням та демократична у своїй сутності; скерована на національне відродження та являється джерелом надії; має діалогічний характер свого становлення.

Отже, українська національна ідея "спрацювала". Тобто – її найголовніша складова (вимога застосування незалежності Української держави) реалізована як наслідок розгортання надзвичайно складних, суперечливих і болючих процесів, які мали місце на українських землях упродовж століть. Ця вимога реалізована із дуже значним запізненням порівняно до інших народів, однак вона таки здійснена і набула цілком конкретного втілення у проголошення 1991 року суверенної держави під назвою Україна, яка стала повноправним членом світової спільноти.

У зв'язку з цим розпочалася принципово нова фаза існування української національної ідеї. Головне завдання цієї фази полягає у перетворенні України у стабільну державу з сучасним, ефективним, діючим господарським комплексом, з високим рівнем життя населення, належними соціальними гарантіями, що відповідають стандартам, прийнятим у розвинутих державах світу.

Саме українська національна ідея була, є і буде надалі для дуже численних сил в Україні тією платформою, на якій можлива розбудова суспільного життя.

В.В. Кошіль, асп., КНУТШ, Київ
hoteshiv@ukr.net

НАУКОВА СПАДЩИНА ОЛЕКСАНДРА КОТЛЯРЕВСЬКОГО ЗА МЕЖАМИ УКРАЇНИ: НЕВІДОМІ ЕПІСТОЛЯРІЇ

Відомий український славіст, етнолог, історик Олександр Котляревський, уродженець Полтавчини, з 1853 до 1857 року навчався в Московському університеті. Кандидатську, а потім і докторську дисертації захистив в Санкт-Петербурзі. З 1868 року вченого обирають екстраординарним професором Дерптського університету. Протягом 1872-1874 років перебував за кордоном: влітку в Празі, де завершив свою докторську дисертацію, а взимку в італійському місті Піза, де проходив курс лікування. Лише з 1875 року Котляревський повертається на Україну, проте вже в 1881 році знову змушений їхати за кордон на лікування, де 29 вересня помирає. Як бачимо Олександр Олександрович половину свого життя провів за межами України, крім того вчений мав багато прихильників власної наукової діяльності в місцях свого перебування, які в свою чергу і виступили основними "хранителями" матеріалів, присвячених вченому.

Значна частина архівних матеріалів, які можуть пролити світло на деякі моменти його біографії, наукової діяльності, зв'язки вченого і т.і., міститься в Санкт-Петербурзьких архівних установах. Зокрема великий комплекс документів знаходиться у Відділі рукописів Інституту російської літератури (ІРЛИ) (Пушкінський дім) Російської Академії Наук. Роботу з фондами даної установи полегшує виданий в 1999 році "Анотований путівник" [Личные фонды рукописного отдела Пушкинского дома. Аннотированный указатель. – СПб., 1999]. Взагалі, доводиться констатувати, матеріали, що стосуються Олек-

сандра Котляревського розпорочені по різних фондах цієї установи. Так, наприклад, у фонді Нестора Котляревського (Ф.135; од.зб.1236), сина Олександра Олександровича, засновника і першого директора Пушкінського дому, міститься велика кількість епістоляріїв з його листування з батьком, які розміщені на електронному порталі www.lib.puhkinskijdom.ru. В цьому ж фонді також міститься листування Олександра Котляревського з різними вченими, зокрема, з О.М. Пипінім, П. Аладським, О. Кочубинського та ін. Надзвичайно цікавими та цінними для дослідження являються спогади про чоловіка дружини Олександра Олександровича – Катерини Сергіївни та їх особисте листування [Личные фонды рукописного отдела Пушкинского дома. Аннотированный указатель. – С. 140]. Крім того, в фонді відомого правника Анатолія Коні (Ф. 134; од.зб. 4175) знаходяться дипломи Котляревського на здобуття кандидата, магістра, доктора наук, також містяться повідомлення товариств про обрання в дійсні члени. Значний пласт недослідженої епістолярної спадщини Котляревського знаходиться в фондах К.М. Бестужева-Рюміна (Ф. 27; од.зб. 682), О.М. Веселовського (Ф. 45; од.зб. 1777), Ф.І. Ізбера (Ф. 118; од.зб. 40). У фонді О.Піпіна (Ф.250; од.зб. 1235) знаходяться надзвичайно цінні матеріали О. Котляревського, які дозволяють ще більше окреслити коло його накових пошукувань.

Архівосховища Відділу рукописів Російської національної бібліотеки (ВР РНБ) також зберігають велику кількість неопублікованого матеріалу, що стосується, як самого Олександра Котляревського, так і членів його родини [Путеводитель по архивным собраниям Отдела рукописей Российской национальной библиотеки. – СПб., 2000]. Зокрема чимала кількість матеріалу стосується його сина Нестора. З його листів до різних науковців простежується вплив батька на формування та становлення наукових інтересів вченого. З епістолярної спадщини самого Олександра Олександровича цікавими є листи з періоду, коли той перебуває у в'язниці (Ф. 391; спр. 453). У фонді О. Пипіна містяться листи О.Котляревського, коли той був членом Московського Археологічного Товариства та видавав "Археологический вестник". Власне певна робота в даному архівосховищі велась, результатом якої стало видання листів Олександра Олександровича під редакцією Наума Бухбіндера в журналах "Україна" та "Науковий збірник" [Науковий збірник. – 1928. – Т. XXVII. – С. 152–164; Україна. – 1930. – № 5–6. – С. 134–147]. Найбільша колекція матеріалів, зведена у спеціальний фонд, зберігається у ВР РНБ (Ф. 386, О.О. Котляревський) [Лаптева Л.П. Визначний дослідник і пропагандист історії і культури слов'ян // Архіви України. – 1991. – № 1. – С. 49–56].

В Архіві Російської академії наук в Санкт-Петербурзі (Архів РАН) зберігаються рукописи ряду праць вченого, його листи до різних осіб, деякі інші матеріали. Достатньо багато даних про вченого містить Російський державний історичний архів (РГИА). Зокрема в ньому зберігається значна кількість матеріалів, що висвітлюють період викладання вченого в Дерптському Університеті. Також в вищезгаданому архівосховищі містяться документи, які розкривають обставини його арешту [Там само]. Значну кількість матеріалу можна почерпнути з фондів Російської державної бібліотеки в Москві (РГБ) та інших архівних Російської Федерації. Таким чином дослідження наукової спадщини Олександра Котляревського має великі перспективи й актуальні завдання.

МІСІОНЕРСЬКА ДІЯЛЬНІСТЬ УКРАЇНСЬКОГО ДУХІВНИЦТВА В КИТАЇ У XVIII СТОЛІТТІ. ДО ПОСТАНОВКИ ПИТАННЯ

Одним з маловивчених сюжетів українсько-китайських й українсько-російських відносин є історія та діяльність Російської Духовної Місії в Китаї (більш відомої як Пекінська Місія) в XVIII ст., яку дослідник М. Веселовський вдало назвав "своєрідною установою, що виникла в силу історичних випадковостей" [Материалы для истории Российской Духовной Миссии в Пекине / Под ред. *Н.И. Веселовского*. – СПб., 1905. – Вып. 1. – С. 1]. Дійсно, Місія була заснована для духовної підтримки російських козаків, відведених у полон цинськими військами в 1685 р. після падіння албазинського острога на р. Амур. Оскільки з полоненими був священик, Максим (Леонтьєв), китайська влада дозволила зарахованим на службу в імператорську гвардію козакам зберегти відправлення православного богослужіння та навіть виділила невеличку територію для спорудження православної церкви. Вже в 1698 р. Вініус, думний дяк, писав з Тобольська Петру Великому за кордон, що в Пекіні збудовано руську церкву і що деякі китайці охрестилися. "То дело зело изрядно. Только, для Бога, поступайте в том опасно и не шибко, дабы китайских начальников не привесть во злобу, также и езувитов, которые там от многих времен гнездо свое имеют", – відповідав Петро I, наголошуючи, що для Пекіна "надобны попы не так ученые, как разумные и подкладные, дабы через некоторое кичение оное святое дело не произошло в злейшее падение" [*Соловьёв С.М.* История России с древнейших времен. – М., 1991. – Кн. VIII. – Т. 13–14. – С. 579].

Через два роки, в указі від 18 липня 1700 р. російський цар безпосередньо торкнувся питання о відкритті місії та наказав писати до Київського митрополита Варлаама (Ясинського), щоб той "поискал в малороссийских своей области городах и монастырях из архимандритов и игуменов или иных знаменитых иноков..., которому бы в Тобольску быть митрополитом, и мог бы с Божию помощью исподволь в Китае и в Сибири в слепоте идолослужения и в прочих неверствиях закоснелых человек приводить в познание... истиннаго живаго Бога и привел бы с собою добрых ученых не престарелых иноков дву или трех человек, которые бы могли китайскому и мунгальскому языку и грамоте научить, и их суеверие познав, могли твердыми святаго Евангелия доводами многия души ... привести во свет познания Христа" [Русско-китайские отношения в XVIII в. Материалы и документы. – М., 1978. – Т. 1. – С. 50]. Наказ Петра I від 18 липня 1700 р. заклад підґрунтя для майбутньої місії та майже на ціле століття визначив її національне обличчя, а саме: в китайські місіонери запрошувались "малороси", як "вчені", "розумні" та "покладливі". "Для виконання такого важливого завдання, погляд російського Царя спрямувався від півночі на південь – до стійких натур, малоросів, що загартувалися в своїй боротьбі з католицизмом та володіли тоді відносно більшою освіченістю", – читаємо про пояснення цього явища у М. Адоратсько-го, головного дослідника Пекінської Місії кінця XIX ст. [*Адоратский Н., иеро-*

монах. Православная Миссия в Китае за 200 лет ее существования. Опыт церковно-исторического исследования по архивным документам // Православный Собеседник. – 1887. – № 4. – С. 463].

Це не дивно й тому, що в XVIII ст. не було майже жодної сфери інтелектуальної діяльності в Російській імперії, де б себе не проявили вихідці з Лівобережної України (Гетьманщини). Вони представлені в політиці, освіті, науці, літературі, особливо ж в церковному житті. Так, наприклад, за даними К. Харламповича, у 1700-1762 рр. із 127 церковних осіб на російських кафедрах 70 були українцями і білорусами. За підрахунками проф. М. Петрова, число вихованців Києво-Могилянської академії, які викладали протягом 1721-1750 рр. у різних навчальних закладах Московської держави, досягає 125 осіб. Таких прикладів можна приводити дуже багато. "Для здійснення перетворень Росії потрібні були не виховані московською державністю сліпо-покірні піддані, – відмічає з цього приводу російський автор О. Ліпатов, – а індивідууми, особистості, чия ментальність характеризувалась внутрішньою свободою, почуттям власної гідності та самостійністю мислення разом з регулярною освіченістю й професіоналізмом" [Липатов А.В. Государственная система и национальная ментальность: русско-польская альтернатива // Человек между Царством и Империей : Сб. материалов междунар. конф. – М., 2003. – с. 94]. Саме такий тип являли собою українці, зокрема українське духовництво цього періоду, що і обумовило його успішну просвітню культуртрегерську працю в Московській державі і, щодо теми нашого дослідження, місіонерську та дипломатичну – в Китаї.

Стан справ змінився з приходом на престол Катерини II (28 червня 1762 р.), коли характерним стає призначення на архієрейські кафедри росіян. Але ця загальна тенденція не відобразилася на національному складі начальників Пекінської Духовної Місії, яку до початку XIX ст. (з 1715/1716 до 1808 рр.) очолювали саме вихідці з України (за єдиним виключенням в період діяльності П'ятої місії (1755–1771 рр.), яку очолював етнічний росіянин архімандрит Амвросій (Юматов) – *Прим. авт.*).

Але до теперішнього часу ця цікава, на думку автора, проблематика, присвячена місіонерській діяльності українського духовництва в далекому Китаї, не стала предметом наукового вивчення та навіть не уведена в науковий обіг в сучасному українознавстві. Вона, як правило, розглядається тільки сучасними російськими дослідниками, які акцентують увагу на дипломатичній чи науковій стороні діяльності Пекінської Місії (світські автори), або на духовно-місіонерській (церковні дослідники). Дослідження цієї теми саме в "малоросійському" дискурсі є дуже важливим для розуміння духовних витоків українсько-китайських відносин.

О.Ю. Осипчук, асп., КНУТШ, Київ

ВПРОВАДЖЕННЯ РАДЯНСЬКОЇ ОБРЯДОВОСТІ ТА ДЕФОРМАЦІЯ ТРАДИЦІЙНОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНЦІВ

За роки радянської влади на Україні, була випрацьована розгалужена система свят і обрядів, що охоплюють найрізноманітніші сфери життя і діяльності

населення. Вона була направлена на формування колективного свята, з одночасним витісненням, або ж повною ліквідацією традиційної культури українців.

Для впровадження, затвердження нових радянських свят, звичаїв, культурних та моральних цінностей й викорінення традиційної культури радянська влада витратила значні кошти, задіявала партійний апарат, здійснювала масштабну пропагандистську кампанію. Більшість традиційних українських свят родинного чи календарного циклу, що були переплетені з релігійними, були під заборону. Альтернативою їм, повинні були стати нові радянські обряди, завдання яких полягало у витісненні традиційної культури українців. Про таку роль радянських обрядів пише Ю.В. Бромлей, наголошуючи на додаткові їх функції, а саме задоволенні потреби в обрядності, святкових дійствах [Бромлей Ю.В. Новая обрядность – важнейший компонент советского образа жизни // Социалистическая обрядность и формирование нового человека / Под ред. Ю.Н. Ельченка. – К., 1979. – С. 32]. Відповідно створення і впровадження нової радянської обрядовості мало на меті створити потужний інститут, який здатен був, задовольняти культурні потреби кожної людини в рамках комуністичного будівництва. З метою розробки та систематичного впровадження нової радянської обрядовості з 1964 року при Президії Верховної Ради УРСР починає діяти Комісія з впровадження нових радянських свят і обрядів, у 1969 році підпорядкована Раді Міністрів УРСР під назвою Комісія з радянських традицій, свят і обрядів.

Протягом 1973-1974 рр., на основі узагальнень було встановлено головні критерії за якими свято вважалось радянським, а отже допустимим. Зокрема структура обряду і його ідеологічний зміст повинні бути радянськими, а елементи народної традиційної обрядовості потрібно використовувати лише для підсилення емоційного сприйняття; обряд повинен будуватися на основі вироблених партією визначень радянської культури, тобто обряд або свято повинне бути однаковим для представників всіх народів.

Обов'язковою частиною радянських свят були підсумки соціалістичних змагань, гучні промови на честь Комуністичної партії. Відбувалися концерти, де славилася Комуністична партія, Уряд, Комсомол. Були обов'язковими виступи комуністичних лідерів з лозунгами і хвалою на адресу Радянського Союзу. Для прикладу, свято Першого Травня за своїм змістом цілком відповідало визначенню радянського свята, як особливого багатогранного суспільного явища, яке відображало життя в цілому всього суспільства. А також виконувало головну мету радянських свят, об'єднувати ідею людей, закріплювати світогляд даного суспільства, його політичні, моральні чи естетичні ідеали. А традиційні хрестини в ці роки намагалися штучно перетворити на "свято іменин", або ж "зорини" чи "звіздини". Обряд урочистої реєстрації й наречення новонародженого, святкування народин в Україні розповсюджуються з 1961 року. Офіційні ритуали – запис даних про дитину та її батьків, вручення свідоцтва про народження, побажання щастя неодмінно доповнювалися народними елементами [Кривчик Г.Г. Українське село під владою номенклатури (60-80-ті рр. ХХ ст.). – Дніпропетровськ, 2001. – С. 136]. Іноді на честь новонародженого висаджували дерева, піонери готували символічні подарунки. З такими нововведеннями свято родин втрачало свою сакральність, перетворювалося в громадське, в той час коли традиційне українське свято було побудоване за іншим принципом: дитина-батьки-громада.

Черговим розробленим обрядом був обряд поховання. Нові елементи поховального обряду втілювалися в життя з призначенням організаторів обряду, упорядковувалися кладовища, будувалися ритуальні майданчики. На середину 80-х рр. поширилася традиція паралельної участі людей у церковному й громадянському обрядах. Однак, і в цьому випадку лише половина сільських похорон включала цивільний похоронний обряд. Важливі елементи українського похоронного обряду, що були духовним надбанням не враховувалися. Тому люди самостійно, по-новому заповнювали розроблений обряд, проводили траурну церемонію.

Відповідні процеси відбувалися з іншими народними святами, які начебто були "очищені від шкідливих ідеологічних, зокрема релігійних нашарувань" [Стешенко О. Добрий світ традицій // Соціалістична культура. – 1971. – № 5. – С. 27]. Навіть Свято Івана Купала іноді могло починатися з урочистого підняття прапора з зображенням голуба. Колядки та щедрівки, іноді зберігаючи мелодію, прославляли радянську владу, партію. Здійснювалися різноманітні посвяти в колгоспники, хлібороби, механізатори. Таким святам приділялася з боку влади особлива увага, адже вони формували інтернаціональне покоління робітників та колгоспників.

Та попри це традиційна культура існувала та діяла паралельно з новими радянськими святами та обрядами. Попри всі старання партійного керівництва яке замінювало, забороняло користуватися надбанням української етнокультури, український народ зберіг елементи цієї культури. Традиційна культура не зникла, її елементи проявлялися в нових радянських обрядах.

В результаті активного впровадження радянської обрядовості, звичаїв в повсякденну культуру, в побут селян, з одночасним процесом витіснення традиційної обрядовості, її заборони призводить до руйнації народного календаря, який відображає етнічне, суспільно-політичне, культурно-історичне життя народу на різних ступенях його розвитку, його багатогранну духовність, якості якої формувалися протягом віків. Відповідно руйнація цієї системи призводить до негативних деформаційних тенденцій в етнокulturі українців.

Зміна традицій, звичаїв та обрядів на інші, створені для політизації суспільства, стирання відмінностей між народами, пропагування комуністичного режиму призвело до знищення історичної пам'яті, національного обличчя народу, його духовності. Наслідком таких змін, стали негативні прояви в духовному та матеріальному житті українського народу. Що проявляється в нігілістичному ставленні до навколишнього середовища, неповаги до старших, зневіра в духовних цінностях тощо.

І.В. Пасько, канд. іст. наук, ст. наук. спіроб., КНУТШ, Київ
irinapasko@ukr.net

ПРИРОДНИЧА НАУКА В УНІВЕРСИТЕТІ СВ. ВОЛОДИМИРА: УКРАЇНОЗНАВЧИЙ ВИМІР

Розпочаті наприкінці ХХ ст. багатоаспектні дослідження з історії Університету Св. Володимира не мали на меті певних наукометричних узагальнень у площині університетської природознавчої науки [Див., наприклад: З іменем

Святого Володимира : у 2 кн. / Упоряд. В.І. Ульяновський, В.А. Короткий. – К., 1994; Alma Mater. Університет св. Володимира напередодні і в добу української революції. 1917–1920 : Матеріали, документи, спогади. – К., 2000]. Основні наукові зусилля цих авторів, безсумнівно, знакових монографій були спрямовані, передусім, на конкретизування діяльності київської університетської професури та виявленні досі невідомих або маловідомих даних їхньої наукової спадщини. Завдання українознавчих досліджень з історії природознавства обумовлюють зосередження на таких аспектах проблеми, як доведення пріоритетності й результативності природничої науки в Університеті. Адекватне розв'язання цієї проблеми у значній мірі залежить від дотримання методологічної коректності. Отже, чинник визнання пріоритетності конкретних учених у створенні провідних напрямів науки істотно впливає на характер дослідження проблеми формування, становлення й розвитку українознавчих досліджень у площині історії української науки в цілому. Розгляд цієї проблеми в контексті завдань методології спрямовує дослідників як на адекватне моделювання біограм вчених, так і на реальне визначення результатів їх діяльності та критичну оцінку її ролі в межах вітчизняного і світового наукового простору [Ласько І. Наукові школи в контексті історичної біографістики: проблема пріоритетності та спадкоємності // Треті Чижковські читання з історичної біографістики : Матеріали наукової конференції (Київ, 14 червня 2007 року). – К., 2008]. Аргументоване твердження і доказ новаторства конкретного ученого в науковій творчості в національній державній науково-організаційній системі є пріоритетним завданням та важливою складовою концепції українознавства. Природничу науку в Університеті Св. Володимира, який гідно репрезентував природознавство в Україні та за її межами майже протягом століття, створювали й всіляко сприяли її новаторському поступу визначні вчені. Серед них: ботаніки П.Я. Корнух-Троцький, О.С. Рогович, І.Г. Борщов, Я.Я. Вальц, О.В. Баранецький і І.Ф. Шмальгаузен, зоологи О.М. Паульсон і О.О. Ковалевський, математики Ф.І. Мехович, Г.В. Гречина і М.Є. Ващенко-Захарченко, фізики В.П. Чехович і М.П. Авенаріус, брати математик Олександр М. й фізик і хімік Олексій М. Тихомандрицькі, хіміки П.П. Алексєєв, М.А. Бунге, Ф.М. Гарнич-Гарницький, мінералог К.М. Феофілактів, астрономи В.Ф. Фьодоров і М.Ф. Хандриков, хірург В.О. Караваєв, фізіологи і анатоми О.Г. Вальтер, М.І. Козлов і Е.Е. Мірам, терапевти-клініцисти С.П. Алфер'єв і Ф.С. Цицурін, акушер і педіатр О.П. Матвєєв, психіатр і психолог І.О. Сікорський, вчені-аграрники С.М. Ходецький і І.Ф. Якубовський та багато інших. Всі вони стояли у витоків наукових шкіл, очолили новаторські фундаментальні й прикладні дослідження з пріоритетних напрямків природничої науки в університеті. Приналежність (у розумінні приналежності наукового світогляду) до конкретного наукового напрямку і визнання науковим лідером конкретного ученого (вчителя) в університетському середовищі, не означає ігнорування співіснування і розвитку наукових напрямів (гіпотез) в інших наукових корпораціях, утворених в інших університетах. Прогресивний розвиток наукових шкіл саме в природничій науці передбачає, перш за все, широку обізнаність про діяльність паралельних наукових напрямів і критичну оцінку власних досягнень. Саме поєднання наукової ерудиції і здатності аналі-

тичного і критичного осмислення створює перспективний базис для діяльності конкретної наукової університетської корпорації. Дотримання вказаної вище методологічної настанови в українознавчому дослідженні позбавляє ортодоксальності суджень стосовно результативності діяльності та досягнень як вітчизняних природничих наукових шкіл, так і конкретних їх представників. Так само й зведення значущості досягнень вчених-природознавців, які репрезентують університетську науку, до рівня "механічного впровадження" результатів академічних досліджень у навчальний процес не може бути визнаний коректним.

Власні українознавчі студії автора засвідчують, зокрема, що у київському природодослідному науковому просторі з середини XIX на початку XX ст. відбувалися яскраві прояви наукової думки. Ставала помітнішою гуманізація дослідницької і науково-практичної діяльності. Створювалися нові громадські приватні заклади і установи науково-освітнього спрямування, започатковувалися відповідні наукові товариства. І всі вони утворювалися навколо університетського наукового природознавчого осередку і діяли завдяки зусиллям її конкретних представників.

В.М. Піскун, канд. іст. наук, КНУТШ, Київ
Baturin@ukr.net

УКРАЇНСЬКИЙ ВИМІР ЄВРАЗІЙСТВА: ІСТОРІЯ ТА СТОГОДЕННЯ

Євразійство як політична течія виникло в середовищі російської політичної еміграції як відповідь на кардинальні зміни устрою Росії, її більшовизації та незгоди провідної російської верстви на зміни Росії-держави, ролі росіян та їхнього культурного вияву. Творцями й носіями євразійської ідеї у період її становлення (20-ті роки XX ст.) були переважно українці за походженням, або вихідці з України, котрі свідомісно стали частиною російського імперського соціуму. Основоположниками євразійства були: М. Трубецький, П. Савицький, П. Сувчинський, Г. Вернадський Г. Флоровський, В Шульгін.

Праця М. Трубецького "Європа та людство" (1920 р.) поклала початок євразійського поступу й заклала філософсько-ідеологічні основи євразійства, які знайшли відбиття в концепції "верхів" і "низів", доктрині "чистого націоналізму" і "російської самосвідомості".

Між російськими євразійцями і українськими політичними емігрантами розгорнулася широка полеміка. М. Трубецький у дискусії з українським істориком Д. Дорошенком у 1927 – 1928 рр. спочатку у статті "К украинской проблеме" (1927) загалом заперечував окремішність українців, а згодом у публікації "Відповідь Дорошенку" (1928) приходиться до висновку про належність їх до вищої культури, але виключно у союзі з російською (євразійською) культурою. Порівнюючи росіян і українців, наголошував, що Москва була "державністю великого стилю". Для українців же "державність великого стилю була чимось чужим і досить зовнішнім" [Див.: Піскун В. Політичний вибір української еміграції (20-ті роки XX ст. – К., 2006. – С. 450–452)].

Глибинність розуміння євразійства витлумачив у своїх працях "Степ і осідливість", "Подданство идеи", "Євразійство", "Географічний огляд Росії" Петро Савицький, якого вважали одним із непередбачуваних і неординарних поміж

євразійцями 1920-х років. Ідея Росії-Євразії стала визначальною засадою філософських узагальнень П.Савицького, а його висновки прогностичними. "Нема сумніву, що комунізм переходить і перейде, але відроджена національна Росія повинна вповні зберегти в позитивному вимірі те світове відчуття, яке у викривленій формі відбито в комунізмі" [*Савицький П. Подданство идеи // Мир России Евразия : Антология / Сост. Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. – М., 1995. – С. 69*]. Г. Вернадський у праці "Начертание русской истории" (1927) під поняттям Євразія розумів сукупність Європи і Азії, а саме Серединний Материк як особливий географічний та історичний світ. Цей світ повинен бути відокремленим як від Європи, так і від Азії, а творцем і перетворювачем цього простору є "русский народ". Виокремлюючи російський народ, його культурний ареал, євразійці неодмінно включали до його складу й українців. У свій час академік В. Вернадський попереджував свого сина про те, що нерозуміння українського питання є однією зі слабких сторін євразійської ідеології.

У 1920-х роках євразійство як потуга російських інтелектуалів не тільки стало в опозицію більшовизму, а й показало ймовірні нові шляхи майбутнього Росії як потужної держави, російської культури як певної домінанти й феномену. Водночас вони стали й конкурентами більшовицької постімперської Росії і тому вся державна машина останньої була задіяна на фізичне й моральне знищення носіїв євразійства.

Українська політична еміграція активно включилася в інтелектуальні дискусії з євразійцями. Відстоюючи право українців на самовизначення й створення власної держави, показуючи можливі шляхи досягнення мети, вони намагалися переконати й своїх співвітчизників євразійців у правильності обраного ними шляху. Визнавали високий інтелект і можливості своїх опонентів, проте шкодували, що останні випали з українського поля. Зокрема Д. Дорошенко писав про П. Савицького: " Взагалі він дуже цікава людина, тільки страшенний фанатик своєї ідеї, що, розуміється, робить йому тільки честь. Яка шкода, що цей талановитий, сильного духа, чесний і релігійний чоловік – не з нами, а з москалями, компіками, скифами, гунами... [Листи Дмитра Дорошенка до Вячеслава Липинського // *Липинський Вячеслав*. Архів. – Філадельфія, 1973. – Т. 6. – С. 119]. Як показав плин часу, тільки ті із євразійців, які не потрапили в тенета радянської розвідки значно пізніше змогли пересомислити свої ідеологеми 1920-х рр. (наприклад, Г. Вернадський).

У сучасному російському політичному просторі Євразійство актуалізувалося як своєрідна спроба бачення долі нової Росії й контрольованого нею пострадянського простору. Взявши на озброєння теоретичні висновки своїх попередників (Х. Макіндера, російських євразійців), сучасні російські науковці й політики розробляють стратегію Росії як країни геополітичних інтересів якої сягають знову ж таки у межах простору окресленого у свій час євразійцями (А. Дугин, М. Смолин та ін.). У цьому контексті український національний рух і сучасна українська держава трактується ними як "український сепаратизм", а намагання України усталити й закріпити свої позиції у контактуваннях зі світовим співтовариством закономірно сприймається як конкурентність із російськістю, з Росією як державою, а відтак використовується апробований метод тиску на Україну зсередини: через економічний чинник, через пошуки "незгодних" всередині країни та нестримному бажанні утримати в "євразійських лещатах".

СОЛІДАРИЗМ ЯК ІДЕОЛОГІЯ ДЕРЖАВНОГО БУДІВНИЦТВА

Сьогодні все більше вчених; філософів, істориків і суспільствознавців вважають, що класичні доктрини лібералізму та соціалізму себе вичерпали. У розвинутих західно-ліберальних суспільствах достатку та споживання, де здавалось мав би настати "земний рай", спостерігаємо сьогодні значні соціальні рецидиви. Вади ж лівої ідеї у її домінуванні над особистістю та неминучому відмиранні конкуренції, яка є передумовою розвитку.

Протягом історії Україна була позбавлена власного магістрального шляху, тому йшла в напрямку вже існуючих тенденцій, переймаючи ті чи інші доктрини.

Періоди бездержавності спровокували накопичення значної суспільної енергії до перетворення, але обмежена система мислення, викликана відгородженістю від світу, позбавила суспільство здатності мислити критично. При нагоді створити державу українці, як "безвідмовну панацею", приймали певну ідеологічну доктрину та без вагань починали її втілювати. Альтернативою традиційним доктринам може стати ідеологія СОЛІДАРИЗМУ.

Ідея солідарності не нова, у певній формі вона існувала ще в добу античності та римській юриспруденції. У Нові часи Франція стала батьківщиною модерного вчення про солідарність. Вперше термін "солідаризм" було вжито 1907 року французьким вченим А. Бугле.

У практичному житті ідеї солідаризму застосовувались у Франції та Німеччині. У Франції носієм солідаристичних ідеалів була радикально-соціалістична партія Леона Буржуа. У Німеччині ті самі ідеї сприйняв і розвивав державний соціалізм, головним теоретиком якого був особливо прихильний до солідаризму Адольф Вагнер.

Загалом, вчення про солідарність набуває соціально важливого значення. Воно підсилює почуття відповідальності в індивіда, що відіграє значну роль у житті кожного соціального формування. Умиротворення суспільства і конструктивна співпраця всіх його членів є однією з вимог солідаризму.

Проаналізувавши праці вчених, що так чи інакше стосувались цієї теми, можна вивести головні постулати солідаризму.

Людина – не існує сама по собі. Своїми знаннями, культурою, середовищем, у якому живе, кожен зобов'язаний іншим людям

Звідси можна вивести ідею спільних благ та спільної відповідальності за негативи, наявні в соціумі.

Суспільство – це моральне утворення, об'єднання цілком вільних природних істот. Індивід приєднується до суспільства вже наділений природними правами.

Однак, в кризові моменти солідаризм дозволяє державі втручатись і регулювати суспільні відносини. Проте виключно на період подолання негативів і за умови легітимізації у законодавстві.

Держава – продукт соціальних інстинктів, вона є необхідною і найвищою формою людського співжиття, одним із феноменів природного права, який

ґрунтується на розумі. Солідаризм розглядає державу як регулятор суспільного життя, який спрямований на пошук та утвердження гармонії між індивідом та соціумом.

Економіка та приватна власність – ідея солідарності має силу перетворити все народне господарство у величезне робітниче об'єднання. Мета народного господарства – краще задоволення потреб народу в сенсі загального добробуту.

Принцип солідаризму враховує свободу окремого індивіда, визнаючи приватну власність та особисті інтереси членів суспільства, які займаються господарством. Коли йдеться про загальні інтереси, не виключаються державні інтервенції та регулювання.

Релігія – солідаризм визнає себе прихильником природного права. Отже, все, що стосується гармонії особистості, в тому числі віра й релігія – невід'ємне право людини.

Слід зазначити, що моральний імператив християнства, значною мірою виражається в ідеології солідаризму.

В умовах трансформаційних процесів, що відбуваються в українському суспільстві, зважаючи на атомізованість суспільної свідомості, відсутності ідеалів та наявності суспільних конфліктів, ідеологічна доктрина солідаризму вбачається надзвичайно корисною як базис суспільного розвитку і подальшого поступу українського суспільства. Загалом доктрина солідаризму може розглядатись як одна із основ ідеології державного будівництва.

Н.М. Рева, асп., КНУТШ, Київ
natalia_reva@mail.ru

УКРАЇНСЬКИЙ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ РУХ В ПОЛЬЩІ (20–30-ТІ РОКИ ХХ СТОЛІТТЯ): НАПРЯМКИ І ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Український суспільно-політичний рух міжвоєнного періоду був свого роду продовженням української національної революції 1917–1920 років. Поразка визвольних змагань українців спричинила таке явище як українська політична еміграція в країнах Європи: Франції, Чехословаччині, Румунії, Німеччині, Австрії, Польщі.

Серед українських політичних емігрантів в Польщі опинилися й евакуйовані туди після підписання Варшавського договору між С. Петлюрою та Ю. Пілсудським органи влади Української Народної Республіки, в польські табори були інтерновані військові формування Армії УНР.

Особливістю українського суспільно-політичного руху в Польщі було те, що українські території – Волинь і Галичина – увійшли до складу новоствореної польської держави, а відтак державотворчий процес власне на українських землях був перерваний. На розвиток руху вплинуло й те, що його складовими були як власне місцева ініціатива, так і участь представників інших територій – наддніпрянських українців (державних діячів УНР) – що перетворилися на емігрантів.

Дослідження українського суспільно-політичного руху в Польщі розпочалося вже в 20-30-х рр. і було пов'язано з формуванням та обґрунтуванням

політичних програм його основних учасників. Як історичне явище українське суспільно-політичне життя стало предметом дослідження як радянських істориків, так і дослідників діаспори після Другої світової війни.

Основними напрямками дослідження істориків української діаспори були: ґенеза та характер українського націоналізму, його складові, персоналії його ідеологів, діяльність Організації українських націоналістів, діяльність Державного центру УНР в екзилі, український кооперативний рух міжвоєнного періоду.

Радянський доробок у дослідженні міжвоєнної історії Галичини і Волині можна поділити на такі складові: 1) дослідження соціально-економічних відносин західноукраїнського села; 2) виникнення й розвиток Комуністичної партії Західної України; 3) формування стереотипу про ворожість, шкідливість і буржуазний характер українського суспільно-політичного руху в еміграції.

Всебічне й об'єктивне дослідження українського суспільно-політичного руху міжвоєнного періоду в Галичині й Волині стало можливе після проголошення незалежності України в 1991 році, коли відбувається реабілітація як самого українського руху в еміграції, так і окремих його учасників, повертаючись із забуття імена українських політичних лідерів.

Серед напрямків дослідження українського суспільно-політичного руху в Польщі в сучасній історіографії можна виділити такі:

- ✓ витоки української політичної еміграції, основні еміграційні центри, соціальне становище та правовий статус, бачення емігрантами української державності, їх громадсько-політична діяльність та діяльність у сфері збереження українських державно-соборницьких традицій;

- ✓ формування української військової еміграції в країнах Європи, зокрема, у Польщі, в результаті інтернування Армії УНР, умов перебування українців в таборах, ставлення влади, намагання екзильного уряду зберегти боєздатність військових частин;

- ✓ регіональні відмінності українського суспільно-політичного руху у Другій Речі Посполитій, його особливості в Галичині та на Волині, ставлення польської влади до статусу цих територій

- ✓ місце в суспільно-політичному житті українців Другої Речі Посполитої кооперативного руху і товариств "Просвіта";

- ✓ діяльність окремих політичних партій і організацій різного спрямування: Українського національно-демократичного об'єднання, Організації українських націоналістів, Волинського українського об'єднання – їх ідейно-політичні засади, ставлення до української державності та статусу українських земель у складі Польщі;

- ✓ персоналії провідних діячів українського державницького руху міжвоєнного періоду: С. Петлюра, Д. Донцов, В. Липинський, Є. Коновалець та ін.

Недослідженими або малодослідженими залишаються питання діяльності Державного Центру УНР в екзилі, Українського Центрального Комітету в Польщі; особистісний фактор українського міжвоєнного суспільно-політичного руху, зокрема вплив особистих зв'язків українських політичних емігрантів з польськими урядовцями на формування державної політики; підпільна робота українських політичних партій в Радянській Україні та вплив Радянського Союзу на суспільно-політичне життя Галичини й Волині.

ФОЛЬКЛОРНО-ОБРЯДОВА ТРАДИЦІЯ В КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ УКРАЇНЦІВ

У контексті відродження української національної культури постає проблема дослідження фольклорно-обрядової традиції, яка є надзвичайно потужним інформаційним джерелом, що дійшло до сьогодення у формі окремих вкраплень, образів, деталей в обрядах й фольклорних текстах різних жанрів, які свідчать про наявність первинних закодovаних знаків духовної пам'яті наших предків. Архаїка календарно-обрядової й родинної творчості становить з обрядом нерозривну єдність, в якій простежується зв'язок нащадків із предками, закони упорядкованості світу.

Фольклорно-обрядова традиція розгортається і передається через тексти, образи й символи, які зумовлюють характер функціонування, спосіб моделювання навколишнього світу, створюючи можливість з'ясувати, як сприймали світ наші предки, як формувалось міфологічне мислення. Особливості такого мислення існують у масовій свідомості і в наш час поряд з філософськими пошуками та науковими знаннями, що базуються на аналізі текстів усної народної творчості.

Інтерес різних наукових досліджень до календарно-обрядової поезії, родинно-обрядової творчості зумовлюється тим, що в ній збереглися прадавні основи міфологічного мислення наших предків. Така основа хоча й уривчаста, однак дає можливість репрезентувати модус культури, в межах якої структурувалися засадничі семантичні, патерні основи архетипної моделі світу. Під впливом світоглядних та суспільно-історичних поглядів усні тексти змінювалися, при цьому елементи давніших епох затиралися, натомість з'являлися нові. Відгомін найдавніших зразків усної народної творчості дійшов до наших днів у формі окремих вкраплень, образів, деталей народних текстів, що належать до значно пізніших періодів усного творення.

Архаїчні уявлення, релігійні культи та давня міфологія зумовили ритуальну поведінку наших далеких пращурів, пов'язану з їхнім життям та побутом. Впродовж певного часу сформувались та утвердились календарно-обрядові традиції, які увібрали в себе особливості природної циклічності, різні етапи землеробської праці. Родинна обрядовість об'єднала ритуально-обрядові дії з піснями, які виконуються з нагоди основних етапів життя людини.

Ритуалізовані тексти лягли в основу календарно-обрядової поезії, яка тісно пов'язана із циклічністю природи. Основними ознаками календарної обрядовості є синкретизм, що проявляється у поєднанні пісні, руху, танцю. Кожен із календарних циклів об'єднується навколо одного найважливішого свята, а в родинній обрядовості- під час відповідних змін в житті людини.

Фольклорно-обрядова традиція своїм змістом, певними ознаками донесла багато елементів архаїки, які здавна перебувають під охороною обряду. Календарна та родинна поезія разом з обрядами є неподільною цілісністю, що збереглася в народних традиціях, де значна увага приділяється єдності людини і природи, космологічним уявленням, таємничості народження і сме-

рті, нерозривному зв'язку нащадків із предками та пошукам відповідей на запитання щодо світобудови.

Система родинної обрядовості є однією з найархаїчніших в усній народній творчості. Вона зароджувалась у час, коли людина починала усвідомлювати своє місце у світі, вбачаючи певну циклічність та повторюваність у зміні поколінь. Як і календарно-обрядова творчість, родинна обрядовість виникає на основі тотемічно-анімістичних вірувань та культів і тісно пов'язана з магією.

З-поміж усього розмаїття до нашого часу збереглися лише системи обрядів весілля, народження дитини, смерті та ритуальні дії пов'язані із закладами і будівництвом нового дому та нововіллям.

Фольклорно-обрядова традиція зазнає трансформації та оновлення в різні епохи, але не втрачає остаточно своїх позицій. "Трансформація давніх вірувань не означає зникнення величезного шару народної культури, – зазначає С.Мишанич, – це поступовий перехід давніх сюжетів і мотивів, образів і світоглядних уявлень у нову систему художньої творчості – фольклор. Колись нерозчленований масив народної міфології став згодом тією основою, з якої витворилася жанрова система фольклору – казки, легенди, перекази, оповідання, балади, героїчний епос, обрядовий цикл тощо" [Мишанич С. Усна народна творчість // Культура і побут населення України. –К., 1993. – С. 204–205]. Такі погляди підтвердила у своїх дослідженнях Л. Дунаєвська, яка говорила, що фактор міфологічної природи сюжету – це те, що об'єднує легенду, повір'я й казку [Дунаєвська Л. Українська народна казка. – К., 1987. – С. 35]. Продовжив цю думку і В.Давидюк, стверджуючи, що значна частина первісних міфів захована в українських казках, календарних обрядах і піснях, замовляннях, легендах, оповідях і навіть у найдавніших загадках.

Часплиний й вносить свої корективи в систему мислення. Змінилося і міфопоетичне мислення. Трансформуючись, оновлюючись, розгортаються міфологічні архетипи, які є базою, інформаційною сферою для побудови нових світоглядних моделей. Міфологічні архетипи, зберігаючись, органічно вбирають у себе весь досвід світосприйняття. Їхні образи і символи висвітлюються в релігії, літературі, мистецтві, соціальному житті, побуті, вишивках, народному живописі, гончарних виробах тощо.

Отже, фольклорно-обрядова традиція українців несе "зв'язок часу", єдність минулого, сучасного і майбутнього. Вона є основою національної культури й визначає її загальну потужність в культурному просторі українців.

Н.О. Стефаненко, асп., КНУТШ, Київ

ДИНАМІКА ФОРМ ГАРМОНІЗАЦІЇ ПЕРЕЖИВАНЬ УКРАЇНЦІВ

Питання гармонізації переживань в українознавчому дослідницькому полі привело до вельми цікавої, на наш погляд, структури його розгляду. З одного боку, аналіз гармонізації переживань українців видається закономірним у контексті розгляду гармонізаційних процесів як певного прояву динаміки. До того ж, визначення ментальності як світоглядної системи зумовлює перехід у площину досліджень самоорганізації і саморозвитку відкритих систем.

Крім того, параметри розгляду питання задаються власне функціями та структурою ментальності, яка поєднує свідомий і несвідомий рівні самоорганізації, їх чітку ієрархію та специфіку прояву ментальних феноменів. З іншого боку, дослідження проявів гармонізаційних феноменів на особистісному рівні чітко виводить на структуру психічної динаміки, наприклад, на особливості когнітивного, афективного та поведінкового шляхів подолання дисгармонійних проявів, на формування та перебіг символізаційних феноменів, на механізми захисту цілісності психічної структури тощо.

В ході гармонізації як поступального впорядкування (узгодження, владнання, приведення до певного ладу) система схильна долати діючі прояви дисгармонії так би мовити "звично", за відомою схемою, в чіткій узгодженості із принципом економії енергії. Вибір у бік звичного може відбуватись до того моменту, коли рівень енерговитрат на подолання критичності ситуації перевищує витрати на вироблення нового алгоритму, спонукаючи до відмови від попередньої стратегії. У динаміці це може виглядати як неможливість поступу. Факторами, що спонукають до створення нових способів подолання дисгармонії (системної креативності) можуть слугувати тривалість, безперервність, посилення дії зовнішніх факторів чи їх комплексність. Внутрішньо це може проявлятися як певне "знеструмлення", зниження опірності системи. Означена ситуація передусь переходу на якісно інший ступінь її функціонування.

На рівні ментальності для подолання дисгармонії активізуються форми з підвищеним рівнем надійності, власне що й зумовило їх глибинну (ментальну) фіксацію. За умов серйозної чи тривалої кризи, коли регресія системи досить чітко виражена, а еволюційно більш пізні схеми не здатні захистити її від руйнування, така актуалізація є виправданою і, певно, єдиною можливою. Ментальна динаміка в даному випадку спрямовується на фіксацію ситуації, система не еволюціонує, фокусуєчись на збереженні статус-кво.

Рівень примітивності активованих захисних механізмів, архаїчності форм гармонізації залежить від рівня деструктивності зовнішніх впливів та від ресурсності самої системи (мається на увазі її потенційна здатність до опору деструктивним проявам). В разі остаточного підтвердження неефективності наявних способів поступального врівноваження за умов посилення чи накопичення напорядкованості, ментальна система може наряду із чистими процесами ментальної креативності асимілювати привнесену інформацію. В ході адаптації нових форм нових форм гармонізації логічно має зберігатись їх послідовність і взаємозв'язок.

Такий розвиток можна прослідкувати в ході аналізу динаміки ментальних форм гармонізації переживань особистості. Можна припустити наявність чіткої узгодженості між формою і структурою символізації переживань та когнітивними структурами психіки: вони мають бути зрозумілими для свідомості, відповідати глибинному розумінню змісту процесів, тобто чітко узгоджуватись із рівнем психічного розвитку як соціальної групи, так і окремих її представників.

Варто зазначити також, що в динаміці форм можна чітко прослідкувати взаємно узгоджену послідовну поступальність. Традиційні форми відображають переважно архаїчний рівень соціального розвитку, відбивають як стан органічної єдності людини і світу, так і нерозривну єдність із соціумом, домі-

нування переживання ситуації "ми". Поступальне виокремлення людини яке можна, в свою чергу, пов'язати із загальним розвитком психічного, супроводжується відповідним рівнем послаблення зв'язку із змістом традиційних форм (ритуалів, обрядів, змістовним навантаженням фольклору тощо). Маємо зазначити, щ в більшій мірі це може стосуватись вербальних форм логічного структурного рівня ментальності з огляду на його вірогідно нижчу опірність внаслідок еволюційно більш пізнього їх утворення. Прикладом трансформації ментальних форм може слугувати еволюція народної пісні від групового, знеособленого рівня до викладу особистісних інтимних переживань. На рівні образів – певний дисонанс між традиційною символікою (калина, верба тощо) і зміною особистісного поля досвіду. Ілюстрацією адаптації нових форм слугує розвиток психоаналітичних ідей в українському ментальному полі, що можна пояснити як загальними глобалізаційними процесами, так і внутрішніми факторами – появою своєрідного ментального дефіциту гармонізації форм особистісних переживань.

Н.О. Ткаченко, асп., КНУТШ, Київ

УКРАЇНЬСЬКА МАСОВА КУЛЬТУРА

Українську масову культуру, на нашу думку, слід виокремлювати та аналізувати ще з періоду перебування України у складі СРСР. В той час українці, як і представники інших соціалістичних республік, мали змогу ознайомитись лише з незначною частиною продукції світової масової культури, яка пройшла жорсткий цензурний відбір. А нестачу в культурній та духовній "їжі" намагалися компенсувати за рахунок творчої самодіяльності, яка в той час виконувала сьгоднішні функції масової культури (компенсаторна функція, ескейпізм, соціалізація). Але перебування за залізною завісою мало і свої позитивні наслідки, адже таке консервування власних культурних здобутків позбавлених впливів зі сторони сприяє збереженню етно-національних рис культури.

На розвиток української культури в радянський період впливала пануюча ідеологія, відповідно до якої будь-яка національна культура мала права на розвиток, але при цьому повинна була обов'язково залишатися соціалістичною за змістом, а національною за формою. Такий розподіл форми та змісту культури дуже негативно позначився на її розвитку.

Розпад СРСР, руйнація комуністичних ідеалів, критика марксистсько-ленінської ідеології виявилися переломними моментами як для розвитку культури в цілому, так і для пласта масової культури зокрема. Глибокі зміни в менталітеті призвели до поглиблення орієнтації на сферу індивідуального існування: люди почали усвідомлювати себе не тільки в суспільно-визначеному статусі (державному, партійному, громадсько-політичному), а й в сімейному, домашньому становищі, локальних зв'язках, етно-національних відносинах, головним чином, в не ідеологізованих відносинах. Усе це сприяло легалізації масової культури. В галузі художньої культури практично миттєво поширились образи тривіального відео, літератури, дизайну, стверджу-

ючи етику особистого успіху, індивідуальної дії, віри в себе, що було не характерним для колишнього радянського суспільства. Дані процеси визначили важливі зміни у вітчизняній масовій культурі.

Здобувши незалежність, Україна почала розбудову власної культурної сфери. Культура в Україні деякою мірою завжди зазнавала впливів з різних сторін, в першу чергу це обумовлено географічним положенням нашої держави. Сьогодні Україну також не обминули космополітичні ідеї та цінності, а також пов'язана з ними універсальна світова масова культура, яка не знає ні меж, ні кордонів. Деякі з сучасних українських культурологів схильні вважати, що процес вестернізації (сприйняття та асиміляція культурних ідей євро-американського світу, масової культури) є негативним і загрожує етнокультурній ідентичності. Але ми вважаємо інакше, процес вестернізації не є однобоким, адже поряд з абсорбцією ("всмоктування") ідей універсальної масової культури українська культура має змогу зайняти чільне місце у світовій, та бути частиною мозаїки. Людина одночасно індивідуум, особистість, а також частина соціуму, а отже така як всі. Так само і культура, маючи чіткі національні риси, може вписатися у світовий культурний процес. Відповідно, українська масова культура має два зрізи: 1) національна культура, яка пройшла процес усвідомлення, впорядкування і має на меті зацікавити якомога більше споживачів, а також експортувати власні культурні ідеї та цінності, підганяючи їх під західні зразки; 2) здобутки універсальної світової масової культури, які потрапляючи на наш плодovitий ґрунт набувають зовсім іншого забарвлення, певних національних характеристик (так, наприклад, більшість художніх фільмів і серіалів західного зразку піддають не лише перекладу, а й адаптації під вітчизняного глядача, зумовленої національними традиціями, способом життя, менталітетом).

Унікальність України полягає в тому, що в її соціокультурному просторі відбулося зіткнення "західного" типу масової культури (розрахованого на комерційний успіх) і "радянського" (з жорстким нав'язуванням соціальних та ідеологічних стандартів) і на основі цього синтезу утворилося унікальне явище – українська масова культура.

І на сам кінець. Поява масової культури в Україні була зумовлена об'єктивними соціально – історичними причинами однаковими у більшості країн: індустріалізація, урбанізація, бюрократизація суспільного життя, стандартизація виробництва та масове споживання, поширення засобів масової комунікації. Падіння залізної завіси зробило можливим ознайомлення широких верств населення з стильовим і жанровим різноманіттям західної культури і масової культури в тому числі. На деякий період в Україні склалася ситуація культурного шоку внаслідок занурення непідготовленої публіки в невідому культуру та почала діяти система подвійних норм та оцінок. І як наслідок, масова культура в Україні утворилася на синтезі та асиміляції західного та радянського типів масової культури. І зважаючи на світові тенденції українська масова культура не лише постачає у якості перевізника на вітчизняний ринок здобутки переважно європо-американського маскульту, а і експортує власні культурні ідеї та цінності.

ЕТНОТИПОВА ПОВЕДІНКА ТА НАЦІОНАЛЬНИЙ ХАРАКТЕР УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

Проблема формування етнотипової поведінки українського народу є доволі актуальною, оскільки цей тип поведінки виступає базовим підґрунтям для становлення українського національного характеру, який є одним з важливих чинників сучасних націєтворчих та державотворчих процесів в Україні. Окремі риси українського національного характеру вивчали Г. Ващенко, П. Гнатенко, М. Костомаров, О. Кульчицький, В. Липинський, Ю. Липа, І. Мірчук, І. Огієнко, Є. Онацький, О. Потебня, І. Рибчин, М. Сумцов, Б. Цимбалістий, Д. Чижевський, П. Чубинський, П. Феденко, М. Шлемкевич, В. Янів, Я. Ярема та ін. Проте ці вчені ніколи не розглядали проблему національного характеру в контексті поведінкової культури українського народу.

Для комплексного вивчення етнотипової поведінки людини дуже важливими є дослідження Ч. Дарвіна, К. Бюлера, В. Вундта та ін. Ці вчені довели, що основними етапами розвитку поведінки у філогенезі є інстинкт – навик – інтелект. Поведінка тварин визначається способом життя і суто біологічними закономірностями, адже тварини не здатні розуміти причинно-наслідкові зв'язки, вони здатні вирішувати лише ті "задачі", які зустрічаються в природних умовах їхнього життя і які пов'язані з безпосередньо діючими на них подразниками. Усвідомити безглуздість своїх дій тварини не в змозі. Саме біологічна зумовленість робить психіку і поведінку тварин якісно відмінною від людської психіки (складовою якої є свідомість) та поведінки, які з самого початку мають суспільно-історичний характер. Основним чинником, що вплинув на розвиток людської психіки, свідомості та поведінки, була колективна трудова діяльність, спрямована на спільну мету та заснована на спільному використанні знарядь праці.

Першими в історії "етнічними одиницями" були племена, які пізніше інтегрувалися в той чи інший самобутній і неповторний етнос. Саме на племінному етапі розвитку етнічної спільноти створювалась основа для формування етнотипової поведінки людей – їх функціонально-рольові якості, специфічні способи їх взаємодії зі світом, функціонально-стильові особливості поведінки. Етнотипова поведінка українців характеризується такими рисами: працьовитість, господарливість, волелюбність, екофільність, глибока емоційна прив'язаність до рідної країни, м'яка, лагідна вдача, гостинність, хлібосолюбство, доброзичливість, чутливість, обережність, чуйність, сердечність, поступливість, товариськість, схильність до романтизму й сентиментальності, індивідуалізм, позиція пасивного протесту, відсутність нахилів до насильницької експансивності, толерантність, повага до прав іншої людини, протидія будь-яким формам підкорення й підпорядкування, почуття власника, прагнення бути господарем на власній землі, розсудливість, поміркованість, розвинута духовність, яскрава обрядовість, панестетизм, рефлексивно-раціональний тип світосприймання, потяг до освіти, осмислена й недемонстративна релігійність, музикальність, високорозвинене почуття гумору, дошкульна

іронічність, особлива роль жінки в соціумі, розвинуте магічне мислення, "землеробський" і "козацький" соціотипи тощо.

Відомо, що національний характер відображає своєрідний шлях розвитку та історичну долю конкретного народу, але в процесах формування національного характеру більшості європейських народів проявляються деякі загальні закономірності: базою для усталеного національного характеру конкретного народу є етнотипова поведінка його представників (сформована на етнічному етапі розвитку даної спільноти), а основою для формування такої етнотипової поведінки є функціонально-рольові якості людей та специфічні способи їх взаємодії зі світом (сформовані на племінному етапі розвитку даної спільноти). Стрижнем етнотипової поведінки представників певної спільноти є соціонормативна культура (традиції, звичаї, ритуали, обряди, поведінкові норми тощо), яка зумовлює і регламентує специфічні й типові для даного етносу індивідуальні й колективні реакції, ментальні й поведінкові стереотипи, установки та ін. Такий підхід дає змогу простежити процес становлення і розвитку українського національного характеру на різних етапах поступу української спільноти. Таким чином, в антську епоху та добу Київської Русі закладаються основи етнотипової поведінки українців. В Литовсько-Польську епоху та Козацьку добу етнотипова поведінка розвивається і утверджується. В добу національного відродження усталені форми етнотипової поведінки стають базою для формування українського національного характеру. Отже, можна окреслити основні етапи генези національного характеру українського народу: I етап (племінний) – етап становлення і розвитку функціонально-рольових якостей людності праукраїнських племен та специфічних способів взаємодії цієї людності зі світом – тривав з V ст. до IX – X ст.; II етап (власне етнічний) – етап становлення і розвитку етнотипової поведінки русинів-українців – тривав з IX – X ст. до XVI – XVII ст.; III етап (національний) – етап становлення і розвитку національного характеру українського народу – розпочався у XVI – XVII ст. і триває й нині.

Отже, національний характер (як найбільш стійкий компонент психічного складу нації) являє собою специфічну, історично утворену системну цілісність стійких і типових для даної спільноти рис та властивостей, які утворюють не просто суму чи сукупність характеристик, а внутрішньо зінтегровану єдність, системну цілісність характеристик, які не тільки надають цій спільноті якісної визначеності, але й системно відображають специфіку культурно-історичного поступу даного народу (мова йде про історичну зумовленість цивілізаційного поступу спільноти, про риси, які формуються у представників даної спільноти на кожному конкретному етапі її розвитку). Національний характер не є вічною, незмінною субстанцією, він змінюється під впливом екологічних, історичних, соціокультурних, політичних факторів. Спосіб життя структурує та ієрархізує характерні особливості народу, зумовлює організацію активної взаємодії етносу з природним середовищем, соціокультурним оточенням, а також вплив тих чи інших природно-географічних, культурно-історичних, соціально-економічних та суспільно-політичних факторів на процес націєтворення.

МОРАЛЬНО-ЕТИЧНІ ОРІЄНТИРИ АРХІЄПИСКОПА ГЕОРГІЯ КОНИСЬКОГО

Однією з важливих українознавчих проблем є дослідження специфіки творення українського національного світобачення та особливостей ментальності українців у різні часові епохи. Особливо яскравою, водночас складною і суперечливою, постає у цьому контексті епоха українського бароко. Саме вона відзначається тим синтезом різноманітних явищ і прагненням до максимальної свободи почуттів, які, хоч і в нових формах, властиві розвитку сучасної культури.

В межах даного дослідження зроблено спробу в тезовій формі висвітлити деякі основи світогляду однієї із визначних особистостей епохи – вченого і церковного діяча, архієпископа Білоруського і Могильовського Георгія Кониського, а саме його морально-етичні орієнтири, послуговуючись творчим доробком вченого та матеріалами його духовного заповіту як ілюстрацією його неординарної особистості.

Що для Кониського взагалі означав термін "етика"? Передусім, на його думку, як науковця, етика – це практична наука, що спрямовує вольові дії людини відповідно до здорового глузду. Першочерговим завданням етики є спроба навчити людину "правил доброї поведінки" [Кониський Г. Моральна філософія, або Етика // Кониський Г. Філософські твори : у 2 т. – К.: Наукова думка, 1990. – Т. 1. – С. 386], мистецтву творити добро – як своїм ближнім, так і собі.

Своє бачення сутності, корисності та ролі різноманітних моральних норм у людському житті Георгій Кониський відобразив у своєму академічному курсі філософії, далеко не останнє місце в котрому займав розділ "Етика". Він виділив 11 станів душі ("страстей"), притаманних людині: любов, бажання, радість, ненависть, відроза, сум, надія, відчай, страх, сміливість і гнів, котрі радив стримувати, але не придушувати зовсім. Джерело моральних чеснот Кониський вбачав у помірності: "Як і будь-яка добродійність складається з помірності, що визначається мудрим розумом, так і будь-який порок складається з відхилення від помірності." [Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии : Избранные произведения XVI – нач. XIX в. – Минск, 1962. – С. 350]. Найважливішими моральними чеснотами, на думку вченого, є: розсудливість, справедливість, стійкість та самовладання.

Природньо виникає питання – чи дотримувався визначених ним же моральних норм Георгій Кониський протягом свого життя, багатого на різноманітні виклики долі? На жаль, даних про приватне життя архієпископа майже не збереглося. Фактично єдиним, виявленим на сьогодні, таким свідченням є згадка одного із сучасників преосвященного про те, що архієпископ дотримувався найкращих моральних норм, як у публічному, так і у особистому житті: "...він полонив всіх своєю щирістю в зверненні, доброю душею, не любив розкоші, задовольнявся простою їжею, небагатим одягом і був благодійником як рідним, так і чужим." [Могилевская епархия. Историко-статистическое описание. – Могилев на Днепре, 1908. – Выпуск II. – Часть I. – С. 358]. Слід

згадати і непоодинокі випадки, коли Кониський виділяв власні кошти на будівництво, утримання та ремонт навчальних та релігійних закладів.

Важливим підтвердженням високоморальних якостей Георгія Кониського постає його духовний заповіт, складений у січні 1793 року. З наявних 5600 карбованців, 2100 наказувалось роздати бідним, калікам, вдовам та сиротам, решта мала бути розподілена між знайомими, рідними та на потреби поховання. Всю свою зібрану за життя багату бібліотеку – 1269 надзвичайно цінних книг та 241 примірник рукописів та документів [Романова Н.И. Книжное собрание святителя Георгия Конисского как часть историко-культурного наследия Украины и Беларуси // Могилянські читання – 2005 : 3б. наук. пр. – К.: Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник, 2006. – С. 459] архієпископ заповів передати семінарії. Усі більш-менш цінні речі також було розподілено серед близьких та рідних йому людей. Та й перелік майна Георгія Кониського, що наводиться в додатку до заповіту, досить скромний, як для особи такого рангу, і ще раз підтверджує слова про скромність та помірність архієпископа [Горючко П. Матеріали для біографії архієпископа Георгія Конисского // Могилевские епархиальные ведомости. – 1902. – № 1–2. – С. 1–12].

Отже, як ми бачимо, Георгій Кониський протягом життя залишався прибічником найкращих моральних чеснот і завжди керувався одним з основних правил, висловлених у його етичному вченні: "Единственно желаемо то относительно добро, смысл которого состоит в совершении добродетели по отношению к ближнему" [Из истории философской и общественно-политической мысли Белорусии. – С. 349].

**Б.М. Хіхляч, здобувач, КНУТШ,
ст. наук. співроб., Вінницького обласного краєзнавчого музею, Вінниця
khi-bohdan@yandex.ru**

ІСТОРИЯ УНІЇ НА ПОДІЛЛІ У ХVІІІ – 1-Й ПОЛОВИНІ ХІХ СТОЛІТТЯ

В 1699 р. після кількох десятиліть панування турків, Поділля повернулося під владу Польщі, а наступного року православний єпископ Львівський, Галицький та Кам'янецький Йосиф Шумлянський відкрито пристав на унію (сам він таємно став уніатом ще у 1678 р.) [Акты Юго-Западной России. – Ч. I. – Т. IV. – С. 22]. Розпочався стосорокарічний період діяльності Уніатської церкви та Чину Святого Василя Великого на Поділлі, територія якого на той час була поділена на два воєводства: Подільське та Брацлавське.

Упродовж всього ХVІІІ ст. на території Поділля було 18 василіанських монастирів, серед яких найбільшими були Барський, Кам'янець-Подільський, Сатанівський, Шаргородський та Уманський. Ченці цих монастирів, а також Вінницького, займалися освітою місцевих дітей та юнаків, утримуючи власні школи. В середньому в них навчалось близько 400 учнів. Також, чернечі обителі займалися душпастирською працею, проповідницькою, місійною та творчою діяльністю.

Початок існування уніатських церков на Поділлі припадає на 1700 р., коли перша така церква з'явилася в м. Кам'янці-Подільському [Сецинский Е.

Исторические сведения о приходах и церквях Подольской епархии. 1. Каменецкий уезд. – Каменец–Подольск: Тип. Подол. губ. правл., 1895. – С. 9]. Поступово кількість уніатських церков збільшувалася. Однак активне поширення унії відбулося вже після Замойського собору (1720), на якому була проведена реформа церкви. Якщо в 30-і рр. XVIII ст. по всій Західній Україні було не більше 150 уніатських парафій, то в 1747 р. їх налічувалося 800, а близько 1764 р. до 2 тисяч [Батюшков П.Н. Подолие. Историческое описание. – СПб., 1891. – С. 160]. Кожна парафія на середину XVIII ст. складалася приблизно з 50 парафіян. Адміністративно деканати Подільського та Брацлавського воєводства з 1700 р. знаходились під владою львівських єпископів, але з 1720 р. останнє підпорядкувала собі Київська уніатська митрополія. [Лобатынский С. О святых антиминосх конца XVII, XVIII и начала XIX ст. // Подольские епархиальные ведомости (Далі ПЕВ). – 1888. – № 22. – С. 516].

В 1772 р. відбувся I поділ Польщі, що стало приводом до прямого втручання російської влади у справу українсько-білоруського католицизму. За підтримки російських військ на Правобережжі було відібрано близько 1 200 парафій і в унії залишилося тільки 600 парафій [Назарко І. Київські і Галицькі Митрополіти. Бібліографічні нариси (1590–1960). – Торонто, 1962. – С. 106]. В цей же час Подільське воєводство нараховувало 562 православні церкви [Глищинский П. Историко–статистическое описание Подольской епархии // ПЕВ. – 1862. – № 13. – С. 406]. На Україні – 1 902 православні церкви [Коялович М.О. История воссоединения западнорусских униатов старых времен. – СПб., 1873].

Однак після відходу російських військ з території Правобережжя, а також втручання папи римського Климента XIV та праці його візитатора М. Рило, уніати повернули втрачене. 1782 р. на Брацлавщині вже було 1081 уніатські церкви та 1171 священник [Socjografia kościoła greckokatolickiego na braclawszczyźnie w 1782 roku // Opracował i wydał Marian Radwan. – Lublin, 2004. – S. 19–93].

Через чвари поляки не змогли відстояти свою самостійність і незалежність. Завдяки двом поділам, їхня держава перестала існувати. Територія Поділля увійшла до складу Російської імперії, що спричинило поширення православної віри. В результаті продуманої та чітко спланованої антиуніатської політики за короткий період 1794–1796 рр. на Правобережній Україні уніатська церква втратила 9 тисяч парафій, 145 монастирів та понад 8 мільйонів віруючих [Стоколос Н. Дякую Богові і приймаю... // Людина і світ. – 2000. – жовт. – С. 39]. 1795 р. в колишніх Подільському та Брацлавському воєводствах до православ'я приєдналося 1 295 471 осіб обох статей з 1442 церквами [Подольские архипастыри (1795–1895 рр.). – Каменец–Подольск, 1897. – С. 248]. З 18 василіанських монастирів на Поділлі, на початок XIX ст. в унії залишилися тільки Маліївський та Барський. Перший зачиняє 1810 р., другий – 1838 р.

6 вересня 1795 р. був виданий рескрипт Катерини II, за яким монастирі та церкви в Мінській, Волинській, Подільській та Брацлавській губерніях, що залишалися в унії були приписані до Білоруської уніатської єпархії, яку дору-

чили місцевому уніатському архієпископу Лісовському [Документи относящиеся к истории церковной унии в России. – Вильна, 1889. – С. 12]. Цим завершилась акція "возз'єднання" УГКЦ та ордену василіан подільських земель з православ'ям.

Причинами падіння унії в Росії можна назвати: 1) неспроможність польської влади розв'язати проблеми католиків грецького обряду; 2) агресивне втручання російського державного православ'я та царського уряду в життя Речі Посполитої; 3) соціальне становище українського і білоруського народів, яке сприяло занепадові унії та московській імперській політиці [Мудрий С. Нарис історії Церкви в Україні. – Рим; Львів, 1995. – С. 277]

Останнім роком існування УГКЦ на території Поділля став 1839 р. На той час тут діяла тільки одна уніатська церква в м. Кам'янець–Подільському, де ще залишилось 568 парафіян. Уся ж Подільська губернія налічувала тоді близько 1500 парафіян–уніатів, релігійні потреби яких задовольняли 16 священнослужителів. 12 лютого 1839 р. в Полоцьку відбувся собор уніатського духовенства на якому було підписано "Акт возз'єднання" УГКЦ з Російською православною церквою, а 25 березня цей документ затвердив Микола I. В результаті до Православної церкви було приєднано понад півтора мільйона уніатів Правобережної України. Більше на Поділлі за часів його перебування у складі Російської імперії уніатської віри офіційно не існувало.

Т.Л. Шептицька, канд. філол. наук, наук. співроб., КНУТШ, Київ
shept@univ.kiev.ua

НАЦІОНАЛЬНИЙ ПРОСТІР В УКРАЇНСЬКІЙ ЕМІГРАЦІЙНІЙ ПОЕЗІЇ 20-Х – 30-Х РОКІВ ХХ СТОЛІТТЯ

Спільний національний простір з його цілісністю, окресленістю та історично-часовою протяжністю є одним із тих важливих чинників, що цементують націю як колективну спільноту. Зацікавленість сучасної гуманітаристики проблемами національної ідентичності, національної самосвідомості та свідомості, ментальності актуалізує й вивчення української території в її географічних, культурно-історичних, символічних координатах.

Мислення категоріями "свій-чужий", існування в цій ієрархічній системі координат дозволяє українській людині визначити культурно-просторове знаходження власного українського світу. Наявність свого місця, *своєї сакральної території*, з якою індивідуум пов'язаний родинно, історично, духовно, метафізично, забезпечує психологічний комфорт і формує почуття впорядкованості, *правильності довілля*. Позаяк окрема особа (та й окремий народ) сприймає "своїм" тільки певний простір з його конкретним, візуальним образом, то маємо підстави говорити про індивідуально-національний образ простору, "який можна "вичитати" в текстах культури – фольклорних, літературних, народної архітектури, малярства тощо, а також у "текстах" етнопсихологічних та національних традицій..." [Андрусів С. Модус національної ідентичності: Львівський текст 30-х років ХХ ст. – Львів; Тернопіль, 2000. – С. 206].

Загострене усвідомлення національного простору як такого, його життєстворювальної сили та етноформувальної потенції виникає за умов вимушеної втечі, небезпеки, спроб зовнішньої руйнації, або загрози втратити цілісність держави. Покоління поетів першого "ісходу", опинившись після поразки національно-визвольної боротьби на еміграції, відчуло не тільки провину за нестримання соборної та незалежної України, а й обов'язок порятувати національний організм від занепаду та асиміляції. Однією з форм такого порятунку стало втілення у художньому слові питомого українського етноландшафту. Розуміючи та завжди підкреслюючи міцний зв'язок місцепроживання та місцедіяння народу з його ментальністю, культурою, зрештою, історичною долею, митці створили поетичний краєвид, який повністю відповідає українському національному характерові. У їхніх віршах поєдналися щирий ліризм, повага українців до землі-годувальниці, гармонійне існування людини у природі з абсолютно впізнаваними містами та місцевостями, знаковими річками та горами ("Волинські сонети" О. Стефановича, "В Карпатах", "Дніпро, пунсовий захід, кручі..." Ю. Дарагана, "Ялта", "Крем'янець" Ю. Липи).

Поети-вигнанці уявляли рідні терена як своєрідний простір-мрію, що зачаровує, кличе до себе, нагадує про себе випадковою зустріччю з земляком, спокушає запахом сіна у завулках чужого міста ("Сіно" Н. Лівичької-Холодної). Але й так само вони сприймали далеку батьківську землю як простір-реальність, який завжди присутній у думках, спогадах, переживаннях. Українське підсоння, волинські ліси О. Лятуринської та О. Стефановича, безкраї лани й поля, Дніпро, рідна Маланюкова Синюха закарбувалися у їхній душі цілим комплексом своєї, благословенної землі, зумовивши органічне неприйняття еміграційного довкілля: "Не треба ні паризьких бруків, / Ні Праги вулиць прастарих: / Все сняться матернії руки, / Стара солома рідних стріх" [Маланюк Є. Невичерпальність: Поезії, статті. – К., 1997. – С. 46].

Національний простір в українській еміграційній поезії міжвоєнного періоду заявлений і як місце народження та дитинства, місце, де закопана та пуповина, що в'яже особу з її родом ("Подорож", "Голоса землі" Є. Маланка). Україна загалом та батьківщина зокрема для митців – це, передовсім, осідок предків, наявність якого уможливорює безперервність історичної пам'яті. Рідна оселя та велика родина формують духовний світ особистості, привчають до побутової культури та дають знання про світ і себе у світі ("Батьківщина" Н. Лівичької-Холодної).

Для українських поетів-емігрантів 1920-х – 1930-х років національний простір, на противагу реальній суспільно-політичній ситуації, не є дифузним, розірваним, неструктурованим. Працюючи на формування згуртованої нації, вони обстоювали соборність українських теренів, національні кордони яких визначали від Карпат до Сяну, до Дону ("Сім літер" Н. Лівичької-Холодної, "О, Боже! Щастя в нас було!", "В роковини проголошення самостійності України" Олександра Олеса, "Двадцять другого січня" О. Лятуринської). Центрування українського простору, попри те, що автори походили з різних куточків країни, відбувається тільки довкола Києва. Стародавнє українське місто мислилося поетами єдиною можливою столицею майбутньої самостійної держа-

ви. Аргументовано доводячи у своїх історіософських, культурологічних, літературно-критичних працях беззастережне право українців на киево-руську спадщину, у віршах вони підкреслювали націоконсолідууючу роль Києва, його стійкість перед ворожими навалами, бачачи у цьому запоруку швидкого національного відродження ("Київ. Пам'яті Ю. Нарбути" Є. Маланюка, "Київ" О. Стефановича). Найвизначніші київські святині виступають в еміграційній поезії яскравими символами українськості. Образи Софіївського Собору, Золотих Воріт, Аскольдової могили стали втіленням споконвічного перебування українців на своїй землі, свідченням героїчного минулого, налаштували читачів на захист, оборону усього рідного.

Провідні поети української еміграції 1920-х – 1930-х років дещо змінили тематичне та образне наповнення концепту "простір" у національній літературі. Традиційним ідилічним пейзажам вони (у більшості своїй) протиставили динамічний цілісний український простір, який виступає центром і необхідною умовою існування українського світу, місцем життєдіяння та життєздійснення, а також ареною боротьби українців за право бути господарями на власній землі.

Секція
"ТЕОРЕТИЧНА ФІЛОСОФІЯ
(ОНТОЛОГІЯ, ФЕНОМЕНОЛОГІЯ,
ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ)"

Е.М. Ананьева, доц., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия
emananjeva@rambler.ru

О ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВАНИЯХ КЛАССИЧЕСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

В общепринятом понимании эволюции методологии гуманитарного знания остаются без достаточного прояснения некоторые моменты, без которых историческая панорама истории идей представляется неполной. К числу таких моментов, прежде всего, следует отнести два: исторический сюжет – о влиянии на становление герменевтики кантианства, и систематическую проблему – соотношения веры и разума, сохраняющей свою значимость не только в герменевтическом истолковании сакральных текстов, но и при перенесении этой методологии на "профанные" источники. Наш современный взгляд на эволюцию герменевтики на рубеже XVIII и XIX столетия не в последнюю очередь определен работой "Возникновение герменевтики" В. Дильтея, где полемика с кантианством прочитывается лишь смутно, как элемент фона, а на первый план выведены дискуссии филологов о статусе и основаниях своей дисциплины. Подобная логика организации материала оправдана для Дильтея, который обращение к кантианству и раннему творчеству Гегеля сделал предметом специального анализа в других работах, но не оправданно смещает акценты, когда мы принимаем предложенную схему эволюции идей за рабочую гипотезу. В связи с вышеуказанными двумя моментами выразительный материал для истолкования представляет корпус работ Шлейермахера, в котором представлены не только собственно герменевтическая программа, но и знаменательная в своей последовательности попытка встроить герменевтику как частную дисциплину в философскую систему, что для Шлейермахера означает указать ее отношение к диалектике, этике и теологии. В прояснение первого отношения Шлейермахер делает предметом анализа учение об истине, которая традиционно истолковывается в связи с запретом на противоречие. Но приобретения и неудачи, ознаменовавшие следование этому учению того направления мысли, которое получило название "рациональная теология", недвусмысленно указывает на недостаточность такого толкования. Попытка определить Бога посредством мышления приводила, как неоднократно отмечалось критиками этого направления, к тому, что "в качестве понятия Бога рациональная теология получала лишь абстракцию положительности, или реальности вооб-

ще, исключаящую из себя отрицание. Бог, согласно этому, определялся как всереальнейшее существо, но легко убедиться, что это всереальнейшее существо, благодаря тому, что из него исключается отрицание, представляет собой как раз противоположность тому, чем оно должно быть и чем рас-судок хотел бы его мыслить". Не менее проблематичным представляется и существенное для традиционной метафизики понимание системы, при кото-ром систему обеспечивает иерархия знаний, возводимая к знанию о первом сущем, т.е. упорядочивании всех внутри науки знаемых предметов отноше-нием к ее первому объекту и их зависимости от него в познаваемости. Уже в недрах "школьной" метафизики сформировалась оппозиция объяснению "от системы" – сквозь всю историю риторического гуманизма проходит аргумент в пользу первенства историко-герменевтического изучения языка по сравне-нию с формальной логикой. Кантовская критика метафизики и полемика во-круг "спинозизма" Лессинга (знаменитые письма Якоби к С.Маймону) сдела-ла вновь актуальной проблему безусловного и поставила в центр внимания антитезу "гуманистическое образование" – "беспредпосылочная наука". Определяя философские предпосылки диалектики, Шлейермахер фиксиру-ет невозможность определения безусловного как мыслимого объекта, хотя бы объекта, мыслимого с необходимостью. Такая попытка реализовать без-условное заключает в себе противоречие: ведь и субъект, и объект обусло-влены взаимобразно и не являются каждое само по себе безусловным. В результате этого Шлейермахер отдает предпочтение диалектике перед аргументации от "последнего основания". Но диалектика может и должна быть дополнена герменевтикой, и если первая представляет органон предметно-го исследования, то вторая – непредметного. В понимании больше бытия, чем в его рационализации, полагает Шлейермахер. Необходимо признать, что идея знания не сводима к методологическому образцу научного знания, что можно выразительно показать на примере смежных с наукой феноменов духовной сферы: "Так же, как моральное действие и достижение добродетельного состояния возможно и без нравственности как науки, так же можно искусно продуцировать знание без знания как науки". Позитивная составля-ющая такого знания общая для герменевтики и диалектики: "Понимание (Einsicht) природы знания как увязанного с предметами не может быть выс-казано и воплощено (verkoerpern) никак иначе, как только в правилах увязы-вания (verknuepfen)". Философский статус герменевтики выявляется Шлейе-рмахером в той же логике, что и возможная рационализация феномена веры: когда философия стремится осмыслить сущность религии, она выбира-ет лишь между двумя альтернативами: либо ее относят то к сфере теорети-ческого разума (и тогда она понимается как "образ мыслей, вера, своеобраз-ный способ рассматривать мир и связывать то, что мы в нем встречаем), либо к сфере практического (тогда она, в свою очередь, мыслится как спо-соб действия, ...особый род поведения и внутренней мотивации"). Показав ограниченность обоих подходов, возможно предложить третий путь, не ме-нее продуктивный также и для герменевтики как "искусства понимания"

КАТЕГОРІЯ "ТОТАЛЬНІСТЬ" ЯК КОНЦЕПТ ФІЛОСОФСЬКОГО ТА НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ

Категорія тотальність відноситься до тих понять, роль яких у науковому пізнанні ніколи не може бути вичерпана. Кожний новий етап у розвитку науки призводить до поглиблення та конкретизації уявлень про тотальні (цілісні) об'єкти, і в той же час призводить до необхідності знову звертатися до категорії тотальність, але вже на новому рівні розуміння.

Актуальність дослідження категорії тотальність пов'язана з постановкою фундаментальних світоглядних питань, вирішення яких історично обумовлюється пошуком "основи" світу, загальних, "граничних" основ буття та пізнання.

Таким чином, тут пересікаються методологічна та світоглядна сфери дії тотальності, а рішення відповідних проблем вимагає більш чіткої дефініції "тотальності", виявлення її змісту, сфери дії та структури, тобто дослідження категорії тотальність у цілому.

У історії філософії у трактуванні категорії "тотальність" можна виділити дві тенденції: тотальність як повнота, як усебічне охоплення усіх властивостей, сторін та зв'язків об'єкта (у цьому смислі тотальність зближається з поняттям конкретність) і тотальність як внутрішня обумовленість об'єкта, те, що визначає його специфіку, унікальність, (у цьому смислі тотальність зближається з поняттям сутності).

Категорія тотальність грає суттєву роль у тих випадках, коли задача дослідження полягає в отриманні синтетичного знання про об'єкт і коли сам об'єкт є достатньо складним (наприклад, в системних, синергетичних дослідженнях тощо).

Методологічне значення категорії тотальність у сучасній постнекласичній філософії полягає у зазначенні необхідності виявити та більш детально дослідити внутрішню детермінацію властивостей об'єкта та необхідності пояснення специфіки об'єкта ззовні (наприклад, виходячи з умов довколишнього середовища, з розгляду частин об'єкта, що у свою чергу теж виявляють властивості тотальності, або тотальність, що включає даний об'єкт у якості частини і т.п.), також у зазначенні необхідності застосування категорії тотальність не тільки до об'єктів, а й до процесів, що відбуваються у складних системах, коли останні існують не відокремлено, а як постійно перевтілюване ціле.

Зважаючи на ці обставини, необхідно зазначити, що можливість застосування категорії тотальність в сучасних дослідженнях може бути аргументована в результаті вивчення її як концепту, а також за умови врахування особливостей історико-філософської та концептуальної характеристики ідеї тотальності, що насамперед проявляється в її єдності багатоманітності.

Звернення автора до теми тотальності обумовлене сучасною ситуацією у філософії, де наявним є протистояння класичної, некласичної та постнекласичної парадигм мислення. На певному етапі цього протистояння помітною стала відмова від тотальності, як усебічності дослідження, цілісності та єд-

ності. На противагу висувався постмодерністський принцип відмінності та різноманітності (difference), характерною ознакою якого є відсутність єдиного світогляду, плюралізм концепцій та методів, індивідуалізм... Але потреба у тотальності набирає обертів, що помітно у ряді робіт сучасних зарубіжних філософів: Ю. Хабермас, Р. Бхаскар, Х. Годен, П. Штомпка. Ідеї близькі до цих розробляються і в вітчизняній філософії: М. Бахтін, Г. Кнабе, В. Метлов, П. Гайденко та інші.

Категорія тотальність у своєму розвитку пройшла різні стадії перетворювання, які можна простежити починаючи ще з давньоіндійської філософії, де розуміння тотальності буття, нероздільності буття та людини є наскрізною темою.

Більш категоріально оформлене розуміння тотальності спостерігається вже починаючи з І. Канта, Г. Гегеля, К. Маркса, Д. Лукача, Т. Адорно, Є. Трубецького, В. Соловйова, С. Хомякова до сучасних нам Р. Бхаскара, Х. Года, М. Левінаса, В. Кізіми.

Існує низка доробків дослідників, які відчувають необхідність застосування тотальності або аналізують деякі аспекти її прояву.

Таким чином, у сучасній філософії створені необхідні теоретичні та методологічні передумови для поглибленого дослідження категорії тотальність.

С.Д. Баюшкін, студ., КНУТШ, Київ

ПРОБЛЕМА УНІВЕРСАЛЬНОСТІ ПОНЬЯТЬ ІСТИНИ ТА БУТТЯ В ФІЛОСОФІЇ М. ГАЙДЕГЕРА. МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Впродовж історії філософії багато разів повторювалася помилка, яка полягала в тому, що мислитель, знайшовши успішне рішення якої-небудь конкретної задачі, намагався екстраполювати свою концепцію до рівня всезагальності, тобто пояснити нею абсолютно все. Прикладом цього може бути те, як Фалес усвідомивши значимість води в нашій природі, почав висловлювати хибну думку про те, що все у нашому світі походить з води. В подальшому це відбувалося з багатьма філософами, не обминула ця участь і видатного мислителя ХХ сторіччя М.Гайдегера.

Гайдегер як і ряд його попередників трансценденталістів (Фіхте, Гегель, Гусерль) неправомірно розширив межі застосування трансцендентального методу. Як відомо цей метод був розроблений та успішно застосований І.Кантом для пояснення можливості наукового знання і тим самим спростування положень догматизму, релятивізму та скептицизму. За допомоги цього Кант показав, що повинні бути апріорні уявлення завдяки яким можливі загальнозначущі наукові знання, етичні та естетичні оцінки. А оскільки знання та оцінки існують у сфері свідомості, а не як те, що існує саме по собі, то ми бачимо, що Кант не перевищив меж свого дослідження, на відміну від послідувачого трансценденталізму, де починаючи з Фіхте, почалося претендування на пізнання та розуміння всього взагалі.

За допомоги трансцендентального методу Гайдегер спробував прояснити смисл слів "є", "буття". Його дослідження принесли певні результати. До

них ми відносимо його тези про те, що деяке уявлення про буття повинно передувати (бути трансцендентальною умовою) судженням про будь-яке суще (інакше ми не могли б стверджувати, що суще є). Уявлення про буття (смісл, розуміння буття) можливе завдяки тому, що людське існування має структуру (рос.) "временности". Але проблема полягає в тому, що Гайдегер веде мову начебто не про уявлення та його вербальне вираження, а безпосередньо про саме буття. Таким чином він субстанціонує трансцендентальне буття, порушуючи тим самим межі трансцендентального дослідження.

Іншою проблемою в філософії Гайдегера є феноменологічне трактування істини, що призвело до обмеження світу істини, лише сферою феноменів. Феномени у Хайдегера це: "совокупность того, что лежит на свету или может быть выведено на свет..." [*Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1997. – С. 28*]. Це те, що для нас розімкнуте, що нам відкрите, що розімкнуте нашою "присутністю". "Но разомкнутость чего-то мы называем истиной. Это и есть подлинное понятие истины..." [*Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – СПб., 2001. – С. 22*].

Вище вказані проблеми в сукупності з свідомим абстрагуванням мислителя, заради забезпечення апіорної чистоти аналітики "des Daseins", від усього (рос.) "мирского", в тому числі і від життя, настановлюють на думку про неправомірність розуміння філософської конструкції Хайдегера як всеохоплюючої. В його судженнях абсолютно відсутній соціально-практичний аспект істини буття, мови буття, смислу буття. Таке абстрагування є допустимим при вирішенні певних теоретико-дослідницьких питань, але є не коректним надання результатам такого обмеженого дослідження універсального, світоглядного значення, та базування на них уявлень про істину та смисл буття взагалі.

В.В. Березіна, асп., КНУТШ, Київ
a.l.t.r.a@mail.ru

ПРОБЛЕМА МОВИ У ФІЛОСОФІЇ Г.-Г. ҐАДАМЕРА

Феномен мови є центральним предметом дослідження філософської герменевтики. На це, зокрема, указують два основні твердження з "Істини і методу" Ґадамера: "Буття, яке можна зрозуміти, є мова" та "Буття є мова".

Що ж таке мова у Ґадамеровій концепції?

Насамперед слід зазначити, що проблемі мови присвячено третю частину "Істини і методу", яка має назву "Онтологічний поворот герменевтики на провідній нитці мови". Однак після публікації головної праці Ґадамер залишився невдоволений тим, як він опрацював у ній тематику мовності. Тому далі він її критично переосмислює і допрацьовує в таких працях, як "Межі мови" (1985), "До феноменології ритуалу і мови" (1992) та ін.

Складність рецепції концепції Ґадамера полягає, на мою думку, у "метафоричності" його висловлювань. По-перше, Ґадамер не отожднює буття і мову. В одному інтерв'ю 1996 року він каже: "Власне, я ніколи так не думав і такого не казав, що все є мовою". Д. Ді Чезаре вказує, що зв'язка "є" у твердженні "буття є мова" має не тавтологічний, а спекулятивний характер

[Di Cesare D. Gadamer. – Bologna: Il Mulino, 2007. – P. 209]. Іншими словами, буття презентує себе через мову, але нею не висчерпується. По-друге, базовою структурою мови виступає взаємний консенсус, який виникає з розмови, або діалогу. Якщо це є мовою, то що нею не є? Які межі мови? Ці питання стають центральними для пізнього Гадамера.

Отже, спекулятивний і діалогічний аспекти є визначальними для з'ясування сутності мови з погляду Гадамера. Звідси постає питання: навіщо Гадамер онтологізує мову? Що він таким чином хоче досягти?

Ідея мови ґрунтується на "пориві до світу" в онтологічній структурі людського буття у світі, тобто на людській суб'єктивності. В "Істині і методі" Гадамер зазначає, що мовність нашого досвіду світу первинна щодо всього сущого. Як така вона обґрунтовує універсальність герменевтики, а саме: "Буття, яке може бути зрозумілим, є мова" [Гадамер Г.-Г. Істина і метод. – К.: Юніверс, 2000. – Т. 1. – С. 438]. А.Л. Богачов стверджує, що філософська герменевтика осмислює єдність буття і мови, онтомовну відповідність, таким чином, що показує нам: стосунок до буття та його істини неможливі без мислення з осереддя мови [Богачов А.Л. Філософська герменевтика : Навч. пос. – К.: Видавництво "Курс", 2006. – С. 362]. А на думку В.Посенті, проблема буття розкривається у двох суттєвих аспектах: 1) первинному зв'язку між "Я" і світом, їхній взаємній приналежності; 2) наявності не лише єдності думки і слова, але такою ж мірою єдності слова і речі [Poesenti V. Nichilismo e metafisica. Terza navigazione. – Roma: Armando, 2004. – P. 252].

Отже, Гадамер та його послідовники намагаються побудувати онтологію мову, оскільки доводять, що вона виконує трансцендентальну функцію в пізнанні. Таким чином, філософська герменевтика обґрунтовує принципову герменевтичність людського досвіду, котрий розглядають як єдність мислення і мови, що здійснюється як єдність розуміння та інтерпретації.

В.О. Волковинська, студ., ЧНУ ім. Ю.Федьковича, Чернівці
Veronika-einai@rambler.ru

ПАРАДОКС ВТРАТИ І ВІДНАЙДЕННЯ БУТТЯ

В той час як інтерес до онтології значно зріс завдяки філософуванню Гайдеггера та постмодерністським пошукам, умови її розвитку зазнали значних змін. "Криза основ наукового знання поєднується з кризою основ знання філософського, при чому одна і друга зливаються в онтологічну кризу Реальності... Буття перетворилося на мовчанку або чорну провалину" [Морен Е. Метод як пізнати знання // Рюс Ж. Поступ сучасних ідей. Панорама новітньої науки. – К.: Основи, 1998. – С. 253]. Буття втрачає характер тієї очевидності, що фіксується істинним знанням. Навпаки, воно все більше здається недосяжним, оскільки стосовно науки стає зрозуміло: вона сама створює об'єкт власного дослідження і сама постулює власну адекватність реальності. Як вважає Р. Рорті, "поняття "адекватне відбиття" є нічим іншим, як традиційним компліментом, який висловлюється на адресу тих переконань, які успішно допомагають нам робити те, що ми бажаємо робити" [Рорті Р. Філософія

і дзеркало природи // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями : Хрестоматія : Навч. Посіб. / Упорядники В.В. Лях, В.С. Пазенюк. – К.: Ваклер, 1996. – С. 305], і це говорить лише на користь відмови від теорій відображення та істини як адекватності судження реальності.

Для Рорті відмова від теорії відображення і від кореспондентної теорії істини заперечує саму можливість онтології. Логіка досить проста: якщо знання зумовлене потребою виправдати наші дії, якщо воно не "відображає дійсність", то онтологія, як опис цієї дійсності, неможлива. Проте ця логіка працює тільки в межах певного розуміння онтології та істини. В ситуації відмови від теорії відображення неможлива тільки істина як відповідність судження реальності та онтологія як істинний (адекватний, відповідний, відображаючий) опис реальності, наявного суцього.

Принцип розрізнення буття і суцього, сформульований Гайдеггером, відкриває нові обрії для онтології. Буття, якщо воно розуміється відмінним від суцього, неможливо схопити жодним "адекватним реальності" описом, а оскільки кореспондентна теорія істини вимагає саме такого опису, відрізняти буття від суцього стає "невигідним". Важко однозначно стверджувати, що саме кореспондентна теорія істини спровокувала ототожнення буття і суцього, а не навпаки, проте вона підтверджує це ототожнення, і спрямовує онтологію на "адекватний" опис суцього. Онтологія, що має вихідним принципом відмінність буття від суцього, не може відтепер ототожнюватись з описом загальних принципів влаштування суцього, а тому отримує свободу пошуку буття і можливість свого існування в умовах "кризи реальності".

Принцип онтоко-онтологічного розрізнення вимагає переосмислення й поняття істини. Першу вказівку на концепцію істини як $\acute{\alpha}\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\tau\acute{\iota}$, не-прихованості, Гайдеггер дає вже на початку §44 "Буття і часу": Аристотель згадує, що попередні філософи у своїх міркуваннях наслідували саму істину, в іншому місці він говорить, що вони слідують самим речам, тому, що саме себе показує. Істина тут означає те саме, що й річ, те, що саме себе розкриває. Стає очевидним, що Гайдеггер і справді не руйнував традиції, а намагався досягнути її витоків, адже його $\acute{\alpha}\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ – те ж знання про речі, тільки "місце" його вже не в судженні, а в розкритості самих речей. Так, доказ істинності твердження означає посилення на конкретну річ і ту її характеристику, про яку йдеться в судженні. "Доводиться не узгодженість пізнання і предмета або тим більше психічного і фізичного... Доводиться лише розкритість самого суцього, воно в як своїй розкритості" [Хайдеггер М. Бытие и время. – СПб.: Наука, 2002. – С. 218]. Гайдеггерівська концепція істини і спрямована лише на таку зміну "місця" істини з судження на саму річ. Вона спровокована неможливістю пояснення відповідності чи рівності ідеального реальному, але не критикою вповненості, що істина – це знання про предмет, розуміння його "сутності". $\text{A-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ говорить лише проте, що ця "сутність" первинно розкривається у самих речах, а не в судженнях про них. Таку істину, звичайно, важко назвати "знанням" у звичному розумінні фіксованості у судженнях характеристик реальності, проте вона все ще є апеляцією до суцього і до його "правди".

Якщо ми не можемо адекватно описати "реальність" світу, а онтологічний статус суцього є проблематичним до визначення *смыслу* буття, то істина зві-

льняється від вимог будь-якої відповідності суццюму. Вона більше не може однозначно пов'язуватись із знанням про суще, а тому відкривається шлях до цілком іншого її розуміння. Гайдеггер наголошує, що істина – це розкритість чогось, а якщо насправді це щось не має жодного стосунку до буття, то онтологія (як пошуки *смыслу* буття) може зосередитись лише на самій *розкритості*, на такому стані *Dasein*, коли воно у повноті свого буття щось *розуміє*. Отже, якщо буття кардинально відмінне від суццюго, то й істина не повинна бути посиленням на це суще. І навпаки, якщо істина не має нічого спільного із відповідністю судження і суццюго, то цілком можливим виявляється переосмислення буттєвого статусу суццюго, а відтак – самого значення буття. Важко сказати, що саме втримало Гайдеггера від цих висновків: класичне розуміння буття як буття *чогось*, чи істини як істини про *щось*. В будь-якому разі зрозуміло, що саме орієнтація на це таємниче *щось* і є причиною. Саме тому і буття залишається буттям *чогось*, тобто буттям суццюго, і істина знову ж таки є істиною суццюго у його саморозкритті. Так онтологія втрачає свій специфічний предмет – буття – в ототожненні його із суццим, в орієнтації на суще.

Парадоксально, але саме "криза реальності", дискредитація можливості відображення реальності і можливості досягнення істини як адекватності їй, відкриває шлях до нового типу онтологічного дискурсу. Неможливість опису суццюго звільняє від вимоги такого опису, а отже дозволяє говорити про *буття*, а не про буття *суццюго*, і про *істину*, а не про істину *суццюго*.

А.Д. Гнатів, асист., ВІФБС, Брюховичі-Львів
epifanij@yahoo.com

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ДАРУ ЗА ЖАНОМ-ЛЮКОМ МАРІОНОМ

Філософсько-культурна панорама французької філософії ХХ ст. залишила у житті континентальної філософії наділ творів Е. Левінаса, П. Рікера, Ж. Дерріди, М. Онрі, Ж. Грейша, та Ж-Ф. Маріона. Постать останнього, Жана-Люка Маріона, викликає зацікавлення з тієї причини, що переосмислюючи спадщину "кінця метафізики", Маріон намагається визволити феноменологію з її перебування у двох онтологічних горизонтах сенсу: об'єкту (Гуссерль) і буття (Гайдеггер), та водночас на нових осях показати відношення метафізики до богослов'я, а точніше богослов'я з онтологією. У творі "Бог без буття" [*Marion J.-L. Dieu sans l'être. – Paris: Fayard, 1982*], Маріон здійснює критику ідолатричної концепції Бога як ідола (найвище суще, етична норма), та йдучи за *pars construens* пропонує мислити Бога (не про Бога) терміном "любов" (*agape*), щоб згодом концептуально вивести терміни дару (*don*) та дарування (*donation*) у творі "Будучи даним. Нарис про феноменологію обдаровування" [*Marion J.-L. Etant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation. – Paris: PUF, 1997*]. Назва твору певним чином показує намір Маріона пожертвувати допоміжним дієсловом *бути* на користь *давати*. Дане (*donné*) прагне розвинути в собі дарування, щоб ціною зникнення буття в даному, перетворитись на дар. Даність даного стає "актом того, що попереджує свідомість та її конститує, виходячи із спроможності приймати та відповідати". Назва твору

Маріона створила деякі розбіжності серед французьких філологів, які в спробі перекладу згаданим автором термінів Гуссерля Gabe (don), Gegebenheit (donation), вбачали з однієї сторони упредметний аспект "бути-данний-в-особі", з іншої – активний аспект "присутності-в-особі" (дарування). Оригінальність вибору двох термінів для Маріона вказує на те, що в основі "даного" закладена "обдарованість". Таким чином, Маріон розвиває сувору "феноменологію обдарованості", щоб вкінці дійти до "самих речей", тобто явищ. Критика філософом трьох класичних формулювань феноменологічної засади (наскільки з'являється, настільки існує, назад до речей, принцип усіх принципів) зароджує наступне твердження – "така обдарованість, яка редуція". Для Маріона прийнятний горизонт феноменологічної редуції ототожнюється з обдарованістю, а не з присутністю чи буттям. Горизонт стає герменевтикою різноманітних можливостей. Дане дається в інтуїтивному надлишку, як дар. Постає питання: Кого слід вважати адресатом дарування? Маріон стверджує, що дарунок дається суб'єкту, якого згаданий феноменолог окреслює термінами одержувача, покинутого, свідка чи обдарованого (*adonné*). Обдарований конституюється покликком, який дає себе як поклик даного. Маріон запозичує левінасове розуміння поклику як "відвернення від інтенціональності", як "відповідальність за Іншого" [*Levinas E. Un Dieu-homme // Entre nous: essais sur le penser-à-l autre. – Paris: Bernard Grasset, 1991. – P. 75*]. Інтенціональність, за словами автора твору, вказує на те, що свідомість є свідомістю чогось, що не в стані прийняти готовість "бути обдарованою даним". Обдарованість, як насиченість (*saturation*), відвертає інтенціональність і тим самим робить поклик певним та zarazом можливим. Обдарований існує перед трансцендентним, самоототожненим суб'єктом. Кожна даність являється даром в значенні "упривілейованого феномену", "фігури феноменальності". Дар проявляється із просоченим явищем в таких детермінаціях, як: подія, ідол, тіло та ікона. Маріон до вищезгаданих насичених феноменів додає ще феномен об'явлення (*révélation*), в якому перші об'єднуються та відкривається герменевтика різних виборів. Явище об'явлення, як "насиченість насиченості", стає останньою можливістю у конституюванні максимуму насиченої феноменальності, де "давання себе дається в показанні себе". Отже, насичені явища є істотно чистими явищами, без горизонту чи контексту та не можуть поміщатися, концептуалізуватися, контролюватися чи передбачатися нестачею інтуїції. Феноменологія Маріона стає здатністю концепції насиченого явища відкрити феноменологію любові, яка в стані підважити єдині в своєму роді мислячий суб'єкт та примат метафізики. Кожен із насичених феноменів досягає просочення чи парадоксу за допомогою якості, кількості, відношення, модальності, і таким чином, не може вважатися об'єктом в горизонті чи полі бачення Я. Ані трансцендентне Я, ані его не лежать в конституції феноменів як об'єктів. Тільки я (*moi*) в стані прийняти подію, ідола, ікону та тіло. Маріон розуміє просочений феномен події як непередбачене історичне явище. Явище дане швидше, як свій прояв, оскільки йому притаманна власна самість і це дає можливість показатися на ґрунті себе. Просочене явище події ухвалює право одержувача ствердитись у своїй суб'єктивності. Явище ідола припиняється, коли йому стає на заваді надмір

того, що послаблює інтенціональність та здатність пильного погляду досягнути видиме. Ідол не бачить невидимого поза горизонтом видимого. Саме феномен ікони показує те, що не лежить в полі бачення видимого через надмір, та вказує на вартість дистанції, яка оберігає пробілом невидиме від сплюндрування близькості іншості. Саме насичене явище тіла показує феноменалізацію его та світу. Я не фіксує себе у власному тілі, воно скоріше відносить себе до себе як тіло за допомогою пасивності. Я не дає собі власного тіла, навпаки, тіло дає я собі. Тіло найвидиміше на обличчі, яке "дивиться без споглядання". Обличчя іншого відкриває невидимість шляхом переривання видимого надміром інтуїції. Воно, як ікона, втікає від мого погляду, адже бачить мене першим, як я себе. Відкриття мною іншого дає суб'єкту суб'єктивність та за допомогою любові об'являє іншого мені через децентралізацію себе та взяттям відповідальності за іншого. Порядок вибору себе за об'єкт погляду іншого становить початкове спрямування до любові без буття. Маріон такий рух називає "еротичною редукцією" [*Marion J.-L. Le Phénomène érotique: Six méditations, Paris: Poche, 2003*], яка є в контексті анти-інтенціональності обличчя. Таким чином, всі ідеї та саме буття, як половина шляху до постмодерності [*Filolenko A. Jean-Luc Marion's Philosophy of the gift and postmodern culture // Logos: A Journal of Eastern Christian Studies. – 2006. – № 47. – P. 219–227*] підпорядковані дару (arane).

А.Е. Дробович, студ., НПУ імені М.П. Драгоманова, Київ
san-a@ukr.net

ПРОТИ УСТАЛЕНОГО РОЗУМІННЯ ОБ'ЄКТИВНОСТІ

На сьогодні побутує думка, що питання дефініції поняття "об'єктивність" вичерпано, або воно є настільки очевидним, що не потребує "зайвих" дискусій. Вважаю таке положення речей хибним. Об'єктивності у тому розумінні, в якому її традиційно представляє філософія чи у тому в якому вона видається багатьом людям не існує. Найприпустимішою є форма коли до об'єктивності додавати квантор умовності, тобто вказувати, що нею ми називаємо продукт колективного договору у питаннях постулювання певного умовно спільного світогляду, а ні в якому разі не певну незалежну, очищену від суб'єкта дійсність "поза-Я". Те, що називають об'єктивністю, законами позитивної науки, аксіомами є лише символізованими міфами багатьох. Ці міфи справді діють в нашому середовищі, саме у тому, що його нам вибудовують наші вкрай обмежені чуття, здатності судження. Таким чином саме вони конструюють той світ, що ми бачимо, але слід підкреслити, що лише ми, люди. Ми маємо певну антропоморфну об'єктивність. Саме тому говорити про об'єктивність як про всезагальне явище некоректно. Ми маємо п'ять чуттів, що обмежені певними діапазонами, умовами, середовищем тощо та здатність судження обмежену також певними рамками, які до всього того ми самі не здатні виявити. Межі власних можливостей розуму ми не знаємо, бо вона ніколи не була чіткою і сталою. Якщо ми здатні сприймати одну квадрильйонну частинку того, що може нам "показати" світ, а з нашим винаходами,

наприклад, 100 квадрильйонних, то ми це називаємо об'єктивністю. Хіба така назва є правомірною? Таким чином насправді те, що ми називаємо об'єктивністю є уніфікованою, нашими фізичними та інтелектуальними можливостями, частиною реальної дійсності, що до великої міри спотворена антропоморфними сприйняттями та розумінням, що постійно квапиться до постулюючи рішень на основі чуттів, не розуміючи всю велич та глибину стоїчного принципу εποχή (утримання від судження). Таким чином людина на все, навіть на саме буття, чіпляє ярлик, Людство постає колективним суб'єктом, що об'єктивізується через власну колективність. Таким чином доцільно стверджувати, що все що було систематизовано, класифіковано, верифіковано, узгоджено, підкорено хворим на псевдооб'єктивність людським розумом є лише викривленим *grano salis* у безмежному світі. Все, що ми знаємо не варте навіть претензії на незнання Сократа. Сократ чітко виявив відправну точку – від незнання, за яке він приймав все своє "знання", до великого, недосяжного знання-істини. Сучасній же людині з позитивістськими амбіціями часто видається, що вона бачить світ наскрізь, що Всесвіт от-от "зламається" під тиском активного пізнаючого суб'єкта і видасть всі свої таємниці. Можливо, що якщо ми розширимо своє знання про світ у два рази, але не у кількісному вимірі, тобто зазирнемо ще на пару трійку мільйонів світових років далі у космос, а у якісному, тобто побачимо у своєму тілі, природі, здатностях дещо таке, що переверне наше світосприйняття і поставить під сумнів ефективність і доцільність найочевидніших законів та аксіом. Якщо ж цю можливість не врахувати, то людину можна порівняти з легкоатлетом, що на повній швидкості біжить у темній кімнаті і замість того, щоб спробувати роздивитись навколо переконаний, що лише довго біжучи можна вийти з темряви. Хто знає, де у ній виявиться якась яма чи стіна...Отож, якщо ми визнаємо, що звична для нас об'єктивність, то вигадка обмеженого сприйняття, то це буде означати перемогу розуму над самим собою, перевершення самого себе. Так може з'явитись новий рубіж розвитку людства, де розуміння що його умовна об'єктивність умовна, а відтак не об'єктивна у повній мірі призведе до появи нових векторів антропо- та природознавства. Слід зазначити, що наш розум має бути так само озброєним знанням про умовність об'єктивності, як і наші органи чуття всілякими технічними засобами. Вся наша міфічна об'єктивність, на конструювання якої ми поклали тисячі років, є всього лишень піщиною на тлі безмежного Всесвіту – це має бути нашою першою і найнадійнішою аксіомою. Саме так ми чітко побачимо межі антропоморфного світобачення, а відтак зможемо подолати його. Адже людина – це істота, що завжди прагнула переступити межу, іноді навіть межу власної "людськості".

Ю.И. Евдокимчик, асп., МГУ, Москва, Россия
evdokimchik@gmail.com

"МОДЕРНИСТСКИЕ" ПРОЕКТЫ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ВЕЩИ

В докладе выделяются и исследуются различные "модернистские" (конец XIX – первая половина XX века) проекты понимания и концептуализации вещи.

Актуализировавшиеся на рубеже XIX–XX веков новые формы производства и творчества заставили мыслителей вспомнить о концептах Гегеля и Маркса. Именно с акцентом на важность преодоления отчуждения, самоотчуждения и овещшения человека, в "модернистских" проектах предлагается анализировать саму вещь.

Мы выделили следующие "модернистские" проекты концептуализации вещи.

Проект 1. Теория овещствления

Автором собственной "теории овещствления" и первой комплексной попытки философского осмысления марксовской диалектики в XX веке можно назвать Д. Лукача. Для него, вслед за Марксом, неизменной особенностью потребления вещи остается то, что "чувство обладания" выступает здесь отчужденным способом бытия всех человеческих чувств, что "быть" систематическим и универсальным образом подменяется "иметь". Когда массовый потребитель сменяется утонченным "эстетом потребления", то проблема отчуждения "снимается" лишь тем, что она перестает ощущаться как проблема, как диссонанс. Однако в данном случае и понимание вещи будет колебаться между онтологической глубиной и бытовой товарной стоимостью.

Проект 2. Вещь и экзистенция в рамках "негативной диалектики"

Хоркхаймер и Адорно рассматривают негативную диалектику как тотальную критику всей истории человеческой культуры. От человека постепенно отделяется сущность вещей. Возможность самоизменения вещи не интересует властвующего субъекта. Вещи как объекты власти всегда самотождественны, всегда те же самые. "Лишенная качеств природа становится хаотическим материалом для всего лишь классификации".

Для Ясперса, само бытие, вместе с экзистенцией и трансценденцией, включает в свою структуру "бытие-в-мире", т.е. обреченность вещам, предметное бытие. Сартр относительно вещей остается приверженцем давно принятого "предшествования сущности вещи ее существованию".

Проект 3. Хайдеггер

Его "проект" подчеркивает, что в рамках самого экзистенциализма существуют различные понимания вещи. Хайдеггер не просто мыслит вещь в категории отчуждения, но пытается решить вопрос о вещи в рамках феноменологической онтологии. Ведь бытие вещи, её чтойность не есть совокупность свойств предмета. Вопрос о вещи рассматривается с разных сторон: вещь как "вещь окружающего мира", как "природная вещь" и, наконец, как "вещность вещи" – всё это структуры, которые можно выявить в самом данном предмете.

Проект 4. Вещь в модернистском "искусстве объекта"

Новое модернистское понимание искусства объекта (и самого объекта) пытается превратить серийную вещь в художественный объект, переосмыслить статус вещи (в том числе и обыденной вещи) в новой культурной ситуации. Теперь вещь не производится, а выбирается, забирается из повседневности и обращается новой вещью и новой идеей для этой вещи. В дополнение к этому возникает почти мистическое понимание вещи как "модернистского первообраза", как "мерцания".

**ОСОБЛИВОСТІ СОЦІАЛЬНОГО ДІЯННЯ
В УМОВАХ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА
(ЗА АЛЬФРЕДОМ ШЮЦОМ ТА ТОМАСОМ ЛУКМАНОМ)**

Однією з основних проблем, яких Альфред Шюц торкається у своїй роботі "Структури життєсвіту", є специфіка суспільного діяння як засобу освоєння дійсності. Серед низки питань щодо особливостей соціального діяння важливе місце посідає питання: якою мірою діяння в інформаційному суспільстві є соціальним?

За походженням будь-яке діяння є суспільним. Адже кожен діяч є частиною суспільства, а отже знання, яке він використовує для здійснення діяння, великою мірою запозичене із суспільного запасу знання. Критерієм для розрізнення діяння для А.Шюца є відтворювана або можлива досяжність "іншого" у начерку дії. Отже, по-перше, діяння бувають опосередковані та безпосередні, в залежності від того чи "інший" перебуває поза або в досяжності діяча. Другим критерієм для розподілу діянь є наявність або відсутність відповіді того, на кого було спрямоване діяння. Таким чином, діяння, на яке не відповідає "інший", є одностороннім; а те, що мало як результат відповідь "іншого" (незважаючи на часові рамки відповіді) – взаємним. В залежності від різного поєднання цих типів А. Шюц вирізняє чотири типи соціального діяння: безпосереднє й одностороннє, безпосереднє й взаємне, опосередковане й одностороннє, опосередковане та взаємне.

Ці форми розподіляються за рівнем значущості. Так, на думку філософа, основою для будь-якого соціуму є безпосереднє й взаємне діяння. На нього спираються всі інші форми соціального діяння. Навіть якщо дія не є в даний момент спрямованою на інших, вони, як зазначає А. Шюц "не лише переносяться в уявлення діяча у вигляді удаваної безпосередності, вони також завжди схоплюються як такі, що діяли або будуть діяти" [*Шюц Альфред, Лукман Томас. Структури життєсвіту. – К.: Український центр духовної культури, 2004. – С. 446*]. По-друге, саме ця форма є підставою для можливості формування мови. По-третє, більша частина повсякденності складається з рутинізованих, взаємно-безпосередніх дій.

Проте, хоча безпосередні діяння і є основою для формування опосередкованих діянь, в другій половині ХХ століття можна простежити підвищення ролі опосередкованих взаємних та односторонніх діянь. Для цього існує декілька причин.

По-перше, тотальне проникнення науки в усі сфери людського життя. Постійне ускладнення технологічних, економічних, соціальних систем, їх постійне удосконалення призводить до того, що наука стає невід'ємною частиною життєсвіту. Але внаслідок того, що сфера особливого знання дедалі звужується, зростає прірва між "знавцями" (тобто людьми, які є компетентні в певній галузі) та "профанами". З іншого боку пересічні люди все більше зазнають опосередкованого впливу "знавців".

Також варто зазначити, що такі наукові винаходи як, наприклад, Інтернет, мобільний телефон тощо з одного боку призводять до полегшення спілкування, але також зумовлюють те, що "інший" дедалі рідше постає перед нами у безпосередній даності. Фізична даність іншого вже не є необхідною умовою формування Ми-зв'язку. Зростання застосування Інтернету призводить до того, що в новій формі соціальності зростає рівень типізації та анонімності. Індивідууми почали сприйматися як типи, представники безособових структур (професійних, вікових тощо). А. Шюц зазначає, що анонімність певної типізації є зворотно пропорційною її змістовій наповненості. Чим більшою є кількість типізацій, на яких побудований певний індивідуалізований тип, тим більше він є анонімним і тим ширшою є царина схеми тлумачення, яка покладається у цьому типі як самозрозуміла. Отже, людина, що сприймається через віртуальний простір Інтернету, більше не сприймається як особистість, що має власну індивідуальну та неповторну поведінку. Людина постає лише як представник певного типу, адже іншої можливості репрезентувати себе у віртуальному просторі в особ, які спілкуються, немає.

Серед інших чинників, які спричинюють зміну форми суспільного діяння, слід зазначити також нарастаючий вплив засобів масової інформації. Так, політична пропаганда та економічна реклама, які є невід'ємною частиною ЗМІ мають на меті лише опосередковане одностороннє діяння. ЗМІ своїми діяннями формують велику кількість осіб, що є "лише приймачами" певного діяння.

До того ж до зростання ваги односторонньо-опосередкованого діяння спричинено структурною зумовленістю сучасного індустріального суспільства. Адже "анонімно-бюрократичні інстанції...взагалі не дають "відповідям" на багато суспільних дій з'явитися в царині осмислених можливостей дій" [*Шюц Альфред, Лукман Томас. Структури життєвіту. – К.: Український центр духовної культури, 2004. – С. 468*].

Отже, специфіка соціального діяння в умовах інформаційного суспільства полягає в тому, що суттєві риси, які притаманні такому діянню, відсутні. Зростаюча опосередкованість соціального діяння призводить до, що, як зазначає А.Шюц, взаємне очікування взаємного діяння не є даним. По-друге, в умовах зростаючої анонімності суспільного діяння зникає одна із його основоположних рис – відповідальність діяча за свої вчинки.

А.Г. Іваницька, асп., НАУ, Київ
flowerlina@ukr.net

СВОБОДА ЯК ПРОБЛЕМА І СТАН ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

Одне із віковичних людських бажань – бажання свободи. Людина так влаштована, що в різних життєвих ситуаціях намагається діяти, з одного боку, в контексті логіки розвитку подій, а з другого – реалізувати себе як істота творча, стверджувати власну позицію, шукати нестандартні варіанти вирішення питань, долати існуючі обмеження, заявляти про себе як про носія свободи дії. Свобода у кожному її прояві – явище проблемного характеру. Проблемність ця має щонайменше два аспекти. Перший проявляється у тому, що людське бут-

тя, як у природі, так і соціумі, завжди обмежене низкою чинників і обставин – від біологічних потреб – до соціальних регулятивів поведінки. Другий – це міра здатності суб'єкта використати свободи, які він має, на практиці.

Умови людського буття – складне поєднання об'єктивного і суб'єктивного. Вони, у кожному випадку, задають, зумовлюють, детермінують власне силове поле свободи, визначають допустимі межі людської поведінки, встановлюють "правила гри" у цьому полі. Особливо це стосується політичних і соціальних свобод. Вони або є, або відсутні. В останньому випадку варіанти людської поведінки жорстко визначені, а спроби щонайменшого відхилення в сторону соціумом, передусім державними структурами, відразу ж караються. Всі тоталітарні режими свободу дозують. Вона тут є неповною, "лоскутною", частковою. Пріоритет – не за свободою, а за необхідністю: економічною, політичною, класовою, національною, ідеологічною тощо. Жоден політичний диктатор ніколи відкрито, публічно проти свободи не виступав. Цього просто не можна робити, бо надто велику цінність має даний феномен. Публічно задекларувати своє негативне ставлення до свободи у будь-якому її прояві – значить наразитись на хвилю могутніх протестів, зробити крок до власного політичного небуття. Інша справа – громогласно стверджувати, що ти – ярий захисник свободи, а на практиці її обмежувати, дозувати.

Свобода дуже рідко людині дарується. Її потрібно виторгувати, досить часто в умовах підвищеної небезпеки. А здобувши, постійно захищати. Свободою потрібно вміти користуватись, а вміння ці здобуваються на практиці. Історія життя кожного суб'єкта – індивіда, колектива, класу, нації тощо – насичене прикладами невмілого використання свободи, в тому числі шкоду самому собі та іншим. Саме в такому контексті може і потрібно інтерпретувати події в Іраку після ліквідації американцями режиму С. Хусейна, міжнаціональні та міжрелігійні конфлікти на території, що займала ще не так давно Соціалістична Федеративна Республіка Югославія, недавнє самопроголошення (всупереч всім нормам міжнародного права) Республіки Косово та ін. Свобода, як смачне вино, – гарно п'ється, але і п'янить. Точно так, як існує культура вживання вина, свою власну культуру функціонування, буттєвості має і свобода. І цій культурі потрібно вчитись. У противному випадку свобода продукує вседозволеність, анархію і хаос.

Свободи ніколи не буває багато. Навіть тоді, коли суб'єкт у власній життєдіяльності має надзвичайно великий простір для вибору легальних варіантів поведінки, він все рівно намагається постійно збільшувати кількість ступенів власної свободи. І тут надзвичайно важливу роль відіграють норми права і моралі, що функціонують у суспільстві. Їх покликання – чітко визначити допустимі межі поведінки суб'єктів. В одних суспільствах усе робиться шляхом обмеження прав і свобод, введенням великої кількості заборон, "табу", в інших – через встановлення гранично великих меж, що допускають значну варіативність дій. У першій ситуації можна робити лише те, що передбачене існуючим законодавством, у другій – все, що суперечить чинним нормам права. Міра присутності свободи у суспільстві – показник ступеневої зрілості. Свобода – своєрідний індикатор культури соціуму. Остання – серцевище формування і реалізації свободи. Важаю, має право на існування

теза про те, що культура – це джерело свободи. Кожен індивід стає особистістю в середовищі конкретної культури, яке наділяє його певною життєвою компетенцією, задає стереотипи світосприйняття і поведінки, визначає спосіб використання існуючих свобод. Лише та людина, яка є вільною, здатна самостійно творити свою долю.

Зворотня сторона свободи – відповідальність. Вона не менш, важлива в людській поведінці, ніж сама свобода. Ігнорування суб'єктом відповідальності – шлях до руйнації свободи, її дискредитація. Якщо свободою користуватись вміло і розумно, то суб'єкт завжди контролюватиме межі того, що є для нього і вільним, і відповідальним. Свобода і відповідальність діалектично взаємопов'язані. Чим більшу свободу має суб'єкт, тим ширше поле його відповідальності. На жаль, зростання долі свободи в людській цивілізації по мірі підняття її по драбині суспільного прогресу не супроводжувалось аналогічним зростанням відповідальності як перед собою, так і природою. Екологічні катаклізми – лише одне із середніх попереджень людству – з приводу його безвідповідального ставлення до природи та бездумного використання техніки. Відповідальність – не просто "реверс" свободи. Це цінність, поза якою свобода втрачає свою значущість, перетворюється у простий звук, пафосну, але лише фразу.

І.Г. Іващенко, студ., КНУТШ, Київ
Omnesens_ivan@ukr.net

АБСОЛЮТНЕ ЗНАННЯ ЯК ДЖЕРЕЛО ФЕНОМЕНОЛОГІЇ СВІДОМОСТІ

У "Вступі" до "Феноменології духу" Геґель викладає діалектичний рух **самої** свідомості. Увага Геґеля зібрана цілковито на досвіді **самої** свідомості, який, зокрема, має прояснити природу абсолютного знання. Діалектичний рух самої свідомості починається тезою, яку Геґель виголошує у третьому абзаці "Вступу": "Цей висновок тягне за собою те, що лише абсолют є істинним, або лише істина є абсолютною" [*Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. – Hamburg: Meiner, 1988. – S. 59*]. У наведеній цитаті йдеться про висновок, до якого Геґель доходить у попередньому абзаці, а саме: природна свідомість поринає у страх перед істиною під час своєї незмоги осягнути абсолют, котрий для неї перебуває за її межами. Антитезою до цього висновку, а, отже, і фундувальним засновком усієї феноменології духу є наведена вище цитата. У геґелезнавстві існують протилежні варіанти прочитання цієї тези. Перший варіант – ця теза не є виразом власної позиції Геґеля, а є частиною опису природного уявлення. На цьому, зокрема, наполягає А. Грезер у своєму коментарі до "Вступу": "У цьому сенсі слід зауважити, що мова про те, що лише абсолют є істинним і лише істина є абсолютною, в аргументації має прочитуватись тут не як вираз позиції Геґеля, а радше як частина його опису так званого природного уявлення" [*Hegel G.W.F. Einleitung zur Phänomenologie des Geistes / Kommentar von Andreas Graeser. – Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2000. – S. 54*]. Другий варіант – ця теза є не просто виразом Геґелевої позиції, а квінтесенцією усієї феноменології духу. Така позиція обстоюється М. Гайдеґером в його роботі "Геґелеве поняття досвіду". Наве-

ду Гайдеґерову точку погляду: "Положення не обґрунтовані. Вони не можуть обґрунтовуватись, оскільки жодне обґрунтування не сягає їхнього ґрунту... Положення не обґрунтовані. Вони заклали те, що саме уперше ґрунтує" [Heidegger Martin. Hegels Begriff der Erfahrung // Heidegger Martin. Holzwege. – Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1994. – S. 135]. Як на мене, головним у Гайдеґеровій інтерпретації цієї тези є його вказівка на те, що ці положення (абсолют є істинним, істина є абсолютною) мають фундувальну силу, отже, вони мають бути початком і кінцем феноменології духу, але на початку їхній зміст може сприйматися як природне уявлення, адже на цьому етапі наука лише виникає, а діалектичний рух самої свідомости починається з природного уявлення. Я спробую прояснити, що ця Геґелева теза може бути сформульована у такому вигляді: свідомість є абсолютом, абсолют є свідомістю. Одним із головних завдань феноменології є прояснення того, що абсолют не перебуває за межами свідомости, а є **самою** свідомістю. Сама ж свідомість не є трансцендентальним суб'єктом, котрий має обґрунтовувати об'єктивну значливість актів емпіричного суб'єкта. Геґель долає цю дихотомію рефлексивних теорій свідомости, які залишають трансцендентального суб'єкта своєрідною пізнавальною аксіомою.

Отже, твердження, що абсолют є свідомістю, а свідомість абсолют, – є абсолютним фундаментом скінченного, обумовленого пізнання, тому спочатку воно є таким самим природним уявленням, або є чуттєвою, а не абсолютною вірогідністю. Лише діалектичний рух самої свідомости, тобто **досвід** самої свідомости, який прояснює природу абсолютного знання, дозволяє зрозуміти те, що пізнання первинно є абсолютним, але цьому розумінню чинить опір природна свідомість. Якщо б усе було навпаки, тоді б пізнання перетворилося на природне уявлення, що розглядає абсолют відмежованим від свідомости. Абсолютне знання є знанням того, що сама свідомість є абсолют. Абсолютне знання дозволяє духу самовизначатись, себто дух знає, що він дух, спочатку ж дух цього не знає, вагаючись між природною свідомістю та наукою. Тому феноменологія духу є наукою досвіду свідомости. Діалектичний рух є ваганням між природною свідомістю та наукою, тобто це досвід духом самої свідомости. Отже, феноменологія духу збігається з феноменологією свідомости. Джерелом цього збігу є абсолютне знання.

А.Н. Исаков, доц., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия
aisakow@mail.ru

ВЕРА, ЗНАНИЕ И СУДЬБА ФИЛОСОФИИ

Судьба европейской философии существенным образом определяется тем, что в определенный момент ее истории произошло изменение позиции философствования. Вначале мы имеем дело с эллинской философией – высокой классикой Платона и Аристотеля. А затем мы сталкиваемся с проблемой, которую описали А.Ф. Лосев, М. Хайдеггер, П. Адо: как сохраняется интеллектуальная традиция античности, неспособная выразить опыт христианства, в христианскую эпоху? Это весьма травматичная ситуация, зна-

чимый момент, который нуждается в осмыслении и сохраняет свою актуальность до сих пор.

Вспомним первое общественно значимое выступление русских философов – сборник "Вехи", авторами которого были самые разные люди – интуитивисты, философы всеединства, бывшие марксисты и т.п. Но как мы знаем "Вехам" предшествовали "Проблемы идеализма", в работе над которыми и сложился столь разнообразный авторский коллектив. Поводом же для "Проблем идеализма" было отлучение Л.Н. Толстого от Церкви. Толстой во 2-ой главе своего "Исследования догматического богословия" [*Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. – М.: Худ. лит., 1957. – Т. 23. – С. 103–123] подверг разбору догмат о триединстве и заявил: "Не верю, потому что не понимаю". В конце концов он понял: официальная догматика сообщает ему, как надо говорить о Троице, но не делает её очевидной и не даёт никакой ясной интуиции предмета. Церковь его отлучила, а философы поддержали: человек имеет право на непонимание. Такое непонимание носит объективный характер: смысл догмата о Троице вряд ли вообще можно свести к какой либо интуитивной ясности. Адекватное восприятие догмата требует, скорее, расширенной трактовки понимания: нам объясняют, как нужно говорить, но говорить – уже значит понимать. Как утверждал Витгенштейн, понимать – значит следовать правилу. Я следую правилу не потому, что понимаю это правило, просто понимаю и есть следование правилу неизвестному заранее, но предъявляющему себя в процессе.

Философия отрывается от органики жизни, в которую она была вписана в мире античности. Этот отрыв свидетельствует, что философия стала языком, перестав быть опытом. По большому счёту, философия сохранилась лишь благодаря двусмысленности позднеэллинистической и раннехристианской ситуации, когда догматы формулировались посредством заимствования философских концептов. Таков и догмат о троичности, которого нет в Библии. С другой стороны, большинство еретических толкований также порождались философией. Философия не может поддержать веру, но она в состоянии опровергнуть ереси, построенные на логически неверных допущениях. Утверждавший это Бозций был первым из авторов новой эпохи, сохранивших языческую философию для христианского мира. Его интерпретации, однако, далеки от христианского опыта, и не нужно быть Хайдеггером, чтобы признать что такая онто-тео-логическая философия неспособна концептуально выразить специфику новозаветной веры. Позднейшие интеллектуальная традиция уже более тонко подходит к опыту веры, обнаруживая его ядро в понятии греха. С точки зрения христианской веры все категории человеческого мира, прежде всего свобода, бытие и истина производны от этого понятия. Именно грех становится основным концептом христианской философии. В частности, понятие греха концептуально использует Гегель: человек есть признание другого, а истина признания – во взаимности. Взаимность трудно обрести; есть продуктивное и репродуктивное самосознание; есть Раб и Господин. В конечном счёте эти отношения интроецируются в "несчастном сознании", в котором происходит разрешение кризиса за счёт изобретения третьего термина – негативной всеобщности. А негативная всеобщность, как утверждает Гегель –

это враг в его собственном обличье, т.е. грех в новозаветном смысле. Так рождается сознание греха, и уже на его основе обретается искомая взаимность как взаимопрощение и взаимопризнание в духовной общности. Обратим внимание, что грех концептуализируется с позиции не веры, но знания. Гегель говорит об откровении, минуя содержание апостольского опыта, с точки зрения самосознания раннехристианской общины, т.е. опыта тех, кто не обладая реальной очевидностью и памятью о событии встречи с Абсолютом, взамен пользуется знанием. Противоположная тенденция обнаруживается у Кьеркегора и продолжается Хайдеггером. Возможна концептуализация веры с точки зрения знания, как у Гегеля, но возможна и концептуализация знания с точки зрения веры, как у Хайдеггера. Научное знание не различает бытие и сущее, поэтому требует восполнения позицией веры. Только с точки зрения веры мы смотрим на сущее через призму негативной всеобщности и тем самым делаем возможным вопрошание о бытии как о ничто. История философии показывает, что вера и знание образуют два измерения мысли, в которых мы постоянно объявляем что-либо антифилософией. С позиции знания это вера, с позиции веры – знание. Но, как мне представляется судьба философии не исчерпывается указанной оппозицией, есть и ещё по крайней мере одно измерение, порождающее "объективное непонимание" особого рода, а именно, отношение к языку как к логосу и мифосу.

А.Ф. Кудряшев, проф., БашГУ, Уфа, Россия
philozof@mail.ru

БЫТИЕ И ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАНИЯ ЗНАНИЯ

1. Проблема обоснования знания. Название "проблема обоснования знания" является общим названием нескольких взаимосвязанных проблем. При этом, разумеется, она имеет философские аспекты. В своем философском содержании она может пониматься и формулироваться по-разному, например: "философская проблема обоснования знания", "проблема философского обоснования знания", "проблема обоснования философского знания". Аналогично, можно выделять научный аспект исходной проблемы; вероятно, можно находить также ее религиозный аспект. По-видимому, всякая философская проблема – проблема комплексная, т.е. в данном случае многоаспектная, хотя одновременно всеобщая. Поэтому развернутые постановки проблемы обоснования знания должны различаться во всех вышеперечисленных случаях. Для точности будем говорить о "философской проблеме философского обоснования знания". Понятно, что философская проблема решается на уровне философии. На научном уровне она не может быть решенной; здесь она, будучи принятой к рассмотрению, выглядит как вечная проблема. Те проблемы, которые наука призвана решать, формулируются на ее языке, и ее проблема – лишь один из аспектов, а именно научный аспект философской проблемы, обладающей интегральной целостностью.

2. Философская проблема философского обоснования знания. Такое название подразумевает: а) философскую постановку проблемы, б) ука-

знание на философское основание знания. Философская постановка проблемы должна вписываться в круг проблем, составляющих предмет философии. Поскольку язык философии отличается от языка науки, то формулировки проблем в науке и философии тоже не должны совпадать.

3. Обоснование и основание. Обоснование – это процесс, в результате которого устанавливается основание соответствующего объекта. Основание будем понимать как внутреннее, сущностное единство общего и особенного. Знание, т.е. в данном случае то, чему ищется основание, необходимо должно быть обоснованным за счет погружения в некую существенную для него среду.

4. Предельность философского основания. Философское основание, ввиду предельной степени обобщения, достигаемой в философских категориях, будет располагаться, прежде всего, на уровне всеобщего, как предиката бытия. Однако принятое нами определение основания, вместе с общим, превратившимся в пределе во всеобщее, содержит особенное. Предельность особенного будет заключаться в единичности сущего, т.е. или *этого бытия*, или ничто.

Это бытие единично в силу его уникальности. Ничто единично в силу его неделимости. *Это бытие* и ничто являются вариантами небытия-в-настоящем. Другими вариантами небытия следует признать бытие-в-прошлом и бытие-в-будущем.

5. Философское основание знания как единство бытия и небытия. Философское основание знания есть определенное единство бытия и небытия, а именно: единство, сохраняющее их в своей статичности, структуре. При этом возможны случаи, когда они оказываются несовпадающими и различными или когда они тождественны друг другу. Другой вариант их единства – это становление, означающее переход небытия в бытие или бытия в небытие.

6. Методологическое значение философского решения проблемы обоснования знания. Как видим, философское решение проблемы обоснования знания не является однозначным даже в рамках собственно философии. Для однозначного решения проблемы требуется учесть дополнительные предпосылки. Тем не менее, принципиальная возможность философского решения проблемы обоснования знания больше соответствует классическому образу науки с ее идеалом единственности истины, чем постнеклассическим мнениям об отсутствии у знаний надежного основания и о плюрализме истин. Само признание метафизики и ее правомочности в составе философии уже есть свидетельство продолжения и в наши дни линии классического рационализма. Его платформа – стремление к обладанию знанием на все времена. Применительно к проблеме обоснования знания, это означает независимость знания от времени, точнее, его лишенность временного атрибута. Такое знание, разумеется, не только подтвердило бы могущество человеческого разума, но и помогло бы обеспечить реальное приближение к социальной справедливости, всеобщему благу и подлинной красоте. В противоположность классическому подходу к метафизическим проблемам, отрицание возможности их решения не обязательно имеет категорическую форму. В своем ослабленном варианте отрицание может настаивать на относительности всех истин и непрочности обосновательного фун-

дамента знаний. Соответствующая платформа настаивает на обязательности временной характеристики знания. Подобные предпосылки лежат в основе не только релятивизма и антифундаментализма, как таковых, но и прагматистской философии, ратующей за приоритет достижения человеком своего жизненного успеха, заменяющего ему метафизическую истину, – одну на всех. Соревнование, если не конфликт, двух этих методологических платформ составляет основное философское содержание современной эпохи.

П.С. Куслий, науч. сотр., ИФ РАН, Москва, Россия
kusliy@yandex.ru

ФУНКЦИЯ ИСТИНЫ

Цель доклада – исследовать вопрос о том, что такое истина. Исследование осуществляется посредством (i) указания на различия, которые следует проводить при анализе существующих концепций истины, (ii) рассмотрения некоторых проблем, возникающих при попытке определить истину, (iii) выработки решений для указанных проблем и формулировки нового понимания истины как "функционального свойства", которое свободно от перечисленных недостатков.

(i) Вопрос о природе истины следует отличать от многих других вопросов, рассматриваемых в конкретных философских доктринах. Нельзя сказать, что выбор какой-либо из трех основных концепций истины (корреспондентной, когерентистской или прагматистской) с необходимостью детерминирована (1) природой носителя истинностного значения, (2) способом обоснования носителя истинностного значения, (3) онтологическими установками, принимаемыми в той или иной философской концепции, (4) абсолютистским или релятивистским пониманием истины. Поэтому вопрос о природе истины следует рассматривать отдельно от рассмотрения указанных проблем.

(ii) Попытка определения понятия истины также представляется проблематичной. (1) Понятие истины не может определяться в терминах понятия знания, т.к. это ведет к кругу в определении. (2) Истина не может определяться как соответствие, согласованность или полезность, т.к. можно показать, что смысл термина "истина" не тождествен смыслу какого-либо из перечисленных понятий. (3) Реификация (овеществление) истины приводит к пониманию истины как неопределимого идеала, что представляется не вполне удовлетворительным результатом для исследования, нацеленного на экспликацию понятия истины.

(iii) Отказ от реификации истины приводит к пониманию истины как свойства, а термина "истина" как синкатегорематического термина. (Поэтому в большинстве случаев корректнее употреблять термин "истинный".) Свойство быть истинным имеет свою специфику: оно скорее является *функциональным*. Функция термина "истинный" сводится к указанию на то, что соответствующий носитель истинностного значения является членом определенного класса таких носителей, обладающих определенным заданным свойством. Каким именно будет это заданное свойство, зависит от той или иной

концепции истины. Так, когда сторонник корреспондентной концепции говорит, что суждение p истинно, он тем самым говорит, что суждение p относится к классу суждений, соответствующих реальности. Когда сторонник прагматической концепции говорит, что верование q истинно, он тем самым говорит, что верование q относится к классу полезных верований и т.д. Таким образом, вопрос о природе истины сводится к вопросу о функции термина "истинный", заключающейся в отнесении носителя истинностного значения к некоторому классу, а не к вопросу о том, каким именно должен быть этот класс.

Данный результат представляется нетривиальным, поскольку он, во-первых, позволяет понять, что такое истина сама по себе без упоминания какой-либо из упомянутых концепций истины. Во-вторых, он показывает, что *сам по себе* термин "истинный" имеет функциональную природу, и что истину не следует понимать как нечто грандиозное и ценное, что будет однажды открыто и решит многие из наших проблем. И, наконец, в-третьих, полученный результат показывает, что споры между сторонниками различных концепций истины являются не спорами о природе этого понятия, а скорее спорами о том, допустимо или не допустимо применение термина "истинный" в том или ином конкретном случае.

В.Г. Лавский, доц., НУГНСУ, Ирпень

ФЕНОМЕН СВОБОДЫ В СИСТЕМЕ КООРДИНАТ "ДОБРА" И "ЗЛА": ФИЛОСОФСКО-ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Говоря о свободе, как экзистенциалистской предустановке человеческого сознания, следует отметить, в первую очередь, что из целого ряда уровней этой проблемы, нас интересует морально-этические. Всевозможное проявление и проекция свободы: свобода выбора, свобода воли, свобода действия и пр., – вот та обширная сфера, где человек способен манифестировать свою уникальность как существо мыслящее и духовно активное.

"Настало время для выявления высшей или, скорее, подлинной противоположности между необходимостью и свободой, рассмотрение которой только и вводит в глубочайшее средоточие философии". [Ф. В. Шеллинг "Философские исследования о сущности человеческой свободы и связаны с ней предметах"].

Современность существенно суживает горизонт философских исследований свободы в направлении морально-нравственных детерминант.

И Кант, как известно, проделал сложнейший путь от "чистого" к "практическому" разуму заложил основополагающие методологические установки понимания свободы, условием которой является Воля. "... Волю надо мыслить совершенно независимой от естественного закона явления в их взаимоотношении, а именно от законопричинности. Такая независимость называется Свободой в самом строгом, то есть трансцендентальном смысле.

Следовательно, воля, законом для которой может служить одна лишь чистая, законодательная форма максимы, есть Свободная Воля" [Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. : в 6 т. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4. – С. 8].

Далее Кант подчеркивает, что "этот закон" представляет собой факт чистого разума, а "чистый разум сам по себе есть практический разум и дает (людям) всеобщий закон, который мы называем нравственным законом".

Следовательно моральный закон (читай в нашем изложении различие "Добра" и "Зла", выражает не что иное, как автономию чистого практического разума, то есть Свободы)".

"Очистив" с помощью феноменологической редукции содержание сознания, Гуссерль, Шеллер, Гартман и др. приходят к ошеломляющему открытию: в "чистом" сознании ничего, кроме представлений, "образов" "Добра и Зла", "Любви и Ненависти", – нет.

Для нашего исследования данные трансцендентальной феноменологии крайне важны: они служат отправным пунктом в понимании свободы, как метафизически-трансцендентальной предпосылки выбора личностью "праведного" или "преступного" варианта поведения.

В связи с этим нижеследующее исследование проблемы свободы, представленное Шеллингом и Бубером, оказывается не только интересным, но и во многом дополняющим теоретические поиски Западной философии XIX-XX столетий.

Оставаясь, преимущественно, на позициях пантеизму и панлогизму, Западная философия противоречие между индивидуальной свободой и абсолютном, его свойствами, видит непреодолимым.

Ведь, если Бог допускает существование наряду со своим всемогуществом, также человеческую, ничем не ограниченную свободу, – тогда следует признать ограниченность его возможностей?

Вся религиозная и мистическая традиции постулат Веры обосновывали возможностью свободы. Признавая автономию индивидуальности, они вместе с тем не были способны раскрыть предназначение свободы.

По мнению Шеллинга, Свобода должна пониматься значительно шире, нежели господство разума над чувством и вожделениями.

В человеке содержится вся мощь темного начала и в нем же – вся сила света. В нем – глубочайшая бездна и высочайшее небо, или оба центра мироздания.

Воля человека есть сокрытое в вечном стремлении зародыш Бога.... В человеке полностью высказывается слово... В изреченном же слове открывает себя дух, т. е. Бог, как существующая актуальность. Будучи живым тождеством обоих начал, душа есть дух, а дух есть в Боге. Если бы в духе человека тождество обоих начал было столь неразрывно, как в Боге, то между Богом и человеком не было бы различия, то есть Бог не открывал бы себя как дух.

Следовательно, то единство, которое в Боге нераздельно, должно быть в человеке раздельно, – это есть возможность добра и зла.

Таким образом, как следует из текста, Добро и Зло – два полюса высокоэнергетического поля: "Добро – Зло", – в котором и через которое и проявляется человеческое существование.

Свобода же есть вектор выбора человеком в его бытийном самосуществовании.

Добро и Зло в понимании М. Бубера, – это "образ", смысл которого остается непонятым исследователям. Плоды древа познания – путь к постижению Добра и Зла. Съев эти плоды, люди обретут способность стать Богом.

Запретный плод открывает человеку возможность осознания противоположности Добра и Зла, то есть обретения свободы: выбора, действия и в этом причина негодования Бога, – человек становился существом, которое способно на свободное проявление своей жизни. Добро и Зло модифицируются в справедливость и несправедливость, жизнь и смерть.

Вот что более всего обеспокоило небесного Владыку: обретение человеком свободы решать исконно божьи задания: кому даровать жизнь, а у кого-то и забрать. Более того, человек в обретенной свободе волен распоряжаться со своей жизнью как ему заблагорассудится. В этом Божья тревога за многочисленные истребления, за геноцид и суицид Богоподобных существ.

Не усовершенствовав себя даже примитивной моралью, человек обрел свободу решать наиболее кардинальные вопросы нравственности: вопросы жизни и смерти.

"Знание Добра и Зла", – пишет М. Бубер, – означает не что иное как знание противоположностей, что собственно и составляет условие свободы, в связи с чем дистанция между Богом и человеком сокращалась до недопустимой. Недопустимость состояла в том, что знание, которые присущие Богу, и знание, которые приобретал человек средствами магии, оккультизма – далеки друг от друга как небо и земля.

Лишь Богу ведомы противоположности бытия, созданное им актом творения, – он оперирует ими. Человеку же уготовано сотворенное, поэтому "пересотворять" божье, – ему запрещено.

"Добро" и "Зло", подтверждение и отрицание, жизнь и смерть, не дано познать человеку одновременно. Утраченное состояние (Добро) – это, вероятно, тот принцип "Увей", – "неделания", к которому призывает восточная мудрость.

Процессы души проектируются на мир, и сегодняшняя экологическая ситуация подтверждает, что человек свою деятельность осуществляет далеко не с позиции гармонии.

Произвольная рокировка "Добра" и "Зла" не менее трагична для внутреннего мира, и оборачивается массой психических и маниакально-депрессивных рецидивов.

Брошенный в земную историю, через труд, напряжение, роды, болезни и смерть, человек обязан преодолеть божьи проклятья, выбором такой свободы, которая бы позволяла вернуть Божье Благоговение.

Свобода, которой наделен человек, приводит к самоискушению, соблазнам, следствием которых есть насилие в самых разных формах.

В человеческом сердце возникает искаженные образы противоположностей, божья реальность переделывается, божье творение искажается. Создаваемая человеком реальность – есть "замещение той, что была создана Богом. Но и человек уже иной – как принципиально новый геопланетарный и космический фактор реконструкции первоначального мира.

Свобода, как безграничная возможность человека выбирать и создавать сугубо человеческое, безусловно, требует существенных коррекций с учётом библейских показаний на "добро" и "зло".

Вероятно этим объясняется интерес до христианской морали, в изучении которой преобладает трансцендентально-аксиологический подход (Лука Войно-Ясенецкий Тело-Душа-Дух). Он оказывается более плодотворным в объяснении "трансцендентального единства" объективности и интерсубъективности, внешнего и внутреннего, воли и свободы.

А.Є. Лебідь, доц., СумДУ, Суми
AndrewSwan@yandex.ru

ДЕЩО ПРО ДЕФІНІЦІЇ ПОНЯТТЯ "БУТТЯ"

"Буття" – це поняття є смислосназначущим для будь-якої філософської системи. Це одна з ключових проблем, що розмежовує суто філософське її бачення від нефілософського. У чому полягає специфіка такого підходу? Науки вивчають лише речі, а не буття, що притаманне цим речам, філософія ж, навпаки, рефлексує над проблемами буття, а не речей, які є та бувають. Ми можемо сказати про річ є вона чи її немає. І для декого це є достатньою підставою стверджувати про легкість визначення феномену буття. Але, як говорив Гегель відоме ще зовсім не означає того, що воно є пізнаним.

Під буттям здебільшого розуміють філософську категорію, у якій відображається така універсальна властивість усіх існуючих речей як бути, існувати. Так, у "Філософському енциклопедичному словнику" зустрічаємо таку дефініцію цього поняття: "бытие – философская категория, обозначающая реальность, существующая объективно, вне и независимо от сознания человека" [Философский энциклопедический словарь / Редкол.: С.С. Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичёв. – М.: Советская энциклопедия, 1989. – С. 76].

Подібне визначення не є прийнятним принаймні з двох позицій: по-перше, воно є тавтологічним, оскільки визначає буття через саме буття. Логічний аналіз цього визначення підводить нас до такого висновку: для поняття "буття" ми не можемо знайти поняття більш широкого за обсягом ніж воно є (тобто родового поняття). Проблематичною є і фіксація видових відмінностей цього поняття, оскільки немає інших видів, станів, порівнюваних з буттям. Правий був Б. Паскаль, коли зазначав, що "невозможно точно определить бытие, не впадая в очевидный абсурд".

Підтримує цю позицію і М. Гайдеггер, констатує, що питання про буття "пришло сегодня в забвение", і "что некогда было вырвано у феноменов вышшим напряжением мысли, пусть фрагментарно и в первых приближениях, давно тривиализировано" [Хайдеггер М. Бытие и время. – Харьков: Фолио, 2003. – С. 17]. Причин цього принаймні три, на які вказує німецький філософ: по-перше, "'бытие' есть 'наиболее общее' понятие", якщо так, тоді "понятие "'бытие' неопределимо", оскільки традиційно-логічне визначення розуміється як підведення визначуваного під більш загальне поняття, про що вже йшла мова. А такого у випадку категоріального "буття" принципово бути не

може. Подібна "невизначуваність", у свою чергу, призводить до уявлення про те, що "бытие есть само собой разумеющееся понятие", оскільки "каждый понимает: "небо *было* синее"; "я буду рад" и т. п." [Там же. – С. 18–19].

Дещо схожим з вищенаведеним є визначення поняття "буття" у "Всемирной энциклопедии: Философия": "бытие – категория, фиксирующая основу существования (для мира в целом или для любой разновидности существующего)" [Всемирная энциклопедия: Философия. – М.: АСТ, 2001. – С. 147]. Не є вичерпною і ця дефініція, оскільки вона також чітко не вказує на особливості такого феномену як буття. Через це не залишається нічого іншого, як визнати єдину відмінність буття (іншу від нього). Такою відмінністю може бути тільки небуття.

Найбільш повним та адекватним визначенням запропонованого поняття на нашу думку є визначення, що дає М. Булатов. Він, принаймні, виділяє чотири його основні значення, вказуючи на деякі принципові особливості. Отже, на думку філософа буття – це, по-перше, "синонім існування, котрий виражається граматичною і логічною зв'язкою "є" [Філософський енциклопедичний словник / За ред. В.І. Шинкарука. – К.: Абрис, 2002. – С. 68].

В такому сенсі буття універсальне, воно стосується будь-яких природних і штучних утворень, речей, людей тощо. Але воно і беззмістовне, абстрактне, бо байдуже, до чого застосовується. У Гегеля таке буття має назву "чисте буття": "бытие, чистое бытие – без всякого дальнейшего определения. В своей неопределенной непосредственности оно равно лишь самому себе, и оно также и не равно по отношению к другому, не имеет никакой разности ни внутри себя, ни по отношению к внешнему... Бытие есть чистая неопределенность и пустота" [Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – М.: ГСЭИ, 1937. – С. 66–67].

По-друге, буття визначається як "ось це, існуюче "тут" і "тепер" – дерево, камінь і таке інше, "наявне буття" [Філософський енциклопедичний. – С. 68]. Таким поняттям Гегель позначає конкретні речі та явища: "наличное бытие есть определённое бытие; его определённость есть сущая определённость, качество" [Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – С. 100]. Дещо вужчим було розуміння "наявного буття" (Dasein) М. Гайдеггером [Переклад німецького слова Dasein є надто складною процедурою. Це слово складається з двох частин: sein – бути, da – тут, ось, тут-зараз. Гайдеггеру важливо підкреслити, що Dasein є таким сущим, у якому буття себе проявляє – ось воно. Переклади по-різному передавали відтінки смислу слова Dasein: "тутбуття", "осьбуття", "цебуття". Але усі ці штучні неологізми не мають смислових асоціативних зв'язків. З цієї точки зору переклад Dasein, запропонований В.В. Бібініним, як "присутність" задовольняє цій вимозі. Його структура вказує на "бути при суті", причому "при суті" може мати смисл "бути при тому, що є" (оскільки "суть=є") і "бути при тому, що суттєве". Можна знайти і інші асоціації, значущі для смислу гайдеггерівської концепції]. На його думку "наявне буття" становить буття людини: "Само бытие, к которому присутствие может так или иначе относиться и всегда как-то отнеслось, мы именуем *экзистенцией*" [Хайдеггер М. Бытие и время. – С. 28].

По-третє, буття визначається як "безпосередня дійсність, ще не роздвоєна на явище і сутність: з неї починається пізнання" [Філософський енцикло-

педичний словник. – С. 68–69]. Адже сутність на початку не дається, вона прихована, тому відсутня тут і її кореляція – явище. В "Науці логіки" Гегеля на цій підставі розрізняються "Вчення про буття" і "Вчення про сутність". Загальна структура першого подається трьома категоріями: якість – кількість – міра. Другого – категоріями явище – дійсність. Вони є головними визначено-стями буття в даному сенсі.

По-четверте, буття визначається як "протилежність свідомості, тобто одна з частин опозиційної пари буття і свідомість" [Філософський енциклопедичний словник. – С. 69]. Воно незалежне від неї і охоплюється багатоманітною діяльністю людини. В цьому сенсі буття має дві найбільш значущі форми: загально-філософську, в межах якої співвідношення буття і свідомості становить основне питання і принцип філософії, і соціальну, відому у вигляді опозиції "суспільне буття і суспільна свідомість", яка набула особливої ваги в історичному матеріалізмі.

Порівнюючи різні уявлення про буття в історії культури, ми могли пере-свідчитися: кожне з них так чи інакше пов'язане зі світоглядним самовизначенням людини. Найперші кроки її самоусвідомлення пробуджують зацікавленість у витоках людського, в його схожості та відмінності порівняно з тим, що існує поза людиною, а також у подальших перспективах людського роду. З огляду на таку настійну взаємкореляцію людського й позалюдського можна твердити, що поняття буття – то абстрактна визначеність усього сущого, котра збігається з гранично загальним відношенням людини до світу.

О.В. Лимар, студ., КНУТШ, Київ

ПРОБЛЕМА МОЖЛИВОСТІ МОРАЛІ: КОМПАТІБІЛІСТСЬКИЙ ПІДХІД (Д. ДЕННЕТ), ЙОГО ПЕРЕВАГИ ТА НЕДОЛІКИ

Проблема моралі – одна з тих, що найбільше підлягає дискусії. Вона особливо актуалізується з сучасним розвитком практичної філософії, баченням необхідності обґрунтування моралі задля можливості функціонування суспільства. Проблема вибору моральної системи завжди невід'ємно пов'язувалась з проблемою свободи, розгляду онтологічної системи представлення світу як детерміністичною чи індетерміністичною. Тому дослідники теми свободи умовно поділилися на детерміністів, які вважають одне явище повністю обумовленим низкою інших, та лібертаристів, які проголошують примат свободи у виборі своїх вчинків та їх виконанні, а отже й відповідальності.

Д.Деннет, сучасний представник американської аналітичної філософії, який займається питаннями штучного інтелекту та практичною філософією в контексті розгляду її з точки зору соціобіології, представляє сучасний варіант компатібілізму – напрому, що намагається поєднати детермінізм з можливістю існування свободи, а отже й моральної відповідальності. Він намагається представити таку модель, яка співпадала б з сучасними науковими уявленнями та залишила місце для вільного вибору людини.

Д.Деннет, як і інші філософи, намагається вивести твердження про свободу, базуючись на певній онтологічній системі. Але він робить це не за до-

помогою чисто філософських, спекулятивних методів, а ґрунтуючись повністю на твердженнях природничих наук. Таким чином, його філософська теорія знаходиться в рамках певної наукової парадигми. Він не розглядає ті основоположні базисні установки, на яких ґрунтується наука і які підпадають під філософське осмислення, а бере твердження науки аксіоматично, не розмежовуючи об'єкти наукового та філософського осмислення. Отже, його теорія не вписується в рамки філософської методології.

Беручи за основу еволюційну концепцію Ч. Дарвіна, він намагається прослідкувати виникнення свободи з царства необхідності лише при умові виникнення інтенціональних систем.

Філософ говорить, що тварин також можна розглядати як інтенціональні системи, здійснюється спроби створення штучного інтелекту з наявною в ньому волею. Але він підкреслює, що мораль є головним фактором, що відрізняє людину від всіх інших інтенціональних систем. Тому мораль є результатом довгого еволюційного процесу, формування свободи. Але не кожна інтенціональна система може розглядатися як моральна. Інтенція може бути направлена на виживання та вигоду, як це прослідковується у тварин.

Інтенціональні системи можуть виникати за умови створення "надлишковості" в еволюційному процесі. Ця надлишковість є передумовою до творення нового, до пошуків способів виживання. Це можливо лише за наявності способів передачі інформації. Проінформованність є умовою виникнення свободи, можливості уникнення необхідності. Але Д. Деннет не дає відповіді, чим обумовлена проінформованність суб'єкта. Він розглядає культуру як середовище передачі інформації. Але розглядається відношення культури та "мем-вірусів" (порівнюється з мутаціями в ДНК, що забезпечують різноманітність, а отже й еволюційний процес) – одиниць культурної реплікації до абстрактного суб'єкта. Не пояснюється, чим обумовлена можливість одного конкретного суб'єкта до пошуку інформації, її засвоєння, коректного використання та неможливість іншого.

Таким чином, Д. Деннет здійснює спробу пошуку свободи, не вдаючись при цьому до радикального лібертаризму чи детермінізму, але його теорія вимагає подальшого переосмислення з точки зору філософії та аналізу тих вихідних положень, якими користується Д. Деннет, з боку природничих наук, які займаються еволюційною теорією.

Н.Д. Малицька, асп., ЛНУ ім. Івана Франка, Львів
natalia-m-82@mail.ru

ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНІСТЬ ЯК ОСНОВА ЖИТТЄВОГО СВІТУ У ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОМУ АНАЛІЗІ СОЦІАЛЬНОГО СВІТУ АЛЬФРЕДА ШЮЦА

Як відомо, однією із найважливіших точок дотику між феноменологією Е. Гуссерля та соціологією А. Шюца є саме тематизація інтерсуб'єктивності. Конституювання інтерсуб'єктивного світу повсякденності творить соціальну реальність. Про це йдеться як і в Е. Гуссерля, так і в А. Шюца, проте А. Шюц

перетворює монологічну позицію Трансцендентального Его в "комунікативність" конституюючого суб'єкта в межах того ж феноменологічного методу.

Намагаючись збагнути природу інтерсуб'єктивності, А. Шюц у повній згоді зі своїм учителем Е. Гуссерлем, дійшов висновку, що свідомість Іншого доступна для нас лише в формі презентації. Попри те, вчений-соціолог може і має досліджувати суб'єктивні мотиви якими керується індивід у своєму повсякденному житті, і намагатися збагнути причини його саме таких дій у різних ситуаціях в соціальному світі повсякденності. Такий спосіб дослідження соціальної реальності з урахуванням дослідження непроблематизованої сфери повсякденності є опозиційним до класичного суспільствознавства, де найважливішим критерієм науковості є об'єктивність соціального знання.

Зробивши об'єктом дослідження саме цю сферу та органічно з нею пов'язану тему Іншого, Чужого, А. Шюц безсумніву здійснив певний якісний "прорив" у сфері соціальних наук і прикладної соціології в тому ж числі. Він намагався дати відповідь на абсолютно життєві проблеми повсякденності та пов'язаної з нею інтерсуб'єктивності, далекі від складних філософських абстракцій феноменологічної філософії. (Що дає мені впевненість в тому, що я дійсно той за кого себе приймаю? Як відновити втрачене порозуміння після довгої розлуки з близькими? Чому події прожитого життя набувають з часом інший сенс? та ін. [Смирнова Н.М. Альфред Шюц на книжній полке // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. – М., 2004. – С. 1025]).

Тому, на питання, чи віднаходиться щось важливе у дослідженні повсякденності для соціальних наук, можна відповісти абсолютно стверджувально – аналіз повсякденності не лише висвітлює і прояснює "очевидності" з яких вона і складається, вона має здатність, на наш погляд, виявляти латентні функції (згідно з термінологією Р. Мертона), які неможливо узріти за допомогою рафінованих біхевіористських методів соціальних наук. (Тут зовсім немає наувазі, що А. Шюц недооцінював ролі біхевіоризму).

У цьому контексті саме дослідження інтерсуб'єктивності в життєвому світі повсякденності має "шанси" на успіх у соціальній теорії та практиці.

Критикуючи А. Шюца, ряд соціологів (Х. Бардт, Н. Елиас та ін) задаються питанням, чи існує повсякденність сама по-собі як певний пласт або прошар соціальної реальності. Можливо повсякденність є лише властивістю цієї реальності, що виникає при деяких умовах в системі визначених взаємозв'язків? [Касагин І.Т., Щавелев С.П. Анализ повседневности. – М., 2004 – С. 112]. Враховуючи ці зауваження, можна, проте, з впевненістю сказати що інтерсуб'єктивність як основа будь-якої повсякденності та основа життєвого світу загалом є тим джерелом для рефлексії, яке не "висковзає" з поля дослідження ніколи, яке є "локалізоване" в конкретних досліджуваних ситуаціях. Саме кризь призму інтерсуб'єктивності слід здійснювати феноменологічний аналіз повсякденності.

Вклад Шюца як теоретика так і практика соціологічних наук в дослідження інтерсуб'єктивності, проблему діалогу є дійсно неоціненний. Проте, наш погляд, тематизація інтерсуб'єктивності повинна відбуватися в нерозривному зв'язку із дослідженнями в суміжних філософських напрямках (діалогічна філософія М. Бубера, Бахтіна, Левінаса та ін.) та з урахуванням змістовних істо-

ричних досліджень у сфері повсякденності та побуту (напр. "школа анналів"). Це дасть змогу вибудувати новий каркас для дослідження соціальної реальності, і на цій основі застосувати й методи біхевіористських соціальних теорій.

В.А. Мошенець, асп., НАУ, Київ
viktoria28@gala.net

ОСОБИСТІСНІ ВИЯВИ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Висвітлення ролі особистості в філософії, у тих чи інших аспектах, до певної міри традиційно було складовим історико-філософських досліджень. Зокрема, аналізувалися життєвий шлях мислителів, філософські ідеї, концепції яких залишили помітне місце в історико-філософському процесі, неоднозначність співвідношення індивідуально-особистісного та інтелектуально-рефлексивного у філософській творчості, появі нових ідей і напрямів, виокремлювалися культурологічний, біографічний, методологічний аспекти аналізу [*Мамардашвили М.* Как я понимаю философию. – М., 1990. – С. 23].

Життєдіяльність, творчість кожного мислителя, зреалізуються у межах і на засадах відповідної культури. Її норми, цінності, тенденції, усвідомлено чи ні, але об'єктивно утворюють своєрідну інтелектуально-мислительну "сітку", крізь яку сприймається, осмислюється дійсність, виробляються уявлення про природу, суспільство, людину. Усталене у культурі, почасти неусвідомлено, конститується у внутрішньому світі особистості філософа. Разом з тим, він творить у відповідно сформованих історико-філософських традиціях. Конкретні вияви, життя людини в цілому занурені у невидимі, але разом з тим істотно значимі засади. І що більшою мірою актуалізуються особистісні чинники життя, а людина стає його господарем і творцем, тим нагальніші філософсько-світоглядові питання.

Але розвиток філософських знань здійснюється у першу чергу завдяки особистісному підходу й витлумаченню ним ідей та вчень попередників, визначенню, обстоюванню своєї позиції щодо них.

Посутніми рисами мислення філософа є свобода, відповідальність, мужність, чесність, відкритість, критицизм. Саме у єдності цих рис зреалізовується філософствування. Їх носієм може бути особистість мислителя, у якій вони унікально синтезуються, зініційовуючи неповторність філософствування. Філософ успішно поєднує володіння умінням смислотвірно насиченого викладу думок зі сміливістю, снагою актуалізації злободенних проблем життя.

Філософствування закорінене також у переживанні. Життя філософа пов'язане з почуттям, покликком серця: поріднитися за серцем може лише життя щирої, відкритої, доброзичливої, здатної любити особистості. Це, зокрема, підтверджується тим, що, аби прослідкувати "логічний склад ідей" філософа, потрібно враховувати життєві пориви, "треба знати як він жив, що він пережив і любив, проникнути у його внутрішній світ прагнень, уболівань, завбачень, ідеалів" [*Ерн В.Ф.* Сочинение. – М., 1991. – С. 90].

Філософськи обдарована особистість здатна збагнути актуальність проблематики за даних умов, виявляти її життєзначимість. Філософські знання

не є конкретними, але істинний філософ розглядає й оцінює явище у філософсько-світоглядovому смислі: метою цього розгляду й оцінки є і може бути лише більш-менш увиразнена, на його переконання, суть даного явища. Відтак, вільний пошук, вільний підхід – органічна визначальна складова його позиції. На шляхах вільної творчості, не обмеженої упередженостями чи ілюзіями, має місце просування до суті. Він вільно творить свою інтелектуальну розбудову, має мужність відмовитися від усталеного в філософії попередників, але й від, на його переконання, неадекватних за даних умов, своїх власних ідей та підходів. Його пошуку надають творчої наснаги сила особистісних переконань, глибина розуміння доцільності, виправданості власної позиції.

Кожен мислитель у творчості попередників бачив своє та по-своєму, і це бачення у першу чергу відзначалося, безперечно, критицизмом. Критика дозволяла, з одного боку, відмежуватися від вже опрацьованих способів визначення, вирішення проблем та обстоюваних при цьому ідей, з іншого боку, вона сприяла й увиразненню, щობільш змістовній репрезентації власних ідей. Лише завдяки особистісним зусиллям утверджується у її об'єктивній значимості творчість мислителя, лише особистісні вияви філософської творчості здатні синтезувати "вдячність до попередників", "повагу до сучасників" і "відповідальність перед майбутніми вченими" [Лихачев Д.С. Прошлое – будущее : Статьи и очерки. – М., 1985], як присутні ознаки індивідуальності філософа.

Філософія передбачає "обраних", тих, на кого божественна Софія звернула свою увагу. Філософ той, хто любить Софію, і вона відповідає взаємністю. У цьому й полягає, покликання до філософування, у цьому його неповторність і унікальність.

І.В. Савинська, студ., КНУТШ, Київ
Salnna@ukr.net

СУЧАСНИЙ ТОМІЗМ: АКТУАЛЬНІ ОНТО-ГНОСЕОЛОГІЧНІ СТУДІЇ

Chcemy znać prawdę w takiej mierze,
w jakiej jest ona człowiekowi dostępna
(Ми хочемо знати правду в тій мірі,
в якій вона доступна людині)
Andrzej Maryniarczyk
"Tomizm dla-czego?"

"Апостол правди", так іменують постать св. Томи Аквінського при розгляді його пізнавальної позиції. Правдиве пізнання – це та найвища сходинка, яку здолала його реалістично спрямована метафізика. "Jego filozofia jest rzeczywiście filozofią bytu, nie zaś prostego zjawiska" (Його філософія – реалістична філософія буття, а не простого явища) [Jan Paweł II. Fides et Ratio. – Watykan: Libreria Ed. Vaticana, 1998. – С. 44]. Саме інтелектуальна чесність Аквіната стала головною чеснотою, яка очищувала, розвивала й обґрунтовувала християнство, використовуючи філософію. Тому, Аквінат увійшов відразу до двох історій: історії філософії та історії християнської думки. Метафізика Томи, без сумніву, залишається живильним джерелом для багатьох

філософів та філософських напрямів. Проте, жоден з них не відтворює автентичні погляди величного схоласта. Не є винятком і томізм. Термін "томізм", сформувався у 1879 році завдяки енциклопіді "Aeterni Patris" Льва XIII. Однак, томізм не є філософія конфесійна для сповідування католицької релігії, а вживаний прикметник "сучасний" не означає прилаштування позиції Аквіната до сучасності. Це також не постулювання встановлених догм чи-то положень. *Томізм – це більше пізнавальна позиція, а не теоретизування.* Томіську філософію вирізняє її гносеологічна ціль – зосередженість на розумінні конкретного існуючого життя, події, процесу. В цьому питанні відразу проглядається зв'язок з класичною філософською традицією. Та попри відчутний вплив, томізм не є переповідачем метафізичних поглядів Аквіната, як останній в свою чергу не є лишень коментатором Аристотеля. *Як же виникає томізм? Чим він є і в чому полягає його основне питання?*

Сім віків праці Томи Аквінського чекали на своє *нове прочитання та переосмислення*. Таке творче читання як дійсна подія відбувалось в Італії, Бельгії, Німеччині, Франції, Польщі (Етьєн Жильсон, Жак Марітен, Альберт Кромпець, Анджей Мариньярчик та ін.). Реалістичне розуміння людини, світу, культури – спільна основа різних філософів томізму, що формують сучасну версію автономної реалістичної філософії. Посилаючись на думку Мартіна Гайдегера, томізм є філософією, яка серед різних сучасних доріг філософського пізнання світу й людини, наполягає на тому "щоб не розпродати мислення за дарма". Проте, з подальшим розвитком, головна риса, що відтворює самотність томізму, дещо втрачається під впливом феноменології, аналітичної філософії та ін. Таке оновлення томізму, повсякчас, призводить до появи нових напрямів й відходу від початково утвореного томізму.

Як будь-який інший філософський напрям, томізм має свій метод і предмет. *Методом* (пізнавальним шляхом) виступає вказівка на такий реальний чинник, можливе заперечення якого є тим самим запереченням самого факту, даного для осягнення (А. Мариньярчик). Ось тоді надається відповідь на питання "чому, з якої причини, даний буттєвий факт існує і є саме таким, а не іншим?". Отже, це є реалістичний тип пізнання, *предметом* якого є реальність, те, завдяки чому щось є буттям, дійсно існуючим. Відбувається віднайдення конкретної кінцевої причини, яка в даності відокремила буття від небуття й узасадничила існування події, речі та ін. Одначе, важливим пунктом є те, що такому пізнанню світу, передує вже існуючий досвід його існування, що стає тлом для самого пізнання. Жодне а priori не приймається: "...jednak filozofia – jako poznanie bazowe (ostateczne) – nie może posiadać żadnego a priori, nawet znakowego i znakowo-językowego. W naszym poznaniu musimy sięgnąć do samych korzeni, do tego momentu, w którym świadomie tworzymy znaki poznawcze, nasze pojęcia" (однак філософія як ґрунтовне (остаточне) пізнання – не містить у собі жодного апіорного принципу, навіть знакового і знаково-мовного. В нашому пізнанні ми мусимо сягнути самих коренів, до того моменту, в якому свідомо творимо пізнавальні знаки, наші поняття) [Andrzej Maryniarczyk. Tomizm dla-czego? – Lublin, 2000. – S. 11]. Тобто, томізм звертається початково до перед-знакового пізнання, яке стверджує існування світу речей. Таким чином, предмет пізнання даний *правдиво* й

не а рiорi. Томiзм виступає проти позицiї апрiоризму (яка полегшує пiзнавальний процес), бо кiнцевим результатом такого пiзнання, буде лишень система, яка має вiдповiдати першопочатково прийнятому а рiорi. Класичне томiське пiзнання є трансцендентальним, бо стосується всiєї реальности, переймається актом iснування буття у всiй його аналогiчностi (вчення про пiзнання за аналогiєю). Процес пiзнання є циклiчним: формулювання проблеми (арогiа), її промислення, аргументацiя (diarogein) i розв'язання (eurogein). Розв'язання одного питання призводить до виникнення iншого, процес пiзнання є нескiнченним, що тим самим формує становлення людини як мислячої iстоти. Саме томiська фiлософiя в її класичному варiантi й допомагає здiйснювати завжди по-новому необхідний, свобiдний пiзнавальний процес реального свiту, носiєм якого є завжди конкретно iснуюче буття, а отже – людина.

В.В. Семикрас, студ., КНУТШ, Київ
semvv@ukr.net

КРИТИКА РИЧАРДА РОРТІ КАНТІАНСЬКОЇ ТА АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Сучасний дискурс фiлософiї постмодерну характеризується критикою та переосмисленням основоположень класичної традицiї європейської фiлософiї вiд Платона до Гегеля. Зокрема, така тенденцiя є провiдною в теорiї пiзнання. Сучаснi фiлософи критикують, або вiдкидають взагалi такi основнi поняття теорiї пiзнання як: *iстина, розум, теорiя, суб'єкт, об'єкт та вiдображення*. Особливе мiсце в цьому русi посiдає Ричард Рортi, котрий у своєму оригiнальному проєктi пiддає критицi саму iдею "теорiї пiзнання", вiдмежовуючись вiд аналітичної та трансцидентальної фiлософiї. Зважаючи на це, для кращого розумiння сучасного фiлософського дискурсу необхідним є розгляд критики Р. Рортi зверненої проти фундаменталiстської концепцiї фiлософiї.

Головний об'єкт критики Рортi – власне фiлософiя: фiлософiя як система знань, як цiлісна та самостiйна наукова дисциплiна. В першу чергу його критика направлена проти визнання фiлософiї теоретичною основою та ядром сучасної культури, проти закрiплення за нею статусу фундаментальної, законодавчої дисциплiни, яка має "привiлейованийий доступ" до реальности. Саме таке уявлення про фiлософiю протягом довгого часу культивувалось в Європi та широко розповсюдилось в Новий час. Тодi й сформувався образ фiлософiї як систематичної, "строгої" науки, яка забезпечує всi iншi науки необхідними епiстемологiчними основами. Заперечуючи цей канонiчний образ "науки наук", Рортi формулює основнi характеристики захiдноєвропейської традицiї:

- ✓ фундаменталiзм та унiверсалiзм (пошук онтологiчних та гносеологiчних основ);
- ✓ репрезентацiоналiзм (установка на "дзеркальноточне" вiдображення об'єктивної реальности, кореспондентна теорiя iстини);
- ✓ дуалiзм (асиметрична модель онтологiчних та епiстемологiчних розрiзень (типу "суб'єкт – об'єкт", "внутрiшнє – зовнiшнє", "схема – змiст") – модель, при якiй один з термiнiв займає привiлейовану позицiю, а iнший розглядається як вторинний та похiдний);

✓ логоцентризм (раціоналістично-орієнтована стратегія дослідження, яка базується на уявленні про первинну розумність та впорядкованість репрезентативної реальності (світу) та мови, що розглядається як засіб репрезентації).

Запровадження репрезентаціоналізму в європейській філософії та культурі Рорті історично пов'язує з введенням в професійний жаргон особливих метафор. Це, перш за все, поняття свідомості як "дзеркальної сутності". Філософ пише, що парадигмальний метафоричний образ, заручником якого виявилась традиційна філософія, уявляє розум у вигляді великого дзеркала, в якому містяться різні репрезентації, як точні, так і неточні. Без цього уявлення картезіансько-кантивська стратегія філософського дослідження – стратегія, направлена на отримання більш чітких репрезентацій посередництвом огляду, ремонту та полірування дзеркала – не мала б сенсу.

Що ж до аналітичної філософії, то Рорті вважає її просто ще одним варіантом кантіанської філософії, що відрізняється від попередніх головним чином тим, що в ній обговорюються лінгвістичні, а не ментальні репрезентації, філософія мови, а не "трансцендентальна критика" чи психологія. Аналітична філософія все ще зайнята конструюванням незмінного, нейтрального каркасу для дослідження і, таким чином, для всієї культури.

У "Філософії та дзеркалі природи" американський філософ проводить розрізнення епістемології та прагматизму, "систематичної" та "настановної" філософії. Систематична філософія займається пошуком універсальних, позаісторичних істин та основ пізнання; вона виходить з припущення про "співмірність" альтернативних описів реальності і наполягає на принциповій можливості їх поєднання в "кінцевому словнику". Вона визнає також існування метакультурних норм, моральних цінностей та імперативів і вважає своїм завданням їх формально-логічне обґрунтування. Систематична філософія бере початок в доктринах Платона та Аристотеля і проходить через всю історію західної думки. Їй протистоїть прагматистська філософія, яка, згідно Рорті, орієнтована не на дослідження об'єктивної реальності, а на вирішення конкретних проблем, з якими зустрічається людина в процесі взаємодії з реальністю. Прагматизм, на противагу систематичній філософії, має за мету не "відображення", не пасивно-споглядальне пізнання світу, а практичне засвоєння та перетворення дійсності відповідно до обставин конкретно-історичної ситуації, потребами включеного в неї суб'єкта.

"Філософія та дзеркало природи" являє собою спробу дати огляд розвитку філософії, з точки зору антикартезіанської та антикантіанської революції, яка була ініційована пошуками Куайна, Селларса та Віттгенштейна.

В.Ю. Сухачев, проф., СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия
vsuhach@rambler.ru

СИМВОЛИЗМ ФИЛОСОФСКОГО ОПЫТА МЫШЛЕНИЯ

Философская мысль всегда возникает на гранях, на порогах, за которыми смутно проявляется неотчетливая фигура немислимого, она становится па-

радоксальной попыткой уйти из его силков, охватывающих мышление мельчайшими звеньями и втягивающих акт мысли в процесс распада, провоцируемого немислимым. Промыслить что-то несвязное, безнадежное для мысли и в науке, и в обыденном сознании, пытаясь предстать откровенностью смысла, – в этом существо философии, и потому философ – ревнитель смысла.

Вопрошая о том, что произошло в философии, мы сможем назвать очень небольшое число событийных философий или философий, которые стали неотменимым событием в поле философского опыта. Это и есть время философии, время как "форма самоаффицирования", то есть ощущение Я-мыслящего в прикосновении к подвижности поля мышления. Поэтому можно со всей определенностью можно сказать, что начало сюжета философского мышления относится к символическому исчислению отношения "Я – мышление – бытие", где Я обретает, с одной стороны, позиционность субъекта мышления, который сразу начинает игру и с Я, и с самостью, и тотчас вступает в игру и мыслимое, наносящее удар по субъекту

Именно мыслящий, оказываясь в онтической структуре трансцендирования, обретает бытие, которое больше, чем он сам. Он сам становится своего рода символом доступа к бытию. В этом смысле Гераклит, Хайдеггер, Декарт, Делез и т.п. как символические фигуры смысла притязают на замещение собой философии как таковой. Но при этом мы прекрасно понимаем, что дело вовсе не претензиях на подобное замещение, а в том, что они предстают одним из предельных выражением сути философского опыта. Поэтому, например, кантовская философия как понятие-символ значима, обретает свою ценность в поле философии не только как конкретная "экспозиция" трансцендентального, но в первую очередь как один из методов-"путей" к первоначально философии.

Символы-понятия в своей динамической диспозиции задают как бы "силовую карту" поля мышления, которая имеет мало общего с тем, что мы обычно понимаем под этим словом. Это – карта диссемированная, и карта диссеминации, а потому всегда предполагающая криптограмму. Она больше напоминает лоскуты, фрагменты, между которыми зияет бездна хаоса, смертельно опасная и в то же время восхитительно-возвышенная. И эти провалы, зияния мы обязаны брать в расчет при разворачивании траекторий движения и мысли, и своего здесь-бытия, то есть символически-понятийная топология отмечает сохраняет первичные операции прикосновения и сплавления, разрывов и отклонений, что с неизбежностью проявляется в логике философского мышления как синхронизированной связанности символических констелляций, представляющей их ценностную диспозицию, предполагающую различные типы отношений между ними: отторжение, дистанцирование, кон-систенцию-связанность. Различение смысловых образований выстраивается на основе принципа "различия без тождества", что предполагает принятие этого "различия" в качестве основы для решение проблемы "единицы мышления", – эйдос-понятие как смысловой комплекс, смысловая "сложная сложенность", способная исполнить смысловое различие обретает статус "единицы". Поэтому понятие не нечто, обладающее референцией, указывающее на некий "объект", – оно, скорее, отсылает к

различенної дійсності рождення смислу, чем к смислу как чему-то, обрешему статичность.

Итак, можно выделить "внутреннее" время мышления и синхроническую диспозицию, охватывающее все смысловое поле и задающее его символическую фигуративность или логику. Нарушение временного, исторического порядка, ставшего очевидным благодаря постоянному вступлению в игру "древних", перекликается странным образом с нарушением порядка чисто символического, порождая теоретическую мотивацию опыта мышления, в которой участвует самым активным образом символические "архивы", которые со свойственной им символическими констелляциями, фигуративностью создают оформление опыта мышления. В поле философского опыта мышления понятия обретают свою ценность в синхронической диспозиции, представляя комплексом, "сложной сложенностью", в двух аспектах: во-первых, это сложенность, если так можно выразиться формальная, задающая *morphé* философского понятия, которая возрастает на связанности когитального, бытийного и экзистенциального измерений в символической размерности. Во-вторых, "комплексность" в содержательном смысле связана с тем, что, например, понятие-символ Кант, или, в терминологии Делеза, Кант как "концептуальная фигура" хранит в себе широчайший диапазон понятийного регистра, связанного с трансцендентализмом. Поле философии можно представить как игровую доску, на которой расставлены понятия-символы, обладающие ценностью, определяемой диспозицией на доске, которая базируется на различении смысловых образований на основе принципа "различие без тождества".

В.М. Терлецький, наук. співроб., НДІУ, Київ
tvm@rius.kiev.ua

ОЦІНКА КАНТОВОГО АПРІОРИЗМУ В РАДЯНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

Хоча в радянській філософії майже не було окремих досліджень, спеціально присвячених Кантовому апріоризму, це поняття все ж таки різнобічно критично аналізувалося фахівцями з різних філософських дисциплін і спеціальностей. У зв'язку з цим можна виокремити кілька відмінних підходів до розглядуваного поняття, яким властива своя специфіка і які підкреслюють відповідно різні аспекти цього основного поняття філософії Канта. Звісно, таке виокремлення є умовним, оскільки вказані підходи часто виявляються тісно взаємопов'язаними між собою.

Насамперед варто вказати на *історико-філософський* підхід до Кантового апріоризму, представлений головню в підручниках, довідкових виданнях, спеціальних дослідженнях, в рамках якого йдеться про встановлення своєрідного місця цього різновиду апріоризму в контексті розвитку філософської думки (Л.А. Абрамян, В.Ф. Асмус, Н.К. Вахтомін, А.В. Гулига, В.М. Кузнецов, І.С. Нарський, Т.І. Ойзерман, Г.В. Тевзадзе,). Типові риси такого підходу можна відтворити в наступних пунктах: а) ретельне відмежування апріоризму Канта як від новочасного нативізму, так і від традиційного раціоналізму (розум як джерело всього апріорного); б) наголошення на обмеженості такого

апріоризму сферою можливого досвіду; в) констатація корелятивності між Кантовим апріоризмом і класичним природознавством Нового часу; г) фіксація новизни цього апріоризму як виявлення прихованих передумов пізнавального процесу; д) історична зумовленість Кантового апріоризму, що стала особливо помітною разом із подальшим розвитком науки.

Інші моменти розглядуваного апріоризму виступають на передній план при *теоретико-методологічному* підході (В.С. Швирьов, В.С. Стьопін, С.В. Корнілов). Кантів аналіз пізнавальної діяльності, передусім апріорність категоріального устрою мислення, трактується як аналіз структури наукового знання, а не як походження конкретного пізнання. Як виявляється, в самому науковому знанні містяться певні передумови, вихідні теоретичні та методологічні принципи й постулати, якийсь "початковий погляд на світ". Усі ці чинники визначають і часто навіть уможливають наукове дослідження відповідної сфери явищ. Отже, апріоризм Канта тут постає характеристикою того факту, що науковому знанню неодмінно передують певні передумови і припущення, і таке "передумання" відбувається у формі категоріального устрою мислення, методологічних постулатів, загально-філософських принципів. Зокрема, в методологічному плані апріоризм постає позначенням для особливої ролі вихідних принципів в системі наукового знання.

Апріорна теорія Канта по своєму висвітлюється і при *логічному підході* до розглядуваного поняття, який у свою чергу може бути диференційований на: а) історично-логічний розгляд; б) суто логічний аналіз. З історичної точки зору, що зосереджена головню на специфіці Кантового опрацювання традиційної логіки і його місця в ній, критикується цілковитий відрив форми від змісту мислення, а також нормативізм його розуміння логіки (П.С. Попов, О.Й. Маковельський). Властивий логічний аналіз спрямований переважно на з'ясування проблеми аналітичного і синтетичного знання в контексті Кантової типології суджень (О.Д. Смірнова, Г.Г. Шляхін), що значною мірою було зумовлено спробами розв'язання і уточнення тієї проблеми в межах розвитку аналітичної філософії (неопозитивізм, В.В.О. Квайн, Я. Хінтікка). Втім і таке суто логічне опрацювання дозволяє дослідникам висунути критичні зауваги на адресу Кантового апріоризму, що стосуються передусім його вузького розуміння досвіду в значенні емпіричного пізнання.

Окреме місце займає *феноменологічний підхід* до Кантового апріоризму (Н.В. Мотрошилова, Л.А. Чухіна, В.І. Молчанов). Його своєрідність є сенс вбачати не стільки в констатації відмінності обох версій апріоризму, що викликано принципово різними розуміннями сутності а пріорі та підходами до нього. Радше йдеться про спроби такого аналітичного дослідження, при якому виявляється певна континуальність розуміння а пріорі й таких пов'язаних із ним понять, як трансцендентальне, свідомість, суб'єктивність, предметність. Це дозволяє вести мову про спільне джерело походження обох версій апріоризму, чим виступає трансцендентальна суб'єктивність.

Висновок. Незважаючи на загальну критичну налаштованість до Кантового апріоризму в радянській філософії, мовляв, Кант недооцінив практичного перетворювального характер людської практичної діяльності та опосередковано засвоєний досвід людства, все-таки можна відзначити корелятивність

радянських досліджень з аналогічними трактуваннями цього питання в західних дослідженнях. А проте інстанцією для всіх вказаних підходів (за винятком феноменологічного) виступає наукове пізнання і наука як безперечно певний факт. У цьому ракурсі цілком осмислений видається питання про те, чи є наука тим "масштабом Кантівської критики" [Krüger G. Der Maßstab der Kantischen Kritik // Kant-Studien. – 1934. – Bd. XXXIX. – S. 160–161], який цілковито визначає "справу критики", отже, може бути мірилом при оцінці Кантового апіорізму? З огляду на неокантіанське походження і суто наукового прочитання Канта, і самого терміна "апіорізм", є певні підстави для того, щоб засумніватися у винятковості й обов'язковості лише такого способу тлумачення Кантової філософії.

Д.І. Чорноморденко, студ., КНУТШ, Київ
demonion.killer@mail.ru

ОКРЕМІ ПИТАННЯ ОНТОЛОГІЇ У ФІЛОСОФСЬКОМУ КОНТЕКСТІ СУЧАСНОСТІ

Буття, якщо його розглядати з філософської точки зору, являє собою категоріальне визначення реальності існування будь-чого у світі. Онтологічні питання відносяться до тих, які завжди мають місце у тому чи іншому часовому вимірі. Їх трактування відрізняється лише тим, хто розглядає дане питання і яку методологію він застосовує для свого дослідження.

Отже, усі, хто займався проблемами онтології, мали свою точку зору. Це залежало від того, на якому щаблі соціокультурного розвитку знаходилося тогочасне суспільство і який рівень мислення мали його громадяни, оскільки онтологія є рефлексія (від пізньолат. reflexio – повернення назад, принцип людського мислення, що направляє його на осмислення і усвідомлення власних форм і засновків). [Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов. – М.: Сов. Энциклопедия, 1983. – С. 579].

Ми, у своєму дослідженні, маємо на меті зосередити увагу не просто на категорії буття, а вислідкувати її розвиток у одній із наступних форм, а саме – буття соціального (Соціальне буття – матеріальне відношення людей до природи і один до одного, які виникають разом із становленням людського суспільства та існуючі незалежно від суспільної свідомості) [Там же. – С. 448].

На сучасному етапі формування європейської культури значна роль належить питанням, які пов'язані з онтологічним статусом особистості, визначенням причин та передумов які формують суспільство та соціум, сутнісні аспекти формування людини. Онтологія намагається сформувати, розкрити нову парадигму. Адже відбуваються якісні зміни у свідомості людей, і внаслідок цього "зміни змісту самої філософської рефлексії" [Куцелал С.В. Французька філософія другої половини ХХ століття: дискурс із префіксом "пост-" : Монографія. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2004. – С. 53]. Як слушно зауважує Г.Є. Аляєв "нова онтологія постає скоріше не окремою дисципліною в системі філософського знання, а загальним концептуальним зрізом, який охоплює

як природу і світ, так і людину і суспільство" [Аляев Г.Є. Філософський універсум С. Л. Франка Персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології ХХ століття. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – С. 9]. Онтологічними питаннями в ХХ сторіччі займалися: Ж.-П. Сартр, М. Гайдеггер та інші, кожен з яких зробив вагомий внесок у їх розробку.

З огляду на предмет нашого дослідження слід зауважити, що соціальне буття є поняттям, предмет якого можна тлумачити неоднозначно. Він є дуже широким, оскільки воно включає в себе усю сукупність відносин між людьми, і людини з природою. І саме тому ми бажаємо розглянути один з аспектів соціального буття, а саме – культурний. Особливої ваги у соціальному бутті набуває людинотворчий потенціал культури, яка завдає параметри функціонування різних галузей суспільного життя як особистісно-зорієнтованих чинників. Особливості сучасного розвитку зумовлюють активність наукового інтересу до культури як підгрунтя соціального буття, яке, в свою чергу, виступає гарантом виживання людства як роду. Визначити специфіку взаємодії людини та культури у соціальному контексті, виявити жадану сучасним соціокультурним розвитком людську індивідуальність є принципово важливим для активізації людських здібностей. Проблема взаємозв'язку культури та індивідуального буття є особливо актуальною для сучасного розвитку. Взаємодія людини та культури передбачає акцентування уваги на тих сферах соціального буття, котрі у найбільшій мірі відповідають за становлення людини як суб'єкта культури.

Отже, виходячи із теми дослідження та означеного нами вище, можна зробити висновок, що у сучасному житті виникає потреба у гармонізації взаємин між природою, людиною та суспільством, встановленні відповідності між прагненнями, інтересами людини і наслідками її діяльності. В сучасній ситуації очевидною є залежність вирішення соціальних проблем від ступеня залученості людини до соціокультурної динаміки, від урахування особистісного чинника у суспільному розвитку.

А.И. Швырков, канд. филос. наук, СумГУ, Сумы
aishvyrkov@rambler.ru

ДВА МИРА

Для каждого человека существуют два мира: мир внешний, и мир внутренний. Мир внешний принято называть объективной реальностью. Мир внутренний – это мир, который существует в человеческом мышлении, субъективный мир.

Как считает большинство людей, первый мир действительно существует вне нас и независимо от нашего собственного существования, нашего мышления, он единственен, материален, восприятие его в той или иной степени доступно всем людям. Он подчинен определенным законам, которые не зависят от нашего произвола.

Напротив, второй или внутренний мир каждого человека строго индивидуален. Непосредственно проникнуть во внутренний мир человека другие люди не могут. Нельзя утверждать, что внутренний мир не подчинен ника-

ким законам, однако эти законы могут существенно отличаться от законов внешнего мира. Внутренний мир в значительно большей степени подчинен нашей власти, нашей воле, чем первый.

Данное краткое описание двух миров – суть закрепление наиболее распространенных воззрений, которые исповедует достаточно большое количество людей.

Одна из сложнейших философских проблем, связанных с двумя мирами, касается их *сопряжения*. В частности, сопряжения словесного описания мира и *самого* мира. Как проникнуть с помощью слов, мыслей (то есть чего-то нематериального) в материальный мир, внутрь него, за него? На границе этих миров образуется "разрыв", попытки "перепрыгнуть" который, судя по всему, предпринимали лишь некоторые философы.

Среди авторов, в работах которых проблема двух миров разрабатывается особенно подробно и основательно, следует в первую очередь назвать Дж. Беркли и И. Канта. Как известно, Беркли считал, что на самом деле никакого первого мира не существует, а существует лишь индивидуальная человеческая душа, в которую Бог непосредственным образом "транслирует картинку", соответствующую так называемому объективному, реальному – в нашей терминологии, первому – миру [Беркли Дж. Сочинения : Пер. с англ. – М.: Мысль, 2000]. В отличие от Беркли, Кант придерживался той точки зрения, что первый мир действительно существует, однако судить о том, каков он на самом деле, мы не можем в силу существования значительного искажения, вносимого нашими органами чувств. Нашему познанию, по Канту, доступен не мир как таковой, а всего лишь некий набор определенным образом структурированных *представлений*.

Как видим, и первый и второй философы попытались решить проблему двух миров *за счет первого мира*. Беркли просто *уничтожил* объективный материальный мир, Кант же превратил его в нечто совершенно недоступное.

Опираясь на упомянутые теории (а также некоторые другие, в том числе и более современные) можно попытаться ввести некоторые поправки-предположения в наше описание двух миров. А именно. Предположим, отбросив все утверждения, касающиеся материальности, объективности и т.п. первого мира, того, что он – суть нечто внешнее сознанию, что этот *первый мир есть определенная совокупность образов, отличающихся от образов второго мира своей большей стабильностью, связностью, жесткостью, существенно меньшей зависимостью от сознания и воли человека, а так же большей силой и непрерывностью воздействия на Я*. Образы, составляющие первый мир, мы называем вещами, образы второго мира – собственно образами, представлениями и т.п.

Преодолевается ли таким образом пропасть, разрыв между двумя мирами? В чисто теоретическом смысле – возможно. Ведь, по-сути, оба мира сводятся к одному. Вся разница между ними теперь состоит только в том, что образы, их наполняющие и посредством этого конституирующие, просто-напросто по-разному "маркируются".

Но действительно ли подобная операция помогает нам проникнуть в суть вещей? Или таким образом мы только упорядочиваем с логической точки

зрення наши представлення, то есть, на самом деле упорядочиваем лишь *второй мир*? Вполне возможно, что именно так все и обстоит. Однако это вопрос для дальнейших серьезных исследований...

І.В. Шклярова, студ., ЧДПУ, Чернігіє
vishbones@yahoo.com

ПРОБЛЕМА РОЗУМІННЯ В КОНЦЕПЦІЇ ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНОСТІ Е. ГУССЕРЛЯ

Питання про *розуміння* – проникнення у внутрішній світ Іншого – є переважно питанням західної культури. Саме на Заході людина, що конкурує з іншими людьми, "закинута у свободу", відчуває свою відчуженість від інших, вони постають для неї таємницею. Самотність, психологічна закритість, підозріливість виявляються природним проявом нашої фізичної роз'єднаності, атомізованості, закритості у тілесній оболонці.

Втім, акцентування західною культурою теми принципової закритості людей один від одного має онтологічну причину. Ми дійсно роз'єднані один з одним передусім тілесно, і душа іншої людини для нас насправді не є прозорою.

Активне обговорення теми розуміння починається у ХХ столітті, і перші кроки у цьому напрямі спочатку робляться не на ґрунті власне міжособистісних відносин, а в межах герменевтичних студій. Так, В.Дільтей, досліджуючи проблему розуміння текстів авторів інших епох, дійшов висновку, що таке розуміння можливе на основі співпереживання – *емпатії*, яка дозволяє читачеві психологічно пройти той самий шлях, яким слідував досліджуваний автор [Дільтей В. Собрание сочинений : в 6 т. Т. 3: Построение исторического мира в науках о духе. – М., 2004].

Проте згодом питання про розуміння тексту було перенесене на інше підґрунтя – підґрунтя розуміння Іншого як сучасника. Е.Гуссерль критикував Дільтея за його психологізм і не сприйняв ідею про емпатію як засіб проникнення у внутрішній світ іншої людини. З точки зору Гуссерля, Іншого взагалі неможливо пізнати безпосередньо, оскільки його свідомість жодним чином нам не дана. Ми здатні розуміти оточуючих нас людей лише за аналогією із собою, позаяк "лише власне Я нам явлене з ясністю й очевидністю" [Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д.В. Складнева. – СПб., 1998].

Коли ми бачимо іншу людину, то, згідно з Гуссерлем, фіксуємо, що перед нами живе тіло, схоже на наше, і тоді наша уява здійснює акт "*аппрезентації*", іншими словами, домальовує наявність у цього одушевленого тіла ще й внутрішнього світу – за аналогією з тим, яким ми володіємо. Уява здатна перенести нас всередину тіла Іншого, в його свідомість, на його місце у просторі, в його обставини. Таким чином виявляється, що Я, яке належить іншій людині, це немовби моє власне Я, проте в інакших обставинах.

Аппрезентація постає у феноменології Гуссерля ключовим поняттям, яке пояснює акт розуміння суб'єктом Іншого. Вона являє собою горизонтні відсилення за межі того, що присутнє у даний момент. Стосовно досвіду Іншого це означає: примордіально мені дається сприйняття тіла (окрім мого власно-

го). Водночас із сприйняттям тіла я аппрезентую цьому тілу характер плоти. За Гуссерлем, аппрезентація змістовно вмотивована *асоціацією* [Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля. – М., 1998]. Тіло, що сприймається, схоже з моїм власним, а це схиляє мене до "парної асоціації". На основі схожості (у рухах та поведінці) я аппрезентую йому плотську свідомість, тобто я розумію його рух як його *кінестези*, я переносу свою кінстетичну свідомість на інше тіло. Цим шляхом відбувається "трансфер" власної кінстетичної свідомості на інше тіло. У такий спосіб я приписую Іншому існування самостійного трансцендентального еґо. За цим переносом Гуссерль закріплює термін "*проникнення*", який, не слід розуміти у сенсі емоційної настанови [Гуссерль Э. Парижские доклады // ЛОГОС. – 1991. – № 2. – С. 6–30]. Так разом з кожним іншим тілом для мене існує інше Я.

На основі такої аппрезентації здійснюється крок до *інтерсуб'єктивності*: інша плоть постає як інша інтенціональна свідомість. Спрямована на світ, вона виробляє смисловстановлення з інших перспектив. Водночас, завдяки переносу, я знаю себе як такого, що був цією свідомістю апперцептованим і в якості іншого еґо аппрезентованим. Це відношення між мною та іншим еґо розгортається в інтерсуб'єктивний досвід, коли я співвиконую і повторюю його змістовно мотивовані досвідні взаємозв'язки, і навпаки. Для об'єктивності світу це означає множинність світових перспектив, що сполучаються в єдність. Утворення єдності відбувається у процесі синтетичної ідентифікації різноманітних предметних смислових цілісностей. І водночас лише в результаті синтетичної диференціації досягається інтерсуб'єктивно обґрунтована об'єктивність світу.

Таким чином, відправна точка феноменологічного аналізу інтерсуб'єктивності віднаходиться у наступній тезі: будь-яке сприйняття, так само як і будь-який досвід, можливі – у тому самому сенсі – також і для всіх інших суб'єктів. Кажучи інакше, для усіх суб'єктів світ покладається як спільний, загальний. Водночас це припущення являє собою підставу для феноменологічного розгляду. Адже у такому разі інша персона більше не може сприйматися подібно до предмета чи об'єкта. Навпаки, кожен повинен сприймати Іншого як суб'єкта, котрий співконститує спільний з нами світ. Ця настанова уможливується за умови спрямування нашої рефлексії на дії інтенціональної свідомості, в яких виявляє себе розуміння іншого суб'єкта.

І.Л. Шувалова, студ., КНУТШ, Київ
iryna_shuvalova@ukr.net

СЛОВО ЯК АРХЕТИП ДІЙНОСТІ ТА УНІВЕРСАЛЬНИЙ СИМВОЛ У МОВНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ КОНЦЕПЦІЇ ГУСТАВА ШПЕТА

Однією з найважливіших тем у роботах Густава Шпета, присвячених мовно-філософській проблематиці, є тема слова як істинного першоелементу мови. Кожне слово, за образним висловом Шпета, є "повно розкритою квіткою мови". Воно – єдиний абсолютно всезагальний знак, яким може бути замінено будь-який інший знак і будь-яку соціальну річ, розглянуту як знак. Слово, за Шпетом, може виконувати функції будь-якого іншого знака, і будь-

який знак може виконувати функції слова. При цьому яке завгодно чуттєве сприйняття якої завгодно просторової та часової форми, якого завгодно обсягу та тривалості може розглядатися як осмислений знак, як слово Слово – це архетип культури і єдиний універсальний символ. "Символ" Шпет визнає як зіставлення порядку чуттєвого з цариною мислимого, дійсного досвіду (переживання) зі сферою ідеального, досвід обмислюючого. Символ – це теж свого роду "слово" яке вказує на інші слова, що, в свою чергу, прямо або метафорично називають "речі" (сюди Шпет відносить і процеси, і ознаки, і дії) Між іншим. Шпетова інтерпретація "слова" і "речі" є доволі своєрідною, і на це слід зважати під час аналізу його доробку.

В праці 1922–23 років "Эстетические фрагменты" Густав Шпет постулює той факт, що слово є архетипом культури – за висловом Шпета. "архетипом недейсної дійсності". Але слово – не лише архетип культури як такої, а навіть ширше -архетип усієї дійсності На думку Шпета. поняття "слово" чи "окреме слово" визначається, передусім контекстом Ситакисчно зв'язок слів також є словом, а отже книга, література, вся культура – слово Словом, на думку Шпета, може бути і людина, і космічний всесвіт, При цьому важливо, що всюди суттєві відношення та типові форми в структурі слова – однакові, а отже дослідження структури слова набуває особливої значущості для культурологічних та філософських студій взагалі.

Ще одна важлива тема, до якої Шпет звертається в "Эстетических фрагментах", – це тема співвідношення форми та змісту, "зовнішнього" і "внутрішнього". Для Шпета ці два елементи є нерозривно поєднаними, зокрема й у структурі слова. "Требование формы исходит от содержания. Содержание без формы есть чистая страдательность Содержание страдает формы и страдает без нее, как страдает само от себя все отвратительное..." [Шпет Г. Эстетические фрагменты // Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры – М.: "РОССПЭН", 2007. – с. 187]. Якщо "ідея" не може бути виражена зовні, на-зовні, вона, за словами Шпета, – ніщо. У слові нерозривно поєднана форма та смисл, Причому форма мислиться не як щось зовнішнє, що накидається смислові, а, швидше, як незаперечна вимога самого смислу. Саме тому слова "зовнішнє" та "внутрішнє" Шпет часто бере в лапки. Зовнішнє – це, насамперед, знак внутрішнього.

Слово і думка для Шпета також нерозривно пов'язані. Він називає слова плоттю думки. Думка народжується у слові і разом з ним з іншого боку, зв'язок думки і чуттєвого матеріалу не має такого обов'язкового характеру. Щоб сягнути висот, думка відштовхується від чуттєво даного, як від трампліна, і полишає його, однак, як метафорично висловлюється Шпет: щоб утриматися в ідеальній сфері, їй все ж потрібна якась форма, якась "ідеальна плоть" – такою "ідеальною плоттю" для думки і є слово, "Без-чувственная мысль – нормально Без-словесная мысль – патология", – стверджує Шпет [Шпет Г. Эстетические фрагменты. – С. 222]. Тому такої важливості і набуває для нього логіка, яку він розуміє як науку про слово

Шпет у своїх "Эстетических фрагментах" розрізняє дві функції слова, два його своєрідні виміри: номінативний (номінальну предметність слова) та семасеологічний (смислову предметність слова). Для того, аби підкреслити це

розрізнення. Шпет вводить два терміни: "под-разумевать" (себто "мати на увазі", тут йдеться про номінативну функцію слова) і "у-разумевать" (тобто "розуміти" тут уже мова про рівень смислу)

У своїй роботі 1927 року "Внутрення форма слова" Шпет широко вживає термін "слово-поняття" Шпет зауважує, що смисл може існувати в яких завгодно онтологічних формах, але мислиться він необхідно у формах слова-поняття. Слова-поняття Шпет визначає також як форми смислу. Природа цих форм має бути розкрита як природа начала активного, енергійного (енергейного – від грецького "енергейя"). синтезуючого При цьому в синтезі пов'язуються не дві відсторонені єдності – чистої думки та чистого звуку, а два члени єдиної конкретної структури: предметно-смисловий зміст як він є і зовнішня форма його словесного вираження-втілення – як воно являється в чуттєво сприйманих формах, що перетворюються (саме через стосунок до смислу) з природних форм на "речі" соціальної значущості і на знаки культурного смислу.

А.М. Эйсмонт, студ., БашГУ, Уфа, Россия
my_home_box@inbox.ru

МЕСТО ВИРТУАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ Э. ГУССЕРЛЯ

Цель работы состоит в попытке соотнести отдельные аспекты феноменологии Э.Гуссерля с актуальной на данный момент темой виртуальной реальности.

В данной работе мы остановимся на таком существенном моменте учения о феноменах сознания, как "естественная установка", и попытаемся выявить её связь с проблемой виртуальной реальности.

В каком смысле мы будем понимать виртуальную реальность? Определений существует много и чаще всего каждое из них раскрывает ту или иную сторону данного типа реальности.

В нашем случае (при рассмотрении естественной установки), генератором виртуальной реальности, в которую помещен и человек, является человеческое сознание. В ней существуют свои "законы природы", она обладает своими характеристиками пространства и времени. Виртуальная темпоральность и пространственность имеют подчиненное отношение к соответствующим характеристикам объективной реальности, т.е. являются порожденными и зависимыми. Но в то же время, они обладают и существенной автономностью. И ещё одно обстоятельство: виртуальная реальность имеет собственный *экзистенциальный* смысл, который может быть независим от объективной реальности.

Как же соотнести представления о виртуальной реальности с феноменологией, ведь Э. Гуссерль в своих работах никогда не писал и не мог писать о виртуальной реальности напрямую и не использовал этого термина. Однако при детальном рассмотрении его философской концепции, особенно при анализе понятий "естественная установка" и "интенциональная реальность", можно сде-

лать вывод, что в своих идеях немецкий философ в определенной степени превдосхитил современные представления о виртуальной реальности.

Генеральным тезисом естественной установки является **непрерывное полагание бытия объективного мира**. Следуя ей, мы совершаем все без исключения акты, благодаря которым мир наличествует для нас. Если человек перестанет полагать для себя этот мир существующим, истинным, объективным, то этого мира для него и не будет существовать.

Но неполагание этого мира существующим, как и полагание его несуществующим, возможно лишь после акта очищения сознания, т.е. после проведения феноменологической редукции (при переходе к феноменологической установке).

Благодаря этой новой установке человек, наконец, понимает, что вся Вселенная и, следовательно, все естественным образом сущее есть **для него лишь как для него значимое**. Несомненной реальностью обладает *только бесконечное сознание*.

Весь *пространственно-временной мир*, к которому, в качестве отдельных подчиненных реальностей причисляются и человек, и человеческое "я", – это *по своему смыслу лишь простая интенциональная реальность*, т. е. такая, которая обладает лишь **относительным, вторичным смыслом бытия для сознания**.

Это бытие полагается сознанием в его опыте, в принципе, оно есть лишь конструкция, итог работы сознания, "многообразие опыта", как называл его Гуссерль. Бытие существует лишь при условии, что человек обратит на него свое внимание. А когда обратит, то бытие станет для него беспрестанно наличным. Это будет не просто мир вещей, но в той же самой непосредственности – *и мир ценностей, мир благ, практический мир*.

Итак, мы можем сказать, что под воздействием естественной установки человеческое сознание генерирует интенциональную реальность. В свою очередь, она являет собой мир, наделенный смыслом при помощи человека.

Детальное рассмотрение таких понятий, как "виртуальная реальность" и "интенциональная реальность", обнаруживает их очевидные сходства: как и виртуальная реальность, реальность интенциональная генерируется. В таком случае её генератором выступает наше сознание, тем самым, она является порожденной.

Интенциональная реальность, созданная под воздействием естественной установки, как и виртуальная реальность имеет свои пространственно-временные характеристики, экзистенциальный смысл. При этом и та, и другая реальность обладает лишь относительным, вторичным смыслом бытия.

Таким образом, установленное сходство понятий интенциональной реальности Э.Гуссерля и современного понятия виртуальной реальности служит ещё одним свидетельством значительности того эвристического потенциала, который имеется в ряде понятий и идей гуссерлевской феноменологии.

ЗМІСТ

Секція "УКРАЇНЬСКА ФІЛОСОФІЯ: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ"

Бабкіна Ю.В.

Філософія серця як український варіант релігійної філософії
(Г. Сковорода, П. Юркевич)3

Будз Г.І.

Християнство як основа української історії в історіософії М. Костомарова4

Вдовиченко Г.В.

Концепції В. Липинського і Д. Донцова як предмет аналізу в праці
І. Мазепи "Підстави нашого відродження"6

Грицюк Т.О.

Прикладне мистецтво українського народу9

Даренська В.М.

Культурологічна христодицея М. Костомарова11

Дойчик М.В.

Проблема теодицеї в українській філософській думці доби Відродження13

Закала М.М.

"Споріднена праця" Г. Сковороди як практична реалізація свободи
"істинної людини"14

Кондратюк Л.С.

Деякі аспекти розвитку української духовної музики
в історико-культурологічному вимірі15

Косенко Г.О.

Гармонізація буття – діалог з божественним у філософії Г.С. Сковороди17

Кравчук І.В. Способи пізнання та їх характеристика за П. Лодієм	19
Курпіль Н.І. В. Карпов: полеміка з І. Кантом щодо сутності європейського раціоналізму	20
Наточій Л.І. Методологія історико-філософського дослідження есхатологічних ідей у давньоруській культурі	22
Пушкарьов І.В. Монодуалізм М.Я. Грота	24
Решмеділова О.М. Творчість І.Я. Франка: антропологічний вимір	25
Рожнов В.С. Слово у А.Ф. Лосева и Г.Г. Шпета	27
Семикрас В.В. Основні філософсько-правові ідеї Богдана Кістяківського	28
Стоян Д.В. Феномен Т.Г. Шевченка в творчості Ю.І. Вассіяна	30
Суржик І.О. Етногенез українців в історико-культурному вимірі	31
Фоміна О.А. Взаємозв'язок українського православ'я та народної культури	33
Хорошавін О.В. Людське буття: тілесне і духовне, спільне і відмінне в філософії Петра Авсенєва	35

Цимбал Т.В. Філософія "серця" у творчості Олександра Довженка	37
Шакун Н.В. Особливості ренесансно-реформаційних інтерпретацій історії в українській філософській думці	38
Шевчук Д.М. Концепція філософії як чистого знання в працях Густава Шпета	40
Шморгун О.О. І. Франко та В. Винниченко в контексті європейського філософського модерну	41
Яценко Я.О. Антропософська концепція М.П. Драгоманова	43

Секція "УКРАЇНОЗНАВСТВО"

Авер'янова Н.М. Мистецький компонент в системі чинників формування цілісної особистості	45
Божук Л.В. Освітня діяльність Степана Сірополка	46
Бойко Н.Р. Вплив ментальних ознак на формування політичної культури українців	48
Бойко С.М. Національна самосвідомість як чинник оптимізації освітнього процесу в Україні	50
Вовк О.В. Основні аспекти соціокультурних процесів в українському селі у 20–30-х роках ХХ століття	52

Воропасва Т.С. Становлення української ідентичності: інтегративний підхід	53
Готра О.Б. Внесок М.Ф. Кащенко в розбудову Української Академії наук	55
Гирич Я.М. Особливості розвитку міст України в 50-х роках ХХ століття	57
Ємець Т.М. Визначні постаті українознавства	59
Кобченко К.А. Емансипація в межах панівної ідеології: радянські жінки у фізичній культурі та спорті у 1920–1930 роках	61
Ковтун Л.І. Дослідження колористичних уявлень українського народу	62
Корнієнко В.П. Українська національна ідея як основа державотворення	64
Кошіль В.В. Наукова спадщина Олександра Котляревського за межами України: невідомі епістолярії	66
Мазурика Ю.В. Місіонерська діяльність українського духівництва в Китаї у ХVІІІ столітті. До постановки питання	68
Осипчук О.Ю. Впровадження радянської обрядовості та деформація традиційної культури українців	69
Пасько І.В. Природнича наука в Університеті Св. Володимира: українознавчий вимір ...	71

Піскун В.М. Український вимір євразійства: історія та сьогодення	73
Плешко М.В. Солідаризм як ідеологія державного будівництва	75
Рева Н.М. Український суспільно-політичний рух в Польщі (20–30-ті роки ХХ століття): напрямки і проблемами дослідження	76
Сорочук Л.В. Фольклорно-обрядова традиція в культурному просторі українців	78
Стефаненко Н.О. Динаміка форм гармонізації переживань українців	79
Ткаченко Н.О. Українська масова культура	81
Федорченко І.М. Етнотипова поведінка та національний характер українського народу	83
Фоцан Я.І. Морально-етичні орієнтири архієпископа Георгія Кониського	85
Хіхляч Б.М. Історія унії на Поділлі у ХVІІІ – 1-й половині ХІХ століття	86
Шептицька Т.Л. Національний простір в українській еміграційній поезії 20-х – 30-х років ХХ століття	88

Секція "ТЕОРЕТИЧНА ФІЛОСОФІЯ (ОНТОЛОГІЯ, ФЕНОМЕНОЛОГІЯ, ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ)"

Ананьева Е.М.

О философских основаниях классической герменевтики91

Балясова Ю.В.

Категорія "тотальність" як концепт філософського та наукового пізнання93

Баюшкін С.Д.

Проблема універсальності понять істини та буття в філософії
М. Гайдегера. Методологічний аспект 94

Березіна В.В.

Проблема мови у філософії Г.-Г. Гадамера95

Волковинська В.О.

Парадокс втрати і віднайдення буття96

Гнатів А.Д.

Феноменологія дару за Жаном-Люком Маріоном98

Дробович А.Е.

Проти усталеного розуміння об'єктивності 100

Евдокимчик Ю.И.

"Модернистские" проекты концептуализации вещи 101

Захарченко М.С.

Особенности социального действия в условиях Информационного общества
(за Альфредом Шюцом та Томасом Лукманом) 103

Іваницька А.Г.

Свобода як проблема і стан людського буття 104

Іващенко І.Г. Абсолютне знання як джерело феноменології свідомості	106
Исаков А.Н. Вера, знание и судьба философии	107
Кудряшев А.Ф. Бытие и проблема обоснования знания	109
Куслий П.С. Функция истины	111
Лавський В.Г. Феномен свободи в системі координат "добра" и "зла": філософсько-теологічна інтерпретація	112
Лебідь А.Є. Дещо про дефініції поняття "буття"	115
Лимар О.В. Проблема можливості моралі: компатібілістський підхід (Д. Деннет), його переваги та недоліки	117
Малицька Н.Д. Інтерсуб'єктивність як основа життєвого світу у феноменологічному аналізі соціального світу Альфреда Шюца	118
Мошенець В.А. Особистісні вияви філософської діяльності	120
Савинська І.В. Сучасний томізм: актуальні онто-гносеологічні студії	121
Семикрас В.В. Критика Річарда Рорті кантіанської та аналітичної філософії	123

Сухачев В.Ю. Символизм философского опыта мышления	124
Терлецкий В.М. Оцінка кантового апіоризму в радянській філософії	126
Чорноморденко Д.І. Окремі питання онтології у філософському контексті сучасності	128
Швырков А.И. Два мира	129
Шклярова І.В. Проблема розуміння в концепції інтерсуб'єктивності Е. Гуссерля	131
Шувалова І.Л. Слово як архетип дійсності та універсальний символ у мовно-філософській концепції Густава Шпета	132
Эйсмонт А.М. Место виртуальной реальности в феноменологии Э. Гуссерля	134